



# Centro Studi e Iniziative

per la riduzione del tempo individuale di lavoro  
e redistribuzione del lavoro complessivo sociale

## formazione online

7/8/2021



**Spiragli**

**Indizi della possibilità  
o impossibilità di un  
altro comunismo**

*GIOVANNI MAZZETTI*

*Quaderni di formazione on-line* è una iniziativa a cura del Centro Studi e Iniziative per la riduzione del tempo individuale di lavoro e per la redistribuzione del lavoro sociale complessivo.

Il Centro Studi e Iniziative è l'organismo attraverso il quale l'“ASSOCIAZIONE PER LA REDISTRIBUZIONE DEL LAVORO A.RE.LA.” svolge le attività di ricerca e studio, pubblica i risultati, sviluppa proposte incentrate sulla riduzione del tempo individuale di lavoro e sulla redistribuzione del lavoro complessivo sociale.

L'Associazione opera su base volontaria da circa un ventennio. Ha svolto prevalentemente attività di studio, sviluppando un'articolata teoria della crisi sociale. Ha sin qui pubblicato molti testi, alcuni dei quali hanno avuto una larga diffusione. I tentativi di socializzare quei risultati attraverso le diverse vie istituzionali (partiti, sindacati, centri culturali, ecc.) hanno però prodotto solo risultati modesti. Si ritiene pertanto necessario tentare una esposizione sociale diretta.

**I Quaderni sono dei saggi finalizzati all'attività di formazione on-line da parte del Centro Studi che in qualche modo inquadrino in modo semplice il problema della necessità di redistribuire il lavoro. La pubblicazione avviene con cadenza almeno mensile.**

Quanti sono interessati ad approfondire i problemi contenuti nei testi di volta in volta proposti possono farlo scrivendo a [info@redistribuireillavoro.it](mailto:info@redistribuireillavoro.it)

## PRESENTAZIONE

Pubblichiamo di seguito uno scritto inedito di inizio 1992 nel quale affrontavamo il problema appena esploso della possibilità o meno di un futuro per il movimento comunista, messo in discussione per il senso comune dal crollo dei regimi comunisti dei paesi dell'Est. Il testo fu oggetto di un'approfondita discussione nell'Associazione Comunista Aldo Pinci di Roma, che da anni si confrontava con la crisi del Partito Comunista Italiano e della società e con i tentativi di interpretarla da parte degli intellettuali progressisti. Il lavoro di riflessione trovò poi uno sbocco nella pubblicazione da parte degli Editori Riuniti, a fine '92, del testo *Dalla crisi del comunismo all'agire comunitario* (raccolto in sette quaderni di formazione del Centro Studi nel 2019).

La ragione per riprendere le tematiche svolte all'epoca sta nel fatto che, per dirla con Keynes, ebbero allora sul partito e sulla società "l'effetto che l'acqua ha sul dorso di un'anatra", cioè nullo. Oggi, a trent'anni di distanza nessuno ancora riconosce il problema della *sopravvenuta difficoltà di riprodurre il lavoro*. Oggi a trent'anni di distanza si continua a ripetere che la politica è stata investita da una crisi radicale, ma si rinuncia a cercare di comprendere le cause di questo fenomeno ormai eclatante, considerandolo come un fatto accidentale.

La riflessione svolta all'epoca mostra invece tutta la sua validità nell'anticipare la situazione nella quale abbiamo finito col trovarci attualmente. Il progressivo dissolversi della politica è stato confermato

dal susseguirsi di ben quattro (!) “governi tecnici” tenuti a galla ogni volta da improbabili coalizioni di “unità nazionale”, la cui unica finalità è di fingere che tutto vada solo “rimesso a posto” così com’era.

Due parole sull’interlocutore privilegiato della nostra riflessione. De Giovanni, all’epoca, era un intellettuale di riferimento per la sinistra. Non era uno di quei *parvenu* che avevano deciso di aderire al PCI nel momento della sua ascesa elettorale, ma uno di coloro che avevano contribuito a consolidare il pensiero comunista ben prima della crisi degli anni ottanta. Purtroppo, la catastrofe che è conseguita all’aggravarsi della crisi lo ha visto allontanarsi sempre di più dal solco che aveva contribuito a tracciare. Non è un caso che dopo aver a suo tempo osannato il governo Monti, è recentemente intervenuto facendo l’apologia di Draghi, che “avrebbe finalmente permesso *il ritorno della politica nella nostra democrazia*”.

# Spiragli

## Indizi della possibilità o dell'impossibilità di un altro comunismo

(1992)

Giovanni Mazzetti

“Il comunismo per noi **non** è uno stato di cose che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che supera lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente.”

(Karl Marx 1845)

In genere quello della "fine del comunismo" viene considerato oggi come un fatto ormai consumato, il cui essersi verificato risulterebbe ovvio, di per sé evidente; cosicché qualsiasi tentativo di procedere ad una dimostrazione in merito tenderebbe a configurarsi come una perdita di tempo. La conclusione di questa vicenda sarebbe infatti intervenuta, senza possibilità di equivoci e senza dubbi residui, di fronte agli occhi di tutti, nel corso del 1989, con il crollo, ad Est, di quei regimi il cui potere

aveva preso corpo in passato a partire da una proiezione, più o meno democratica, in un'organizzazione comunista della società. Il crollo di quei regimi costituirebbe la prova dell'impraticabilità di *qualsiasi* strategia alternativa diretta ad instaurare rapporti di produzione comunisti.

C'è quindi da essere soddisfatti se un intellettuale - nel caso specifico Biagio De Giovanni, con il suo "*Dopo il comunismo*"<sup>1</sup> - cerca di spingersi al di là di questo piatto pragmatismo e dei superficiali luoghi comuni di cui si alimenta. È cioè da vedere con favore qualsiasi sforzo diretto a fornire una *spiegazione teorica* di quel fenomeno, che taluni cultori di scienze sociali, politici ed opinionisti ritengono di poter liquidare senza mediazioni riflessive, con il concetto di "fine del comunismo". Una convinzione ben presto mutuata da buona parte del senso comune. Si deve, cioè, lodare e sostenere l'intenzione di quei ricercatori seri che, come De Giovanni, non vogliono "restare schiacciati dalla valanga dei fatti, e si adoperano a coglierne invece la dinamica interna".

Subentra infatti, in questo caso, una chiara distinzione tra il fatto, l'evento - in questo caso il crollo dei regimi dell'Est - e il *significato* che gli viene affibbiato - il definitivo esaurirsi delle possibilità di procedere a dei mutamenti sociali tali da condurre, nel loro insieme, ad una nuova e - almeno nelle intenzioni - superiore forma dell'organizzazione della vita umana, che è stata in genere rappresentata come "comunismo".

Il problema viene così impostato in maniera metodologicamente corretta, nel rispetto dei principi della semiotica e della comunicazione razionale. Anche se ciò non comporta che le specifiche operazioni analitiche, che nell'articolarsi dell'argomentazione vengono svolte, siano necessariamente condivisibili. Ma procedendo con un simile

---

<sup>1</sup> Biagio De Giovanni, *Dopo il comunismo*, Cronopio, Napoli, 1990.

orientamento si apre comunque lo spazio per un *confronto*, per un approccio razionale al problema. Si elimina cioè il rischio di una discussione irriducibilmente *fideistica*, nella quale i contendenti *non distinguono* l'oggetto, al quale la loro convinzione si riferisce, dalla convinzione che nutrono, abbandonandosi così all'illusione di trovarsi in *unità immediata con il mondo*, e di essere portatori di un principio di verità universale *che non avrebbe bisogno di alcuna mediazione discorsiva per farsi valere*.

Per questo, anche se *non condividiamo* il risultato ultimo dello svolgimento dell'analisi di De Giovanni, secondo il quale *non ci sarebbe altra possibile via* verso la comunità, oltre a quella che è stata sbarrata dal fallimento dei primi rozzi tentativi di procedere come comunisti, ci è sembrato comunque produttivo cercare di esplicitare *il perché* di questo nostro dissenso. D'altra parte, chi crede realmente nella necessità e nella possibilità di un *agire comunitario*, che ovviamente non coincide col comunismo naufragato, non può accontentarsi di enunciare il sussistere di questa possibilità come un *a priori* in cui credere. Il concetto stesso di prassi comunitaria implica la necessità della verifica del valore di un qualsiasi dissenso, che deve essere razionalmente e criticamente analizzato. Per questo bisogna accettare il confronto ogni volta che questo risulta possibile, senza nascondersi dietro al rifiuto di tutto il restante cianciare sulla fine del comunismo, come tomba della possibilità di qualsiasi ricerca di una via alternativa verso una forma di rapporto che si spinga *al di là* del modo di cooperazione conquistato sulla base dell'universalizzazione dei rapporti privati.

### **Il seme di tutte le forme della comunità**

A nostro avviso De Giovanni centra perfettamente il punto di partenza di qualsiasi riflessione sul problema del futuro di un *agire comunitario*,

quando sostiene che l'unica possibile riproposizione della comunità oggi debba passare per forza attraverso una mediazione *metapolitica* (vedremo in dettaglio più avanti che cosa questo *significhi*). Ma egli commette un errore nel momento in cui giudica "non lecita" una simile mediazione, sbarazzando in tal modo il campo da ogni possibile apertura ad alternative nel modo di produrre e nel modo di vivere. Cerchiamo di spiegare succintamente il senso di queste affermazioni seguendo il discorso dello stesso De Giovanni.

La struttura della sua analisi, che qui siamo ovviamente costretti a riassumere nei soli tratti essenziali, è senz'altro chiara. A suo avviso "l'atto di *nascita del comunismo*" sarebbe intervenuto realmente solo nel momento in cui esso si è costituito come "principio di una strategia mondiale, legata ad una lettura delle linee di tendenza della storia del mondo". Ciò sarebbe accaduto, secondo lui, "nel 1903, quando Lenin, superate le ultime perplessità, ... operò la rottura del Partito socialdemocratico russo, costituendo a sé, secondo una propria identità la (sua) anima intransigente"<sup>2</sup>.

"Intorno a quella data", secondo De Giovanni, "e all'interpretazione complessiva che essa rappresenta, *le differenze interne (tra tutti i possibili (?) comunismi) si riducono fino ad annullarsi*: Lenin, Trozckij, Bucharin, Stalin, tutti si possono riconoscere in quell'atto di nascita". Esso e solo esso sarebbe dunque il *seme*, la forma genetica propria e necessaria di *ogni e qualsiasi* comunismo. Tant'è vero, conclude De Giovanni, che "il punto che unifica e raccorda personaggi che pure (per altri versi) si combatterono fino all'ultimo sangue è proprio nel cogliere lì, nella costituzione di un movimento e di un partito, quell'effetto di

---

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 11.



mondializzazione della storia che il movimento comunista portò con sé nella sua logica più profonda".<sup>3</sup>

Ma come si configurerebbe quell'atto di nascita? Qual è il suo contenuto specifico? E per quale ragione non si potrebbe non finire che nello stesso vicolo cieco, nel caso in cui si tentasse di aprire una nuova e diversa via al movimento verso la comunità?

### **"Sono gli uomini liberi di scegliersi la forma della loro società?"**

Nel rispondere agli interrogativi appena posti, De Giovanni prende le mosse da un'importantissima considerazione svolta dal giovane Gramsci nel suo primo editoriale sull'*Avanti!* del 24.11.1917. La rilevanza di quello scritto, sottolinea De Giovanni, sta nel suo riconoscere che "la 'decisione di Lenin non fu il risultato delle 'previsioni' di Marx, anzi *le rovesciò*".

Sarà bene riportare succintamente i passaggi essenziali del testo in questione per il lettore che non lo conosce. "La rivoluzione dei bolscevichi", scriveva Gramsci, "è la rivoluzione *contro* 'Il Capital' di Carlo Marx. 'Il Capital' di Marx era, in Russia, il libro dei borghesi, più che il libro dei proletari<sup>4</sup>. Era la dimostrazione critica della fatale necessità che in Russia si formasse una borghesia, si iniziasse un'era capitalistica, si instaurasse una società di tipo occidentale, *prima* che il proletariato<sup>5</sup> potesse neppure pensare alla sua riscossa, alle sue rivendicazioni di classe, alla sua rivoluzione. I fatti hanno fatto scoppiare gli schemi critici entro i quali la storia della Russia avrebbe dovuto svolgersi secondo i canoni del materialismo storico. I

---

<sup>3</sup> *Ibidem*. Già in questa tesi c'è un'evidente debolezza logica. Nessun seme è infatti geneticamente uguale all'altro. Per cui una nuova generazione di semi può rilevarsi più corrispondente allo sviluppo della pianta di quelli che non sono giunti a maturazione.

<sup>4</sup> Che all'epoca, salvo rare eccezioni, non sapevano nemmeno leggere.

<sup>5</sup> Classe che all'epoca era in Russia del tutto marginale.

bolscevichi", continua il Gramsci, "*rinnegano* Carlo Marx, affermano con la testimonianza dell'azione esplicata, delle conquiste realizzate, che i canoni del materialismo storico non sono poi così ferrei come si potrebbe pensare e si è pensato". E subito dopo conclude: "se i bolscevichi rinnegano alcune affermazioni del *Capitale*, non ne rinnegano il pensiero immanente, vivificatore. Essi non sono 'marxisti', ecco tutto; non hanno compilato sulle opere del Maestro una dottrina esteriore, di affermazioni dogmatiche e indiscutibili. Vivono il pensiero marxista, quello che non muore mai, *che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco*, e che in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche".

De Giovanni giustamente sostiene che, in questo testo, la rivoluzione viene presentata come "il prodotto *della volontà*"; che in esso il Gramsci dell'epoca<sup>6</sup> "ha dato corpo alla sua idea della *politica come forza, volontà, decisione*, e insomma come una realtà effettuale e aspra che non attendeva, *per compiersi*, le leggi tendenziali di una filosofia della storia".<sup>7</sup> In definitiva, dice De Giovanni, la tesi di Gramsci è che "la rivoluzione russa non è nata dalle contraddizioni del capitalismo ... bensì è un *atto di decisione*, che coglie tempi ed occasioni e che in questo senso ha una sua *infondatezza* [oggettiva, cioè relativa ai limiti imposti dai rapporti sociale, per poggiare invece su una forza solo soggettiva, corrispondente alla volontà delle persone agenti]".<sup>8</sup> Essendosi configurata nei termini appena descritti, la rivoluzione "non ha *nessun* rapporto *né diretto, né indiretto* con le analisi di Marx".

---

<sup>6</sup> Che negli anni successivi abbandonerà quest'approccio volontaristico. Non bisogna dimenticare che in quegli anni si era nell'ultima fase della guerra, che aveva coinvolto le masse e creato un radicale scontento, cosicché sembrava che il mondo intero fosse pronto ad un rovesciamento dei rapporti sociali.

<sup>7</sup> Ivi, pp. 14/15.

<sup>8</sup> Ivi, p. 15.

Su questo insieme di considerazioni, dato il livello di astrattezza e genericità al quale siamo costretti a muoverci - non dimentichiamo che non stiamo facendo un'analisi storica della rivoluzione bolscevica, ma stiamo invece riflettendo su un modo di procedere di molti comunisti dell'epoca, che ha indubbiamente trovato una sua manifestazione anche nella rivoluzione - non si può non convenire. Com'è noto, la posizione di Marx sui processi di trasformazione sociale e sulle rivoluzioni, è stata espressa con grande chiarezza in numerosi luoghi. Si prenda, ad esempio, la lettera ad Annenkov dalla quale abbiamo tratto il titolo di questo paragrafo. Dopo essersi chiesto: "sono gli uomini liberi di *scegliersi* questa o quest'altra forma di società? [di *optare*, ad esempio, per il comunismo, invece del capitalismo]", egli risponde: "*Nient'affatto. Scegliete uno stadio particolare di sviluppo delle forze produttive ed avrete una forma particolare di commercio e di consumo. Scegliete stadi particolari di sviluppo della produzione e avrete un'organizzazione corrispondente della famiglia, degli ordini o classi, in una parola una società civile corrispondente. Presupponete una società civile particolare e avrete politiche particolari, che sono soltanto l'espressione ufficiale della società civile.*" Posizione questa che viene ribadita fermamente, una decina di anni più tardi negli appunti preparatori del *Capitale*, là dove è possibile leggere: "*se non trovassimo già occultate nella società così com'è, le condizioni materiali di produzione e i loro corrispondenti rapporti economici per una società senza classi, tutti i tentativi di farla saltare sarebbero altrettanti sforzi donchisotteschi*".<sup>9</sup> E questo perché "nuovi e superiori rapporti di produzione *non* subentrano *mai, prima* che siano maturate in seno alla vecchia società *le condizioni materiali* della loro esistenza".

---

<sup>9</sup> Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. I, p. 101, La Nuova Italia, Firenze, 1970.

La convinzione di Marx era, dunque, che dovesse esistere un insieme di "presupposti pratici *assolutamente necessari* [per procedere a qualsiasi tentativo di spingersi al di là dei rapporti sociali dati], perché senza di essi si sarebbe generalizzata soltanto la miseria, e quindi col bisogno sarebbe ricominciata anche *il conflitto per il necessario* e sarebbe ritornata *per forza* tutta la vecchia merda".<sup>10</sup>

Ora, se il "comunismo reale" è nato nel modo sopra indicato, sostiene De Giovanni, è evidente che esso "non è appartenuto all'orizzonte critico del capitalismo, bensì si è costituito in un luogo *altro* rispetto ad esso". Costatazione dalla quale si può desumere che "oggi, dopo il crollo, quell'atto di nascita ricompare nella sua originaria autonomia, nella sua originaria infondatezza". E ciò, secondo De Giovanni, ne costituisce il pregio perché in tal modo esso viene "depurato del carico di filosofia della storia e della società [imputabile a Marx] i cui armamentari hanno occupato tanta storia del mondo". È a questo punto, però, che De Giovanni conclude: "l'infondatezza morfologica (alla luce di Marx) della decisione di Lenin, che giustamente Gramsci poté leggere nella luce indicata, impedisce di dedurre dalla caduta del comunismo reale il principio *automatico* (?) della sua rigenerazione. Nessuna 'contraddizione' ha un esito predeterminato o predeterminabile."<sup>11</sup> Vale a dire che, così come la "fine del comunismo" non deve essere trattata come un fatto ovvio, anche la vitalità di qualsiasi altra strategia in direzione della comunità, che per De Giovanni comunque non sussisterebbe, *deve essere dimostrata*.

E chi mai potrebbe non essere d'accordo con una simile asserzione?

### Senonché ...

---

<sup>10</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Opere complete, Vol. V, p. 34.

<sup>11</sup> Biagio De Giovanni, *op. cit.* p. 16.

De Giovanni percepisce chiaramente che, con il suo tentativo di dimostrare l'improponibilità di un "principio automatico" di rigenerabilità del comunismo, ha aperto la via per procedere, anche se non in maniera spontanea, proprio nella direzione di una verifica. Ma, a suo avviso, questa *non si dovrebbe comunque intraprendere perché*, proprio il crollo dei paesi dell'Est dimostrerebbe che *quell'obiettivo sarebbe impossibile da raggiungere*. Per il modo in cui egli ha sistemato nella sua scacchiera Lenin, Trozkij, Bucharin, Stalin e Gramsci, si trova ora completamente scoperto dal lato di Carlo Marx, il quale è stato da lui involontariamente trasformato in una pedina, perdente, da giocare contro tutte le altre. Dalla lettura delle sue argomentazioni iniziali viene infatti spontaneo il desumere che quel passaggio storico fu fatto *a prescindere* dalle condizioni ipotizzate da Marx. Ciò che aprirebbe alla possibilità di verificare se, *agendo in coerenza con l'analisi di quest'ultimo*, un'alternativa comunista potrebbe sussistere.

A questo punto, però, egli cambia le carte in tavola e prova a concludere che la rivoluzione bolscevica, nel suo tentativo di affermare il comunismo, avrebbe tuttavia *preso corpo, non in contrasto, bensì in coerenza* con la posizione fondamentale desumibile dall'insegnamento marxiano. Posizione che sarebbe stata coltivata in modo sotterraneo e non pienamente consapevole *dietro* a quei presupposti storico-materialistici, criticati dal giovane Gramsci.

De Giovanni è così costretto a fare un *salto mortale*, cercando di dimostrare che la particolare posizione di Marx non gioca affatto contro le sue stesse argomentazioni, perché in fondo il giovane Gramsci non avrebbe colto la complessa posizione del Maestro in tutte le sue articolazioni, che propendevano invece proprio verso quell'esito *storicamente intervenuto* con la "Rivoluzione d'ottobre". Anche perché nel frattempo sarebbe subentrato un fenomeno del quale Gramsci,

essendovi completamente immerso, non poteva avere una chiara percezione critica.

### **Perché la rivoluzione bolscevica non sarebbe rimasta una rivoluzione "contro Marx", ma un'attuazione del suo insegnamento**

Nel suo argomentare De Giovanni ricorre ad una serie di passaggi che possiamo richiamare in forma schematica. A suo avviso, *dopo*<sup>12</sup> la rivoluzione bolscevica "la *filosofia europea* (sic) ricostituì quella relazione fra Marx e il comunismo reale che in un certo senso la rivoluzione aveva contraddetto". Ciò avvenne attraverso "l'apertura di un vero e proprio fronte intellettuale (?) che non solo interiorizzò la diversità del 1917 in un'analisi della storia mondiale, ma soprattutto ricollocò nel pensiero europeo il problema di una filosofia del comunismo e considerò il confronto con Marx e con le premesse e gli effetti della rivoluzione come il gigantesco retroterra di un problema di tipo nuovo". La posizione di Marx poté dunque, ad avviso di De Giovanni, essere metabolizzata dalla particolare angolazione, che, per il suo stesso orientamento, tendeva *a superare* quell'opposizione, tra aspettative e presupposti, evidenziata da Gramsci. "L'Europa", conclude De Giovanni, "interiorizzò e collegò ambedue: Marx e il comunismo reale ripresero, così, quel rapporto che Gramsci aveva in un certo senso escluso nel suo 'La rivoluzione contro *Il Capitale*'".

Ad esser sinceri, i termini di questa ricongiunzione vengono spiegati da De Giovanni in maniera che a noi appare non solo nient'affatto condivisibile, ma del tutto campata in aria. "Gramsci", egli afferma, "aveva ben ragione di vedere la volontà bolscevica libera da ogni vincolo dogmatico e semplicemente teorico, ma nell'intuizione del pensiero europeo v'era qualcosa di *profondo e di giusto*: ed era nel portare nel

---

<sup>12</sup> Ma il giovane Gramsci interpretava la rivoluzione mentre essa stava avvenendo.

cuore dell'Europa quel *germe di realizzazione del marxismo* (?) segnato dal 1917, nell'interiorizzazione filosofica (?) di un evento storico politico che come tale rimaneva tuttavia (?) essenziale ... Più il comunismo reale era trasportato in chiave filosofico-storica, più il suo germe storico-politico diventava essenziale e decisivo come il *vero nucleo* rovente di questa trasposizione (?)." *Insomma, visto che la storia reale non offriva ancora niente di meglio, per l'inesistenza delle condizioni che potessero favorire una rivoluzione comunista, bastava accontentarsi di far rientrare nella fattispecie marxiana l'unica rivoluzione intervenuta, che altrimenti il pensiero di Marx sarebbe incorso in una disconferma totale* e la prospettiva di una lotta alternativa sarebbe stata preclusa. Un modo di procedere contro il quale lo stesso Marx si era scagliato irato decenni prima, quando contrappose a Lafargue, che cercava di convincerlo di aver pienamente aderito al suo pensiero, dicendo: "se il marxismo è ciò che tu dici, allora io non sono marxista!".

D'altra parte, lo stesso Lenin fece di tutto per ricondurre la propria iniziativa al pensiero di Marx, come dimostra in particolare il suo *Stato e rivoluzione*. Ma il pensiero di Marx non *crea di per sé* le condizioni della riuscita del rivoluzionamento, *se queste mancano*. Quest'argomentazione stravolge infatti l'ABC del pensiero di Marx, il quale aveva chiaramente scritto: "se nel considerare il corso della storia si svincolano le idee della classe dominante dalla classe dominante e le si rendono *autonome*, se ci si limita a dire che in un'epoca hanno dominato queste o quelle idee, senza preoccuparsi *delle condizioni della produzione e dei produttori di queste idee*, e se quindi si ignorano gli individui e le situazioni del mondo che stanno alla base di queste idee, allora si potrà dire per esempio che al tempo in cui dominava l'aristocrazia dominavano i concetti di onore, di fedeltà, ecc., che durante il dominio della borghesia dominavano i concetti di libertà, di



uguaglianza, ecc. [che con la rivoluzione bolscevica dominava l'idea di comunismo]. Ma queste sono normalmente *le fantasie della stessa classe dominante*".<sup>13</sup> Insomma, se le condizioni per una radicale trasformazione dei rapporti sociali non esistevano, la "filosofia europea" e lo stesso Lenin potevano fantasticare quanto volevano, ma la rivoluzione alla quale si riferivano era intervenuta *su una base contraddittoria*, che non era affatto riconducibile al comunismo prospettato da Marx.

Quale che sia il significato concreto di questo presunto inciampamento della rivoluzione operato dai filosofi europei, e tale da ricondurla mondanamente *in comunione diretta* con Marx, De Giovanni non ha dubbi sui suoi esiti pratici. "Tutto ciò poneva in posizione del tutto marginale l'originaria intuizione di Gramsci, *anche perché* nella riconquista(?) a Marx del comunismo reale irrompeva non solo il problema soggettivo del marxismo di Lenin, ma una forma essenziale della sua pratica politica, che richiama *per diretta connessione* un tema strategico dell'impostazione teorico-politica di Marx".<sup>14</sup>

### Quale legame tra Marx e i bolscevichi?

In assenza di una più chiara spiegazione, il nocciolo dell'argomentazione di De Giovanni sta tutto in quell'"*anche perché*". Solo attraverso di esso Marx viene realmente tirato in ballo e De Giovanni può concludere che "la vera impasse teorica del comunismo e quasi, *in nuce*, la ragione del suo dramma storico e del suo precipitare nel nulla è *dentro Marx*". Vale a dire che ci sarebbe un legame, ignorato o sottovalutato dal giovane Gramsci, che unirebbe direttamente la "decisione di Lenin" alle posizioni culturali-politiche di Marx, per cui la prima si presenterebbe, in qualche modo, come "prodotto" delle seconde, in sostanziale contrasto con la

---

<sup>13</sup> *L'ideologia tedesca*, cit. p. 45/46.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 22.



contrapposizione sulla quale si era soffermato Gramsci, e che nominalmente sembrava dominare.

La chiave che unirebbe direttamente Lenin a Marx è, secondo De Giovanni, l'ipotesi che la "democrazia sia *una forma di Stato*", avanzata, com'è noto nell'ultima parte di "*Stato e rivoluzione*". Con questa formula, viene da Lenin ripreso "un atteggiamento critico che aveva un'ascendenza *diretta* nel pensiero critico di Marx". Esso consiste nel prospettare l'esistenza di un *legame diretto e necessario* tra il bisogno di dare *una soluzione alle contraddizioni sociali* che dominano nella società borghese e la spinta ad andare "*oltre* la democrazia politica". "Queste linee di tensione individuerebbero precisamente il tema strategico che *leggerrebbe* i bolscevichi a Marx, e porrebbe all'origine del comunismo reale [sovietico] una prassi politica che può essere pienamente motivata all'interno dell'impostazione teorica di Marx".<sup>15</sup> La tesi di Gramsci viene così sostanzialmente *rovesciata*. Se è vero che c'è un terreno nominalistico sul quale la rivoluzione bolscevica appare come una "rivoluzione contro *Il Capitale* di Carlo Marx", ciò *non significa che essa sia realmente tale nel momento in cui si tiene presente l'insieme della sua opera*. Marx avrebbe cioè articolato il suo pensiero in forma contraddittoria, e una parte nient'affatto irrilevante di esso deve essere considerato come *il germe* ideale di quella storia che, per De Giovanni, ha preso concretamente corpo con la "decisione di Lenin". Quest'ultimo avrebbe cioè coerentemente *agito* la spinta a trascendere la democrazia politica, spinta che costituirebbe *il nucleo forte* del pensiero marxiano, ma anche il fattore determinante del fallimento della sua prospettiva rivoluzionaria.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 24.

## Marx e la critica della democrazia

Muoviamo dunque all'approfondimento di questo aspetto del pensiero di Marx, seguendo l'interpretazione che ne fa De Giovanni. La convinzione che egli trae da una rilettura della critica di Marx alla società borghese è che, in alcuni suoi testi, "la democrazia politica sia rappresentata come luogo massimo di vera condensazione di tutte le contraddizioni della vita moderna, luogo anche dove queste contraddizioni si mostrano con un massimo di evidenza, perché esso divide - e rende visibile in questa divisione - la coscienza dalla vita, il diritto dal fatto, la libertà come comunità (politica) dalla libertà come divisione e scissione nella vita reale [che procedere su una base privata]".<sup>16</sup> "L'interesse a riprendere questa ben nota posizione di Marx", precisa De Giovanni, "sta nella segnalazione di un legame effettivo e vivente tra Marx e Lenin<sup>17</sup> (Marx e il comunismo reale), oltre la libertà dei bolscevichi da vincoli dogmatici segnalata da Gramsci, in quel loro comune porsi *'oltre la democrazia'*, in quel cogliere la *fine* della democrazia politica come la premessa della *vera* libertà".

Qui occorre sgomberare il campo da un possibile fraintendimento che si annida nelle argomentazioni di De Giovanni. In nessun luogo del pensiero di Marx è possibile individuare un passaggio nel quale il concetto di "oltre la democrazia" possa essere interpretato come un "*senza* la democrazia" o, anche, "*contro* la democrazia". La libertà personale è una conquista storica degli ultimi due secoli, senza la quale ogni ulteriore sviluppo verso la comunità è logicamente precluso. È pertanto solo *nella* democrazia che, come vedremo nelle conclusioni, gli

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>17</sup> Che Lenin abbia cercato di stabilire un legame profondo tra il suo pensiero e quello di Marx è fuori di dubbio. Ma che ciò fosse sufficiente a procedere nel rispetto dei presupposti di una rivoluzione sociale è altra cosa. Non possiamo sviluppare qui approfonditamente l'ipotesi di Marx relativa al fatto che spesso possono presentarsi bisogni che non possono essere soddisfatti per l'assenza dei presupposti. In questo caso l'azione non può non sfociare in un fallimento, ma anche la mancata azione determina una frustrazione del bisogno e dunque un'impotenza. La vita, cioè, non è esente da disastri.

individui possono imparare a sviluppare le capacità di spingersi oltre quella forma di rapporto con l'insieme della società, agendo in modo da far valere la loro esperienza come espressione di un senso condiviso. E infatti nella seconda parte del *Manifesto*, dove elenca le misure da prendere nella fase iniziale del comunismo, sottolinea che esso presuppone "che il proletariato si elevi a classe egemone con la conquista della democrazia".<sup>18</sup>

Secondo De Giovanni, è però proprio in questa critica della democrazia che "c'è la vera *impasse* teorica del comunismo". Per questo dobbiamo soffermarci con cura sulle sue considerazioni. Questo passaggio, infatti, non solo ricondurrebbe il novero dei comunismi possibili insuperabilmente ad *uno*, ma fornirebbe anche l'essenza di ciò in cui il comunismo consisterebbe e che si ergerebbe come un limite immanente alla sua stessa possibilità di essere tentato razionalmente di nuovo.

Riconsideriamo per un attimo il punto di partenza di De Giovanni. Il comunismo è caduto perché esso si è presentato come un mondo (fantastico) sovrapposto, *forzato* sulla vita reale. Questa forzatura, d'altra parte, non sarebbe stata priva di coerenza, essa sarebbe piuttosto scaturita dalla questione, precisa e stringente, posta a suo tempo da Marx: "la *vera* libertà coincide con il superamento della democrazia politica, è *oltre di essa*, è l'irrompere (?) ultrapolitico e ultrademocratico della *dimensione umana*". "Solo in questo quadro si può comprendere la ragione del dramma storico-politico del comunismo reale ed il carattere precipitoso della sua caduta. È la questione della democrazia che (nel comunismo) non ha mai avuto una *risposta politica* accettabile, e ciò è avvenuto non casualmente, ma perché il comunismo *di Marx* ha costituito la critica più radicale possibile della democrazia politica, e *la*

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 157.

*prassi politica del comunismo reale è nata dall'interiorizzazione di questa critica*, ha trovato in essa la ragione profonda che ha rappresentato l'identità di un gruppo dirigente, la sua tensione etico-politica, il farsi regola immediata della sua egemonia e della sua posizione di comando".<sup>19</sup>

### **Il Marx da salvare: quello non radicale e non comunista**

Comunismo o non comunismo, secondo De Giovanni, Marx è e rimane un pensatore di tutto rispetto, al quale "spetta un posto immenso nella storia moderna". La ricchezza del suo argomentare, infatti, nonostante sia incappato in un contraddirsi, può sempre salvarlo. E De Giovanni si impegna alacremente in quest'opera di recupero in chiave *non comunista*.

Non così accade invece per quei manovali della rivoluzione che si sono gettati a capofitto per una delle vie aperte dal Maestro. Nell'abbreviazione del pensiero di Marx, alla quale questi si sarebbero fideisticamente aggrappati, e che grazie a loro è sembrata per un certo periodo imporsi al mondo, si è giocato su un equivoco procedendo ad una frettolosa semplificazione. Si sa, le masse non sono capaci di cogliere le sottigliezze teoriche, ed allora si è preferito ruminare un poco la teoria di Marx, prima di dargliela in pasto. Si è così sillogisticamente asserito che, "se la democrazia politica non è *vera democrazia*, e se la democrazia politica è in qualche misura connessa al capitalismo [rappresentando una conquista storica connessa all'imporsi di quei rapporti] allora l'opposizione tra vera democrazia e democrazia politica diventa l'opposizione tra democrazia e capitalismo".<sup>20</sup> Per questo, lamenta De Giovanni, "il capitalismo è diventato sinonimo di

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 35.

*antidemocrazia*" e l'articolata posizione di Marx è stata fatta circolare nella più semplice, ma arbitraria, versione "o capitalismo o democrazia".

Prima di entrare nel merito della coerenza metodologica dell'argomentazione, avanziamo una breve riserva di carattere storico. Che i paesi capitalisti abbiamo concepito la democrazia - quando le lotte avevano permesso di sbarazzarsi dei vecchi rapporti feudali, mentre Marx era ancora in vita e per decenni dopo la sua morte - come una sorta di *club delle classi dominanti*, dal quale i lavoratori erano esclusi, è un *fatto storico*. Tant'è vero che il suffragio universale si impose come una conquista delle classi subordinate solo *dopo* che queste erano state coinvolte in massa nella Prima guerra mondiale e avevano lottato duramente per contare di più nella vita collettiva. Quando Marx componeva *Il Manifesto* la democrazia *non era dunque un dato*, bensì un assetto da "conquistare". E questa conquista non poteva intervenire altrimenti che spingendosi al di là dei limiti della democrazia *esistente*, riversando in essa il potere, *fino a quel momento escluso*, del proletariato.<sup>21</sup> Un cambiamento che le classi egemoni hanno cercato in tutti i modi di ostacolare e che in Russia fu solo di qualche decennio successivo all'abolizione della schiavitù, che a metà Ottocento coinvolgeva ancora il 38% circa della popolazione.

Il "giocchino" di degradare la democrazia politica, al quale lo stesso De Giovanni conferma di aver dato un contributo in passato, poteva, a suo avviso, reggere fintanto che le cose procedevano, cioè fintanto che si poteva credere che un progetto comunista fosse realmente in attuazione. Ma il crollo dei regimi comunisti impone ora una resa dei conti. Si affolla allora, alla mente di De Giovanni, un insieme di quesiti: "non sarà la *vera democrazia* comprensiva anche della democrazia politica? E come si mette la questione del rapporto democrazia politica-capitalismo?"

---

<sup>21</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Il manifesto del Partito Comunista*, Einaudi, Torino 1968, p. 157.

Basta aggiungere che non è sufficiente la democrazia puramente politica?"<sup>22</sup> Il nostro si accorge così, bontà sua, che "non è più tempo di giocare con avverbi ed aggettivi", come dichiara di aver contribuito a fare fino a qualche tempo fa.

Il suo suggerimento odierno è chiaro: "ritornare sull'idealtipo (?) di Marx e scavarvi un po' dentro". Seguiamolo dunque mentre compie questa operazione, concedendogli una citazione un po' più ampia, data l'essenzialità di questo passaggio nell'economia di tutto il suo lavoro.

Per procedere correttamente, a suo avviso, occorre "non fermare l'attenzione sul criticismo di Marx, quanto piuttosto sulla connessione morfologica tra uguaglianza politica e disuguaglianza reale, fra democrazia politica e società borghese-capitalistica. È un paradigma puro, una linea di tendenza, quella che Marx descrive, non un fatto verificabile in ogni situazione storico empirica (che il capitalismo assuma talvolta una veste non democratica, diventa così un fenomeno inessenziale<sup>23</sup>.) ... Egli ha davanti a sé<sup>24</sup> l'immensa tensione della società borghese moderna - non più quella vecchia vincolata da corporazioni e aristocrazie - fatta di desideri e di egoismi, di passioni e di forze, di volontà e di individui." E per questo De Giovanni si chiede: "dove essa, così com'è, *può emanciparsi se non nella regola politica*, che le consente di vivere *com'è*, di coesistere *com'è*? Marx", aggiunge, "intuisce l'immenso spazio emancipativo costruito dalla regola politica, ma il suo vero problema non è tanto di vederne il limite e l'insufficienza, nel coglierla come controfaccia della società com'è. Il punto vero è per lui

---

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Che invece dovrebbe diventare essenziale per qualsiasi tentativo di realizzare il comunismo, che sarebbe intrinsecamente antidemocratico.

<sup>24</sup> In realtà, come abbiamo ricordato, al tempo di Marx la democrazia moderna era ancora al di là da venire, visto che solo un quinto della popolazione dei paesi avanzati aveva il diritto di voto. La democrazia moderna prende in realtà corpo solo dopo la Seconda guerra mondiale, ma in essa non scompaiono i contrasti di classe, appunto perché le diverse classi sociali sono portatrici di diverse forme di organizzazione della società.

*penetrare quel sistema di forze e mutarlo fino a rendere inutile<sup>25</sup> la politica e la regola, fino a permettere l'apparire dell'umanità come tale, delle facoltà profonde che costituiscono la sua vera vita. Ma in questa tensione", e al di là delle stesse intenzioni di Marx, "la forma politica appare nella sua funzione di uguagliamento". Nella democrazia politica si parla sì di "diritti astratti, ma di diritti; di diritti solo civili, ma di diritti; di libertà solo civile, ma di libertà. È immensa l'area che Marx isola nella sua astrattezza; è enorme il richiamo reciproco delle due potenze: politica e società. Ed è inaudito lo spazio che [al di là dell'attenzione che Marx presta a questo problema] può aprirsi al loro interno. Marx ha svelato la potenza di un mondo, [ma invece di penetrarvi e di porlo al servizio dell'uomo] in qualche modo se ne ritrae svolgendo la sua critica, infine, *oltre i due termini* del rapporto". Egli predilige cioè il riferimento "ad una *apertura invisibile, ad un'essenza<sup>26</sup> nascosta* che nella sua radicalità umana va riportata nella storia".<sup>27</sup>*

Pur non volendo mescolare sacro e profano, De Giovanni ritiene che "l'idea di 'fuoriuscita dal capitalismo' abbia in questa posizione di Marx il suo atto di nascita. E in essa ci sia anche l'atto di nascita di un altro atteggiamento: la *vera democrazia* è solo nell'atto di questa *fuoriuscita* e sarà *vera* solo nel suo compimento". Da qui scaturirebbe quell'abbreviazione marxiana da lui criticata: o democrazia o capitalismo. È evidente che egli combatte qui col pensiero di Marx perché, come lui stesso riconosce, gli resta *nascosto*, e cioè non riesce a "tradurlo" in un linguaggio che sia per lui condivisibile. Non riuscendo a ricostruire in maniera semioticamente corretta le proposizioni di Marx,

---

<sup>25</sup> La formulazione è decisamente sbagliata e fuorviante. Marx non punta mai a rendere "inutile" la politica. Spinge semmai per *trasformarla* in una pratica non più idealistica, in quanto si impara a tenere conto delle condizioni storiche che possono permettere il raggiungimento degli obiettivi che gli individui si danno.

<sup>26</sup> In realtà non si tratta affatto di un'essenza, ma di una potenzialità ancora in formazione, ma da far giungere a maturazione. Essa non va cioè riportata nella storia, ma finalmente portata in essa.

<sup>27</sup> Ivi, p. 37.



le riedita nella forma che gli è consentita dal suo stesso pensiero, nel quale, non trovando lo spazio per una concretezza dell'enunciato, finisce col considerarle inconsistenti e dunque improponibili.

Compiuto questo passaggio analitico, che evidenzia l'errore in cui sarebbe incorso Marx, si può procedere a salvare chirurgicamente una parte del suo pensiero. Quell'abbreviazione, sostiene De Giovanni, "non rende giustizia alla scoperta di Marx e in qualche modo trascina oltre se stessa, o meglio si appoggia interamente sul lato esterno ed estremo della critica di Marx - dove essa si colora di metafisica e di terrore - senza coglierne il lato *interno e dialettico*. Ma se democrazia politica e capitalismo sono connessi, come Marx vede, l'abbreviazione conduce in un vicolo cieco; opporli semplicemente significa dare a 'democrazia' tutto un altro significato". Ma quale? Ecco perché", aggiunge, "è importante tornare a riflettere sulla rivoluzione russa e su ciò che lega [il fallimento del] comunismo reale a *questa lettura* di Marx. In questo quadro, *essa è una clamorosa falsificazione del Marx ultrapolitico*<sup>28</sup>; da questa esperienza il Marx ultrapolitico esce, insieme, *sperimentato e distrutto*. Essa rappresenta, in se stessa, *l'aspra replica dei fatti al tentativo di superare la democrazia politica*; oltre di questa, si entra in un *vuoto* riempito solo dalla diade occupazione-ultrademocraticità entro la quale torna il tema giacobino del rapporto tra virtù e terrore. Il leninismo, ridotto all'essenza politica, non è altro che questo".<sup>29</sup> Ma con il crollo dei regimi dell'Est, "la storia di quest'approccio *si è conclusa e con essa il tentativo prometeico di instaurare l'umanità dell'uomo fuori dalla forme politiche*".<sup>30</sup> Tutta questa parte del marxismo va dunque

---

<sup>28</sup> Si noti come per De Giovanni il concetto di "ultrapolitico" si confonde qui con quello di "metapolitico".

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 44.

puramente e semplicemente liquidata, mentre l'altra "interna e dialettica" andrebbe recuperata.

In realtà quest'opposizione tra "vera democrazia", alla quale Marx avrebbe agognato, e democrazia plebea, consentita dai rapporti capitalisti, è del tutto estranea al pensiero di Marx, appunto perché la sua critica di quei rapporti non ha nulla di idealistico (come mostra l'epigrafe posta all'inizio). È De Giovanni che "rilegge" Marx con le categorie che ha acquisito con la sua acculturazione, che, a nostro avviso, peccano di un evidente idealismo mascherato da pragmatismo.

Una parte di Marx, per bonaria concessione del nostro, tuttavia non perirebbe "con la sua radicalità", e sarebbe quella che è stata poi sviluppata dal revisionismo. Si tratta cioè di "quell'ispirazione che con Bernstein, in un certo senso, *rovesciò* i rapporti di forza tra i due poli del paradigma di Marx. Nel pensiero revisionista *l'emancipazione politica* [invece di costituire solo una mediazione storicamente valida, che si trasforma in una trappola se elevata a *totem*] *diventa la leva per ridurre e comporre il sistema delle disuguaglianze reali* che fanno parte della società borghese, ma che si mostrano in una rappresentazione più mossa e più fluida". In quest'ottica "l'emancipazione politica si espande assai *oltre* i limiti fissati da quest'aggettivo. Essa non delinea una dimensione separante, ma - all'opposto - possiede una fluidità di confini e un'ampiezza di riferimenti sovrastrutturali che *rompe ogni rigidità di rapporto con il sistema economico che ha contribuito a determinarla*. Insomma", conclude perentoriamente De Giovanni, "la democrazia politica contiene una potenzialità di movimento che non riflette meccanicamente i limiti 'imposti' da quel mercato capitalistico, che pure ha contribuito a renderla storicamente effettuale: essa ha *dentro di sé* le garanzie dello stato di diritto e della costituzione. Ma non solo. La democrazia contiene una vera e propria *forma di organizzazione della*

*vita*, è costitutiva di sensibilità e di campi di lotta reali che individuano la potenza rappresentativa di una società civile-politica". Nella sua forma di un sistema di "diritti" essa è *"creatrice di forme di vita complesse in grado di allargare lo spazio fra economia e politica fino a interrompere il determinismo causale."*<sup>31</sup>

Se ciò fosse vero, come indubbiamente De Giovanni ritiene, la democrazia politica corrisponderebbe alla *forma che conterrebbe in sé potenzialmente tutte le possibili forme della prassi e del pensiero*, l'assetto attraverso le quali si realizzerebbe *l'universale plasmabilità* della di vita degli esseri umani, il bandolo della matassa da afferrare per estrinsecare *illimitatamente* la propria umanità, anche al di là dei rapporti privati attualmente dominanti. Si tratterebbe cioè del *pass par tout* cercato da Marx per affermare l'umanità degli individui, che – salvo qualche ritardo per l'esclusione dei lavoratori all'epoca - era già nelle loro mani senza che se ne rendessero conto. (Da qui le "legittimità" dell'operazione di ricongiunzione tra Marx e la rivoluzione bolscevica che sarebbe stato operato dalla "filosofia europea".)

Il comunismo, dal canto suo, proprio perché, sollecitato dall'altro Marx, ha immaginato di potersi spingere al di là del livello al quale la democrazia politica l'avrebbe costretto a fermarsi, *si è privato della possibilità di dar corpo ad una qualsiasi forma concreta di vita*, che non fosse quella dell'imposizione immediata sulla società delle fantasie partorite dall'immaginazione di coloro che stavano conquistando una posizione egemone nella struttura sociale in formazione. Pretendendo di potersi spingere *oltre* la politica, si è così *solo* precipitati nel vuoto. E questo vuoto giustifica e spiega il dissolvimento *quasi magico* dei regimi

---

<sup>31</sup> Che in termini prosaici vuol dire che si può procedere anche contro i vincoli economici. Qui fa capolino la vecchia concezione della politica come forma di pensiero che si oppone ai vincoli che cercano di imporre gli economisti, come se il pensiero economico egemone contenesse in sé coerentemente le condizioni della praticabilità dei provvedimenti, invece di appiattirsi sulla mera riproduzione delle condizioni sociali esistenti.

dell'Est. Gli individui immersi nel primo comunismo, costretti a librarsi nell'aere della metapolitica, avrebbero nel 1989, puramente e semplicemente rimesso i piedi a terra, facendo così dissolvere le proiezioni fantastiche di chi pretendeva di ispirarli o di costringerli.

Sin qui la prima parte dell'argomentazione di De Giovanni. Vediamo ora, prima di procedere ad esaminare la seconda parte delle sue tesi, quelli che a noi sembrano alcuni suoi errori e fraintendimenti, fermo restando che la dissoluzione dei regimi dell'Est è *una benedizione*, appunto perché, invece di ricondurci alla vecchia diatriba tra riformisti e rivoluzionari, ci consente di recuperare l'ABC del pensiero di Marx e apre la possibilità di esplorare una via del comunismo diversa da quelle del passato.

### Quando nasce il comunismo?

Il primo errore metodologico riguarda, a nostro avviso, il fatto di voler ingabbiare il comunismo in un presunto *atto di nascita*, attraverso il quale da oscuro bisogno si sarebbe *transustanziato* in qualcosa di reale, in un soggetto sociale storicamente determinato. Ma nella realtà, com'è accaduto a tutte le altre formazioni sociali che si sono via via affermate in passato, il movimento comunista è *esistito ben prima* del momento al quale De Giovanni fa riferimento, ed è esistito con *altrettanta concretezza* di quella che caratterizzerà poi la rivoluzione bolscevica. Se proprio si volesse indicare un momento simbolico in cui da mero bisogno di un radicale mutamento dei rapporti sociali, agito fino ad allora *clandestinamente e confusamente, cioè da piccoli gruppi e in modo privato*, a movimento reale che rivendicava un esplicito riconoscimento collettivo della propria esistenza e, come dice Marx, della sua "potenza", si dovrebbe coerentemente far riferimento al *Manifesto del Partito Comunista* di Marx e di Engels redatto ben *settant'anni prima* della

rivoluzione bolscevica e della conquista del suffragio universale nei paesi sviluppati. Si potrebbe obiettare che nel *Manifesto* ci fosse *il vagito* del comunismo, come anticipazione del superamento dei rapporti capitalistici, non la sua realtà. Un'evocazione che avrebbe poi trovato attuazione concreta *solo* con la rivoluzione bolscevica. Ma questa lettura *cancella* tutta la storia che è materialmente trascorsa tra i due momenti e, soprattutto, misconosce la base del prender corpo dello stesso bisogno di comunismo e dei passaggi attraverso i quali questa forza storica, *agendo politicamente*, ha calcato la scena con una sua concretezza.

Marx vede giungere a maturazione il capitale sotto i suoi stessi occhi, in un mondo, quello tedesco, che ha grandissime difficoltà a sganciarsi dai vecchi rapporti feudali, e proprio per questo si rende ben presto conto dello *specifico processo evolutivo* che contraddistingue *in generale* i rapporti umani. Un processo dinamico che, nello stesso periodo, Darwin, anch'egli osteggiato dalla cultura egemone, stava cominciando a scoprire nel resto della natura. Egli scorge così ciò che i suoi contemporanei *non vedono: il travagliato e lungo processo attraverso il quale le formazioni sociali prendono corpo*, e la natura necessariamente *transeunte* delle relazioni sociali, che il senso comune erge a forma immanente dell'esistenza umana. Individua, inoltre, il fattore – le contraddizioni – che media ogni volta l'eventuale superamento della forma di vita data o il suo perire per disgregazione. Poiché riconosce il grande ruolo storico positivo svolto dal capitale, nell'instaurare una forma di cooperazione universale tra gli esseri umani *attraverso lo scambio dei prodotti e l'accumulazione*, ipotizza, del tutto sensatamente, che questa cooperazione – quando si scontra con gli ostacoli determinati dalle contraddizioni - possa spingersi *oltre*, coinvolgendo anche la soggettività dei produttori. Vale a dire che gli esseri umani, come hanno

*imparato* a cooperare in forme mercantili<sup>32</sup> affidandosi al diffondersi dei rapporti privati, così possono imparare a cooperare *individuando concordemente i bisogni da soddisfare e le forme dell'organizzazione produttiva attraverso le quali farlo*, giungendo ad una situazione nella quale "ciascuno potrà contribuire alla soddisfazione dei bisogni altrui *estrinsecando le proprie capacità*, creando allo stesso tempo le condizioni *per la soddisfazione dei bisogni di ognuno*". E anzi, a suo avviso, quando i rapporti avranno raggiunto un'estensione che ai suoi tempi era ancora inimmaginabile, sarebbero stati *costretti a farlo*, pena il regresso.

Che cosa significa il prendere come punto di riferimento la rivoluzione bolscevica, come fa De Giovanni? Significa credere che la *verità* di un movimento si manifesta solo nel momento in cui esso *si impone, vincendo*. Da quel momento, avendo conquistato *positivamente il potere politico*, può dar forma alla vita in corrispondenza di ciò che *pretende o cerca di essere*. Ma Marx non ha mai coltivato quest'*ingenua* visione dei rapporti sociali. Quando nel 1881, viene sollecitato da una lettera di Vera Zasulic ad esprimersi direttamente sulla possibilità di una rivoluzione in Russia, per rispondere impiega *più di un anno e mezzo*, cercando di approfondire l'esistenza o meno di condizioni che potrebbero sostanziarla, pienamente consapevole che senza quelle condizioni ogni rivoluzione sarebbe stata destinata a dissolversi nello scontro con la realtà. E se, nel corso della riflessione, ha cercato da un lato di cogliere alcuni elementi che avrebbero potuto sostenere il passaggio rivoluzionario auspicato dalla Zasulic, dall'altro ha sottolineato ripetutamente *la loro intrinseca debolezza rispetto all'obiettivo*.

---

<sup>32</sup> E' ovvio che se lo scambio mercantile viene concepito come un fatto naturale e non come una conquista culturale tutto il meccanismo evolutivo della formazione dell'umanità diventa incomprensibili.



Con lo stesso approccio aveva precedentemente analizzato e partecipato alla rivoluzione francese del 1848, criticandone lo svolgimento in *Le lotte di classe in Francia* e nel *Diciotto Brumaio*. Lì sottolineò che il suo fallimento era dovuto al fatto che essa aveva finito col trovarsi “in contraddizione stranissima con tutto ciò che *potevasi* mettere in opera immediatamente, se si *teneva conto dei materiali esistenti, del grado di sviluppo intellettuale raggiunto dalla massa, nonché delle circostanze e dei rapporti dati*”. Tant’è vero che il movimento comunista avrebbe, a suo avviso, potuto prendere coerentemente corpo solo “criticando continuamente *se stesso*, ritornando su ciò che *pareva* compiuto”.<sup>33</sup>

Ma se al tempo di Marx non esistevano le condizioni per una rivoluzione in grado di reggersi sui propri piedi, non per questo il movimento comunista *non c’era*. Le *condizioni* del mutamento radicale dei rapporti, infatti, *non emergono spontaneamente e belle e fatte, bensì vanno preparate*. La volontà non può cioè procedere nell’indifferenza della capacità di attuare ciò che si vuole e dell’esistenza o meno delle condizioni che lo renderebbero possibile, perché altrimenti si precipita nella *magia*. Certo la magia ha avuto un grande ruolo nella vita dei nostri antenati, ma da qualche secolo essa deve sottostare alle conoscenze scientifiche, cioè al rispetto delle condizioni che debbono essere rispettate “per ottenere i risultati attesi”.<sup>34</sup> E, nel caso specifico dei mutamenti sociali, questi non possono essere preparati da altri che non siano coloro che subiscono una disconferma radicale dall’evoluzione delle relazioni esistenti.

D’altra parte, il movimento comunista, secondo Marx, non avrebbe mai potuto trovare una conferma immediata solo per l’eventuale

---

<sup>33</sup> Karl Marx, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, p. 15.

<sup>34</sup> Lewis Mumford, *Tecnica e cultura*, Il Saggiatore, Milano, 1961, pp. 53/57.



affermazione politica, anche se questa fosse stata sostenuta da una maggioranza. È noto che la sua rottura, nel 1851, con la *Lega dei comunisti* intervenne proprio su questo terreno *strategico*. Come scrivono i suoi avversari dopo l'abbandono, "l'unica differenza di principio che ci separava quando eravamo ancora insieme era questa: costoro [Marx ed Engels] affermavano che bisognasse ancora affrontare *almeno cinquant'anni di opposizione*, di lavoro puramente critico e conoscitivo, mentre noi eravamo e siamo dell'opinione che, se il nostro partito sarà organizzato adeguatamente, potremo realizzare *sin dalla prossima rivoluzione* delle misure che porranno la *prima pietra della società operaia*".<sup>35</sup> Ma per Marx, se questa conquista non avesse poggato su *un concomitante processo di autoeducazione delle masse*, che avrebbe consentito al bisogno di esprimersi coerentemente con le forze produttive esistenti e *con le contraddizioni emerse*, ogni tentativo di transizione sarebbe miseramente fallito. Marx giunge a questa conclusione proprio ricostruendo il lungo e travagliato processo storico – durato secoli – attraverso il quale i rapporti borghesi *erano venuti alla luce*, con ripetute affermazioni parziali, regressi, catastrofi e fallimenti. Non è un caso che dedicatesse *il resto della vita* a comporre *Il capitale*, per conoscere e far conoscere i meccanismi di funzionamento e le contraddizione dei rapporti sociali, che gli altri comunisti dichiaravano di poter superare immediatamente con un atto di volontà politica.

### **Perché il bisogno di comunismo non può esaurirsi nelle lotta politica**

Su questo versante De Giovanni fraintende completamente Marx. Per quest'ultimo, infatti, il proletariato, è *di per sé* depositario di bisogni e anticipazioni *immediatamente politici* (il diritto al lavoro, il diritto alla

---

<sup>35</sup> Lettera del Comitato Centrale della Lega dei Comunisti, inizi 1851, in *Colloqui con Marx e Engels*, a cura di H.M. Enzensberger, Einaudi, Torino 1977, p. 167.

casa, il diritto alla salute, il diritto ad un'esistenza materialmente dignitosa, ecc.). Tuttavia, essendo entrato a far parte della società capitalistica in modo non dissimile dalle classi subordinate delle precedenti formazioni sociali – cioè *trascinato dalla classe (borghese) che, nel dar corpo alla nuova formazione sociale, era diventata egemone* - non poteva essere *immediatamente* depositario del potere positivo, cioè della capacità di *trasformare quei rapporti* sulla base dei suoi bisogni e delle sue aspettative. Per questo *contrappone* l'azione mediata dal riferimento ad *una condizione ideale*, nella quale le contraddizioni (disoccupazione, povertà ingiustificata dalle condizioni economiche, ecc.) vengono sperimentate come *un arbitrio* imposto dalla classe dominante o come un *accidente* da superare, al quale si può porre rimedio eliminando l'abuso e reinstaurando *il normale processo di funzionamento della società*, alla *prassi comunitaria*. Quest'ultima, rovesciando l'approccio privato, punta a conoscere criticamente il funzionamento della società nella quale si è immersi e a sviluppare capacità soggettive ed oggettive *ancora inesistenti*, per affrontare i problemi evolutivi, che la riproduzione della vita, sulla base dei rapporti dati, fa inevitabilmente emergere. Problemi che la borghesia *non è in grado di concepire*, proprio perché *si identifica* con i rapporti che li determinano e attua gli eventuali cambiamenti in forma conservativa, cioè negando la necessità di un mutamento radicale della struttura relazionale esistente. Com'è altrettanto ovvio che, finché il proletariato si proietta solo nei suoi desideri, la sua azione è destinata all'inconsistenza.

La storia dell'umanità spinge Marx a riconoscere che il superamento delle contraddizioni interviene *unicamente* attraverso lo sviluppo di nuove capacità umane, delle quali le generazioni che calcano la scena (borghesi e proletari) *non sono spontaneamente depositarie*. Questo e non altro è "l'oltre" al quale si riferisce. Non a caso, nella terza tesi su

Feuerbach, sottolinea che chi vuole attuare i mutamenti sociali “deve essere educato”, e che “il coincidere del variare delle circostanze con *l'autotrasformazione degli individui* può essere concepita e compresa razionalmente solo come *prassi rivoluzionaria*”. Insomma, egli sottolinea che è inutile cercare di mettere “la prima pietra” se non ci si adopera ad imparare almeno il mestiere di muratore.

## PARTE SECONDA

### **Che significa avventurarsi sul terreno della metapolitica?**

Precisiamo, innanzi tutto, i limiti nell'ambito dei quali questa nostra critica delle argomentazioni di De Giovanni intende svolgersi. Non procederemo, come pure potremmo fare, ad una messa in discussione di quello che si presenta come il punto di partenza del suo discorso: quello inerente alla "natura" della rivoluzione bolscevica. Per noi il leninismo è una realtà storica *molto più complessa* di come De Giovanni la rappresenta, e la stessa rivoluzione, i suoi sviluppi e il suo fallimento debbono essere riferiti a cause molto più articolate e profonde di quanto non si possa fare all'interno di una categoria banale come quella alla quale egli ricorre, di una semplice "decisione di Lenin". Nella realtà sottostante a quell'evoluzione c'erano determinate condizioni che, pur non deponendo a favore dell'instaurarsi di un'apertura verso una società tendenzialmente comunista, spingevano per la *soppressione della situazione esistente*. Vale a dire che la società zarista, ancora prevalentemente feudale, aveva esaurito il suo ruolo storico e doveva perire anche se non esistevano ancora le condizioni per il prender corpo di una formazione in grado di garantire lo sviluppo sociale su una nuova base. Non è un caso che non pochi pensatori, pur in quelle condizioni

ancora inadeguate, abbiamo contribuito, negli anni successivi al capovolgimento politico, a muoversi proprio nella direzione *concreta* prospettata da Marx, senza però riuscire a trascinare con sé il resto della società<sup>36</sup>

Tutto ciò è, però, un qualcosa che nell'economia del discorso di De Giovanni assume un ruolo subordinato. Inoltre, non si può negare che, per quanto unilaterale, la sua rappresentazione, mutuata dal giovane Gramsci, della rivoluzione sovietica come "rivoluzione contro 'Il CapitalÈ'" colga un aspetto essenziale di quel passaggio storico. Possiamo quindi tralasciare di sviluppare una critica alle mediazioni subordinate del discorso, per cercare invece di seguirlo direttamente nel cuore delle sue tesi.

Quali sono le ragioni che spingono De Giovanni ad *escludere* la possibilità di un comunismo che batta oggi una via metapolitica? La risposta è semplice: De Giovanni è convinto che un simile tentativo non rappresenterebbe affatto una novità, bensì che esso sarebbe stato *concretamente ed esaustivamente attuato* proprio con la rivoluzione d'ottobre. La sola via "metapolitica" concepibile sarebbe cioè stata oggettivamente percorsa *fino in fondo* dal comunismo sovietico. Il parlare di *un altro* comunismo, da praticare in alternativa a quello, in forme metapolitiche, costituirebbe perciò nient'altro che un pio desiderio. Per noi, che dissentiamo da una simile rappresentazione, sorge dunque il problema di approfondire analiticamente *il significato* di una simile proposizione. Dobbiamo cioè verificare se le divergenze di valutazione tra noi e De Giovanni non si riferiscano proprio a ciò che si intende con l'espressione di "pratica metapolitica".

---

<sup>36</sup> Un esempio tra i tanti è quello dei lavori di Luria e di Vigotskij, che hanno fornito un prezioso sviluppo delle conoscenze della soggettività e delle forme del linguaggio.

## I limiti metodologici dell'analisi di De Giovanni

"Si può dire che il 1989 ha *risolto a favore della democrazia* la tensione tra democrazia e comunismo", afferma perentoriamente De Giovanni. Ma i passaggi attraverso i quali la posizione di Marx viene legata a questa risoluzione, e il tentativo di sostenere che essa rappresenti il seme di una pianta che non potrà mai crescere, rimangono ad un livello decisamente troppo astratto e nient'affatto convincente. Il nostro si giustifica ripetutamente sostenendo che il suo "non è un libro di filosofia", lasciando intendere che, in conseguenza di ciò, le tesi in esso contenute possano essere enunciate, senza dover essere approfondite criticamente. L'asserzione che il tentativo di "trascendere la democrazia politica" sarebbe *la causa prima* del crollo del comunismo e della sua impraticabilità futura non consegue così da altre, che costituiscono la condizione della sua validità, bensì poggia quasi esclusivamente su se stessa. Dopo aver cercato di staccarsi dal terreno dell'ovvietà e dei luoghi comuni, per librarsi nell'aere della spiegazione teorica, De Giovanni ripiomba pertanto, forse inavvertitamente, proprio su quel terreno nell'ambito del quale le asserzioni si trasformano in postulati. Rinunciando ad articolare il discorso in un rapporto critico con quei lettori che potrebbero dissentire da lui, e rinsecchendolo a ciò che è strettamente necessario per dare forma concettuale alla sua tesi, egli finisce con il fornire al massimo una conferma soggettiva a coloro che condividono già istintivamente le sue stesse posizioni. La sua tesi rimane così *ingabbiata in una forma politica* e diventa al più uno strumento di lotta *contro* coloro che pretendono di poter continuare a cercare *di agire come comunisti*. Noi crediamo che sia necessario trascendere questo terreno; ci sforzeremo perciò quanto più è possibile di adattare il nostro discorso alle condizioni che scaturiscono dalle sue conclusioni. Siamo convinti che, cercando di conquistare alle nostre argomentazioni gli avversari dei comunisti, daremo anche agli stessi comunisti residui

un'ulteriore occasione di riflettere criticamente sul loro modo di essere ed una misura dell'incertezza e della complessità del cammino che rimane da compiere.

### "Dentro Marx"

"Qui, dentro Marx, nella sua critica della democrazia politica," sostiene De Giovanni, "c'è la vera *empasse* teorica del comunismo". Ma questa presunta "verità", anche se ripetuta ossessivamente, viene purtroppo liquidata con ben poche mediazioni analitiche. Poiché a nostro avviso una simile asserzione non è immediatamente condivisibile, né ci sono in passato apparse convincenti in merito le argomentazioni *di impostazione popperiana*<sup>37</sup> che De Giovanni chiama a suo sostegno, dovremo ora cercare di svolgere quel lavoro che lui ha ritenuto non necessario compiere, per sottoporre a verifica la validità delle sue tesi e la nostra critica di esse.

"La democrazia politica è rappresentata (da Marx)", ricorda De Giovanni, "come il luogo massimo di vera condensazione di tutte le contraddizioni della vita moderna, luogo anche dove queste contraddizioni si mostrano con un massimo di evidenza, perché esso divide - e rende visibile in questa divisione - la coscienza dalla vita, il diritto dal fatto, la libertà come comunità (politica) dalla libertà come divisione e scissione nella vita reale. Le differenze irrompono senza più limiti 'corporativi'. Lo Stato si libera<sup>38</sup> della proprietà, ma 'lascia che la proprietà privata, l'educazione, la professione [la condizione di classe] agiscano a modo loro, ossia in quanto proprietà privata, educazione e professione, e facciano valere [nella vita] la loro essenza particolare. Ben

---

<sup>37</sup> Le argomentazioni contenute in *La società aperta e i suoi nemici* e in *Congetture e confutazioni* sono state da noi confutate in uno scritto che verrà a breve pubblicato dalla Manifestolibri col titolo *L'uomo sottosopra*.

<sup>38</sup> In realtà qui Marx sostiene che lo stato astrae dalla componente politica della proprietà, ma solo per relegarla nella dimensione privata dei rapporti dove fa la vita indipendentemente dalla politica. Non va dimenticato che quasi ovunque fino alla Seconda guerra mondiale il pensiero dominante si affidava ancora alla cultura del *laissez faire*, cioè all'iniziativa privata.



lontano dal superare queste differenze di fatto, esiste anzi solo presupponendole; acquista la coscienza di Stato politico e fa valere la propria universalità solo in contrapposizione a questi elementi. E la libertà che si delinea sullo sfondo della democrazia politica non si fonda sul legame dell'uomo con l'uomo [cioè sui suoi concreti rapporti personali, proprietari, produttivi, culturali, ecc.] ma sulla separazione dell'uomo dall'uomo [nella quale ciascuno fa valere i suoi poteri solo a proprio tornaconto, come denaro, senza badare agli effetti della sua azione sugli altri]. Essa fa sì che ogni uomo trovi nell'altro uomo non l'attuazione, bensì il limite della propria libertà. Requisitoria più dura", osserva De Giovanni, "non potrebbe esservi: la democrazia politica crea una liberazione solo illusoria dell'uomo; *oltre di essa*, nell'emancipazione umana, bisogna ricercare le vie della vera libertà. Se la politica è cielo illusorio, solo la terra della vita sociale può rappresentare un principio di liberazione effettiva. Solo la *fine*<sup>39</sup> della politica può liberare la vita. Solo 'morendo' nella sua dimensione, la democrazia politica può *restituire*<sup>40</sup> alle forze proprie dell'uomo ciò che un principio di liberazione astratto *gli sottrae*."<sup>41</sup>

A questa posizione, De Giovanni ne contrappone un'altra esattamente speculare. La condizione per consolidare l'emancipazione umana, e quindi realizzarla effettivamente, è quella di *non* sottrarla alla storicità politica, di *non* rappresentarla con un linguaggio *metapolitico*, di *non* farle trascendere la dimensione di un sistema di emancipazione politica, rinunciando così al "tentativo prometeico di instaurare l'umanità dell'uomo *fuori dalle forme politiche*".

---

<sup>39</sup> Marx non parla mai, però, di "fine" della democrazia, ma solo di un suo superamento dopo la sua conquista da parte del proletariato.

<sup>40</sup> Vedremo tra breve che l'uso di questi due termini (*restituire-sottrarre*) testimonia il totale fraintendimento da parte di De Giovanni del pensiero di Marx.

<sup>41</sup> B. De Giovanni, *Ibidem*, p. 25.

Anche se De Giovanni non lo esplicita mai pienamente, è evidente che, nel suo argomentare la politica si presenta, nel pensiero e nell'azione, come una pratica sociale *adeguata*, e *corrispondente* alla socialità degli esseri umani *in generale*. Vale a dire che per lui l'emancipazione umana sarebbe già intervenuta e si esprimerebbe nella politica. Quando afferma che la democrazia politica contiene in sé una vera e propria modalità (positiva) di organizzazione della vita, si riferisce a questa presunta adeguatezza e corrispondenza universali.

La critica di Marx si riferisce, com'è noto, proprio a questa interpretazione dei rapporti sociali conquistati col capitalismo. Ma egli non si limita ad avanzare un giudizio astrattamente negativo, bensì fornisce una *spiegazione* del perché di una simile valutazione. Sostiene, infatti, che quando la politica, come specifico rapporto del singolo con l'insieme della società, con lo stato in generale, fa la sua comparsa, al posto della preesistente appartenenza ad uno stato frammentato [in molti ceti e ordini], ci troviamo di fronte *ad una specifica forma dell'individualità*, la quale, se da un lato si presenta come il risultato positivo e la condizione di un progresso rispetto alle precedenti forme della socialità, dall'altro è però anche contraddistinta da *limiti propri*, che non le consentono di mediare *illimitatamente* i successivi sviluppi delle forme produttive e riproduttive sociali. Quella dell'emancipazione politica è, pertanto, una pratica sociale *valida entro determinati limiti storici*, limiti *all'interno dei quali* non costituisce uno sviluppo illusorio, ma piuttosto un progresso reale. "L'emancipazione politica", si legge in "Sulla questione ebraica", "è certamente un *grande passo avanti* [rispetto ai rapporti feudali preesistenti], *non è però la forma ultima* dell'emancipazione umana in generale, ma è l'ultima forma dell'emancipazione umana entro l'ordine mondiale attuale".<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Karl Marx, *Sulla questione ebraica*, *Opere complete*, vol. V, p. 168.

Se e quando questi limiti vengono messi in discussione dalle contraddizioni emergenti [disoccupazione strutturale, crisi che si trascinano irrisolte per decenni, contrasto tra vincoli ambientali e sviluppo economico], i tentativi degli individui di sottomettere a sé le condizioni generali della loro esistenza ferma restando la modalità politica delle loro rivendicazioni, secondo Marx, decadono però al livello di pii desideri. L'emancipazione dalla subordinazione agli effetti contraddittori, che scaturiscono dall'evoluzione degli stessi rapporti sociali, richiede *qualcosa di più del pensiero e dell'azione politica*. Richiede cioè *quella forma di pratica sociale che ha definito come "comunismo"*.

Soffermiamoci a dare una qualche concretezza a questa prospettiva, che riprenderemo nelle conclusioni. In *Le lotte di classe in Francia*, Marx analizza una delle rivendicazioni della rivoluzione francese del 1848, quella di porre fine alla disoccupazione e alla povertà di massa. "Nel primo progetto di costituzione, elaborato prima delle giornate di giugno", scrive, "si trovava ancora *il droit au travail*, il diritto al lavoro, prima goffa formula [politica] in cui si riassumono le esigenze rivoluzionarie del proletariato. ... Questo diritto è nel senso borghese un controsenso, un meschino pio desiderio; ma *dietro il diritto al lavoro, sta il potere sul capitale, dietro il potere sul capitale sta l'appropriazione dei mezzi di produzione, il loro assoggettamento alla classe operaia associata, e quindi il superamento del lavoro salariato, del capitale e dei loro rapporti reciproci*".<sup>43</sup> Con le sue battaglie per il diritto al lavoro e il suffragio universale, aggiunge, "il proletariato ha conquistato *il terreno sul quale lottare* per la propria emancipazione rivoluzionaria, ma [questa lotta] *non contiene già in sé quell'emancipazione*"<sup>44</sup>, bensì sta "dietro" di essa, in un processo evolutivo di natura conflittuale, che è ancora *tutto da concepire e da compiere*. Tant'è

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 163/164.

<sup>44</sup> Ivi, p. 168.

vero che, quando il proletariato costringe la società dell'epoca a riconoscere con provvedimenti legislativi quel diritto, poi rinnegato nella costituzione approvata a fine anno<sup>45</sup>, finisce col generare un quadro parassitario, che gli ritorcerà contro il resto della società.<sup>46</sup>

È qui che la cultura ereditata non consente a De Giovanni di cogliere il senso dell'*oltre* di Marx. La tesi di quest'ultimo è chiara: esiste un'*opposizione* tra il riconoscimento politico di un diritto al lavoro e il protrarsi dei rapporti di mercato che danno corpo alla società borghese. Se si cerca di attuare il primo, i secondi debbono essere necessariamente *sovvertiti*, perché, come approfondirà nel capitolo XXIII del *Capitale*, "la legge generale dell'accumulazione capitalistica" non contempla che la forza lavoro possa essere occupata *al di fuori del processo di accumulazione*. E quando, *in conseguenza del suo stesso sviluppo*, questo si inceppa non può non restare disoccupata, perché superflua per le finalità che vengono perseguite da coloro che dominano il processo riproduttivo della società. A meno che, procedendo politicamente, si eluda contraddittoriamente *l'opposizione esistente*, e cioè si creda che le istanze del proletariato possano essere soddisfatte "accanto a quelle della borghesia", invece di farsi valere come una leva *rivoluzionaria dell'intera società*".<sup>47</sup> Ma in questo caso il riconoscimento meramente politico di quel diritto si trasforma – come Marx aveva anticipato e come ha dimostrato la storia fino ad oggi! – *in una beffa*.

Quest'argomentazione punta a far comprendere l'autoinganno insito nelle forme di pensiero che confidano sul *valore assoluto* dell'approccio politico. Il proletariato "vuole" che non ci sia più la disoccupazione e

---

<sup>45</sup> Nella quale si riconosce solo il diritto all'assistenza.

<sup>46</sup> Non sapendo come garantire il diritto al lavoro, i proletari vengono trasformati in massa in soldati, determinando un rifiuto da parte del resto della società che deve pagare il loro salario per non produrre niente di utile per la società. Vedi la preziosa ricostruzione di Priscilla Robertson, *Revolutions of 1848*, Haper, New York 1952.

<sup>47</sup> Ivi, p. 116.

crede che una *decisione politica* che riconosca “il diritto al lavoro” basti per eliminarla. Per questo rivendica quel diritto per non incorrere più in quel disastro esistenziale, fantasticando che lo stato, *così com'è, sia uno strumento adeguato per garantirlo*. Ma ciò corrisponde solo alla pretesa che le manifestazioni negative della vita umana, che si impongono come contraddizioni, *non intervengano più*. Emerge pertanto un problema che non può essere metabolizzato fintanto che si crede che quei rapporti siano *solo* l'espressione della volontà delle persone agenti, e non anche della loro *capacità o incapacità* di imprimere alla vita comune quei cambiamenti radicali grazie ai quali, se creano le condizioni materiali e sociali corrispondenti, la disoccupazione di massa finalmente non intervenga più. Come afferma in più luoghi: quando il proletariato agisce affidandosi interamente alla politica si illude di eliminare i problemi di cui soffre *senza togliere la propria condizione d'esistenza che li determina*.

Qui è dove un errore di lettura di De Giovanni emerge in superficie. Lui crede che Marx *abbia identificato* la democrazia plebea con lo stato borghese e che basti sbarazzarsi di questo stato per instaurare l'evoluzione per la quale si batteva, con la conquista della “vera democrazia”. Questo *trasferimento di potere* sarebbe stato *sufficiente* a determinare l'emergere della comunità, trasformando l'organismo sociale in un'entità subordinata agli individui, perché espressione della loro volontà. In tal modo sarebbe stato proprio *attraverso* la democrazia e non *oltre essa*, che i cambiamenti in questione sarebbero potuti intervenire. Ma Marx non cade mai in questo tipo di illusione. Se nell'immediato l'obiettivo della lotta e senz'altro quello della “conquista del potere politico da parte del proletariato”<sup>48</sup>, della “conquista della

---

<sup>48</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Il manifesto ...*, cit. p. 147

democrazia"<sup>49</sup>, ciò costituiva solo *il presupposto del processo rivoluzionario* teso a spingersi al di là dei *limiti* della formazione sociale esistente, né più e né meno di com'era avvenuto per l'affermarsi non contraddittorio dei rapporti borghesi. Non va infatti dimenticato che in un primo momento gli stessi capitalisti si erano illusi di poter praticare la nuova potenza, della quale stavano entrando in possesso con la crescita dei loro capitali, in forme che restavano intrappolate nelle modalità sociali preesistenti. Si affannavano infatti a *comperare i titoli nobiliari*, come se in essi continuasse ad annidarsi il potere che cercavano di imporre alla società. Si ingegnavano ad acquisire posizioni monopolistiche per praticare i loro commerci elargite dai sovrani. Ma questo potere riuscì ad affermarsi realmente solo quando, affiancati del proletariato, si impegnarono a *rivoluzionare* il modo di vita, cancellando tutte le forme di subordinazione *personale* caratteristiche del mondo feudale preesistente e instaurando la concorrenza.

Prima di approfondire la questione, soffermiamoci brevemente su un precedente che rende l'intera questione meno univoca e la ricerca di spiragli per un'alternativa meno fideistica.

### **Le capriole di De Giovanni**

Fino a non molto tempo fa - che cosa sono sette anni sul piano di una fase storica! - sembrava che De Giovanni avesse ben chiaro il significato positivo di questa critica marxiana della politica. In un suo intervento al convegno "*Marx e il mondo contemporaneo*" tenutosi nel 1983, sosteneva infatti: "vorrei determinare *l'immagine* verso cui la permanente tensione spinge il pensiero di Marx, indicando il *nome* che forse *meglio di altri* ne coglie la potenzialità analitica. Questo nome è quello di *metapolitica*; esso

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 157.



mi appare come il quadro nel quale una possibilità di analisi può riprendere tono e contenuto. Naturalmente è un nome che preferisco *pour cause*. Esso *s'oppone* ad ogni interpretazione *iperpolitica* di Marx: la 'politica' in Marx ha motivazioni che scaturiscono da un livello profondo, che deborda assai *al di là* delle condizioni d'uso per così dire specialistico del concetto. La cautela qui dovrebbe essere estrema, se si pensa che quella dimensione del politico che inizia con Machiavelli si apre per intero sui saperi dell'uomo e sull'aspro realismo della sua natura, e che quel politico non muore più nel mondo moderno: ne è anzi una linfa permanente; per una sua parte, anche Marx nasce da lì. Ma l'opposizione ai modelli iperpolitici ha una sua determinatezza storica assai forte nell'ambito del marxismo. Essa significa rigetto di ogni tendenza ad esaurire la criticità di Marx nelle forme istituzionali date, nella forma-partito o nella forma-Stato o in *qualunque rappresentazione della volontà di potenza ...* Distanza, dunque, da ogni *riduzione della praxis a volontà di potenza*".<sup>50</sup> Considerazioni alle quali faceva seguire un'osservazione di grande rilevanza: "il meta (in Marx) non significa *oltre*: [e cioè] la soggettività *non si svincola dalle forme*, per compiere il salto in un altro tipo d'agire, nel *vuoto* di una comunicazione liberata dal dominio".

In altri termini, all'epoca De Giovanni riconosceva a Marx di distinguersi profondamente dagli anarchici e dai socialisti utopisti, che blateravano dell'esistenza di una *libertà a priori*, innata in *ciascun* essere umano, che poteva manifestarsi coerentemente solo nel vuoto di qualsiasi altro potere, perché quelle facoltà, che distinguono gli umani dal resto della natura, non sarebbero da costruire, ma costituirebbero una dotazione originaria di ciascuno di noi. Per cui sarebbe bastato *sbarazzarsi* del potere prevaricatorio dei capitalisti e del "loro" stato, per

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 48.



instaurare la società veramente umana. Anche se il riconoscimento, da parte sua, che le forme umane non sono sempre già date, bensì vanno di volta in volta costruite, interviene in forma ancora monca, non argomentata, nonostante il nostro fosse convinto di aver acquisito “un’immagine” coerente della realtà alla quale le sue proposizioni si riferivano. È evidente infatti, che la sua ricostruzione del pensiero di Marx incorre in un vero e proprio stato confusionale. Nel tentativo di dare concretezza alla sua stessa ricostruzione il metapolitico marxiano, che non si sarebbe “svincolato dalle forme”, “non sarebbe precipitato nel vuoto di una concezione arbitraria”, ma “non sarebbe mai giunto a sostanzarsi in un altro tipo di agire”. Ci troveremmo cioè di fronte ad un’alterità che non sarebbe dunque, stata né astratta, né sostanziale.

In “*Dopo il comunismo*” l’accettazione di Marx, a suo tempo così nettamente enunciata, non solo viene emendata, ma addirittura *diametralmente rovesciata nel suo opposto*, e, come si è visto, con altrettanta determinazione. Con la critica marxiana della democrazia politica l’oltre si trasformerebbe non nell’egemonia di quelle che prima erano le classi subordinate, capaci di dare vita ad una nuova forma dell’organizzazione sociale, ma in un vuoto, riempito *solo* dalla diade occupazione-ultrademocraticità [con l’imposizione unilaterale sulla volontà degli altri individui]. La metapolitica evocata da Marx, che prima veniva presentata positivamente, come *rifiuto* di una “volontà di potenza”, diventa ora *espressione immediata di una simile volontà* e la manifestazione di una *negazione arbitraria delle ineludibili condizioni storiche dell’agire umano*, che potrebbe estrinsecarsi solo in forma politica.

### **Come valutare se ci siano dei limiti nell’emancipazione politica?**

Supponiamo pure che l’89 abbia rappresentato la “rivelazione” che, analogamente a quanto accadde a Paolo di Tarso sulla via di Damasco,

ha folgorato De Giovanni sulla via del comunismo. Rimane tuttavia evidente che, se non vuole limitarsi a darci una testimonianza della *sua* conversione, non deve solo raccontarcela, ma deve piuttosto spiegarcela. Vale a dire che, come fece Paolo negli anni successivi, deve rivolgersi non solo a coloro che già credono in ciò che egli ora crede, bensì a coloro che non credono o si limitano a simpatizzare con quella prospettiva. Deve cioè *sottoporre a verifica* la sua conversione, attraverso il tentativo di convertire gli altri. Fuor di metafora: se è vero che spesso "le credenze più solide sono quelle che non soltanto sono state assunte senza prova [per assorbimento], cosicché spesso, non sono esplicitate [neppure a se stessi]. " ... è però anche vero che "il ricorso all'argomentazione *non può essere evitato*" nel caso in cui intervenga un disaccordo sulla *condivisibilità* di ciò che viene asserito.<sup>51</sup>

Ma se l'89 è l'esperienza che ha convinto De Giovanni dell'erroneità della posizione di Marx, sulla base di quale *esperienza* egli era stato in passato convinto della validità della critica che Marx avanzava alla forma della politica? È evidente che a questa domanda non possiamo dare una risposta diretta, né supplire alle carenze di argomentazione odierna di De Giovanni sostituendoci a lui. Poiché non siamo stati folgorati sulla via di Damasco, possiamo però cercare di spiegare le ragioni che *spingono noi*, personalmente, a considerare tuttora valida quella critica, e più che mai attuale per coloro che vogliono affrontare i problemi del regresso sociale in corso in maniera razionale. Vale a dire che quanto è accaduto nell'89 non solo non ci spinge nella stessa direzione di De Giovanni e del senso comune prevalente, ma ci sollecita nella direzione opposta, invitandoci a verificare se finalmente non possiamo tornare a provare senza il fardello di distorsioni metodologiche che, se hanno indubbiamente infestato il primo comunismo, dovrebbero

---

<sup>51</sup> C. Perelam, L. Olbrechts-Tyteca, *Trattato sull'argomentazione*, Einaudi, Torino 1966, p. 10.

essere ormai estranee alla prassi di chi volesse provare ad aprire quella via senza cadere in una ripetizione coattiva. Insomma dovremo sbrogliare la matassa nella quale, secondo De Giovanni, è racchiusa l'opposizione tra forma politica delle rivendicazioni sociali e il possibile prender corpo di un comunismo coerente con l'insegnamento di Marx.

Secondo quest'ultimo, la politica è una *forma laica di religione, di pensiero magico*. Che cosa si intende con una simile espressione? "Lo Stato democratico, lo Stato reale odierno," si legge in *Sulla questione ebraica*, "non ha bisogno della religione per il proprio completamento politico [tant'è vero che professa l'insignificanza politica della religione, riducendola a *fatto privato*, al quale, a differenza del passato, non corrisponde più *alcun potere sociale*, da parte di chi la professa]. Esso può anzi astrarre dalla religione poiché *in esso il fondamento umano della religione è attuato mondanamente*". Vale a dire che la "forma" religiosa dell'esperienza e del pensiero è stata *interiorizzata* dagli individui a tal punto da non presentarsi più come espressione di un potere estraneo e sovrastante, e in quanto tale misterioso, bensì come manifestazione immediata del loro stesso modo di essere. Se prima si credeva che la società umana fosse il prodotto della volontà degli dei e che si esprimesse attraverso i loro delegati in terra, grazie alle nuove conoscenze si riconobbe che il potere che si incarnava in questi delegati era in realtà privo di consistenza, perché l'evolvere della vita si basava su altre forze. Ma invece di riordinare l'insieme sulla base della conoscenza di queste forze, si rivendicò il potere di subentrare a loro nel nuovo mondo caratterizzato dalla libertà individuale.

Ma per quale ragione la politica presenterebbe questa specifica determinazione sociale? La risposta di Marx è sufficientemente articolata: "i membri dello Stato politico sono religiosi a causa del *dualismo* tra la vita *individuale* e la vita *comune*, tra la vita della società

civile e la vita politica, sono religiosi in quanto considerano la vita statale, *posta al di là della loro effettiva socialità*, come la loro 'vita vera'; sono religiosi poiché fanno dello spirito della società civile, dell'espressione della separazione e della distanza dell'uomo dall'uomo, la loro religione. La democrazia politica è cristiana perché in essa l'uomo, non soltanto un uomo, ma *ogni* uomo, vale come essere *sovrano*, come essere *supremo*. Si tratta però dell'uomo nella sua forma fenomenica, non acculturata ed asociale, l'uomo nella sua *esistenza casuale*, l'uomo così come, attraverso l'organizzazione della nostra società nel suo complesso, risulta degradato, smarrito, svuotato, ed assoggettato a rapporti ed elementi disumani; in una parola, l'uomo che *non è ancora* un reale ente generico. La finzione fantastica, il sogno, il postulato del cristianesimo, cioè la sovranità dell'uomo" - quest'ultimo nel cristianesimo viene, appunto, immaginato come creato *a somiglianza di dio*, in opposizione al resto della natura, che gli è sottomessa - "ma colto come ente estraneo e distinto rispetto all'uomo reale, è, nella democrazia, sensibile realtà e presenza, compiuta mondanità".<sup>52</sup> Avendo interiorizzato, nel rapporto politico con lo stato, una rozza manifestazione della propria socialità, pensa di essere già in grado di *conformare immediatamente la società ai propri bisogni e a quelli collettivi*.

Il processo sociale che interviene nella formazione dello stato politico è qui descritto con grande chiarezza, anche se il senso della critica implicita in tale descrizione non è altrettanto immediatamente intellegibile per chi non ha familiarità con queste forme linguistiche. Riassumiamolo quindi prosaicamente. Nello stato politico, un insieme di individui, che *non sanno* ancora agire concretamente come "reali enti generici", vale a dire come esseri pienamente capaci di dare *cooperativamente alla vita una forma corrispondente alle loro capacità e ai loro*

---

<sup>52</sup> Karl Marx, *Sulla questione ebraica*, cit. p. 172.

*comuni bisogni, procedono attribuendosi romanticamente un potere di fare, comunque, la loro stessa vita comunitaria per via diretta, astraendo dai limiti che vengono imposti dalle condizioni sociali ereditate dal passato, che incombono sulla loro individualità e sul loro determinato essere sociale. Essi agiscono pensando di poter fare le forme della loro esistenza comune a prescindere dai condizionamenti che sono insiti nella forma dell'esistenza che hanno ereditato e nella quale sono immersi. È come se, sbarazzatisi degli alchimisti, gli esseri umani, si fossero trasformati in massa in chimici; se, sbarazzatisi dei guaritori, si fossero trasformati in massa in medici: se sbarazzatisi dei preti avessero conquistato un rapporto immediato con dio, se sbarazzatisi dell'obbligo di assolvere alle corvè, avessero conquistato la capacità di produrre liberamente e, liquidati i re e i baroni, fossero diventati immediatamente degli statisti.*

Era quindi corretta la definizione di questo atteggiamento, a suo tempo mutuata da De Giovanni, come "volontà di potenza", corrispondente al fatto che mentre prima il potere di fare la vita degli esseri umani era proiettato in entità sovrastanti, ora essi lo assumono immediatamente su se stessi, ritenendosi pienamente liberi per il fatto di essersi sbarazzati degli ostacoli istituzionali che i vecchi rapporti frapponevano all'estrinsecazione del loro volere. Una forma di elusione della realtà che Marx critica radicalmente già negli anni giovanili quando afferma: "Nell'esame delle condizioni politiche si è cercato con troppa leggerezza di non tener conto della natura oggettiva delle situazioni sociali e di far *tutto dipendere dalla volontà* delle persone agenti. Ma si danno situazioni che determinano tanto le azioni dei privati quanto delle singole autorità, eppure sono indipendenti da esse quanto il sistema respiratorio. Se fin dall'inizio ci si pone da questo punto di vista oggettivo, non si riesce ad addossare in maniera prevalente la buona o la cattiva volontà né all'una, né all'altra parte, ma *si vedranno agire situazioni*

dove di primo acchito sembrava agissero solo persone. Non appena si sia dimostrato che una certa cosa viene resa necessaria dall'insieme della situazione, non sarà più difficile determinare sotto quali condizioni esteriori questa cosa abbia dovuto realmente entrare a far parte della vita e sotto quali condizioni, *sebbene già ne preesistesse il bisogno, non abbia potuto entrarvi*".<sup>53</sup> Si tratta di un punto sul quale tornerà nei *Grundrisse* analizzando proprio i limiti della democrazia. Qui scrive: "nei rapporti di denaro, nel sistema di scambio sviluppato (e questa parvenza *seduce la democrazia*) i vincoli di dipendenza personale, le differenze di sangue, di educazione, ecc. [propri del feudalesimo] in effetti sono saltati, sono spezzati e gli individui *sembrano* entrare in un contatto reciproco libero e indipendente (un'indipendenza che andrebbe più esattamente definita come *indifferenza reciproca*) e scambiare in questa libertà. Ma tali essi sembrano soltanto *a chi astraie dalle condizioni, dalle condizioni di esistenza, nelle quali questi individui entrano in contatto*. Queste condizioni sono infatti a loro volta indipendenti dagli individui, e sebbene prodotte dalla società si presentano per così dire come 'condizioni di natura', ossia incontrollabili da parte degli individui [se non imparano a sviluppare rapporti comunitari].

La determinazione sociale, che nel caso dei rapporti feudali era una limitazione personale dell'individuo da parte di un altro, in questo caso si presenta invece come una limitazione materiale dell'individuo da parte di rapporti che sono indipendenti da lui *e poggiano su se stessi*. (Poiché l'individuo singolo non può eliminare la sua determinatezza personale, ma può ben superare e subordinare a sé rapporti esterni, nel secondo caso la sua libertà *appare* maggiore. Ma un'analisi più precisa di quei rapporti esterni, di quelle condizioni, mostra l'impossibilità, per gli

---

<sup>53</sup> Karl Marx, *Opere complete*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 349. In questa serie di articoli, tesi a contrastare un intervento del censore governativo, Marx svolge un'analisi sopraffina dei condizionamenti che indirizzano le convinzioni e il comportamento dei soggetti sociali nella loro stessa azione.



individui di una classe ecc., di *superare in massa* tali rapporti e condizioni senza *sottometterli* (aufzuheben) *a sé*. Il singolo può *casualmente* farla finita con essi; la massa di coloro che sono ad essi subordinati no, il loro semplice sussistere esprime la subordinazione, e la subordinazione necessaria degli individui ai rapporti stessi".<sup>54</sup>

Come ci ricorda Marx in altri scritti, l'affermarsi, a suo tempo, di questa individualità è stato il risultato di un rivoluzionamento. Nelle forme dell'organizzazione sociale che avevano dominato i precedenti momenti dello sviluppo umano le cose intervenivano in maniera profondamente diversa. Il singolo non era *mai* collocato nella posizione di un *essere sovrano*. "Qual era infatti il carattere della vecchia società?", si chiede. E risponde: "una sola parola la caratterizza: la feudalità. La vecchia *società civile* aveva *immediatamente* un carattere *politico*, cioè, i particolari elementi della vita civile, come ad esempio i possedimenti o la famiglia, o il modo del lavoro, erano *innalzati*, nella forma del dominio fondiario, del ceto e della corporazione, *a elementi che determinavano immediatamente la vita [dei singoli] nello Stato*". La politica non era cioè il mezzo attraverso il quale si esprimeva un rapporto individuale (e libero) con l'insieme dell'organismo sociale, ma una condizione alla quale ciascuno era subordinato nella sua unilateralità sociale. "Essi *determinavano* in tal forma il rapporto del singolo individuo con la totalità statale, e cioè il suo rapporto politico, vale a dire la sua relazione di *separazione e di esclusione* dalle altre parti costitutive della società". Nessuno aveva, in tal modo, un rapporto *diretto* con *l'insieme della società*, e nemmeno col simbolo in cui la sua unità ed esistenza si concretizzavano, fosse dio o il sovrano<sup>55</sup>. "Quell'organizzazione della vita del popolo non elevava ad elementi sociali il possesso o il lavoro, ma

---

<sup>54</sup> Karl Marx, *Lineamenti della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. I, pp.106/107.

<sup>55</sup> E' stato solo con la Riforma protestante, col ridimensionamento del ruolo del clero, come suggerisce anche Weber, che i cambiamenti che sarebbero poi sfociati nelle relazioni capitalistiche hanno contribuito ad instaurare un rapporto individuale con dio.



piuttosto compiva *la loro separazione dalla totalità statale* e le costituiva in società particolari nella società. Così intanto le funzioni e le condizioni di vita della società civile erano ancora sempre politiche, anche se politiche nel senso della feudalità, e cioè esse escludevano l'individuo dalla totalità statale, trasformavano il particolare rapporto della sua corporazione con lo stato nel suo proprio rapporto universale con la vita del popolo, così come la sua determinata attività e situazione civile nella sua attività e situazione universale. In conseguenza di questa organizzazione, il potere generale dello stato, la sua unità, così come la coscienza, la volontà e l'attività di questa unità, apparivano similmente come il particolare affare di un sovrano separato dal popolo e dei suoi servitori". "La rivoluzione politica", prosegue Marx, "abbatté questo potere ed *innalzò gli affari dello Stato ad affari del popolo*, costituì lo Stato politico come affare generale, cioè come Stato reale, frantumò necessariamente tutti i ceti, le corporazioni, le arti, i privilegi, che erano altrettante espressioni della separazione del popolo dalla sua essenza comunitaria. La rivoluzione politica *soppresse* con ciò il carattere politico dei rapporti che [precedentemente] intervenivano nella società civile. Essa frantumò [però, allo stesso tempo] la società civile nelle sue parti costitutive semplici, da un lato gli individui, dall'altro lato gli elementi materiali e spirituali *che costituiscono il contenuto della vita, la situazione civile di questi individui*. [Se prima l'artigiano di una corporazione aveva, in quanto tale, un particolare potere politico subordinato al suo appartenere alla corporazione, ora all'individuo, sia esso lavoratore, sia esso imprenditore, non viene riconosciuto alcun potere particolare, ma solo quello universale. Tutti sono egualmente sottomessi alla legge, che, essendo concepita come espressione della volontà comune, ha un carattere astrattamente universale.] Essa svincolò lo spirito politico, che era per così dire diviso, disgiunto, disperso nei diversi vicoli ciechi della società feudale; ne raccolse le sparse membra, lo liberò dalla mescolanza

con la vita civile e lo costituì come una sfera della comunità, come affare generale del popolo *in ideale indipendenza da quegli elementi particolari della vita civile*. [Allo stesso tempo però] la determinata attività di vita e le determinate condizioni di esistenza decaddero a *significato solo individuale [privato, che procedeva casualmente attraverso il mercato]*. Esse non formarono più la relazione generale dell'individuo con la totalità dello Stato. Gli affari *pubblici* in quanto tali [in opposizione a quelle privati] divennero piuttosto gli affari generali di ciascun individuo e la funzione politica divenne la funzione universale".

Sin qui il Marx più noto e citato, quello al quale faceva direttamente riferimento anche De Giovanni prima della conversione. Ma c'è un altro Marx, che non si accontenta del livello di astrazione di queste prime argomentazioni e ritorna sul problema, articolandolo e spiegandolo ulteriormente. È il Marx che percepisce il pericolo di una ricezione ancora mistica, ancora religiosa delle sue considerazioni. È il Marx che sente di non doversi limitare ad enunciare la tesi che nella politica non c'è la possibilità di uno sviluppo sociale non contraddittorio, che non si accontenta di asserire che "se si prende la politica come base della storia empirica degli uomini", si cade in una vera e propria "illusione", ma cerca di argomentarlo. Seguiamolo.

### **Quale individualità sociale poggia sulla politica come forma del rapporto del singolo con la generalità?**

Quando interviene uno sviluppo, con la reale soddisfazione di un preesistente bisogno sociale, precisa Marx *nell'Ideologia tedesca*, "una capacità fino a quel momento esistente soltanto come disposizione negli individui che si liberano, si manifesta come potenza reale, oppure una potenza già esistente viene accresciuta, mediante la soppressione di una barriera. Questa *soppressione della barriera*, che è semplicemente una

conseguenza della creazione [da parte degli individui] di una nuova potenza, può certo essere considerata [rimuovendo il processo evolutivo che l'ha preceduta e dal quale è scaturita] come la cosa principale". "A questa illusione si arriva però soltanto se si prende la politica come base della storia empirica"<sup>56</sup>, immaginando che il cambiamento sia stato solo espressione della volontà degli individui e non soprattutto dello sviluppo, da parte loro, di capacità delle quali non erano spontaneamente depositari e di mezzi produttivi prima inesistenti. Ma così facendo si sperimenta il procedere dell'uomo in forma capovolta rispetto al suo andamento reale, nel senso che si prende per causa ciò che in realtà è effetto. Si immagina un'unica forza in campo, che nella realtà costituisce solo un momento di un complesso processo, raffigurandosela astrattamente come volontà, nel mentre si ignora il reale operare delle altre forze che, essendo state acquisite dagli individui, hanno consentito loro di instaurare, faticosamente e spesso conflittualmente, la nuova situazione comune. Questo modo di procedere *astrae* dall'intero processo di *autoproduzione dell'umanità*, rendendolo incomprensibile, perché *naturalizza* ogni volta le nuove facoltà acquisite grazie allo sviluppo, concependole come *attributi originari* della nostra specie, o come espressione della facoltà di generarli comunque *a piacimento*. Anche qui è forse opportuno svolgere la riflessione marxiana in modo prosaico.

Com'è noto, col keynesismo si riuscì ad instaurare, nel dopoguerra una situazione di *pieno impiego stabile*, che contribuì a realizzare, nei paesi che l'adottarono, una condizione di benessere diffuso prima impensabile. Questa fu rappresentata *politicamente* come un riconoscimento del diritto al lavoro, che era stato finalmente incluso nelle nuove Costituzioni di molti paesi europei. Ma quali erano nel concreto "le barriere che erano state abbattute" per realizzare quella conquista sociale? Possiamo

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 306.

rispondere: il superamento della pratica economica preesistente, che riconosceva ai soli capitalisti il ruolo di *dominus* sulla generazione e sullo svolgimento dell'attività produttiva. La pubblica amministrazione, alla quale era prima *precluso* un qualsiasi *potere di spesa* per mettere in moto il lavoro e soddisfare bisogni, veniva chiamata, dalle lotte dei lavoratori, a spendere *senza farsi limitare dalla disponibilità del denaro*, cioè spendendo anche *in deficit*. Questa strategia, perseguita con grande successo nel trentennio 1945-1975 (non a caso descritto come il *trentennio glorioso*), ad un certo punto cominciò a scontrarsi con un effetto contraddittorio, cioè a non sortire più gli effetti occupazionali ed espansivi che aveva precedentemente avuto.

È stato a quel punto che si è presentata la divaricazione tra la *conquista politica* della nuova situazione e il suo eventuale consolidamento, come espressione di una *potenza sociale in formazione*. Fintanto che ci si limitava a rivendicare astrattamente, cioè politicamente, il rispetto del diritto al lavoro, si eludeva l'approfondimento delle forze innovative e delle conoscenze che avevano consentito di appropriarsele, che avevano permesso di non far ricadere la società in una situazione di ristagno strutturale come quello che aveva caratterizzato il ventennio prebellico. Ma ancora meno si comprendevano *gli ostacoli* contro i quali quella strategia era andata o cozzare da metà anni settanta. Incorrendo nell'errore canonico, che Marx imputa agli umani *in generale*, di considerare le relazioni appena conquistate come *forme immanenti* della loro socialità, diventava impossibile afferrare nel concreto la *natura del cambiamento* che aveva permesso la straordinaria fase di sviluppo fino a quel momento, e allo stesso tempo capire la natura *delle barriere sopravvenute al praticarle ulteriormente*. Questo passaggio culturale venne cioè a mancare e il diritto al lavoro, da fatto pratico, reso possibile dalla rivoluzione keynesiana, scivolò nuovamente al livello di preghiera laica,

di pio desiderio, seppur proclamato sempre con solennità. Qui è dove risulta evidente la *differenza* tra il far appello *alla volontà o alla capacità*, tra *la pura e semplice pratica politica e quella metapolitica*. Con la seconda, che coincide col comunismo di Marx, l'individuo riconosce di *non essere immediatamente* depositario di un potere di "fare" i propri rapporti, cosicché deve procedere in modo *da imparare* a rapportarsi coerentemente all'evoluzione in corso, che in un primo momento è necessariamente enigmatica e frustrante.

Con la proclamazione del diritto al lavoro *non si dà ancora a questo istituto il fondamento di se stesso*, ché altrimenti è come se si immaginasse un potere creativo *immediato*, come quello dell' "... e dio disse...". Occorre piuttosto realizzare quei mutamenti delle pratiche sociali, richiesti dalla nuova situazione, attraverso le quali il lavoro viene concretamente messo in moto, perché sono questi che possono sostenere o ostacolare il prender corpo di quell'attività nella forma ereditata o in forma alternativa. Se nella nostra società l'individuo è libero, e cioè non deve più sottostare al comando personale altrui, come avveniva prima del capitalismo, tuttavia egli si presenta sulla scena come un proprietario privato, possessore di una mera capacità produttiva, *alla ricerca di potenziali acquirenti della sua forza lavoro*. Questa capacità di non sottostare al potere altrui *non è di per sé* una capacità di produrre autonomamente, perché questo potere richiede l'instaurarsi di un rapporto coerente con le condizioni oggettive per produrre. Fintanto che questo passaggio non interviene, il potere di creare il suo lavoro, di farlo partecipare alla produzione assicurandogli al tempo stesso la sua riproduzione, continua a presentarsi come un potere *esteriore*, del quale lui non dispone immediatamente. Fintanto che la sua ricerca è meramente casuale, e cioè puramente privata, egli è in balia delle capacità e dei poteri dei potenziali acquirenti. Se questi si scontrano con

delle difficoltà nel *perseguire le loro finalità sottostanti al processo produttivo* – difficoltà che tendono a negare per preservare il potere di cui sono diventati depositari - subisce il destino di restare disoccupato, in barba a qualsiasi proclamazione o rivendicazione di un suo “diritto al lavoro”. Per rendere consistente questo diritto deve allora individuare, ed eventualmente imporre, *altri modi* per mettere, o far mettere in moto la sua attività produttiva, scendendo dal cielo della politica al mondo profano che sta *oltre* la politica. Come in passato non bastava “dire: Signore! Signore!” per dimostrare la verità della propria religiosità, così ora non basta evocare “Lavoro! Lavoro!” per affermare la verità di ciò che chiamiamo “diritto al lavoro”.

Infatti, si è trattato di un passaggio storico attuato col keynesismo, quando si è riconosciuto che, poiché le imprese private si astenevano in misura crescente dagli investimenti, per il sopravvenire di una tendenza alla sovrapproduzione che causava una diminuzione del saggio del profitto, lo stato doveva *sostituirsi ai privati come motore della riproduzione del lavoro* su una nuova base, nella quale lo stato si “insignoriva” del denaro e questo *veniva speso* non già come capitale, ma come reddito. Questo passaggio è stato molto più di una semplice rivendicazione politica. Ha costituito l'imposizione di una *pratica sociale* che, essendo in contrasto con i rapporti sociali egemoni per tutto l'Ottocento e la prima metà del Novecento, fino a quel momento *veniva inibita*. La borghesia, confondendo lo stato sociale in formazione con lo stato feudale, contro il quale aveva combattuto, insisteva infatti nel rivendicare *solo a sé* la possibilità di creare lavoro, perché la spesa pubblica moderna non sarebbe stata in grado di creare una ricchezza reale, bensì, come quella feudale, sarebbe stata solo dissipatoria. Ma nonostante quest'opposizione, il cambiamento intervenne e fu radicale, visto che la spesa pubblica si moltiplicò esponenzialmente e creò lavoro per poco



meno di un terzo della forza lavoro complessiva, salvo entrare in crisi a fine anni settanta.

Tra l'altro De Giovanni sottovaluta questo fatto essenziale, che quasi certamente ha avuto un grande ruolo nel sopravvenire della sua conversione. *Ben prima* del crollo del comunismo, era intervenuta *la crisi dello stato keynesiano*, or ora richiamata, alla quale non si è sin qui stati in grado di dare una risposta non regressiva. Dalla metà degli anni settanta, infatti, quella strategia cominciò a non garantire più il tipo di sviluppo che aveva innescato dal dopoguerra. La disoccupazione cominciò a crescere, ma invece di lavorare a comprendere i mutamenti dell'organismo sociale che determinavano sotterraneamente quell'esito contraddittorio, si continuò a procedere nella forma astratta della lotta politica. Ben presto gli avversari dei lavoratori hanno avuto campo libero nell'imporre le pratiche economiche antecedenti l'egemonia keynesiana appunto perché le resistenze politiche, che venivano opposte alla restaurazione, erano del tutto prive di un contenuto sostanziale, diventando inconsistenti. La società restò così intrappolata tra due approcci ideologici – *statalismo* versus *neoliberismo* – espressione del contrasto politico, che non consentiva un qualsiasi passo avanti verso un nuovo sviluppo. Ed ha ripiegato sulle pratiche affermatesi nella fase di ascesa dell'egemonia borghese. Ciò ha determinato il progressivo svuotamento di qualsiasi prospettiva di un'alternativa e ha reso lo stesso linguaggio politico critico irripetibile, per la sua palese *vacuità, che è stata rappresentata come "la fine delle ideologie"*. È in questa condizione di stallo culturale che è sopravvenuto il crollo dei regimi dell'Est, facendo dissolvere una delle componenti ideologiche *dell'astratta potenza* alla quale i lavoratori facevano riferimento, spesso in modo contraddittorio, nella loro lotta. Per questo, cioè per l'insopportabilità del senso di impotenza che si accompagnava a quella situazione, i convertiti dell'89,



che sgomitano ormai da un decennio sulla scena politica per prevalere, stanno diventando delle schiere.

### **Lo spartiacque tra politica e comunismo**

Per approfondire il problema bisogna individuare *lo spartiacque* che separa coloro che non riescono ad immaginare altre forme di potere sociale al di là della politica da coloro che, invece, nel confrontarsi con la dinamica contraddittoria dell'evoluzione sociale nella quale siamo immersi, *sperimentano i limiti di questa modalità d'azione*. Per cogliere concretamente questa *differenza* possiamo rifarci alla lunga battaglia culturale che Claudio Napoleoni dovette affrontare negli ultimi anni della sua vita. La crisi delle forze che spingevano per un'alternativa sociale gli era già evidente da molto tempo prima del crollo dei paesi dell'Est. Ed egli, invece di abbandonare il campo, come stanno facendo i vari De Giovanni, cercò di misurarsi approfonditamente con quella situazione negli anni settanta e ottanta. Nel 1985 scrisse un saggio, *Discorso sull'economia politica*, che si concludeva con queste parole: "i tentativi di liberazione compiuti fino a oggi hanno avuto l'effetto contrario: *la catastrofe è stata ribadita* piuttosto che in qualche modo allontanata.<sup>57</sup> Ma se si pensa che la liberazione sia possibile, in quale *altro modo è possibile pensarla* se non come un nuovo modo di riferirsi all'uomo, *al di fuori della tentazione del soggettivismo ...?*"<sup>58</sup>. Il testo non ebbe una buona accoglienza, né aprì un dibattito, a riprova dello stallo dei movimenti per l'alternativa. Tant'è vero che nel 1988, anno della sua morte, Napoleoni stava scrivendo un altro saggio, significativamente

---

<sup>57</sup> Siamo ben cinque anni prima del crollo dei paesi dell'Est.

<sup>58</sup> Ivi, p. 136

intitolato *Cercate ancora*, dal quale risulta che, a suo avviso, “un’uscita puramente politica dalla società capitalistica, sembrava improponibile”.<sup>59</sup>

Lo stallo, nel confrontarsi con gli interrogativi sollevati da Napoleoni, fu colto con grande acume, ma anche con un po’ di sarcasmo, dal suo compagno di schieramento nella Sinistra Indipendente al Senato in questi termini: “la porta, Claudio, dov’è la porta?”, chiedeva Massimo Riva. “Non so quante volte ormai, nelle tante ore vissute assieme sui velluti di Palazzo Madama mi è accaduto di interrompere Claudio Napoleoni con questa domanda che è diventata un luogo comune del nostro piccolo commercio di pensieri, occasionali e non. La porta *che non si trova* – è bene chiarirlo subito al lettore – è quella che dovrebbe permettere il compimento del sogno secolare della sinistra marxista: la *fuoriuscita dal capitalismo*. Non so più quante volte Napoleoni ha ammesso con quel sorriso dolce ma per nulla disarmato, che in effetti quella fatidica porta è fra i traguardi *non visibili ad occhio nudo*. Ma non so quante volte egli ha anche ripreso tenacemente il decorrere nella speranza che – magari al di sotto dell’orizzonte disegnato dalla curvatura terrestre – quella porta ci debba pur essere perché, lui ne è convinto, dal capitalismo bisogna poter uscire. Alla ricerca di questa porta – delizia e croce di più di una generazione della sinistra europea - Napoleoni ha dedicato un vero e proprio corpo organico di riflessioni, [che però non soddisfacevano l’aspettativa di Riva di vedersi indicare una “porta]”.<sup>60</sup>

Che cosa separa i due interlocutori? Possiamo rispondere *la forma del loro bisogno*. Riva aggiunge infatti onestamente che “Napoleoni poteva rimproverare i suoi monotoni interroganti di *non voler vedere* quella porta, perché essi in realtà *non desiderano* uscire dal capitalismo *ma*

---

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

<sup>60</sup> Massimo Riva, *Claudio, dov’è la porta?* La Repubblica, 12 luglio 1985.

*viverci, rimprovero sul quale sarebbe stato d'accordo, ma che per lui non avrebbe tolto niente al senso della domanda". Ma come abbiamo visto nel terzo paragrafo l'adeguatezza dell'approccio di Riva dipende alla convinzione che gli esseri umani "siano liberi di scegliere la forma dei loro rapporti", perché la conservazione del mondo dato e l'alternativa ad essa sarebbero già a portata di mano. Se le cose stessero così, Napoleoni e Riva starebbero procedendo nello stesso modo, e non potrebbe esserci alcuna differenza di valore in grado di farci propendere per il bisogno dell'uno o dell'altro. Poiché le cose stanno come stanno perché gli individui avrebbero "scelto" che dovessero esserlo. Tuttavia, ciò è frutto di un abbaglio privo di base scientifica col quale, proclamando l'uguaglianza degli esseri umani, nel loro emanciparsi dalle subordinazioni feudali, si sarebbe approdati ad un mondo nel quale, grazie all'eguagliamento intervenuto, le percezioni significative sarebbero un qualcosa di oggettivo e sarebbero quindi, o dovrebbero essere, le stesse per tutti gli individui. Se queste sono invece diverse, perché determinate in modo preponderante dalla collocazione individuale nella società (proprietà, classe sociale, cultura, storia personale, ecc.) - come indubbiamente sono - tutto cambia. Non solo ciò che viene "scelto" da uno, perché a lui consentaneo, può essere rifiutato dall'altro o giudicato insignificante, perché in totale contrasto con ciò che sente proprio - e nel quale si concretizza il suo bisogno - ma anche perché in genere ciò che uno (nel nostro caso Napoleoni) sperimenta non necessariamente è sperimentato dall'altro (nel nostro caso Riva e De Giovanni).<sup>61</sup>*

Il mondo umano non è *univoco*, un mero "dato", appunto perché, non essendo il risultato del "... e Dio disse ...", ma della confusa costruzione realizzata con l'apporto di individui vissuti e che vivono in condizioni profondamente diverse gli uni dagli altri, riflette questa radicale

---

<sup>61</sup> Riva voleva che gli si additasse una porta per scegliere, ma Napoleoni non stava cercando solo una porta.

*disomogeneità. Quasi sempre, infatti, quelle che a posteriori sono state assimilate come conquiste, cioè come espressione della “vera” umanità, sono state, al momento della loro evocazione, osteggiate e combattute, perché coloro che ne propugnavano il bisogno e la possibilità costituivano un’esigua minoranza, contro la stragrande maggioranza, che, come Riva e De Giovanni, si sentiva a proprio agio nel grado di umanità raggiunto. Questi ultimi venivano messi in disordine da quegli esploratori perché erano convinti che ormai la società avesse acquisito la modalità definitiva del suo stesso procedere e ogni tentativo di spingersi oltre ne potesse minare l’equilibrio. Per il suo carattere negativo dei rapporti dati, che spingeva a rappresentare ogni mutamento solo come distruttivo, esso andava interdetto.*

Ma la convinzione che ognuno di noi sia *nello stesso rapporto* con la totalità, e su questa base decida poi di “scegliere” come rapportarsi alle possibilità comportamentali alternative, è appunto un’idea religiosa, con la quale si può liquidare come insignificante o pericoloso il bisogno di chi sperimenta il mondo come una realtà *non immediatamente trasparente, e tanto meno corrispondente ai suoi bisogni e ai problemi che hanno investito la società e la travolgono*. Chi la coltiva poggia infatti sulla presunzione di aver dissolto il misticismo *oggettivamente insito nel procedere umano*. Per questo imputa un misticismo a coloro che invece evocano *la non trasparenza immediata* di ciò che sarebbe necessario fare per affrontare le contraddizioni, che di volta in volta inevitabilmente emergono con lo sviluppo dei rapporti dati. Per questo chiede, a coloro che dissentono, che gli indichino “una porta”, per poter scegliere se attraversarla o meno, quando invece quello a cui i critici del modo di vita dato si riferiscono è *tutto da costruire, imparando nel processo stesso come edificarlo*.

### **Il fraintendimento che interviene nel riferimento al concetto di essenza umana**

"Tutto lo schema della non-coincidenza fra essenza e apparenza<sup>62</sup>", precisa De Giovanni, cadendo proprio in questo tipo di rovesciamento, "è, al fondo, totalizzante: da Rousseau a Marx questo schema analitico non a caso giunse a criticare la democrazia [non già per la sua inconsistenza rispetto alle contraddizioni emergenti], ma perché teso verso una *trasparenza ultrademocratica* realizzativa di *essenze incompiute*, di *mondi definitivi*. Se si guarda pure a quella centrale teoria dell'alienazione, che in certa misura unì Marx a Rousseau, non può non colpire che la più aspra replica della storia stia nel fatto che un massimo di alienazione politica, civile e umana si è verificata in assenza di mercato (?), e continua a verificarsi dovunque dominano le scorriere dei vari fondamentalismi, delle visioni del mondo ancorate ad un'essenza sia religiosa sia sociale, sia altra."<sup>63</sup>

Sembra a noi, però, che, argomentando nel modo appena riportato, da un lato, De Giovanni cada in un evidente fraintendimento, e dall'altro, proceda ad un'arbitraria ed opportunistica semplificazione dei nessi eventualmente esistenti tra la teoria marxiana e il comportamento pratico di alcuni di coloro che hanno cercato di seguire l'insegnamento di Marx.

Veniamo al primo aspetto. Non ci convince affatto il modo in cui De Giovanni recepisce l'argomentazione marxiana inerente alla natura contraddittoria della presa di coscienza delle proprie facoltà che gli esseri umani attuano con la politica e la democrazia. Il problema, per Marx, non consiste cioè nel fatto che, per il modo in cui appare, l'individuo non trovi rispondenza in una sua non meglio specificata "essenza", quanto piuttosto nel fatto che attraverso la pratica politica egli

---

<sup>62</sup> Meglio sarebbe stato dire "tra ciò che l'individuo è e non è".

<sup>63</sup> Ivi, p. 57.

conquista un rapporto con il proprio essere nel mondo che pur esprimendo ancora un'evidente limitatezza, una contraddittorietà, *la nega* immaginandosi depositario di *un potere che deve ancora conquistare*. Marx non compie dunque l'operazione che gli viene rimproverata da De Giovanni, ma procede addirittura in maniera diametralmente opposta. Non cerca affatto di far valere "essenze incompiute" da *resuscitare*, e tanto meno di prospettare "mondi definitivi" da conquistare – e per questo Napoleoni non sa, né può dire a Riva dov'è la porta – quanto piuttosto di sollecitare aperture e *cambiamenti in una realtà che è ripiegata e chiusa in se stessa*, perché si illude di aver conquistato il *pass par tout* – la forma unica ed assoluta della libertà – che consentirebbe di aprire tutte le porte, in un mondo che sarebbe già *sua piena proprietà*. Il limite della politica sta proprio nella presunzione che suo tramite si stia già agendo in forme *definitivamente* corrispondenti a ciò che abbiamo classificato come "capacità umane", per cui non ci sarebbe alcun bisogno di *esplorare* un "oltre" rispetto ai rapporti dati, perché questi sarebbero talmente modellabili da consentire tutti i cambiamenti possibili, ciò che renderebbe superfluo il confrontarsi con le condizioni esteriori che gravano sulla situazione. Non è un caso che Marx *contrapponga* a questa rappresentazione un'altra concezione, nella quale gli esseri umani agiscono umanamente se, al presentarsi delle contraddizioni che ostacolano il normale svolgimento della vita, non si accontentano più di riprodursi *nella determinata dimensione che hanno ereditato* con la conquista dei rapporti capitalistici, non vogliono cioè rimanere qualcosa di divenuto, ma realizzare se stessi *in un divenire che debbono ancora imparare a praticare*.

Si pensi ad esempio alla lucidità delle Tesi su Feuerbach, dove si legge: "l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti



sociali". E proprio perché non cade nell'errore di concepire "l'essenza come proiezione fantastica, "come 'generÈ, come universalità interna, muta, che legherebbe molti individui *naturalmente*", Marx riesce a sperimentare i limiti propri della *forma di vita* nella quale di volta in volta si esprime l'umanità, inclusi *i limiti* della forma politica dell'interazione con l'organismo nel suo insieme che la caratterizza. Per questo può prospettare il cambiamento come apertura al nuovo e non come realizzazione di un potere che si immagina essere già proprio. La critica del sentimento religioso, così come della politica, si svolge nella sua analisi, in maniera non feuerbachiana, non in riferimento ad un'idealistica essenzialità umana già data e solo da recuperare, quanto piuttosto in riferimento ad una critica dei limiti pratici che contraddistinguono il modo di vita dato, continuamente spiattellati di fronte agli individui dal ripresentarsi di *contraddizioni* (povertà diffusa pur in presenza di abbondanti risorse produttive, disoccupazione strutturale nonostante i bisogni insoddisfatti, distruzione dell'equilibrio ambientale nonostante le nuove conoscenze scientifiche, ecc.). Proprio perché, ad avviso di Marx, le capacità umane non sono un *dato originario*, passivamente ricevuto con la creazione, né un insieme di facoltà fornite dalla natura, bensì un qualcosa che deve essere continuamente riprodotto e trasformato *da ogni generazione*, la dinamica sociale è concepita in modo opposto rispetto a come De Giovanni la rappresenta.

Da parte sua identifica poi il processo, che nella società nella quale siamo immersi, apre la via per un nuovo sviluppo sociale, un processo che, pur non potendo presentarsi *immediatamente* come una "fuoriuscita" dai rapporti dati e la conquista di un mondo definitivo, contiene comunque in sé un'anticipazione più o meno coerente dell'evoluzione futura. "L'emancipazione della società dalla proprietà privata", scrive nei *Manoscritti del '44*, "si esprime nella forma *politica* dell'emancipazione



dei lavoratori, non già come se si trattasse *soltanto* di questa emancipazione, ma perché in quest'emancipazione è contenuto [il primo passo verso] l'emancipazione universale dell'uomo".<sup>64</sup> Poiché la vita umana si presenta di volta in volta *con una forma*, le contraddizioni che via via emergono con lo sviluppo non possono essere superate procedendo indefinitamente a rimodellare quella forma. E se gli eventuali passi avanti compiuti saranno a loro volta in grado di garantire un ulteriore sviluppo, ciò avverrà solo entro certi limiti, che dovranno prima o poi essere trascesi.

Nei confronti di questa problematica Marx avanza una critica serrata. Egli non nega che "gli uomini *facciano la loro storia*", ma precisa che essi "*non* la fanno secondo il loro libero arbitrio, *né* in circostanze da essi stessi prescelte: queste circostanze sono loro date, trasmesse dal passato", e *condizionano* lo stesso processo attraverso il quale cercano di soddisfare i loro bisogni e di porre rimedio alle loro catastrofi. La storia, infatti, mostra che ad ogni grado di sviluppo dell'umanità "si trova un risultato materiale, una somma di forze produttive, un rapporto storicamente prodotto con la natura *e degli individui tra loro*, che ad ogni generazione è stato tramandato dalla precedente; una massa di forze produttive, capitale e circostanze, che da una parte può senza dubbio essere modificata dalla nuova generazione, ma che dall'altra parte *impone ad essa le sue proprie condizioni di vita e le dà uno sviluppo determinato*; che dunque le circostanze fanno gli uomini *non meno* di quanto gli uomini facciano le circostanze".<sup>65</sup> Insomma, gli esseri umani possono realizzare di volta in volta ciò che definiamo come uno sviluppo, un grado più elevato di soddisfazione dei loro bisogni, ma non a piacimento, bensì misurandosi con i problemi *che la loro stessa attività pregressa ha prodotto e*

---

<sup>64</sup> Karl Marx, *Ivi*, p. 84.

<sup>65</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit. p. 39.

che quasi sempre non erano stati, né potevano essere previsti. Nella politica tutto ciò viene praticamente rimosso, perché gli individui si illudono che *la realtà sociale sia immediatamente trasparente e plasmabile secondo i loro intendimenti*; cosicché potrebbero procedere ad indirizzarla secondo le loro intenzioni senza incorrere in contraddizioni. Gli esseri umani immaginano cioè, fantasticamente, di saper anticipare ogni volta gli effetti della loro azione, senza dover sottostare alla verifica che abbiamo imparato a praticare con l'approccio scientifico. In altri termini, credono di poter affrontare e risolvere le contraddizioni che via via gli si presentano *restando gli stessi*.

## Conclusioni

**Qual è dunque il rapporto politica-comunismo che Marx prospetta nel sollecitare verso la metapolitica?**

Per Marx l'individuo non può mai trascendere *immediatamente* la propria condizione, perché è immerso in essa come risultato dello sviluppo pregresso. Come Lutero non poteva sbarazzarsi del feticismo cattolico altrimenti che battendosi per mutare *le forme della religiosità*, giungendo ad una concezione di dio e del rapporto con questa entità prima impensabile e foriera di ulteriori cambiamenti nel resto della vita, così i comunisti, nel confrontarsi con le contraddizioni che l'evoluzione sociale consegna loro<sup>66</sup>, non possono in una prima fase pensare di poterle trascendere sottraendosi alle forme delle pratiche sociali *che sono state conquistate*. Ciò che nel mondo moderno è corrisposto alla lotta contrattuale e all'iniziativa politica. Se vogliono veramente emanciparsi dalla condizione in cui si trovano, debbono però orientare quelle lotte nella direzione della *ricerca di una nuova forma della cooperazione produttiva*, il cui embrione è già occultato nei rapporti esistenti, ma che ha

---

<sup>66</sup> Come ad esempio il rapporto feticistico col denaro.

bisogno di una “levatrice” che impari a farlo venire alla luce<sup>67</sup>. D’altra parte, che cos’è *Il Manifesto*, se non la chiara formulazione di un progetto politico, nel quale, dopo aver definito in che cosa il comunismo *si distingue dalle altre modalità di lotta*, vengono elencati dei provvedimenti collettivi, che per Marx sono imposti dalle circostanze e che i lavoratori debbono cercare di far prevalere politicamente nella società, “attraverso la conquista della democrazia”, nella quale sviluppare conoscenze e pratiche che sostanziano il loro bisogno di emanciparsi dalla subordinazione di cui soffrono? Ma occorre battersi con la consapevolezza *dei limiti* del tipo di azione che si sta praticando. Se quei provvedimenti “appariranno dapprima *economicamente insufficienti e poco consistenti*”, cioè non in grado di risolvere *strutturalmente* i problemi emersi, il loro perseguimento in forma critica “spingerà [la società] al di là dei propri limiti, trasformandoli in mezzi per l’inevitabile *rivolgimento dell’intero sistema di produzione*”.<sup>68</sup> Questa dinamica va spiegata, perché altrimenti potrebbe apparire come una proposizione metafisica.

Poiché *ogni* sistema sociale è caratterizzato da *una propria coerenza interna*, che viene però disgregata dai tentativi di far frammentariamente fronte alle contraddizioni che emergono con lo sviluppo, occorre riconoscere che la conquista di una nuova coerenza per gli espedienti contingenti via via escogitati – concentrazioni oligopolistiche per evitare gli effetti negativi della concorrenza; espansione del credito al di là del risparmio accumulato per consentire un pieno uso del capitale esistente; il *marketing* per superare la separazione tra offerta e domanda; l’intervento della spesa pubblica per garantire la soddisfazione dei diritti

---

<sup>67</sup> Il mercato è già una forma di cooperazione universale attraverso la quale gli individui soddisfano i bisogni **materiali** reciproci. Una cooperazione instauratasi con lo sviluppo dei rapporti borghesi, che investe ormai quasi ogni momento della vita. Il comunismo corrisponde solo al fatto che, invece di farla procedere casualmente, sulla base dell’interazione privata, si cerca di sottometterla ad un comune controllo, perché essendo i bisogni primari mediamente soddisfatti o facilmente soddisfaccibili, gli individui possono cooperare più liberamente, cioè come **persone**. Un passaggio che ovviamente scatena l’opposizione radicale di coloro che in quella forma di potere hanno acquisito la loro egemonia.

<sup>68</sup> Ivi, p.157.

sociali e sostenere la domanda aggregata, ecc. - richiede la capacità di trascendere i vecchi limiti di quella forma organizzativa, sfociando in una vera e propria *rivoluzione dei rapporti produttivi*. I comunisti coerenti procedono cioè nella consapevolezza di essere immersi nel tempo storico e se, al pari degli altri partiti progressisti, lottano per raggiungere i fini e tutelare gli interessi della classe dei lavoratori, lo fanno senza rimuovere quello che sarà il probabile processo evolutivo, anche contraddittorio, che *verrà innescato dal consolidarsi delle loro conquiste*. Poiché essi sperimentano le differenze nelle condizioni di vita, cercano di imporre la soddisfazione dei bisogni insoddisfatti, senza però illudersi che ciò corrisponda al definitivo superamento di qualsiasi svolgimento contraddittorio, visto che l'azione comporta sempre *qualcosa di più di ciò che si riesce a concepire nell'immediato*. I cosiddetti "riformisti" negano l'esigenza di riconoscere il sussistere di questo meccanismo evolutivo, perché considerano il risultato sociale raggiunto come un qualcosa di immanente alla condizione umana, e quindi solo da emendare là dovesse intervenire uno strappo.

Il caso del diritto al lavoro, conquistato col keynesismo, ma poi dissoltosi con la crisi di quella formazione sociale, è, da questo punto di vista, decisamente calzante. Nell'immediato si poteva pensare, come si è fatto, che la spesa pubblica finalizzata a mettere in moto la forza lavoro - che altrimenti gli imprenditori avrebbero fatto andar sprecata - *bastasse* a risolvere *stabilmente* il problema della disoccupazione. Ma se questa strategia ha funzionato per trent'anni, consentendo uno straordinario sviluppo, e una vacillante egemonia dei lavoratori, ciò ha *cambiato radicalmente* il mondo facendo emergere nuove contraddizioni, che hanno ostacolato ed ostacolano il suo ulteriore perseguimento.

È a questo punto che il comunista si *distingue* da coloro che sperano di far fronte agli eventi negativi con una presa di posizione e con delle lotte

meramente politiche. Poiché questi ultimi immaginano che i rapporti umani *non siano altro* che l'espressione della volontà delle persone agenti, non possono che ricorrere alla scorciatoia interpretativa di imputare i problemi sopravvenuti alle *prevaricazioni* delle classi avversarie, che avrebbero puntato a *ricquistare il potere esclusivo sul lavoro*, che avevano in passato. Un potere che era stato ridimensionato con gli interventi keynesiani; che indubbiamente i conservatori brigano per reinstaurare, ma i cui tentativi di restaurazione *non* costituiscono *la causa* del regresso in corso, bensì *un effetto* dell'impotenza degli stessi lavoratori nel confrontarsi con i problemi derivanti dalle conquiste realizzate. Al sopravvenire di questa situazione, il comunista esplora invece la possibilità che qualcosa di *essenziale* sia cambiato, perché sa che le cose non sono immediatamente come appaiono, e riconosce che nessun potere potrà farsi valere se non corrisponde alle condizioni nuove che si sono instaurate. Se gli interventi keynesiani hanno a suo tempo posto rimedio *all'incapacità degli imprenditori* di tornare ad impiegare la forza lavoro resa superflua dalla loro minimizzazione dei costi, non è forse sopravvenuta un'incapacità anche dello stato di *usare* pienamente e utilmente la forza lavoro disponibile? E se la forza dei lavoratori si è transitoriamente espressa attraverso quel potere, la sua disgregazione non comporta la necessità di esplorare altre vie? Non è cioè emersa una situazione nella quale i produttori sono chiamati non solo *ad essere impiegati*, ma a confrontarsi con *le stesse finalità della loro partecipazione alla produzione*? E la prima di queste finalità non è forse quella di verificare quanto lavoro *rimane di volta in volta necessario svolgere*, organizzandosi a svolgerlo, redistribuendo tra tutti il tempo che non si riesce a ritrasformare in quell'attività? In alternativa, che lo si voglia o no, si finisce con *l'abbandonarlo alle dinamiche proprie del mercato*, con *l'impovertimento collettivo che comporta*, o col *logorarsi nel continuare ad imporre allo stato un obiettivo che non è più alla sua portata*.

Nella lotta *politica* recente, tesa a contrastare la svolta neoliberista – quella dei minatori inglesi contro la Thatcher, dei controllori di volo USA contro Reagan, dei metalmeccanici italiani contro Romiti – le due parti sociali si sono confrontate come *se non ci fossero alternative rispetto alle pratiche passate, che ciascuna aveva in mente*. I lavoratori volevano che il loro lavoro, *così com'era stato conquistato grazie alla rivoluzione keynesiana*, continuasse ad essere garantito, perché per loro era un lavoro *necessario*.<sup>69</sup> I loro oppositori volevano che venissero rispettate *quelle che per loro costituivano le condizioni sociali della riproduzione di quel lavoro nel mondo prekeynesiano*, e cioè che ci fosse ogni volta qualcuno disposto a pagare per il suo prodotto, *affinché potesse essere erogato garantendo un profitto*.<sup>70</sup> È qui che è entrata in ballo la rigidità dell'approccio politico. Entrambe le parti non riconoscevano infatti *il mutamento intervenuto nell'articolazione degli stessi rapporti sociali*, grazie alle politiche economiche keynesiane. Entrambe volevano riprodurre il lavoro salariato con la modalità – antagonista – che sentivano propria, nonostante le nuove condizioni economiche, conquistate grazie alla loro azione storica, rendessero sempre più difficile la riproduzione dell'attività in quelle forme. Una difficoltà *anticipata in modo inequivocabile dallo stesso Keynes*, ben quindici anni prima dell'imporsi delle sue teorie!

Qual era la natura di quest'ostacolo? Esso riguardava *la forma stessa dell'attività produttiva e in particolare le condizioni sottostanti alla sua generazione*. L'attività dominante prima del prevalere delle politiche keynesiane – il lavoro salariato – era quella finalizzata all'accumulazione capitalistica. Le imprese impiegavano la forza lavoro e, se ne rendevano via via una parte crescente superflua attraverso l'innovazione

---

<sup>69</sup> Ma il problema non è se fosse necessario per i singoli lavoratori, ma piuttosto se continuasse ad essere necessario per l'insieme della società, che continuava a farlo andar sprecato dopo averlo reso superfluo con l'innovazione tecnica. Per questo il singolo deve imparare a rapportarsi alla dinamica evolutiva dell'organismo di cui fa parte, senza puntare a preservare la collocazione che ha in esso.

<sup>70</sup> Un regresso attuato con le cosiddette "privatizzazioni", con le quali i diritti sociali si sono sempre più trasformate in prestazioni a pagamento.



tecnologica tesa a minimizzare i costi, tornavano non troppo tempo dopo ad occuparla con nuovi investimenti accumulativi, grazie al fatto che incontravano una domanda. In quella fase storica l'intervento dello stato nel processo produttivo era *osteggiato* e l'occupazione pubblica riguardava meno del 10% della forza lavoro complessiva (polizia, forze armate, giudici, burocrazia, tese a tutelare il normale svolgimento *dei rapporti privati*). Keynes fece comprendere che questa limitazione nell'impiego della forza lavoro aveva indubbiamente avuto una funzione positiva per tutto il Settecento e l'Ottocento, perché, con la *sua ossessione per la crescita*, aveva consentito di emancipare *indirettamente* – cioè senza che lo ponesse come scopo<sup>71</sup> – la società dalla condizione di miseria economica estrema che la caratterizzava. Ma proprio il raggiungimento di questa situazione nuova, contraddistinta da una straordinaria espansione delle forze produttive e da un miglioramento delle condizioni di vita prima impensabile, aveva fatto instaurare, dopo la Prima guerra mondiale, una tendenza *strutturale* alla sovrapproduzione, che faceva andare in crisi il *meccanismo accumulativo*, determinando una riduzione del PIL e il ripresentarsi della disoccupazione di massa. Se, nel mettere in moto l'attività produttiva, si fosse continuato a privilegiare il movente capitalistico, come era accaduto in Inghilterra<sup>72</sup> nel ventennio 1920-1940, si sarebbe sprecata una crescente quantità di forza lavoro, appunto perché le imprese erano ormai *impotenti*, e non riuscivano a concepire *una finalità alternativa per mettere in moto il lavoro*. E infatti, a conferma delle previsioni di Keynes, l'occupazione *privata* in quasi tutti i paesi sviluppati subì tra il 1939 e il 1980 una contrazione sia in termini relativi *che in termini assoluti*,<sup>73</sup> con la scomparsa di *milioni* di posti di

---

<sup>71</sup> Come sostiene Keynes, è solo “negli inconsci recessi della sua stessa coscienza” che il capitale accumulando creava le condizioni materiali dell'emancipazione dell'intera umanità.

<sup>72</sup> In Germania, il riarmo hitleriano garantì, invece, il pieno impiego, giocando, purtroppo a sostegno del regime.

<sup>73</sup> Ciò nonostante l'espansione economica intervenuta all'epoca.

lavoro. Keynes si batté perciò per un intervento crescente dello stato nel *processo produttivo*, finalizzato non già a redistribuire ricchezza ma a *produrla* su una nuova base, soddisfacendo i grandi bisogni sociali, che potevano essere garantiti come diritti, cioè *senza pagamento*. Una strategia che fu attuata solo dopo la sua morte nel 1946, e che in molti casi *triplicò l'incidenza dell'occupazione pubblica<sup>74</sup> sul totale dei lavoratori occupati e fece crescere l'incidenza della spesa pubblica sul PIL fino al 50% del valore complessivo*.

Quando i limiti delle strategie keynesiane si presentarono, a fine anni settanta, invece di impegnarsi a comprendere che cosa di nuovo stesse succedendo, le forze progressiste cominciarono a lottare per imporre una *riedizione di quei risultati positivi precedentemente raggiunti*, imputando il loro non verificarsi alla *prevaricazione* della classe avversaria o all'azione di *gruppi parassitari*. Questa è *l'essenza* dell'approccio politico, che, immaginando soggetti *non condizionati dal loro stesso ruolo sociale<sup>75</sup>*, ha ben presto mostrato la sua limitatezza. Soffermiamoci a riflettere brevemente su ciò che ha intrappolato la società.

Come abbiamo visto le proposte keynesiane erano finalizzate a porre rimedio all'incapacità degli imprenditori privati di "trovare nuovi usi per il lavoro", che garantissero allo stesso tempo una crescita del loro capitale. Lo sviluppo che intervenne sulla base keynesiana favorì un diverso modo di generare il lavoro, che, per poter essere erogato, *non doveva più essere subordinato al movente dell'accumulazione*. Il meccanismo in grado di garantire uno sviluppo non sarebbe più stato quello dell'accumulazione di *capitale*, bensì quello della crescita del *reddito*, cioè dei consumi pubblici e privati. Ma se per una lunga fase lo stato, sotto la

---

<sup>74</sup> Che nei paesi più sviluppati erano arrivati a 7/8 milioni di unità.

<sup>75</sup> Se il lavoratore salariato naturalizza la propria condizione non potrà far altro che lottare per la riproduzione del suo lavoro, anche se questo è diventato inutile.

spinta dei lavoratori, trovò agevole individuare bisogni, nei quali impegnare i lavoratori che le imprese si dimostravano incapaci di occupare, da un certo momento in poi cominciarono ad emergere nuove difficoltà anche per le sue iniziative.

Qual era il fenomeno sottostante? Keynes lo individuò con grande acume già nel momento della formulazione delle sue proposte, che garantirono un lungo periodo di straordinario sviluppo. Si trattava della *tendenza strutturale del moltiplicatore a diminuire in conseguenza degli aumenti di reddito*.

Per riuscire a sperimentare il fenomeno in questione bisogna rendersi conto di quale *meccanismo sociale* veniva definito con questo termine. La questione è relativamente semplice: la spesa dello stato, finalizzata a garantire i diritti sociali, *non si esauriva nel solo effetto immediato di soddisfare quei bisogni attraverso il lavoro impiegato*. Al contrario, *facendo rientrare in circolo il denaro* corrispondente alle spese pubbliche, *sosteneva anche la domanda*, cioè le spese che i cittadini e le imprese potevano praticare *come privati*, per il fatto di riuscire a trovare acquirenti della loro forza lavoro e dei loro prodotti. Così se lo stato spendeva 100 per costruire scuole e assumere insegnanti, gli ingegneri, i muratori, i produttori di calce e di mattoni e gli insegnanti avrebbero guadagnato un reddito che, fermo restando il prevalere del *laissez faire*, sarebbe mancato. Essendo conseguentemente in grado di spendere a loro volta una parte significativa di quel reddito, *avrebbero messo in moto altro lavoro, e generato altro reddito; lavoro e reddito che altrimenti sarebbero venuti a mancare*. L'effetto *cumulativo* del susseguirsi delle spese sul sistema era tale che il reddito complessivo aumentava di un *multiplo* della spesa iniziale, ad esempio 400 o 500, spingendo il senso comune a gridare al "miracolo economico".

Ma la propensione alla spesa *aggiuntiva*, quando si guadagna un reddito, *dipende dalle condizioni economiche della società*. Fintanto che la società è povera quella propensione è *elevata*, e il moltiplicatore che viene quantificato da essa è *a sua volta elevato*. Per intenderci: chi ha un reddito mensile di cinquecento euro è molto probabile che, se guadagna 100 euro in più, li spenda tutti per soddisfare uno dei molti bisogni che prima non poteva soddisfare. Ma via via che la società si arricchisce *la propensione a spendere il reddito aggiuntivo diminuisce, mentre cresce la propensione a risparmiarne una quota sempre maggiore*. Chi ha un reddito di tremila euro mensili, è molto probabile che, se guadagna 100 euro in più, accantoni il problema se spenderli o meno, perché *già non spende tutto* quello che guadagna. Col ridursi dell'effetto di volano del moltiplicatore, l'azione dello stato, che nella fase espansiva del keynesismo *sosteneva il sistema, nel mentre provvedeva a soddisfare i diritti sociali*, ha cominciato così a non avere più gli effetti espansivi che precedentemente aveva. Le grucce della spesa pubblica non erano più sufficienti a far procedere fisiologicamente il sistema, e questo è precipitato in una fase di ristagno strutturale analogo a quello degli anni venti e trenta.

È stato in questo frangente che il movimento dei lavoratori, limitandosi ad agire politicamente, ha dimostrato tutta la sua debolezza intrinseca, logorandosi in una sequenza di lotte per il diritto al lavoro destinate a continue sconfitte per la loro connotazione astrattamente volontaristica. Sia Marx che Keynes, avevano infatti anticipato il sopravvenire di quel momento critico, sottolineando con chiarezza che *le condizioni economiche e sociali che sole potevano garantire una coerente riproduzione del lavoro salariato erano contraddittoriamente destinate a scomparire col miglioramento delle condizioni di vita*. Richiamiamo uno dei molti passaggi nei quali Marx evidenzia l'inevitabile emergere di questo problema. Nei *Grundrisse* scrive: “nella misura in cui il tempo di lavoro –

la mera quantità di lavoro - è posto dal capitale come unico elemento determinante del valore, [ma allo stesso tempo opera in modo da ridurlo sistematicamente al minimo necessario, con le innovazioni tecnologiche] nella stessa misura svanisce il lavoro diretto e la sua quantità *come principio determinante della produzione* - della creazione dei valori d'uso - il lavoro viene così ridotto sia quantitativamente a una proporzione esigua, sia qualitativamente a momento certamente indispensabile, ma subalterno, rispetto al lavoro scientifico generale e alla produttività che scaturisce dall'articolazione della produzione complessiva. ... Il capitale lavora così alla *propria dissoluzione* come forma dominante della produzione [trascinando con sé, nel suo tramonto, il lavoro salariato, se questo non impara a rapportarsi coerentemente al mutamento in corso]".<sup>76</sup> Infatti "la comprensione di questo meccanismo evolutivo "è una delle condizioni della sua emancipazione".<sup>77</sup> Se invece si ostina a voler preservare la propria condizioni di lavoratore salariato, rivendicando un "diritto" a quel lavoro, finisce col far affidamento su forze sociali valide per il passato, ma che ormai hanno dimostrato la propria inadeguatezza.

Questa forma dell'attività - come sottolinea egregiamente Smith, quando spiega che con la spesa *si fa leva* sullo stato di bisogno di chi viene chiamato in causa per produrre, *non sulla sua libera volontà*<sup>78</sup> - è infatti coerente solo col prevalere della *necessità economica*. Non prevedendo la possibilità di produrre secondo le finalità decise dal produttore immediato, che produce prevalentemente perché spinto dalla necessità di procurarsi la retribuzione, esprime il fatto del prender corpo

---

<sup>76</sup> Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Firenze, 1970, vol. II, p. 394.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 396 e p. 410.

<sup>78</sup> "Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo la nostra cena, ma per riguardo del loro interesse. Non ci appelliamo alla loro umanità ma al loro tornaconto, e mai parliamo delle nostre necessità, ma dei loro vantaggi". *The wealth of nations*, Everyman's Library, p. 13.

su decisioni di un potere esteriore (imprese o stato), che viene subito, appunto, nella misura corrispondente al bisogno di procurarsi le condizioni della propria esistenza. Quando questo stato di necessità si è ridotto, le imprese hanno cominciato a scontrarsi con una difficoltà di sbocco, che inibiva i nuovi investimenti e la riproduzione del lavoro, perché *gli individui reagivano prendendo tempo sulle loro spese, cioè posticipandole*. Questi ultimi non si rendevano infatti conto di come quel comportamento mettesse *in crisi* il processo produttivo complessivo, ed erano fuorviati dalla crescita delle loro disponibilità monetarie, che, coerentemente con la cultura egemone (basata sui rapporti privati), appariva loro, oltre che come un tornaconto personale, come un atto socialmente positivo. Questa progressiva contrazione relativa del tasso di aumento della spesa, che è intervenuta nel corso dell'arricchimento della società, testimoniava che il rapporto di lavoro salariato era sempre meno adeguato rispetto ai bisogni *in formazione*, soprattutto perché, per potersi esprimere, questi dovevano assumere una forma che non era più la manifestazione di uno stato di povertà diffusa e della relativa subordinazione alla necessità economica.

L'errore in cui si è incappati, in risposta alla crisi, è stato quello di immaginare che non fosse in questione *il nesso* tra la formulazione dei bisogni e la generazione dell'attività produttiva, perché i bisogni – *essendo infiniti e tutti della stessa natura*<sup>7979</sup> – non avrebbero mai costituito un problema. Cosicché essi avrebbero potuto continuare ad essere formulati illimitatamente o come *domanda* (pagata dai privati) o come *diritti sociali* (pagati dallo stato), e l'attività produttiva avrebbe potuto, conseguentemente, continuare ad essere svolta come *lavoro salariato*, limitandosi a reintegrarne quantitativamente l'impiego, come si era fatto in precedenza.

---

<sup>7979</sup> Tesi fondamentali dei conservatori *mai messa in discussione*, nonostante la sua evidente inconsistenza.



In realtà la difficoltà emersa investiva, però, *entrambi i momenti del processo riproduttivo*. La lotta politica tra coloro che volevano imporre la priorità dei rapporti privati, da un lato, e coloro che si battevano invece per un'ulteriore espansione dei diritti sociali, dall'altro, sfociò conseguentemente *nell'impotenza collettiva*, occultata ideologicamente dietro alla speculazione finanziaria, che in realtà non è altro che una forma di arricchimento individuale e sociale di tipo *meramente parassitario*. La società, che con la strategia keynesiana aveva trovato un *modo alternativo* di impiego del lavoro, che il capitale, dalla Grande Crisi in poi seguendo i comandamenti del mercato, abbandonava al suo destino, si ostinava a volerlo ricollocare in una delle due opposte modalità<sup>80</sup> di erogazione che avevano contraddistinto la storia degli ultimi due secoli, i cui ruoli storici positivi si erano però nel frattempo esauriti

Keynes aveva infatti anticipato che *sia* il movente accumulativo *che* quello del sostegno alla crescita attraverso la spesa pubblica destinata a soddisfare i diritti sociali, avrebbero permesso la riproduzione del lavoro necessaria a garantire il pieno impiego *solo per una fase storica non troppo lunga*. Ma poi *entrambi i modi di generazione dell'attività produttiva* si sarebbero scontrati con una crescente difficoltà di continuare ad essere perseguiti. Egli sottolineò che, in questa situazione, non bisognasse agire come facevano i conservatori del suo tempo, "che non sapevano *distinguere* una cosa dall'altra". Poiché "l'aumento dell'efficienza tecnologica procedeva ormai con un velocità maggiore di quella in cui si riusciva ad affrontare il problema dell'assorbimento del lavoro"<sup>81</sup>, si sarebbe dovuta *distinguere* la disoccupazione che era intervenuta nelle

---

<sup>80</sup> Notoriamente gli stesse sindacati, ignorando la differenza strategica tra le politiche keynesiane e gli stessi rapporti capitalistici, insistevano anche per un incremento degli investimenti privati. Vedi, ad esempio, le dichiarazioni di Lama in occasione della cosiddetta "svolta dell'EUR" del 1977 e le rivendicazioni sindacali da allora.

<sup>81</sup> John M. Keynes, *The Collected Writings*, Vol. IX, p. 321.



fasi storiche precedenti, spesso dovuta ad una carenza di risorse, da quella che sarebbe sopravvenuta quando lo stato sociale *avrebbe realizzato* lo sviluppo *che si proponeva di attuare*. I bisogni, infatti, ancora per buona parte del Novecento riguardavano le condizioni *primarie* dell'esistenza, per cui non appena venivano soddisfatti (ad es. alimentazione, disponibilità di acqua corrente, illuminazione, vestiario, ecc.) ne subentravano altri (ad es. abitazione, riscaldamento, mobilità, salute, istruzione, comunicazione, ecc.) che permettevano l'espansione *spontanea* del lavoro salariato in altri settori della produzione, seguendo le indicazioni a posteriori del mercato. E quando il mercato è incorso nel suo fallimento strutturale, l'azione vicaria dello stato ha permesso di proseguire nello sviluppo economico su un'altra base. Per questo la sua iniziativa era stata così positiva da apparire, a chi non comprendeva il sottostante meccanismo del moltiplicatore, "miracolosa".

Quando questo modo di procedere ha dato i suoi frutti, non si è però riusciti ad afferrare che cosa stesse succedendo, perché quei frutti si sono presentati *in forma negativa* – cioè il tempo liberato dal lavoro assumeva la veste della disoccupazione – contraddicendo la finalità del pieno impiegato, che precedentemente aveva mediato lo sviluppo. Invece di approfondire la dinamica che si era instaurata, che imponeva un cambiamento, ci si è adagiati nel pretendere di poter riprodurre il lavoro salariato *come si era imparato a fare nei due secoli precedenti*. Che cos'è mancato?

Per afferrare quanto accaduto si può ricorrere ad un'analogia storica. Gli antropologi del periodo vittoriano, che iniziarono a praticare e a studiare i gruppi umani che non avevano partecipato al processo di incivilimento, si trovarono di fronte ad un fenomeno che non riuscivano a spiegare coerentemente: l'azione produttiva di quei popoli si svolgeva, per alcuni aspetti, in modo non dissimile da quella dei paesi civilizzati,

ma essa si intrecciava anche indissolubilmente con pratiche magiche, alle quali quelle popolazioni attribuivano, al fine dell'ottenimento del risultato, la stessa rilevanza delle procedure tecniche, con le quali costituivano un tutt'uno. Ciò derivava dal fatto che nel processo produttivo di quei popoli si rifletteva una concezione del mondo e di sé che attingeva sia alle conoscenze pratiche acquisite più o meno consapevolmente, che ad altre forze ancora concepite in forma mistica, che si riteneva operassero nel contesto, spesso sovrastandolo e imponendo le loro condizioni (limitazioni) all'azione. Così, ad esempio, alcuni credevano che il coltivare le piante che fornivano il loro principale sostentamento o il cacciare, senza il preliminare e concomitante svolgimento di quei riti propiziatori, avrebbe reso la coltivazione e la caccia del tutto infruttuose. Ciò che molti antropologi non furono in grado di comprendere era perché quei riti - ai loro occhi di individui moderni palesemente inutili - condizionassero così pesantemente l'intero processo produttivo. Essi non si rendevano conto, infatti, di come quei riti contribuissero a definire concretamente il percorso attraverso il quale quell'attività produttiva poteva essere concepita e doveva essere estrinsecata. Esse costituivano cioè delle forze produttive, un sistema di orientamento della prassi, una forma della soggettività, in assenza della quale quegli esseri umani - ormai privi di una guida degli istinti - non avrebbero saputo come svolgere le attività che permettevano la riproduzione della loro stessa esistenza. Se si fossero eliminati i riti l'intera struttura comportamentale sarebbe stata inibita, perché avrebbe smarrito il significato sociale grazie al quale riusciva ad essere svolta umanamente e non più animalescamente.

Ripetendo via via quelle pratiche, i nostri progenitori più critici<sup>82</sup> hanno cominciato a sperimentare la differenza tra ciò che, con lo sviluppo, ha finito con l'essere qualificato come magia, da ciò che era effettivamente,

---

<sup>82</sup> Che sono sempre stati un'esigua minoranza.

cioè scientificamente, pertinente alla trasformazione del contesto, per soddisfare i loro bisogni, che cominciava ad essere riconosciuto come *“lavoro senz’altro” in opposizione a tutte le altre pratiche ormai ritenute non necessarie*.<sup>83</sup> E *confliggendo*<sup>84</sup> con i depositari della convinzione dell’insuperabilità di quelle procedure magiche – nelle quali questi ultimi affermavano il loro potere - sono approdati a svolgere la loro attività, sbarazzandosi via via delle ritualità che precedentemente la indirizzavano. Si riconosceva così che il potere di ottenere il risultato voluto era *tutto racchiuso nelle facoltà tecnico-scientifiche acquisite da chi produceva*, senza dover più *sottostare* a forze mistiche di natura esteriore, e tanto meno a coloro che cercavano di continuare a farle valere come forme insuperabili dell’organizzazione sociale e dell’individualità

In tal modo è stata edificata, negli ultimi tre secoli, una società *“fondata sul lavoro”*. Nulla di più semplice, di fronte a questa evoluzione, del balzare alla conclusione – oggi propria del senso comune - che in tal modo la *produzione non si sarebbe più scontrata con delle limitazioni soggettive*, e quindi avrebbe potuto estrinsecarsi senza incontrare altri ostacoli che quelli corrispondenti all’eventuale mancanza di risorse. Ma si tratta di una convinzione che è stata ripetutamente confutata dal sopravvenire di crisi, nel corso delle quali il lavoro ha incontrato gravi difficoltà ad essere erogato allo stesso livello del periodo precedente e la società si è impoverita senza alcuna apparente *giustificazione tecnica*.<sup>85</sup>

Qui è dove emerge il problema del quale De Giovanni e gli altri apologeti della politica non sanno tener conto. Con la dissoluzione dei poteri sovrastanti di natura mistica, gli esseri umani, pur cominciando a

---

<sup>83</sup> Si può dire che una delle prime formulazioni del rapporto tra il lavoro (nella sua nuova veste) e la produzione della ricchezza risalga al bel libro di Richard Cantillon del 1730, *Saggio sulla natura del commercio in generale*.

<sup>84</sup> Anche se non sempre vincendo.

<sup>85</sup> Anche se il pensiero egemone continua a spacciare ogni crisi come dovuta *“ad una mancanza di risorse”*.

riconoscere il rapporto esistente tra la loro attività collettiva e la riproduzione dell'organismo di cui facevano parte, non per questo hanno condotto i loro stessi rapporti sotto *un comune controllo*. *Al contrario* essi hanno proceduto in modo che *ognuno* si sentisse libero di agire *a suo piacimento*, a prescindere dagli effetti che il suo comportamento determinava per il resto della società. È stata questa *forma della libertà* che si è imposta come componente insuperabile dell'organizzazione sociale, come un qualcosa di *sacro*. Gli individui riconoscevano di dipendere dal lavoro, ma non riconoscevano di dipendere *gli uni dagli altri* e, soprattutto, non si rendevano conto di come *lo stesso modo di formulare i bisogni e di procedere alla produzione, ferma restando la conflittualità insita nelle condizioni sociali, potesse trasformarsi in un ostacolo*.

Quando Marx lamenta che nella democrazia la convinzione che ognuno sia pienamente libero è *un'illusione*, la fa perché sottolinea che *i rapporti sociali* possono limitare le possibilità d'azione *non meno di quanto prima facevano le pratiche magiche*, che mediavano le vecchie relazioni sociali, e non meno di quanto farebbe l'assenza delle condizioni materiali per produrre o la limitata conoscenza delle loro caratteristiche. Quelle condizioni, *in primis* la forza lavoro, *pur esistendo* non riuscivano a rientrare nel circolo produttivo perché la forma delle relazioni, attraverso le quali si svolgeva la vita umana, non consentiva un loro utilizzo. Nel sottolineare quest'esito, Marx aveva compreso un fatto che anche Malinowski evidenzierà mezzo secolo dopo. Vediamo di che cosa si tratta. "Gli indigeni," scrive in *Argonauti*, "obbediscono alle forze e agli imperativi del codice tribale, ma non li comprendono, [i loro stessi rapporti gli appaiono cioè come *immanenti*]. ... Le regolarità nelle istituzioni indigene sono il risultato automatico dell'interazione fra le forze mentali della tradizione e le condizioni materiali dell'ambiente.

Proprio come un membro qualsiasi di una moderna istituzione, sia essa lo stato, la chiesa o l'esercito, ne è parte e vi si trova dentro ma *non ha alcuna immagine dell'azione totale che ne risulta* e ancor meno è in grado di fornire *un resoconto della sua organizzazione*, così sarebbe vano tentare di fare domande astratte di carattere sociologico [sulla sua società] ad un indigeno". Certo, "nella nostra società ogni istituzione ha i suoi membri intelligenti, i suoi storici, i suoi archivi e i suoi documenti, mentre in una società indigena non vi è nulla di tutto ciò"<sup>86</sup>, ma *non* per questo gli individui moderni *hanno imparato, nel loro insieme*, ad interagire *consapevolmente* con le dinamiche riproduttive della società. Hanno piuttosto continuato a delegare il compito alle classi egemoni, che ovviamente ne hanno subordinato l'andamento ai loro interessi e alla riproduzione del loro potere, nonostante questo sia diventato palesemente anacronistico. Noi sappiamo però oggi che, per acquisire un controllo su una forza o su un oggetto frutto di *un'azione* collettiva, *bisogna che almeno tutti coloro che contribuiscono a svolgerla conoscano il suo funzionamento*. A meno che non si accetti di agire come *ingranaggi* del sistema, senza poter esprimere alcun potere su di esso. Se invece ci si considera sovrani, attribuendosi *il potere di subordinarla a sé con un mero atto di volontà*, a prescindere da quella conoscenza, si instaura con essa *un rapporto magico*. Un'esperienza che viene elusa dai moderni esattamente come facevano i non civilizzati, rifiutando di interrogarsi sulle possibili contraddizioni insite nel loro comportamento.

Il superamento di questo residuo di misticismo è ciò che Marx ritiene necessario attuare oggi, per affrontare i problemi dai quali siamo investiti. Un passaggio che diventa impossibile se gli individui, *sentendosi già pienamente liberi*, non percepiscono – al pari dei nostri lontani antenati – la limitazione non più necessaria che il modo stesso di

---

<sup>86</sup> B. Malinowski, *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Newton Compton, Roma 1978, p. 38.

produrre *impone* alla loro azione. E, a suo avviso, la *differenza* tra coloro che procedono limitandosi a far affidamento sulla politica e i comunisti è tutta racchiusa nel riconoscimento della necessità di questo approccio critico. I secondi infatti debbono imparare a procedere nella lotta consapevoli di dover individuare e conoscere quelle forze in campo, che non sono immediatamente contenute nella loro volontà e nella loro esperienza. Di che cosa si tratta?

È forse vero che se la società è in grado di soddisfare un bisogno *non debba farlo* se chi lo sperimenta non è in condizione di *pagare per quella soddisfazione*? Perché l'esborso di denaro è un rito al quale quella soddisfazione deve sottostare necessariamente, prescindendo dall'esistenza o meno di risorse *dell'insieme della società*? È vero che se chi è potenzialmente in grado di produrre, ma non può svolgere un lavoro che produca *il suo equivalente*, non possa diventare depositario di un qualsiasi potere *alternativo di soddisfare bisogni suoi e altrui*, perché *l'unico potere umano è quello che si incarna nel riprodurre denaro*? È cioè vero che *l'unica ricchezza è quella che si esprime nel rapporto di scambio*, perché nel mondo umano "non potrebbero esistere *pasti gratuiti*"? Per sostenere la sua tesi, Marx sviluppa una distinzione essenziale: un conto è voler ottenere la soddisfazione di un bisogno quando non esistono ancora le condizioni materiali della sua soddisfazione. In questo caso è del tutto sensato che *l'insieme dei rapporti costringa, chi punta a quella soddisfazione, a produrre anche l'equivalente di ciò che andrà a consumare, svolgendo il lavoro corrispondente*. Il suo godimento, senza la produzione di una ricchezza equivalente o superiore, sarebbe in contrasto con la riproduzione della ricchezza a disposizione della società, causandone un depauperamento. L'emancipazione dallo stato di bisogno non può, conseguentemente, concretizzarsi in un mero atto di volontà, e per questo i rapporti capitalisti sono stati, per una fase storica, "rapporti produttivi", *proprio*



*perché hanno costretto il resto della società a fare radicalmente i conti con la penuria che la caratterizzava, abolendo lungo la strada la pratica feudale dell'assistenza caritatevole di larga parte della popolazione, per costringere tutti i non possidenti all'intero del processo produttivo. Ma quando lo sviluppo su questa base ha creato "un mondo della ricchezza e della cultura incomparabile con tutte le epoche storiche passate"<sup>87</sup>, la separazione della massa degli individui da quel mondo delle risorse create, insita nella forma salariata del lavoro e nella forma di capitale di quella ricchezza, si trasforma in "una contraddizione"<sup>88</sup>. In questa nuova situazione sociale è la forma stessa dei rapporti, che si trascinano inerzialmente dal passato, ad impedire il pieno svolgimento dell'attività che può soddisfare bisogni, non la carenza delle condizioni materiali per farlo. Come nella magia, è nel modo di rapportarsi a quelle condizioni che si insinua la limitazione non più necessaria che impedisce lo svolgimento dell'attività produttiva, facendo andare sprecata una quantità via via crescente delle capacità produttive esistenti, accompagnata dalla frustrazione e da un senso di svuotamento.*

È qui che Marx sottolinea la necessità di *non confondere il lavoro con l'attività produttiva in generale*. E quando nel 1875 si trova di fronte il Programma del Partito Operaio Tedesco, preparato per il Congresso di Gotha, dove al primo articolo si legge: che "il lavoro è la fonte di ogni ricchezza e civiltà", esce fuori da gangheri e afferma che "un programma socialista non dovrebbe indulgere a simili locuzioni borghesi, tacendo le condizioni che sole danno ad esse un significato". Aggiunge poi: "solo in quanto l'uomo si comporta, fin dall'inizio, come proprietario della natura, fonte principale di tutti i mezzi e oggetto [della sua stessa attività], il suo lavoro diventerà fonte di valori d'uso, e dunque anche di

---

<sup>87</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, cit. p. 32

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



ricchezza.” Concludendo perentoriamente che “i borghesi hanno ottime ragioni per attribuire al lavoro *una soprannaturale forza creatrice*, poiché proprio dalla *natura condizionata* del lavoro consegue che l’uomo, proprietario soltanto della propria forza lavoro, in tutte le condizioni sociali e culturali dev’essere lo schiavo di altri uomini che si sono resi proprietari delle condizioni materiali del lavoro. Egli può lavorare soltanto *con il loro permesso*, soltanto con il loro permesso *vivere*”.<sup>89</sup> I capitalisti sono cioè come gli antichi sciamani e sacerdoti, che negavano la possibilità di produrre senza sottomettersi alle pratiche magiche, nelle quali si esprimeva il loro potere di mediazione. Ma mentre nella fase di ascesa dei rapporti capitalistici questa costrizione trovava una base coerente nella figura del capitale, né più e né meno di come le pratiche magiche trovavano una base coerente nelle relazioni dell’epoca, la limitazione della produzione allo scopo di imporre una crescita, quando il capitale, essendo diventato sovrabbondante, incontra addirittura crescenti ostacoli ad essere riprodotto, presentandosi a sua volta come una forma di magia. *Non sapendo* come impiegare le capacità produttive che esso stesso ha creato, il modo di comportarsi che sollecita a seguire si trasforma in un *rito sacrificale di cui sbarazzarsi, se si vuole procedere produttivamente*. Come prima bisognava imparare a fare a meno dei riti propiziatori per coltivare grano o per produrre un qualsiasi altro bene ora occorre fare a meno del considerare il denaro come la forma necessaria della mediazione produttiva per imparare a produrre su una base che è ancora da conquistare, quella della comunità.

Là dove Marx afferma che “quando, nel corso dello sviluppo, gli individui avranno imparato a regolare razionalmente il loro ricambio organico con la natura, avranno imparato a portarlo sotto un *comune controllo*, per eseguirlo con il minore impiego di energia e nelle

---

<sup>89</sup> Karl Marx, *Kritik des Gothaer Programms*, [www.marxist.org/deutsch/](http://www.marxist.org/deutsch/)

condizioni più adeguate alla natura umana e degne di essa”<sup>90</sup> “il pubblico potere perderà il suo carattere politico”<sup>91</sup> si riferisce proprio al superamento di questa forma di misticismo, che fa tutt’uno con il riconoscimento dei limiti del rapporto della proprietà privata, che si pretende di trascendere con la politica.

Come i popoli non civilizzati *non sanno distinguere* la forza che si esprime nelle pratiche magiche - che con lo sviluppo hanno finito con l’esser riconosciute come un inutile intralcio all’azione, privo di valore - da quella che si oggettiva nelle pratiche produttive, così noi contemporanei procediamo producendo in una forma scissa della socialità. Non sappiamo, cioè, ancora agire per la soddisfazione dei bisogni reciproci, *senza farci limitare dal potere del denaro*, sulla base del quale, chi non è in grado di produrre un equivalente non può produrre una qualsiasi altra forma della ricchezza umana, né partecipare al suo godimento. Per questo, quando lo stato ha preteso di insignorirsi del denaro, producendo anche in *deficit* – un’evoluzione che con l’arricchimento crescente della società su base keynesiana, era *inevitabilmente* destinato a presentarsi per il *ridimensionamento del moltiplicatore* – il suo comportamento è stato classificato come un *peccato capitale* da sanzionare. Sollecitando al *blocco* dell’intervento dello stato anche in quei settori primari come la sanità, la scuola, la ricerca, l’assistenza abitativa e sociale, ecc., nonostante esistano medici e studenti che vogliono diventar tali, insegnanti pronti a formare i giovani, milioni di unità abitative vuote, miliardi di risparmi inutilizzati, ecc. È fuori di dubbio che, di suo, lo stato ha troppo spesso puntato a riprodurre lavori inutili, facendo della riproduzione del lavoro *in sé* l’obiettivo da perseguire, dimostrando di muoversi a sua volta su un terreno mistico.

---

<sup>90</sup> Karl Marx, *Il capitale*, Libro III, vol. 2, cit. p. 933.

<sup>91</sup> *Il Manifesto del partito comunista*.

Ma ora si può, seppur tardivamente, prendere atto del problema anticipato da Keynes e da Marx, accettando che là dove è diventato difficile riprodurre quel tipo di attività, l'unica via per garantire il diritto al lavoro passa per la sua spartizione tra tutti accompagnata dalla condivisione del tempo libero, per lo sviluppo di capacità superiori da parte di ognuno.

In merito possiamo solo invitare De Giovanni a riprendere la riflessione che Marx svolge nei *Manoscritti economico filosofici del '44*, nella sezione dedicata *all'evoluzione* dal prevalere della proprietà privata al comunismo, per comprendere *la complessità del prender corpo del mondo che dovrebbe scaturire da questa transizione*. Il comunismo, al pari di tutte le altre forme dell'organizzazione sociale non è un progetto bello e pronto, un ideale da far valere in forma immediata, una porta da attraversare, ma qualcosa di molto sofferto, che va prodotto nell'incertezza, nei limiti e nei conflitti che si accompagnano ad ogni processo di sviluppo degli esseri umani. E certo non basta né la decisione in un Lenin, o di chiunque altro, a creare d'incanto le condizioni affinché il cammino possa essere intrapreso. Solo se il lavoro salariato impara a comprendere che *non è subordinato perché il capitale lo ha subordinato, bensì perché egli agisce presupponendo che quella condizione esprima tutta la libertà di cui può godere politicamente*, il difficile percorso per superare le incertezze e la frustrazione che si accompagnano a quella condizione di dipendenza può essere intrapreso.

GLI ALTRI QUADERNI PUBBLICATI

2021

- Q. nr. 6/2021 – La controversia sui lavori socialmente utili  
Q. nr. 5/2021 – Il pensionato furioso  
Q. nr. 4/2021 – Tre documenti relativi ad un momento chiave (1983) dell’instaurarsi della crisi attuale  
Q. nr. 3/2021 – La riduzione del tempo di lavoro sulle due sponde dell’atlantico  
Q. nr. 2/2021 – Concentrarsi sui cocci del neoliberismo o districarsi nel testaccio\* della storia?  
Q. nr. 1/2021 – Capire la natura della “Democrazia Economica” e individuare i suoi limiti

2020

- Q. nr. 9/2020 – Quale soggetto per la riduzione dell’orario di lavoro?  
Q. nr. 8/2020 – L’assurdità dei sacrifici  
Q. nr. 7/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte quarta)  
Q. nr. 6/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 7)  
Q. nr. 5/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 6)  
Q. nr. 4/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 5)  
Q. nr. 3/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 4)  
Q. nr. 2/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 3)  
Q. nr. 1/2020 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 2)

2019

- Q. nr. 9/2019 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte terza / 1)  
Q. nr. 8/2019 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte seconda)  
Q. nr. 7/2019 – Come l’acqua sul dorso dell’anatra (Parte prima)  
Q. nr. 6/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (VI Parte)  
Q. nr. 5/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (V Parte)  
Q. nr. 4/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (IV Parte)  
Q. nr. 3/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (III Parte)  
Q. nr. 2/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (II Parte)  
Q. nr. 1/2019 – Dalla crisi del Comunismo all’agire comunitario (I Parte)

2018

- Q. nr. 11/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (IV Parte)  
Q. nr. 10/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (III Parte/2)  
Q. nr. 9/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (III Parte)  
Q. nr. 8/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (II Parte)  
Q. nr. 7/2018 – Quel pane da spartire - Teoria generale della necessità di redistribuire il lavoro (I Parte)  
Q. nr. 6/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (IV Parte)  
Q. nr. 5/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (III Parte)  
Q. nr. 4/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (II Parte)  
Q. nr. 3/2018 – Gli ostacoli sulla redistribuzione del lavoro (I Parte)  
Q. nr. 2/2018 – Alla scoperta della Libertà che manca (V Parte)

Q. nr. 1/2018 – Alla scoperta della Libertà che manca (IV Parte)

---

## 2017

Q. nr. 11/2017 – Alla scoperta della Libertà che manca (III Parte)

Q. nr. 10/2017 – Alla scoperta della Libertà che manca (II Parte)

Q. nr. 9/2017 – Alla scoperta della Libertà che manca (I Parte)

Q. nr. 8/2017 – Oltre la crisi del Comunismo

Q. nr. 7/2017 – Il Comunista negato – Un soggetto in bilico tra regresso e coazione a ripetere

Q. nr. 6/2017 – Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l'uomo sottosopra) (Terza parte)

Q. nr. 5/2017 – Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l'uomo sottosopra) (Seconda parte)

Q. nr. 4/2017 – Oltre il capitalismo per scelta o per necessità? (Da l'uomo sottosopra) (Prima parte)

Q. nr. 3/2017 – Quale prospettiva dopo la dissoluzione della politica? (Seconda parte)

Q. nr. 2/2017 – Quale prospettiva dopo la dissoluzione della politica? (Prima parte)

Q. nr. 1/2017 – Per comprendere la natura dello Stato Sociale e la sua crisi

---

## 2016

Q. nr. 10/2016 – La crisi e il bisogno di rifondazione dei rapporti sociali - In ricordo di Primo Levi e Federico Caffè

Q. nr. 9/2016 – 1. L'individuo comunitario: una forza produttiva in gestazione?

2. Il capitale è zoppo, non seguiamolo nella sua illusione di essere una lepre

Q. nr. 8/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (Appendice)

Q. nr. 7/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (V Parte)

Q. nr. 6/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (IV Parte)

Q. nr. 5/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (III Parte)

Q. nr. 4/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (II Parte)

Q. nr. 3/2016 - E se il lavoro fosse senza futuro? Perché la crisi del capitalismo e quella dello stato sociale trascinano con sé il lavoro salariato (I Parte)

Q. nr. 2/2016 - La disoccupazione al di là del senso comune

Q. nr. 1/2016 - Meno lavoro o più lavoro nell'età microelettronica?

*Sinistra, un'idea worth spreading*

## Giovanni Mazzetti Dieci brevi lezioni di critica dell'economia politica

*La rivoluzione culturale per capire  
e affrontare la disoccupazione*



Asterios

### Biblioteca

