



A cura di Alessandro Marucci e Sergio Bianchi

RANIERO PANZIERI PRIMA, DURANTE E DOPO «QUADERNI ROSSI» Credo che gran parte del fascino di Panzieri derivasse da un'arte rarissima benché essenziale in politica: quella di ricominciare da capo. Ciò che in generale sgomenta, perché implica la paura della ripetizione, la coscienza della vanità dell'atto passato e della precarietà del futuro, è che si supera solo grazie alla molla dell'interesse personale o di partito, in lui diventava il medio naturale dell'azione politica.

Che parlasse con due amici o a una pubblica riunione, si sentiva che stava tessendo una tela. Quel che gli rendeva estraneo un uomo peraltro ricco di grandi qualità come Lelio Basso era che entrambi erano infaticabili tessitori di ragnatele, ma a Basso interessavano le mosche da acchiappare per rafforzare le sue posizioni, a Panzieri le ragnatele come organi di collegamento nel mondo degli insetti.

Cesare Cases, Il testimone secondario.

Prima parte

Raniero Panzieri, i «Quaderni rossi» e gli «eredi»* Marco Scavino

«Le idee vanno trattate con la stessa acribia filologica dei fatti, perché le idee sono fatti»¹

- I. Quando uscì il primo numero della rivista «Quaderni rossi», nel settembre-ottobre del 1961, Raniero Panzieri aveva quarant'anni di età (era nato il 14 febbraio del 1921, a Roma) ed era un personaggio piuttosto noto sul piano politico e culturale. Aveva alle spalle una carriera politica di alto livello, interamente condotta nelle file del Partito socialista italiano, al quale si era iscritto nel 1944 (alla liberazione della capitale)² e in cui aveva avuto anche importanti incarichi di direzione: componente del Comitato centrale e della Direzione nazionale, segretario regionale in Sicilia, responsabile nazionale per la stampa e la propaganda, responsabile del settore culturale (Artero 2007). Un percorso militante che, peraltro, si era sempre intrecciato con un'intensa attività di studioso; durante la guerra aveva frequentato l'Istituto pontificio di studi giuridici (non potendo iscriversi ai corsi pubblici a causa della discriminazione razziale) e si era poi laureato in giurisprudenza all'Università di Urbino, con una tesi su *L'utopia rivoluzionaria nel Settecento* di cui era stato relatore lo storico della filosofia Arturo Massolo: e i suoi primi incarichi in seno al partito erano stati proprio di carattere culturale: dapprima al Centro di studi sociali, su indicazione di Riccardo Lombardi, e poco più tardi come segretario della rivista «Socialismo» e dell'Istituto di studi socialisti, sotto la direzione di Rodolfo Morandi. Per tre anni, a partire dalla fine del 1948, era stato poi docente incaricato di Filosofia del diritto all'Università di Messina, per interessamento di Galvano Della Volpe (anche se pare privilegiasse decisamente la militanza politica rispetto al lavoro universitario, suscitando qualche malumore nell'ambiente accademico).
- 2. Nel corso degli anni Cinquanta l'attività di Panzieri si era mossa quindi su due piani strettamente legati fra loro: per un verso come dirigente di partito e organizzatore di cultura (in quanto responsabile del settore aveva promosso tra l'altro vari convegni, costruendosi una ricca trama di relazioni con l'intellettualità socialista e comunista

dell'epoca)³, per l'altro come studioso del movimento operaio e del marxismo, in particolare attraverso un'impegnativa opera di traduzione di alcuni testi di Marx e di Engels, il principale dei quali fu il secondo libro del *Capitale*, pubblicato in due volumi nel 1953 presso le edizioni Rinascita⁴. Attività, quella di traduttore, che per la verità svolgeva in stretta collaborazione con la moglie Giuseppina Saija (detta Pucci), anche se nelle pubblicazioni compariva solo il suo nome; si erano conosciuti all'Istituto di studi socialisti e si erano sposati nell'ottobre del 1948, ed era lei, laureata in Lingue e letterature straniere con una tesi su Hölderlin, a padroneggiare veramente la lingua tedesca: personaggio schivo ma di altissimo valore culturale (lavorò come traduttrice per le maggiori case editrici italiane, in particolare per il Mulino), il cui ruolo nelle attività del marito – ancorché perlopiù misconosciuto – fu indubbiamente della massima importanza⁵.

3. Negli ultimi anni, tuttavia, il suo rapporto con il partito si era progressivamente deteriorato. Una crisi nella quale influirono indubbiamente le fortissime polemiche scatenate nel 1956 dai fatti d'Ungheria, ma che aveva evidentemente radici più profonde, legate a un senso di insoddisfazione e di disagio che in larga parte prescindeva da quella specifica contingenza politica e ideologica. Le posizioni assunte da Panzieri in quelle circostanze, infatti, pur coincidendo per alcuni aspetti con quelle della sinistra socialista (in particolare nel rifiuto di equiparare tout court lo stalinismo e il comunismo), si configurarono come un tentativo di sottrarsi alla logica degli schieramenti interni, insistendo invece sull'esigenza di un rinnovamento profondo del movimento operaio nel suo complesso, in cui la critica dei modelli burocratici di matrice staliniana – lungi dall'essere usata in chiave di apertura alle socialdemocrazie – si accompagnasse a un ripensamento generale dei fondamenti dell'azione politica di classe, a partire dall'analisi delle trasformazioni in corso nei processi di produzione e di conseguenza nelle forme di manifestazione dei conflitti sociali⁶. Posizione che lo aveva però visto sostanzialmente isolato, tanto da indurlo – da quel momento – a un relativo disinteresse per le vicende interne del partito, o quanto meno a un atteggiamento sempre più scettico nei suoi confronti. Sicché, quando nel marzo del '57 gli era stata offerta la condirezione del periodico «Mondo operaio» (una forma di compensazione per

l'esclusione dalla Direzione nazionale, avvenuta al termine del XXXII Congresso nazionale), aveva interpretato quell'ultimo incarico di partito in maniera assolutamente personale, facendo del giornale una palestra di discussioni a tutto campo sullo stato del movimento operaio e sull'urgenza di una sua rifondazione teorica e pratica². Il che non aveva mancato, ovviamente, di suscitare la forte irritazione del segretario generale del partito, Pietro Nenni (che ufficialmente era il direttore di «Mondo operaio»), secondo il quale Panzieri stava usando la rivista «fuori della sua naturale funzione»⁸, cioè come l'organo di una corrente interna; si era quindi creata una situazione insostenibile, trascinatasi penosamente per diverso tempo e conclusasi alla fine del '58 con le sue dimissioni.

4. Dopo la chiusura di quell'esperienza, la posizione di Panzieri si era fatta obiettivamente molto difficile. Dal partito si sentiva sempre più distante, isolato dalla stessa sinistra interna, quasi insofferente dell'incapacità di quest'ultima di opporre alla maggioranza (ormai apertamente orientata verso l'avvio dell'operazione parlamentare e governativa del centrosinistra) un punto di vista di classe che non si risolvesse in un astratto e sterile massimalismo. Per qualche tempo aveva ancora confidato nella possibilità di avere un nuovo incarico in una rivista legata proprio alla sinistra socialista, ma non se n'era fatto poi nulla, lasciandogli un senso profondo di delusione e di amarezza. Peraltro, al di là del dato politico, a quel punto per Panzieri si era posta anche una seria questione di lavoro e di prospettive personali, non avendo più alcun incarico regolarmente retribuito e dovendo farsi carico, insieme alla moglie, di tre figli. Fu così che, sfruttando le proprie reti di relazione (con ogni probabilità per interessamento di Giovanni Pirelli)¹⁰, nell'aprile del '59 era stato assunto dalla casa editrice torinese Einaudi come redattore e poco più tardi si era trasferito con la famiglia nel capoluogo piemontese (Baranelli 2006). 5. L'inserimento in quella nuova realtà non era stato facile. La città non doveva piacergli granché. «Qui freddo, smog, e monopolio. Che tristezza», aveva scritto a un'amica e compagna carissima pochi mesi dopo il proprio arrivo". E l'ambiente della casa editrice non doveva essergli molto congeniale, in parte perché con Giulio Einaudi «non c'erano molte affinità, né interessi comuni», in parte per il suo modo un po' «anomalo» di intendere il lavoro di redattore, che pare sconvolgesse «ruoli e riti consolidati», e suscitasse qualche diffidenza

in «chi era costretto a piegare la schiena sulle bozze»¹². Ma soprattutto doveva pesargli il senso dell'isolamento politico e della mancanza di prospettive in cui sentiva costretto, tanto da sentirsene a volte sopraffatto: «Vedo tutte le strade bloccate – aveva scritto qualche tempo dopo all'amica bolognese Salvaco –, il "ritorno al privato" mi mette freddo addosso, la possibile sorte della piccola setta mi terrorizza»¹³.

- **6.** E tuttavia proprio in quel contesto e in quel periodo era maturata la svolta più importante di tutto il suo percorso politico e intellettuale. Poco dopo essere arrivato a Torino, infatti, Panzieri era entrato in contatto con un gruppo di giovani (erano tutti attorno ai vent'anni, perlopiù studenti universitari) che già da qualche tempo collaboravano con la Fiom partecipando alle riunioni operaie nelle leghe e discutendo con i quadri sindacali i diversi problemi dell'intervento nelle fabbriche¹⁴. E con alcuni di loro, che peraltro lo conoscevano già di fama (era il caso in particolare di Vittorio Rieser, che allora era iscritto al Psi)¹⁵, aveva iniziato a progettare un ampio lavoro di ricerca, di cui doveva fare parte una "inchiesta" in alcuni stabilimenti della Fiat, sulla condizione dei lavoratori e i relativi problemi politicosindacali. Inchiesta che per la verità non vide mai la luce in forma compiuta, ma divenne piuttosto un terreno di confronto e di elaborazione, e soprattutto l'occasione per aggregare un collettivo di lavoro16, tutt'altro che omogeneo sotto il profilo politico-ideologico (era lo stesso Panzieri a riconoscerlo)¹⁷, ma disponibile a collaborare a una nuova esperienza comune, sia pure inizialmente dai confini un po' incerti.
- 7. Per Panzieri era stato come intravvedere un nuovo «punto di Archimede» 18, sul quale fare leva per riprendere a costruire la trama di un progetto politico e dare vita a una nuova rivista. L'idea di fondo era quella di riuscire a tenere insieme, strettamente legate fra loro, l'azione diretta e concreta nel movimento operaio e la critica (anche teorica) agli orientamenti di fondo delle organizzazioni (partiti e sindacati). Impresa tutt'altro che semplice, alla quale Panzieri lavorò ancora per oltre un anno, prima che la rivista potesse vedere la luce, fra varie incertezze e parziali correzioni di rotta¹⁹. Per un verso fu fondamentale l'intesa che si stabilì, per il tramite di Asor Rosa, con un gruppo di giovani romani militanti nella cellula universitaria del Pci (anche se in crisi dopo il trauma del '56)²⁰, tra i quali spiccava un

brillante studioso di Marx e di Gramsci, Mario Tronti²¹, con il quale Panzieri entrò in forte sintonia per quanto atteneva all'esigenza di avviare un lavoro anche di carattere teorico, sui temi del neocapitalismo e a partire da una rilettura originale dei testi marxiani²². Per l'altro, però, rimase centrale l'esperienza maturata a Torino, che aveva una dimensione politico-sindacale decisamente più marcata, in cui l'attività di ricerca sul campo (l'analisi sociologica del lavoro e della composizione tecnica della classe operaia, per seguire la quale nell'estate del Sessanta si era trasferito da Cremona a Torino Romano Alquati, un giovane collaboratore di Danilo Montaldi)²³ si intrecciava con un rapporto di collaborazione addirittura con la segreteria della Camera del lavoro, il cui responsabile – il comunista Sergio Garavini – stava sviluppando da qualche tempo, con alcuni suoi collaboratori, un'opera di rinnovamento dell'organizzazione (dopo le drammatiche sconfitte registrate alla Fiat alla metà degli anni Cinquanta)24 che aveva diversi punti di contatto con le riflessioni di Panzieri: un giudizio sulla ripresa delle lotte operaie come elemento strategico di rilancio dell'azione politica, la necessità di coglierne le radici nelle trasformazioni dei rapporti materiali di produzione all'interno delle fabbriche (in particolare nel ruolo delle generazioni più giovani di lavoratori), una posizione critica verso i ritardi e le timidezze delle organizzazioni25. Tant'è vero che Garavini e altri dirigenti della Camera del lavoro accettarono di collaborare ampiamente alla realizzazione del primo numero della rivista, così come accettò di firmare l'articolo di apertura (intitolato *Lotte operaie* nello sviluppo capitalistico) Vittorio Foa, autorevole dirigente nazionale della Cgil e del Psi.

8. L'esperienza dei «Quaderni rossi» (di cui uscirono sei numeri, con cadenza pressoché annuale, a cura dell'Istituto Rodolfo Morandi, presso le Edizioni Avanti!)²⁶ si svolse dunque interamente all'insegna di una certa ambivalenza di fondo, né stupiscono – di conseguenza – i suoi esiti fortemente contraddittori. Se per un verso, infatti, la rivista suscitò senza dubbio un fortissimo interesse²⁷, proprio per quell'intreccio tra resoconti del lavoro operaio, elementi di discussione politico-sindacale e spunti teorici che la caratterizzavano (nel primo numero vi compariva un saggio di Panzieri intitolato *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, nel secondo uno di Tronti su *La fabbrica e la società*), per l'altro i rapporti con le

organizzazioni ufficiali del movimento operaio si guastarono quasi subito irrimediabilmente. Una crisi emersa già dopo l'uscita del primo numero, con la presa di distanza dei dirigenti della Camera del lavoro²⁸, ma che esplose poi violentemente nell'estate del 1962, in occasione degli scioperi alla Fiat per il rinnovo del contratto nazionale dei metalmeccanici, e degli scontri che si verificarono, nei giorni tra il 7 e il 9 luglio, in piazza Statuto a Torino²⁹.

9. In quelle circostanze, accusati – in maniera del tutto pretestuosa – di essere dei provocatori, Panzieri e i «Quaderni rossi» videro svanire definitivamente ogni speranza di collaborazione con le organizzazioni del movimento operaio e iniziarono un dibattito interno lacerante3º, in merito al significato di quell'episodio e alle conseguenze che occorreva trarne. Laddove per Panzieri e alcuni dei redattori si trattava di una pesante battuta d'arresto, che metteva a nudo tutti i problemi di una strategia rivoluzionaria e costringeva di fatto a un ripiegamento, una parte dei collaboratori (il gruppo romano di Tronti e Asor Rosa, i veneti raccolti attorno ad Antonio Negri³¹, ma anche alcuni "torinesi" come Alquati e Romolo Gobbi) riteneva che, proprio per la radicalità di quanto accaduto, occorresse invece procedere verso un'identità politica e organizzativa più chiara e definita della rivista e dei gruppi, che ad essa facevano riferimento. Ne scaturì un clima di tensione e di contrapposizione sempre più insostenibile, che nel volgere di un anno portò a una drastica rottura, con l'uscita dalla redazione di un gruppo consistente di collaboratori, decisi a dare vita a una nuova rivista, che iniziò a uscire dal gennaio del 1964 con il nome «classe operaia» (il direttore era Tronti)32. A distanza di soli due anni dall'inizio delle pubblicazioni (e dopo appena tre numeri), l'esperienza dei «Quaderni rossi» subì quindi una grave battuta d'arresto e mutò in parte le proprie caratteristiche: la rivista uscì ancora con tre numeri, sino alla fine del '65 (pubblicando anche, sino al '68, alcuni bollettini chiamati «Cronache» e «Lettere dei Quaderni rossi»)33, continuò a pubblicare inchieste e studi su varie realtà operaie, discussioni sui problemi del movimento operaio, resoconti di esperienze di base, e non smise di essere un punto di riferimento per tanti militanti nelle organizzazioni politiche e sindacali, ma di fatto il progetto iniziale ne uscì fortemente ridimensionato. Anche perché nel frattempo, il 9 ottobre del '64, Panzieri era morto improvvisamente per un'embolia cerebrale, lasciando un vuoto di progettazione politica

e di analisi teorica che i suoi collaboratori riuscirono solo in parte a colmare.

Le influenze, le eredità, il mito

10. Quando si analizza la vicenda dei «Quaderni rossi» (e l'opera di Panzieri in quel contesto) e se ne voglia comprendere l'importanza in quel lavoro di rinnovamento delle culture politiche marxiste che caratterizzò gli anni Sessanta e che influenzò poi profondamente i movimenti del Sessantotto (o, per essere più precisi, alcune loro componenti), occorre dunque tenere conto dei caratteri tutt'altro che lineari di quell'esperienza. Come si è visto, infatti, la rivista ebbe una vita travagliatissima, fu travolta quasi subito da violenti attacchi diffamatori e si risolse ben presto in una diaspora delle forze che inizialmente vi si riconoscevano (né miglior sorte toccò a «classe operaia», che cessò a sua volta le pubblicazioni nel 1966, lacerata da dissensi analoghi a quelli che si erano manifestati nei «Quaderni rossi»)³⁴, tanto che per gli ultimi anni si può dubitare che avesse ancora un'ampia circolazione. La scomparsa prematura di Panzieri, inoltre, rende ovviamente impossibile dire quale sarebbe stato il suo atteggiamento di fronte all'esplosione di fenomeni, come il movimento studentesco, che nei primi anni Sessanta erano ancora di là da venire. Ma anche sotto l'aspetto più propriamente teorico, non si può ignorare il paradosso evidenziato – in sede di bilancio storico – da Sergio Bologna (uno dei protagonisti di quelle vicende, diventato poi un attento studioso delle culture cosiddette "operaiste"), secondo cui «il lavoro condotto sui testi di Marx» in quella prima stagione di studi «non è di grande ampiezza, si riduce a pochi testi»35, anche se «ha lasciato un segno incancellabile»36. Si trattava cioè, in tutta evidenza, di un'elaborazione largamente *in fieri* (e che Panzieri ovviamente non potè seguire in tutti i suoi sviluppi).

II. Eppure, malgrado tutto ciò, è indubbio che i «Quaderni rossi» avessero segnato una svolta fondamentale, avviando – anche sul piano teorico – un insieme di riflessioni destinato a influenzare largamente la cultura marxista e le organizzazioni del movimento operaio. Se di un paradosso si può parlare, la sua spiegazione sta proprio nei caratteri collettivi, di gruppo, di quel lavoro di elaborazione, in cui – sono parole di Sergio Bologna – le singole «esplorazioni» teoriche «venivano recepite all'interno di un lavoro collettivo di diversa

natura», cioè nel rapporto diretto con le realtà di fabbrica e con l'intervento politico. Era quello, in ultima analisi, il terreno di verifica della teoria: l'analisi dell'organizzazione del lavoro, dei comportamenti spontanei degli operai, delle divisioni interne alla classe, delle diverse forme di disciplinamento e di integrazione, eccetera. Se è vero, come ha scritto Vittorio Foa, che Panzieri può essere considerato colui che «reintrodusse, in forma non scolastica o accademica, ma militante, il marxismo teorico in Italia»37, è fondamentale sottolineare le implicazioni di quell'aggettivo, che rimanda a un'elaborazione davvero collettiva, di gruppo. Nei ricordi di molti protagonisti di quell'esperienza, ad esempio, furono molto importanti i seminari che si tennero a Torino, al Centro studi Gobetti, sul Capitale. Né è un caso che il testo teoricamente più ampio e complesso di Panzieri sia in realtà una lunghissima relazione tenuta nel corso di un incontro organizzato al centro di studi valdese Agape, in Val Pellice, nell'agosto del 1961, pubblicata solo postuma³⁹. Lavori dai quali – come ha scritto Pino Ferraris – emergeva «un Marx riportato [...] tra le macchine, dentro le fabbriche dove salario e profitto, alienazione e conflitto vivono nell'esperienza quotidiana del lavoro»40.

12. I «Quaderni rossi», d'altra parte, non volevano essere una rivista teorica o di cultura, nel senso stretto del termine. Evidentemente, però, colsero nel segno, in quel loro insistere sull'esigenza di una ripresa del marxismo in termini di centralità dei rapporti sociali di produzione, di analisi dei sistemi di fabbrica, di critica radicale della presunta oggettività della scienza e della tecnica. Non c'è dubbio che sul piano politico le loro proposte alle organizzazioni del movimento operaio per un rilancio e un'unificazione delle lotte in funzione rivoluzionaria e "antisistema" furono drasticamente sconfitte ed emarginate, per certi versi addirittura ostracizzate come avventuriste (e si può ben immaginare quale fosse lo stato d'animo di Panzieri dopo i fatti di piazza Statuto, quando ad esempio gli fu impedito fisicamente di presenziare a un'assemblea al teatro Alfieri delle organizzazioni sindacali, o quando più tardi venne licenziato dall'Einaudi)4: ma è indubbio che quelle proposte e il loro *coté* teorico avessero riscosso comunque un notevole interesse, tanto a livello intellettuale, nelle riviste e nella produzione culturale⁴², quanto in vari ambienti politici e sindacali.

- 13. Non stupisce affatto, pertanto, che non appena nel biennio 1968-1969 – le lotte operaie ripresero in forme massicce, tornando a porre alle organizzazioni del movimento operaio le medesime questioni che si erano poste nel 1961-1962 (cioè come sfruttarne la spinta ai fini di una trasformazione radicale degli assetti politico-sociali e istituzionali)⁴³, quest'area tornasse sulla cresta dell'onda, per quanto fosse frammentata e dispersa in tanti rivoli. Nella variegata geografia politica dei movimenti del Sessantotto, ci furono varie formazioni nelle cui elaborazioni e nelle cui prassi politiche era evidente l'influenza delle esperienze originate dai «Quaderni rossi»: non solo, ovviamente, i gruppi di lavoro ancora legati alla rivista (che ebbero un ruolo di una certa importanza a Torino)44 e quelli che erano scaturiti da «classe operaia» (i più significativi nel Veneto e in Emilia, attorno al giornale «Potere operaio», e in Toscana, con «Il Potere operaio»)45, ma anche settori del Psiup e persino del Pci (proprio nel '68 il gruppo legato a Tronti diede vita a una nuova rivista, intitolata «Contropiano»)46, nonché vari collettivi del movimento studentesco, soprattutto nelle facoltà tecnico-scientifiche47. Realtà eterogenee, ma che in quel contesto si trovarono a convergere – nella battaglia politico-ideologica all'interno del movimento – sull'idea che le lotte operaie fossero l'unico fattore realmente unificante in una prospettiva rivoluzionaria. Ed è indubbio che se il Sessantotto italiano risultò molto più legato alle fabbriche e alle vicende operaie, rispetto ad altre realtà internazionali, fu proprio per il ruolo che vi ebbero questi gruppi (che nelle discussioni dell'epoca venivano a volte indicati, polemicamente, come "operaisti").
- 14. Tutto ciò, d'altra parte, fu decisivo per la stessa conoscenza, a livello di massa, di Panzieri e dei «Quaderni rossi». La rivista, che nel complesso aveva avuto una circolazione limitata e di carattere militante, divenne notissima grazie alla ristampa promossa nel 1970 da quel che rimaneva del vecchio collettivo redazionale e pubblicata in cofanetto dalla casa editrice milanese Sapere⁴⁸, con l'accompagnamento di un piccolo opuscolo di presentazione intitolato *Uno strumento di lavoro politico collettivo*, che del senso teorico e politico di quell'esperienza avanzava un'interpretazione interamente calata nel clima del momento (spiegando anche le ragioni per cui, proprio alle soglie del Sessantotto, si fosse deciso «di non agire più come gruppo di intervento autonomo», ma di sciogliersi, per così dire,

nel movimento)⁴⁹. E analogamente avvenne per gli scritti di Panzieri, che iniziarono a essere effettivamente conosciuti solo nel 1972-73, attraverso due volumi realizzati da Dario Lanzardo e da Giovanni Pirelli, nei quali furono raccolti testi editi e inediti, ma anche brani di corrispondenze, fornendo così per la prima volta un inquadramento generale del personaggio e della sua opera, all'insegna dello stesso spirito che aveva guidato la ristampa della rivista (Panzieri 1972 e Panzieri 1973).

15. Nell'interpretare l'opera di Panzieri, quindi, non si può prescindere dalla considerazione degli usi politici, che ne vennero fatti da parte dei movimenti rivoluzionari dell'epoca. Fu particolarmente importante, in questo senso, il ruolo del gruppo nazionale Potere operaio, che fin dalla sua costituzione – nell'autunno del 1969 – si presentò come una sorta di "erede" della «tradizione teorica e politica [...] emersa dai QR e tracciata sistematicamente da CO [«classe operaia»]»50, avviando così un'opera di rielaborazione complessiva di quelle esperienze che non ne ignorava certo le contraddizioni e i nodi problematici (le polemiche che l'avevano attraversata e le differenziazioni interne anche sul piano teorico)¹², ma che cionondimeno suggeriva con forza l'idea di un percorso lineare, di uno sviluppo coerente di pensiero e di iniziativa politica che era iniziato con Panzieri nei primi anni Sessanta e che era infine sfociato nella formazione di un'area di movimento che si riconosceva – appunto – in una «tradizione» e intendeva svilupparne ulteriormente i contenuti. Operazione per molti versi forzosa (che trovava la sua ragion d'essere nella complessa dialettica tra le varie componenti del movimento), ma dalla quale è derivata una "vulgata" destinata a un certo successo, anche sul piano storiografico, in particolare attraverso la costruzione della fortunata (ma alquanto controversa) categoria di «operaismo»: un termine che, paradossalmente, all'epoca praticamente non esisteva e non era quasi mai usato52, tanto meno per indicare un corpus teorico omogeneo e ben individuabile, e che tuttavia è poi diventato di uso corrente⁵³, tanto da risultare oggi pressoché inevitabile.

16. Lungo tutta la "stagione dei movimenti", ad ogni modo, Panzieri e i «Quaderni rossi» continuarono a essere interpretati sostanzialmente in relazione alla formazione e allo sviluppo della cosiddetta «nuova sinistra». Fu solo nella prima parte degli anni Ottanta, grazie

soprattutto ai lavori di Stefano Merli (cfr. Panzieri 1982), che si iniziò a mettere in discussione quest'immagine consolidata e a suggerire invece l'idea che il percorso politico e intellettuale di Panzieri fosse legato da un filo mai interrotto di continuità con l'esperienza delle sinistre socialiste. Un'opera di "revisionismo storico", si può dire, che ha aperto discussioni vivacissime e di grande interesse, ancorché caratterizzate, in molti casi, da un discutibile tentativo di separare l'opera di Panzieri dalle vicende dei movimenti rivoluzionaris. 17. Dare a Panzieri quel che è di Panzieri, senza attribuirgli ciò che non può essergli attribuito ma al tempo stesso senza snaturare il senso della sua opera, non è dunque facile. Al di là del problema di una continuità o meno con quello che viene in genere indicato come «operaismo» teorico (scherzando si può ben immagine un Panzieri redivivo che, parafrasando una famosa affermazione di Marx, esclami: «Je ne suis pas ouvriériste...»), è comunque indubbio che da lui abbia preso le mosse un insieme di riflessioni e di elaborazioni fortemente innovative rispetto alle versioni dogmatiche del marxismo dominanti nei primi anni Sessanta all'interno del movimento operaio. Sul piano strettamente intellettuale, come ha scritto efficacemente Cesare Pianciola, nell'opera di Panzieri risultano infatti strettamente intrecciate due tendenze fondamentali della cultura italiana del secondo dopoguerra: per un verso, l'integrazione nel campo del metodo marxiano degli apporti della sociologia e degli studi sullo sviluppo/trasformazione del capitalismo, per l'altro il lavoro di «rigorizzazione logico-metodologica» del pensiero di Marx compiuto da Galvano della Volpe, prima, e da Lucio Colletti, poi, attorno all'esigenza di recuperare un procedimento analitico basato sulle «astrazioni determinate» (cfr. Pianciola 2014, pp. 10 sgg). Un intreccio che altri hanno definito di tipo «revisionistico»55, nel senso più proficuo del termine, e dal quale scaturirono – sia pure mai in forma compiutamente sistematizzata – un insieme di tesi teoricopolitiche di straordinaria efficacia, dalla critica dell'impossibilità per il capitalismo, giunto a un certo grado di sviluppo, di accrescere ulteriormente le forze produttive (con la negazione conseguente di un ineluttabile crollo del sistema), alla distinzione tra le prime fasi di sviluppo del sistema capitalistico, caratterizzate dall'anarchia del mercato, e le forme di pianificazione adottate invece dal capitalismo avanzato (con una critica fortissima all'idea che il socialismo possa

coincidere con la "razionalizzazione" dei sistemi di produzione e con la pura e semplice abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione, senza mettere in discussione radicalmente tutte le modalità di svolgimento del lavoro, il rapporto fra produzione sociale e bisogni individuali e collettivi, e via dicendo).

18. Ma c'era anche un elemento più generale, nell'opera di Panzieri e nei «Quaderni rossi», che nel contesto dei primi anni Sessanta risultava di fatto rivoluzionario: l'idea, cioè, della assoluta centralità del rapporto antagonistico tra lavoratori e capitale, e della natura in sé *politica* (non solo economico-rivendicativa) dei conflitti di fabbrica. In altri termini una visione della società (e della sua possibile trasformazione) tutta incentrata sui modi con cui si svolge il consumo della forza-lavoro, che il capitale compra attraverso il salario. Non era ancora una teoria politica compiuta, ma era indubbiamente un patrimonio di idee, di spunti, di suggestioni che può essere considerato tra i più significativi della storia del secondo dopoguerra. Prima e dopo il Sessantotto.

Bibliografia

Artero, Giovanni (2007), *Il punto di Archimede. Biografia politica di Raniero Panzieri da Rodolfo Morandi ai «Quaderni rossi»*, Giovane Talpa, Cernusco sul Naviglio.

Ballone, Adriano - Loreto, Fabrizio (2010), *Sergio Garavini. Il sindacalista «politico»*, Ediesse, Roma.

Baranelli, Luca (2006), *Panzieri all'Einaudi*, in «L'ospite ingrato», Rivista on line del Centro studi Franco Fortini (www.ospiteingrato.org), a. IX, n. 1.

Bechelloni, Giovanni (1973) (a cura di), *Cultura e ideologia nella nuova sinistra. Materiali per un inventario della cultura politica delle riviste del dissenso marxista degli anni sessanta*, Edizioni di Comunità, Milano.

Borghello, Giampaolo (2012) (a cura di), *Cercando il '68. Documenti, cronache, analisi e memorie. Antologia*, Forum, Udine.

Borio, Guido - Pozzi, Francesca – Roggero, Gigi (2005) (a cura di), *Gli operaisti. Autobiografie di cattivi maestri*, DeriveApprodi, Roma.

Corradi, Cristina (2005), *Storia dei marxismi in Italia*, manifestolibri, Roma.

D'Agostini, Fabrizio (1978) (a cura di), Operaismo e centralità operaia,

Editori Riuniti, Roma.

Favilli, Paolo (2006), *Marxismo e storia. Saggio sull'innovazione storiografica in Italia (1945-1970)*, Angeli. Milano.

Foa, Vittorio (1980), *Per una storia del movimento operaio*, Einaudi, Torino.

Gaddi, Matteo (2015) (a cura di), *Vittorio Rieser. Intellettuale militante di classe*, Punto Rosso, Milano.

Lanzardo, Dario (1979), *La rivolta di piazza Statuto. Torino, luglio 1962*, Feltrinelli, Milano.

Lanzardo, Liliana (1997), *Cronaca della Commissione operaia del Movimento studentesco torinese. Dicembre 1967 – maggio 1968*, Centro di documentazione, Pistoia.

Mangano, Attilio (1989), *Le culture del Sessantotto. Gli anni sessanta, le riviste, il movimento*, Centro di documentazione – Fondazione Luigi Micheletti, Pistoia-Brescia.

Materiali per una nuova sinistra (1988), *Il Sessantotto. La stagione dei movimenti 1960-1979*, a cura della redazione di Edizioni Associate, Roma.

Negri, Antonio (1979), *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, a cura di P. Pozzi - R. Tomassini, Multhipla, Milano.

Panzieri, Raniero (1972), *La ripresa del marxismo-leninismo in Italia*, a cura di Dario Lanzardo, Milano, Sapere [poi Roma, Nuove Edizioni Operaie, 1977].

- (1973), *La crisi del movimento operaio. Scritti, interventi, lettere 1956-1960*, a cura di D. Lanzardo G. Pirelli, Lampugnani Nigri, Milano.
- (1982), *L'alternativa socialista. Scritti scelti 1944-1964*, a cura di S. Merli, Einaudi, Torino.
- (1986), *Dopo Stalin. Una stagione della Sinistra. 1956-1959*, a cura di S. Merli, Marsilio, Venezia.
- (1987), *Lettere 1940-1964*, a cura di S. Merli L. Dotti, Marsilio, Venezia.
- (1994), *Spontaneità e organizzazione. Gli anni dei «Quaderni rossi». 1959-1964*, a cura di S. Merli, Biblioteca Franco Serantini, Pisa.

Pianciola, Cesare (2014), *Il marxismo militante di Raniero Panzieri*, Centro di documentazione di Pistoia. «Quaderni rossi» (1970), ristampa in cofanetto, Edizioni Sapere Milano.

Poggio, Pier Paolo (2011) (a cura di), *L'altro Novecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. II: *Il sistema e i movimenti. (Europa: 1945-1989)*, Jaca Book - Fondazione Luigi Micheletti, Milano-Brescia. Scavino, Marco (2002), *Sviluppo economico e culture del conflitto. Grande industria e sindacati negli anni del boom economico*, in *La città e lo sviluppo. Crescita e disordine a Torino. 1945-1970*, a cura di F. Levi - B. Maida, Franco Angeli, Milano, pp. 434-82.

Cornelissen, Christoph - Mantelli, Brunello - Terhoeven, Petra (2012) (a cura di), *Il decennio rosso. Contestazione sociale e conflitto politico in Germania e in Italia negli anni Sessanta e Settanta*, il Mulino, Bologna.

Scirocco, Giovanni (2014), *Panzieri, Raniero*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, vol. 81 (edizione on line).

Scotti, Mariamargherita (2015), «Vogliatemi bene e ridete pure, perché anch'io a momenti ci rido sopra». In ricordo di Pucci Saija Panzieri, in «L'ospite ingrato», Rivista on line del Centro studi Franco Fortini (www.ospiteingrato.org).

Trotta, Giuseppe - Milana, Fabio (2008) (a cura di), *L'operaismo degli anni sessanta. Da «Quaderni rossi» a «classe operaia»*, Derive Approdi, Roma.

Note

- <u>I</u>. Favilli (2006), p. 124.
- 2. Per un profilo biografico, si veda Scirocco (2014). I primi contatti li aveva avuti già durante l'occupazione tedesca, nelle condizioni di precarietà che gli erano imposte tra l'altro dal fatto di appartenere a una famiglia ebraica.
- 3. Sulla rete di relazioni politico-culturali, si veda la corrispondenza pubblicata in Panzieri (1987).
- 4. Due anni più tardi, sempre per le edizioni Rinascita, pubblicò la traduzione dell'opera di Engels *La situazione della classe operaia in Inghilterra: in base a osservazioni dirette e fonti autentiche*.
- 5. Di Giuseppina Saija, scomparsa nel 2015, si veda la testimonianza raccolta in Scotti (2015).
- 6. In merito si vedano le raccolte degli scritti pubblicate postume in

Panzieri (1973) e in Panzieri (1986).

- 7. Fu di particolare importanza la pubblicazione nel n. 2, febbraio 1958, di un lungo documento scritto insieme a Lucio Libertini (anch'egli militante nella sinistra socialista) dal titolo *Sette tesi sulla questione del controllo operaio*, che non ebbe però grande fortuna nel partito e che venne invece aspramente criticato da parte comunista. Le *Sette tesi* furono poi ripubblicate in Panzieri (1973), pp. 104 sgg.
- 8. Panzieri (1987), p. 103; lettera di Nenni del 27 giugno 1957.
- 9. Per questo delicato passaggio, che segnò la definitiva emarginazione di Panzieri anche dalla sinistra del partito, si veda Merli (1987), pp. xxxvi-xxxvii. In quelle circostanze si consumò anche la rottura del suo sodalizio con Libertini.
- 10. Nato nel 1918 e primogenito dell'industriale Alberto Pirelli, aveva preso parte alla Resistenza e si era poi dedicato all'attività di scrittore, lasciando la conduzione dell'azienda al fratello Leopoldo. Iscritto al Partito socialista, morì nel 1973 in seguito a un incidente d'auto. Sul suo possibile ruolo nell'arrivo di Panzieri all'Einaudi (del cui consiglio di amministrazione era entrato a far parte nel 1958), cfr. Merli (1987), pp. xxxiv-xxxv.
- II. Cfr. Panzieri (1987), p. 231; lettera del 30 ottobre 1959 a Maria Adelaide Salvaco (per gli amici Lilli), studiosa socialista residente a Bologna e attiva anche negli uffici-studi della CGIL.
- 12. Sono giudizi espressi a molti anni di distanza da Daniele Ponchiroli, all'epoca redattore capo della casa editrice, e riportati in Merli (1987), p. xxxv.
- 13. Panzieri (1987), p. 266; lettera del 25 marzo 1960.
- 14. Per una ricostruzione più ampia, cfr. Ballone (1992), pp. 192 sgg.
- 15. In merito si veda una sua testimonianza in Borio Pozzi Roggero (2005), pp. 272-81. Sul personaggio (1939-2014), cfr. inoltre Gaddi (2015).
- <u>16</u>. Cfr. Scavino (2002), pp. 465 sgg. Del gruppo facevano parte, oltre a Rieser, Giovanni Mottura, Dario e Liliana Lanzardo, Emilio Soave, Romolo Gobbi.
- 17. Cfr. la lettera a Lilli Salvaco del 25 marzo 1960, in Panzieri (1987), p. 267. Punto centrale di quel lavoro, peraltro, era proprio il coinvolgimento di militanti che facevano riferimento sia al Partito socialista, sia al Partito comunista, o che non avevano precise appartenenze di partito.

- 18. L'immagine era stata usata dallo stesso Panzieri, anni prima, in relazione alla propria esperienza militante in Sicilia, in particolare nell'occupazione delle terre; cfr. Panzieri (1982), p. 133. Il suggerimento che a Torino egli fosse alla ricerca di un «nuovo "punto di Archimede"», è contenuto in Merli (1987), p. xxxviii.
- 19. Sulla faticosa messa a fuoco della rivista (le cui caratteristiche di contenuto ed editoriali rimasero aperte a soluzioni diverse sino a tutto il 1960) e sui tentativi, non sempre fruttuosi, di coinvolgimento, si veda Panzieri (1987), in particolare le corrispondenze con Lilli Salvaco, con il cremonese Danilo Montaldi, con il romano Alberto Asor Rosa e con Luciano Della Mea, che allora risiedeva a Milano.
- 20. Si veda la testimonianza di Asor Rosa in Borio Pozzi Roggero (2005), p. 56, che data il proprio avvicinamento a Panzieri proprio al periodo successivo alla crisi del '56.
- 21. Nato a Roma nel 1931, si era distinto al convegno di studi gramsciani tenuto a Roma nel gennaio del 1958 con una relazione su *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci* (poi raccolta negli atti del convegno, *Studi gramsciani*, pubblicati nello stesso anno dagli Editori Riuniti).
- 22. Cfr. i loro scambi epistolari in Panzieri (1987), pp. 299-304, 311-12, 315-16.
- 23. Di Alquati (1935-2010) si veda la testimonianza in Borio Pozzi Roggero (2005), pp. 39-54. Montaldi (1929-1975) era fra coloro che Panzieri aveva cercato di coinvolgere nel progetto della rivista.
- 24. Nel 1955, alle elezioni per il rinnovo delle Commissioni interne alla Fiat, le liste della FIOM avevano registrato un brusco crollo (a favore dei sindacati considerati più "collaborativi" con l'azienda) e si era così aperta una riflessione a tutto campo, a livello sia sindacale, sia politico, sulle ragioni della sconfitta e sui modi di recuperare il consenso perduto fra i lavoratori.
- 25. Cfr. Scavino (2002), p. 463. Su Garavini, in quel contesto, si veda anche Ballone Loreto (2010), pp. 204 sgg., dove sono sottolineate anche le tensioni esistenti nel PCI a livello locale e nazionale in merito alla politica adottata dalla CdL.
- 26. L'Istituto era stato fondato nel 1956, con l'obiettivo di pubblicare tutti gli scritti del dirigente socialista scomparso l'anno precedente (le *Opere* comparvero, in sei volumi, presso Einaudi, tra il 1958 e il 1961). Inizialmente aveva sede a Milano, ma ne furono poi create altre sedi

- locali, tra cui quella di Torino, dove più tardi fu impiantata formalmente la redazione dei «Quaderni rossi»). Ancora una volta fu fondamentale, comunque, il sostegno finanziario di Giovanni Pirelli, che era responsabile con Panzieri dell'Istituto.
- 27. Oltre all'aumento della tiratura dalle iniziali duemila copie a cinquemila (segnalata in una nota redazionale in terza di copertina del n. 2), si allargò subito in maniera considerevole la composizione della redazione, di cui entrarono a far parte tra gli altri Bianca Beccalli, Antonio Negri, Massimo Paci, Edda Saccomanni, Michele Salvati.
- 28. Si veda la lettera inviata alla redazione da Garavini e da Emilio Pugno, in Panzieri (1987), pp. 312-14, s.d. Sulle ragioni di quella presa di distanze, che aveva origine in realtà dalle tensioni esistenti in seno al PCI, a livello locale e nazionale, in merito alle scelte di politica sindacale, cfr. Scavino (2002), pp. 472-75.
- 29. Gli scontri, che iniziarono dalle proteste sotto la sede della UIL ("rea" di aver sottoscritto, insieme al Sindacato italiano dell'auto, Sida, un accordo separato con l'azienda), provocarono decine di arresti fra gli operai. Sull'intera vicenda cfr. Lanzardo (1979).
- <u>30</u>. Si veda in merito Panzieri (1987), pp. 338 sgg, dove sono pubblicati i comunicati diffusi dalla redazione per respingere le accuse, ma si dà conto anche delle polemiche interne.
- 31. Nato nel 1933, Negri faceva allora parte del direttivo provinciale del PSI ed era consigliere comunale a Padova. Universitario ai primi passi della carriera accademica come filosofo del diritto, divenne più tardi un esponente di primo piano della sinistra rivoluzionaria (fu tra i fondatori nel 1969 del gruppo Potere Operaio).
- 32. Cfr. Trotta Milana (2008), che costituisce l'opera più ampia e documentata su quel passaggio.
- 33. Per gli indici completi di tutto quanto pubblicato, cfr. Mangano (1989), pp. 189-91.
- 34. In quel caso si trattò di scegliere fra l'"entrismo" nel Partito comunista (caldeggiato in particolare da Tronti) e la prosecuzione di un'azione come gruppi autonomi. In merito, oltre a Trotta Milana (2008), si veda Bechelloni (1973), pp. 475 sgg. (l'autore era Giampiero Mughini).
- 35. In effetti nei «Quaderni rossi» Panzieri firmò solo due articoli: il già citato *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, nel n. 1, e *Plusvalore e pianificazione*, nel n. 4. Nella raccolta postuma di

- scritti Panzieri (1973) il curatore, Dario Lanzardo, gli attribuì anche la prima parte dell'articolo *Piano capitalistico e classe operaia*, che apriva il terzo numero (e che era firmato dalla redazione). Tronti invece firmò, oltre al già citato *La fabbrica e la società*, nel n. 2, solo un altro saggio, *Il piano del capitale*, nel n. 3. La rivista non pubblicò altri contributi di carattere teorico, in senso stretto.
- 36. S. Bologna, *L'operaismo italiano*, in Poggio (2011) vol. II, p. 205. Nato a Trieste nel 1937, ma attivo in quegli anni a Milano, Sergio Bologna collaborò a «classe operaia» e fu poi tra i fondatori nel 1969 del gruppo Potere operaio, da cui si distaccò però già nel '70.
- 37. Foa (1980), p. 284. Il corsivo è mio.
- 38. Cfr. Borio Pozzi Roggero (2005) e Trotta Milana (2008). Da lì prese le mosse, inoltre, lo studio di testi allora pressochè sconosciuti di Marx, come il *Capitolo VI inedito* e i *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* (indicati spesso come *Grundrisse*). Nel n. 4 della rivista fu pubblicata la prima traduzione italiana del *Frammento sulle macchine* tratto dai Grundrisse, ad opera di Renato Solmi (1927-2015), brillante studioso e traduttore dal tedesco che Panzieri aveva conosciuto alla casa editrice Einaudi.
- 39. Cfr. Panzieri (1972), pp. 170-232. In quella sede furono svolte anche relazioni di Tronti, Alquati e Miegge.
- 40. P. Ferraris, *Raniero Panzieri: per un socialismo della democrazia diretta*, in Poggio (2011), p. 395. Pino Ferraris (1933-2012), biellese che all'epoca militava nella sinistra del PSI e divenne poi un dirigente del Partito socialista di unità proletaria, collaborò ai «Quaderni rossi» con un articolo comparso nel n. 5, 1965, dal titolo *Giornali politici nelle fabbriche del Biellese*. Cessata più tardi la militanza politica, fu professore all'Università di Camerino e autore di numerosi studi sulla storia del movimento operaio.
- 41. Il licenziamento, che riguardò anche Renato Solmi e che avvenne nell'ottobre-novembre del '63, maturò almeno ufficialmente attorno alle polemiche sulla mancata pubblicazione di un volume di Goffredo Fofi, *L'immigrazione meridionale a Torino*, che vide poi la luce presso Feltrinelli. Sulla vicenda, indicativa comunque del clima di ostilità verso Panzieri e i suoi progetti, cfr. Baranelli (2006), pp. 212-13.
- 42. Si pensi all'importanza del volume pubblicato presso l'editrice romana Samonà e Savelli nel 1965 da Asor Rosa, *Scrittori e popolo*.

Saggio sulla letteratura populista in Italia, in cui era formulata una critica durissima dei caratteri di fondo della cultura letteraria nazionale. Nella riedizione Einaudi, 1988, una prefazione dell'autore intitolata *Vent'anni dopo*, si apre proprio rievocando il clima politico-culturale in cui era nata l'opera.

- 43. Cfr. Scavino (2012).
- 44. Cfr. Lanzardo (1997).
- 45. Per orientarsi nella complessa galassia dei gruppi e dei giornali, nati in quella stagione, è fondamentale Materiali per una nuova sinistra (1998).
- 46. Si veda Bechelloni (1973), pp. 583 sgg. (autrice Laura Pennacchi Brienza).
- 47. Nel dibattito del movimento studentesco ebbero notevole influenza le *Tesi della Sapienza*, elaborate nel febbraio del 1967 durante un'occupazione dell'Università di Pisa, che per la prima volta avanzavano l'immagine (relativamente al corpo studentesco) di «forza lavoro in formazione». Le *Tesi* risultavano evidentemente influenzate dal neomarxismo dei «Quaderni rossi» e di «classe operaia», ed erano opera soprattutto di Gian Mario Cazzaniga; cfr. Borghello (2012), pp. 248 sgg.
- 48. Ne è una riprova il fatto che le copie dell'edizione originaria siano rarissime, anche presso le biblioteche (che in genere possiedono proprio la ristampa del 1970). Si tenga presente, comunque, che quest'ultima ometteva alcune importanti informazioni redazionali, presenti invece negli originali.
- 49. Cfr. *Uno strumento di lavoro politico collettivo*, in «Quaderni rossi» (1970), p. 12.
- 50. Il brano è tratto da un comunicato ufficiale diffuso nel novembre del '69, in seguito all'arresto del direttore responsabile del giornale omonimo, e intitolato *Statement of Potere Operaio on the jailing of its editor* (conservato nell'archivio del Centro studi Piero Gobetti di Torino, fondo Marcello Vitale, subfondo Mario Dalmaviva, unità archivistica 9, sottofascicolo 16).
- 51. La separazione di Tronti dalla rivista si era accompagnata infatti all'accentuazione da parte dei redattori che avevano dato vita a «classe operaia» di alcuni motivi teorici, che divergevano obiettivamente dal *corpus* delle riflessioni di Panzieri, in particolare per quanto atteneva alla tesi che la classe operaia avesse ormai

- raggiunto un grado di «autonomia» dal capitale tale da consentire la sua costituzione in forza rivoluzionaria. L'elaborazione teorica di Tronti era stata esposta nel 1966 nel volume *Operai e capitale*, pubblicato presso Einaudi e diventato un libro "di culto" in Potere operaio (che ne fece anche una ristampa non autorizzata). Sugli aspetti più controversi di questo dibattito teorico, cfr. Trotta Milana (2008) e Corradi (2005), pp. 167 sgg.
- 52. Non lo usava neanche Potere operaio, nella propria pubblicistica, e non ve n'è traccia né in Bechelloni (1973), né nel numero monografico di «aut aut» (n. 149-150, settembre-dicembre 1975) dedicato a *Raniero Panzieri e i «Quaderni rossi»*. Si veda in particolare la rassegna bibliografica, che vi era contenuta, curata da Sandro Mancini.
- 53. Credo sia plausibile sostenere che il termine abbia iniziato a circolare largamente solo nella seconda metà degli anni Settanta, a partire da D'Agostini (1978) e Negri (1979).
- 54. Un'ampia esposizione di queste problematiche, segnata da una certa insofferenza per questa sorta di battaglia postuma sulle eredità, è in P. Ferraris, *Raniero Panzieri* cit., in Poggio (2011).
- 55. Si veda ad esempio Bechelloni (1973), p. 477.
- * Da: Francesca Chiarotto (a cura di), *Aspettando il Sessantotto.*Continuità e fratture nelle culture politiche italiane dal 1956 al 1968.

La formazione di Raniero Panzieri

Sandro Marucci

Tempo di guerra, tempo di letture

Forse nessun intellettuale, nella storia del movimento operaio, è stato così critico verso quello che continuava a definirsi «il marxismo» come Raniero Panzieri. Giovane ebreo perseguitato, divenuto nel dopoguerra dirigente socialista, era considerato da Pietro Nenni una delle intelligenze più vive della nuova generazione, e stimato anche da braccianti e contadini siciliani, che lo avevano conosciuto quando il partito l'aveva spedito sull'isola per combattere il latifondo nei primi anni Cinquanta. Passò attraverso diverse esperienze, organizzatore politico poi responsabile culturale del Psi, mantenendo ferma l'esigenza di salvaguardare l'autonomia della cultura e di legare i diversi momenti della lotta di classe all'analisi dello sviluppo capitalistico. Per quanto in molte fasi sostenne la politica unitaria con i comunisti, Panzieri era del tutto estraneo al togliattismo, alla via italiana al socialismo sulla base di un pensiero sostanzialmente storicista. Per capire l'originalità del suo itinerario intellettuale dal 1938 al 1964, occorre risalire alla sua formazione giovanile, l'intellettuale rigoroso e pragmatico che dal pensiero di Marx tracciò concrete determinazioni storiche, non formule dogmatiche o rigide «sintesi», ma un originale metodo di ricerca e d'azione politica. Nato a Roma il 14 febbraio 1920 da genitori ebrei, Panzieri frequentò il liceo classico Terenzio Mamiani, poi a causa della normativa persecutoria scatenata contro gli israeliti si iscrisse alla Facoltà di Diritto Civile dell'ateneo Lateranense, dove non c'erano problemi d'accesso e non era richiesta una «professione di fede» cattolica. Gli studi all'Università Pontificia, tuttavia, non esauriscono certo i suoi reali interessi (come mette in luce Stefano Merli nei saggi che qui si ripubblicano), che in questi anni si alimentano soprattutto di fonti letterarie. Dominato e tormentato da un'«ansia di risoluzione», che lo aveva reso decisamente ostile all'ottimismo idealistico e lo aveva reso sensibile a certe verità di ordine psicologico e morale contenute nei romanzi di Dostoevskij, aveva trovato nell'esistenzialismo cristiano del filosofo russo Nikolaj Berdjaev, così attento a proteggere la libertà dell'individuo dai soprusi e dalle menzogne del potere statale, le ragioni di una critica radicale al totalitarismo.

Negli ultimi mesi di guerra, Panzieri tornò su questi argomenti alla luce delle prime letture di Marx: «La schiavitù dell'uomo nella sfera economica è la sua schiavitù in ogni ordine di attività. Liberare l'economia è liberare l'uomo stesso». I suoi scritti giovanili non rivelano quel travaglio che tormenterà molti giovani comunisti formatisi durante e dentro il regime, e approdati dopo un qualche «lungo viaggio» all'antifascismo; né alcuna adesione a scuole filosofiche o a gruppi politici organizzati: il giovane Panzieri vive sulla sua pelle le persecuzioni scatenate dal fascismo dopo l'armistizio. Quel clima, che alcuni anni dopo Paolo Padovani (un ebreo sopravvissuto ai tedeschi in clandestinità insieme a Panzieri) avrebbe definito «drammatico per il vuoto in cui ci muovevamo, ma naturalmente ricco di letture, discussioni, speranze, specie nei cupi mesi dell'occupazione nazista e dei più incredibili nascondigli»¹, restò impresso nell'intellettuale che aveva vissuto insieme al suo gruppo di amici la violenza della discriminazione razziale e i limiti di una cultura tutta ripiegata sull'interiorità e su astratti principi moralistici. Fu proprio il trauma dell'occupazione tedesca che fece maturare in lui la convinzione che non poteva esserci una cultura priva di riferimenti etici e politici, né una politica senza chiare scelte culturali. Ma il momento più importante, pienamente politico, del confronto tra Panzieri e la cultura socialista ebbe come protagonista l'antifascista Franco Lombardi, fine studioso di Kant e docente di Storia della filosofia alla facoltà di Magistero. Sostenitore di una filosofia il cui compito è la rivalutazione della soggettività dell'esperienza e della necessità di superare la concezione classica del dualismo tra soggetto e oggetto, Lombardi era considerato uno degli esponenti più vivaci dell'anti-idealismo. Dopo l'8 settembre 1943, con l'intensificarsi delle persecuzioni da parte dei nazifascisti, il giovane Panzieri si nasconde presso di lui «nella casa di via Giacinto Carini 25» divenuta «un punto di raccolta di membri "ebrei" e non di vari partiti antifascisti»². E attraverso Lombardi, impegnato già da alcune settimane nell'opera di ricongiungimento politico fra gli esuli e gli elementi socialisti interni, avviene l'incontro col partito socialista, in particolare «con la prima opposizione di sinistra formatasi in seno al partito che il 9 settembre

¹ Per la testimonianza di Paolo Padovani si veda R. Panzieri, *Lettere 1940-1964* (a cura di Stefano Merli e Lucia Dotti), Venezia, Marsilio, 1987, p. IX.

² S. Merli, *Appunti sulla formazione di Raniero Panzieri*, «Quaderni Piacentini», Anno XVIII, n. 72-73, Ottobre 1979, p. 84.

1943 a Roma si era costituita in "Comitato politico" (di cui Colorni era la figura più prestigiosa)»³.

L'utopia come progetto

Si è discusso se la formazione di Panzieri – approdato nell'estate del '44 al centro di studi sociali di Giuseppe Romita per l'interessamento di Franco Lombardi – sia il frutto del lavoro con questo gruppo di intellettuali non stalinisti impegnati nella riscoperta della storia del movimento operaio e della tradizione marxista4. In realtà, il vero percorso politico-ideale di Panzieri emerge soprattutto dalla tesi di laurea su L'utopia rivoluzionaria nel Settecento. Il «Code de la Nature» (1755) di Étienne-Gabriel Morelly, che rivelò il suo interesse per l'utopia moderna. La dissertazione si presenta come uno scavo nella genealogia dell'idea comunista in cui i paradigmi di un rinnovamento rivoluzionario vengono fissati, da un Panzieri che si pone in una prospettiva antihobbesiana, sul versante dell'emancipazione della società civile piuttosto che su quello dell'integrazione all'ombra della statualità. L'analisi delle forme di vita pubblica che animano l'autore del Code non era il frutto di una scoperta improvvisa, ma di lenta maturazione coltivata per anni che rispecchiava in filigrana i travagli di una silenziosa vigilia. Il rapporto tra filosofia e morale è al centro della riflessione di Morelly: i moralisti di ogni epoca hanno avuto il torto di assumere come «principio incontestabile» che «l'uomo nasce vizioso o cattivo». Ed è proprio la «costituzione del suo essere» che lo spinge in questa direzione: Morelly, all'opposto, voleva «trovare una situazione nella quale sia quasi impossibile che l'uomo sia depravato o cattivo, o

³ *Ibidem*, p. 85. La ricostruzione del partito socialista (allora Psiup) era avvenuta il 25 agosto 1943 nell'abitazione romana di Giuseppe Romita. Sin dal '42 convivevano nella capitale quattro formazioni indipendenti d'ispirazione socialista. Una, fortemente autonomista, diffidente verso i vecchi partiti sui quali pesava il sospetto di continuità col sistema prefascista e smaniosa di rinnovamento, era costituita dall'Unione proletaria italiana, di cui facevano parte Giuliano Vassalli, Mario Fioretti, Edoardo Perna e Vezio Crisafulli, a cui aderiva idealmente Giacinto Cardona. Un'altra, contrassegnata da un'impronta classista, antiborghese e repubblicana, in aperta competizione coi comunisti, era quella dei romani del Movimento di unità proletaria del milanese Lelio Basso, a cui aderivano Achille Corona, il vecchio tipografo socialista Gigi Morera, Mario Sbardella e Ivo Lupi. La terza dei cosiddetti socialisti rivoluzionari" di Mario Zagari, Leo Solari, Tullio Vecchietti, cresciuta nell'antifascismo giovanile, richiamandosi alle libertà individuali e collettive, opponeva all'angusto nazionalismo il progetto europeista e federalista. E infine quella rappresentata dal "gruppo dei cinque" (Giuseppe Romita, Nicola Perotti, Olindo Vernocchi, Emilio Canevari e Oreste Lizzadri), esponenti storici del Psi esporavvissuti al fascismo avevano ricostituito il partito nel '42.

⁴ Sul tema Cfr. l'introduzione di S. Merli, *Teoria e impegno nel modello Panzieri*, in R. Panzieri, *Lettere 1940-1964* (a cura di Stefano Merli e Lucia Dotti), Venezia, Marsilio, 1987, in particolare pp. IX-X.

almeno tra i mali trovare il minimo: minima de malis». Come non leggere in queste notazioni il progetto che Panzieri si assegnò di fronte alla barbarie nazista? La ricerca di soluzioni nuove allo sviluppo della società di fronte al «dramma storico» è il fine ultimo del progetto utopico. Ma la lotta per la sua realizzazione deve fare i conti con la realtà contingente, non è mai sogno o rifugio nel passato: è piuttosto l'idea di un progredire della storia verso un futuro, anche se non interamente prevedibile, certo in grado di orientare il presente. Futuro che nella lettura che Panzieri fa dell'opera del giusnaturalista francese coincide con il «momento ideologico» del congiurato «comunista» Babeuf. La «comunità naturale» dei beni – ecco l'idea dominante della forma utopica morelliana: che la società venga affidata alle leggi di natura, dell'armonia per l'abbondanza dei beni, dell'uguaglianza e della comunione. Come ogni mutua possibilità di soccorso e godimento dei beni venivano iscritti tra le leggi di natura, così gli ordinamenti del tempo con i suoi «pretesi Sapienti», venivano a cancellare «le sue sagge disposizioni». Frutto avvelenato di questa mancata concordia sono lo spirito di conquista e i ladrocini del tempo, che Morelly attribuiva alla natura perversa della proprietà individuale; e da ciò trae l'ispirazione per definire il proprio paradigma. Morelly ammoniva che la natura non è soggetta a variabili: «le sue leggi non mutano affatto, e queste leggi sono in generale tutto ciò che produce nelle creature delle inclinazioni piacevoli, e tutto ciò che ne determina i movimenti; al contrario tutto ciò che allontana da queste dolci inclinazioni è snaturato, ossia è estraneo alla Natura»⁵. Panzieri, come Morelly, sapeva che lo «stato di natura» in Rousseau risuona ancora come «l'età perduta» dell'umanità e la nozione di diritto naturale in Locke conserva il diritto alla proprietà, ed era diffidente verso l'intera tradizione «ideologica» rivoluzionaria che dall'Abate di Mably a Brissot de Warville alimenta l'individualismo anarchico: «Ma soprattutto Morelly, poteva superare la posizione "ascetica" dell'egualitarismo rousseauiano e del comunismo di Mably, senza nulla concedere al liberalismo degli "economisti" essendosene premunito e con l'idea collettivista e con la posizione "primitivistica" di critica rivoluzionaria alla società esistente»⁶.

⁵ La dissertazione di laurea si può vedere in R. Panzieri, *L'alternativa socialista. Scritti scelti 1944-1956*, Torino, Einaudi, 1982, p. 31.

⁶ *Ibidem*, p. 38.

L'afflato morale e politico che traspare dal saggio su Morelly si riflette negli appunti contenuti in un quaderno di lavoro che Panzieri tiene nel periodo in cui lavora alle differenze tra Rousseau e gli utopisti e i riformatori del Settecento, pubblicati la prima volta da Stefano Merli nel 1982: «la fatalità dell'economia che il marxismo avrebbe assunto come criterio storiografico, anzi avrebbe estesa come criterio ultimo filosofico e assoluta verità, va invece interpretata come la necessità dell'economia e di ogni umana attività che il marxismo ha puntualmente rilevato come carattere fondamentale della civiltà borghese. Riconoscere questa necessità dell'economia, ossia la schiavitù dell'uomo, è il principio della liberazione dell'uomo da essa. S'intende che, marxisticamente, tale riconoscimento è condizionato dal fatto dell'esistenza di una forza, di una classe, cioè di un gruppo di azioni umane qualificate, che lottano per l'effettiva liberazione da quella schiavitù»⁷.

Qualche mese dopo, all'inizio del 1945, Panzieri, attraverso il centro di studi sociali, progettò una piccola biblioteca marxista che nelle sue intenzioni doveva colmare il vuoto di conoscenza teorica che caratterizzava la sinistra. Alla metà degli anni Quaranta la domanda di testi critici da parte del lettore italiano era di tale consistenza e così scarsa l'offerta, che la collana sembrò addirittura annunciare l'inizio di una stagione di studi del pensiero marxista e delle condizioni storiche in cui esso si è sviluppato. Così, alla fine della guerra, si conobbero i valori che Panzieri aveva coltivato nel «periodo clandestino» riflettendo su ideologia e «mentalità utopica»: «Un pensiero libero, non ideologico, non è un pensiero che prende coscienza delle contraddizioni della realtà, ma un pensiero che corrisponde a una realtà in cui siano tolte le contraddizioni economiche». Analogamente, del resto, tra il febbraio e il marzo 1945, l'esigenza di comprendere la posizione del marxismo di fronte alla storia, lo aveva impegnato nella ricerca delle fonti e dei paralleli, come nello scritto breve, dal titolo di per sé indicativo, Rivoluzione borghese e rivoluzione proletaria8. L'elaborazione dei concetti di «uomo» «rapporti sociali», «forze produttive» fu fondamentale per la critica di Panzieri all'uso metafisico dell'idea di «movimento» di Hegel e per sviluppare la sua teoria del materialismo storico. Nel sistema di Marx,

⁷ *Ibidem*, p. 5.

⁸ *Ibidem*, pp. 10-11.

innanzitutto, è «apparenza storica determinata» che non ha presenza reale, ma è il frutto dell'urto tra i tre fattori. Sostenitore di una posizione teorica in cui l'uomo è centrale, alienato ma non «disinteressato» dalla relazione in cui si viene a trovare nella situazione storica, Panzieri si interroga sul rapporto tra questa condizione di alienazione e la realtà stessa dell'uomo («Ossia, che significa dire che non è umano il modo onde l'uomo opera nella società feudale e borghese, nella società civile fino a noi?»). Lo sforzo stava nell'individuare il valore umano nelle diverse fasi della società civile fino alla formazione del proletariato: pertanto veniva recuperato il principio marxista della «storia come lotta» economica, ma veniva duramente attaccata l'idea di una progressiva liberazione dell'uomo per il rischio di «reintrodurre uno schema di filosofia della storia» che quell'idea portava con sé. Così, quando si trattava di valutare il problema del «salto» dal regno della necessità a quello della libertà, Panzieri non esitò ad affermare «che tutte le rivoluzioni fino alla rivoluzione borghese sono state rivoluzioni nella storia economica, la rivoluzione proletaria è l'uscir fuori (l'emancipazione) dell'uomo dalla storia economica»9.

La rivista Socialismo (1945-1947)

Sulla rivista «Socialismo», lo strumento principale di intervento culturale del Psiup, di cui Panzieri fu segretario di redazione dall'estate del 1945 al dicembre 1947, si leggono già l'originalità teorica e la passione politica, oltre lo stile da polemista, del futuro dirigente socialista. Quando nacque il giornale, il ventiquattrenne Panzieri non vantava alcuna esperienza politica, mentre si era già cimentato con altre esperienze editoriali ma senza successo. Quel periodico scarno e dalla mancanza assoluta di continuità editoriale ospitò tendenze ora eclettiche ora di un astratto e grigio dottrinarismo da cui vennero comunque fuori alcune delle migliori intelligenze della cultura del dopoguerra.

Alla caduta del fascismo, Panzieri fu subito al centro della vita politica cittadina. Franco Lombardi, in una lettera inviata a Stefano Merli ricorda che l'8 maggio del 1945 quando Rodolfo Morandi venne a Roma per discutere questioni relative alla costituzione di un «governo di liberazione» accompagnò in Piazza SS. Apostoli il presidente del

⁹ *Ibidem*, p.11.

Clnai per un comizio¹⁰: segno che il giovane era già un dirigente di primo piano del Psiup. La guerra si era conclusa presentando un quadro nel quale le proposte di Nenni di trasformare i Cln in una «forza costituente» assieme alla pregiudiziale repubblicana erano naufragate in seguito alla svolta moderata portata avanti da Togliatti; il suo rientro in Italia aveva modificato bruscamente nell'immediato le coordinate del rinnovamento interno (con la svolta di Salerno dell'aprile 1944 il Pci nell'ambito del riconoscimento sovietico del governo Badoglio aveva accettato di collaborarvi), ma introdotto anche elementi durevoli di condizionamento internazionale. La particolare posizione di Panzieri si identifica, allora, con quella di Morandi, assai critica verso i comunisti che dal dicembre del '44 partecipavano al secondo governo Bonomi, dal quale invece i socialisti sono rimasti fuori perché lo giudicavano, come a scritto Maurizio Degli Innocenti, «un tentativo di spostare a destra l'asse politico umiliando i Comitati di liberazione»11.

La polemica con i comunisti fu però appannaggio soprattutto della corrente riformista e umanitaria e trovò spazio sui primi numeri della rivista «Socialismo», che in quel momento era diretta da Giuseppe Saragat. Panzieri vi pubblicò il suo primo articolo già nell'aprile 1945, sul secondo numero, che si inserisce nel clima postbellico della polemica intellettuale contro la teoria crociana del giudizio storico, contro gli «idealisti» che guardavano al marxismo con le lenti dell'ideologia. Nello scritto, che era in realtà una lunga recensione al saggio Ciò che è vivo e ciò che è morto della dottrina di Carlo Marx di Carlo Antoni, ribadisce l'inadeguatezza dello schema che fa da sfondo all'interpretazione. Panzieri critica quella teologia della storia che rintraccia «nello svolgimento storico dell'umanità due «correnti» fondamentali e antitetiche: l'una, irrazionalistica e demoniaca, l'altra razionalistica e giusnaturalistica». Di qui la sottolineatura della rigidità della storiografia dell'Antoni, e del suo carattere storicopsicologico, i cui criteri d'interpretazione tendevano a «irrigidirsi nella fissità delle categorie metastoriche», e quindi della loro sostanziale inadeguatezza, che nell'utilizzo di formule della storiografia romantica e di analogie con la hegeliana filosofia della storia

¹⁰ S. Merli, Appunti sulla formazione di Raniero Panzieri, op. cit., p. 87

¹¹ M. Degl'Innocenti, Storia del Psi, vol. III, Dal dopoguerra a oggi, Laterza, Bari, 1993, p. 27.

rendevano fondamentalmente oscuri certi suoi – notava perfidamente Panzieri – «aperçus crociano-manichei»¹².

Panzieri confuta il punto su cui insistevano i liberali circa le presunte «due anime» della «dottrina» di Marx. Di fronte all'accostamento sotto il segno dell'irrazionale di autori tanto diversi (Machiavelli e Mussolini, Lutero e Hitler, Hegel e Marx) e al tentativo di «spezzare in due, o più parti diverse» le opere del filosofo di Treviri rendendole inconciliabili, Panzieri replica:

si tratta, naturalmente, del motivo irrazionalistico, mutuato dal romanticismo e da Hegel, nel quale consisterebbe la teoria del materialismo storico, e del motivo giusnaturalistico che starebbe a fondamento della dottrina del plusvalore e dell'intera costruzione del capitale, nonché dell'utopia della società senza stato¹³.

Anche della dialettica, Panzieri non accetta lo schematismo intellettuale: quest'ultima non poteva essere intesa puramente come «razionalità che si dispiega nella lotta», ma come risoluzione delle contraddizioni nella corretta prassi rivoluzionaria del proletariato, contestandone apertamente la visione del divenire come contrasto tra la concreta forza produttiva e l'astratto rapporto giuridico dell'autore:

e questo sempre perché immagina categorie metafisiche, sia pure quelle della dialettica hegeliana, laddove nel pensiero di Marx sono soltanto concrete determinazioni e contraddizioni storiche, cioè umane, che non possono trasferirsi e irrigidirsi nel ritmo triadico e si risolvono, non nella «sintesi», ma nell'azione rivoluzionaria¹⁴.

Il redattore di «Socialismo» dunque riteneva che il principale ostacolo all'affermazione del marxismo in Europa fosse imputabile a un «residuo» idealistico, quel rapporto con la filosofia di Hegel che aveva impedito a molti teorici del socialismo ottocentesco di sviluppare a pieno il pensiero politico di Marx. Così, quando si trattò di valutare l'esperienza politica dell'autore dell'opera *Dall'altra sponda* – il socialista russo Aleksandr Herzen, che aveva assistito giovanissimo

¹² R. Panzieri, recensione a Carlo Antoni, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della dottrina di Carlo Marx*, in «Socialismo», I, n. 2, aprile 1945.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ihidem.

allo scoppio della rivoluzione del 1848 in Francia –, Panzieri non esitò a denunciare l'errore di cercare nel proletariato una ideologia, «nella formulazione essenziale del principio dell'èlite rivoluzionaria, concepita – secondo antichissimi schemi – come portatrice di un Verbo al di sopra della "contingenza" storica»¹⁵. Allo stesso tempo veniva preso di mira un altro grande personaggio della cultura russa di quegli anni, il critico letterario Belinskij, la cui formazione fu influenzata «dal processo di dissoluzione dell'hegelianesimo verificatosi in Germania tra il 1830 e il 1848». Chiarissima in questo senso appare l'analisi dell'epistolario con Bakunin, in cui l'ideologia belinskiana raggiunge uno dei momenti di più intensa chiarezza intellettuale quando afferma che la sua «speranza di liberazione non è soltanto nel pensiero, ma nella vita, come possibilità di partecipare più o meno alla realtà non con la contemplazione, ma con l'azione». Belinskij nonostante questa intuizione non uscì mai «da una condizione d'anima passiva», come la definisce Panzieri, essendo in lui consolidata l'idea romantica del temperamento, «di una "fatalità", e dell'ipostasi dell'"io"». E rammaricandosi che nella sua attività di critico letterario non fosse mai riuscito a superare i limiti dell'ideologia «estetica», il sottile giudizio di Panzieri faceva venire alla luce dalle parole di Belinskij «il limite estremo del posthegelianesimo, l'acuto avvertimento della situazione da cui nacque la filosofia marxista del '44 e '45»16.

Un partito come strumento

Alla nascita della repubblica, Panzieri avrebbe voluto una forza organizzata del socialismo diversa da quella che fu il Psiup. Egli non aveva vissuto la sconfitta del movimento operaio e la fase clandestina di ricostruzione di una politica per i lavoratori in assenza del partito, ma aveva assorbito la cultura marxista attraverso il suo percorso da autodidatta. Peraltro, stabilì un sodalizio intellettuale mai interrotto con alcune figure della cultura e della politica del tempo, da Arturo Massolo, suo relatore all'Università di Urbino a Galvano Della Volpe, che lo chiamò ad insegnare all'Università di Messina, come pure Delio Cantimori, a cui lo legava la passione per l'utopismo settecentesco. Ma fu soprattutto l'autore della *Storia della grande*

¹⁵ R. Panzieri, *Herzen e il '48*, in «Socialismo», II, n. 1-2, gennaio-febbraio 1946.

¹⁶ R. Panzieri, Note sull'ideologia di Belinskij, in «Socialismo», II, n. 7-8, luglio-agosto 1946.

industria in Italia Rodolfo Morandi la personalità più importante in quella stagione politica. Così severo verso il burocraticismo sovietico e l'impreparazione della socialdemocrazia ad affrontare i nuovi bisogni della società europea, Morandi era impegnato negli anni della ricostruzione a rivalutare i progetti di pianificazione industriale e a promuovere il primato dell'autonomia delle organizzazioni di classe. Fu infatti proprio Morandi appena divenuto ministro dell'Industria che nominò Panzieri segretario di redazione di «Socialismo» e lo avviò sulle posizioni della sinistra del Psiup.

Nell'aprile di quell'anno, mentre nel paese la stagione antifascista lasciava il passo alle rigide chiusure della formazione dei blocchi, il clima interno al partito si fece più infuocato dopo che Saragat al congresso di Firenze uscì allo scoperto con la dichiarazione di separare le sorti del socialismo italiano dal comunismo. Il congresso del Psiup ruotò attorno al rapporto col Pci e si risolse con un temporaneo compromesso tra tutte le correnti («fusionisti», «autonomisti», «gradualisti»). Qualche settimana dopo, in polemica con Saragat, Panzieri esprimeva l'auspicio che «il partito superi veramente il tradizionale astrattismo delle «tendenze», recuperi un'autentica coscienza marxista e, in particolare, acquisti chiara consapevolezza delle posizioni politiche reali verso cui si avvia necessariamente ogni posizione politica antiunitaria»¹⁷. Ma l'appello a cui Panzieri chiama a raccolta è soprattutto quello contro il risorgente revisionismo: «tale posizione si caratterizza formalmente per la concezione della storia come «movimento ininterrotto», senza fratture (incomprensione della dialettica), e per l'assunzione di valori «eterni», [...] Saragat concepisce il proletariato come mero strumento per servire alla realizzazione di astratti valori «universali», e intende la rivoluzione (pressappoco come l'intendeva Rodolfo Mondolfo) non come rivoluzione proletaria, ma come astratto processo di rovesciamento teorico-pratico [...] si inserisce ancora, naturalmente, sul tronco del vecchio revisionismo – per il quale potrebbe indicarsi, approssimativamente, la derivazione Lassalle, Bernstein, Kautsky, austro-marxismo, neosocialismo, socialismo umanista francese»18. «Socialismo» si stava configurando, sotto la direzione Morandi/Panzieri, sempre più come una rivista eclettica. Per

¹⁷ R. Panzieri, Osservazioni a un nuovo revisionismo, in «Socialismo», II, n. 5, maggio 1946.

¹⁸ Ihidem.

l'elaborazione di un piano economico e sulla socializzazione dei grandi complessi industriali divenne punto di riferimento di Vittorio Pizzorno, Angelo Saraceno, Pietro Battara, Henry Molinari. Anche sul piano culturale, la scelta di pubblicare saggi critici sul realismo nella letteratura e di riscoperta dell'astrattismo nella pittura ne faceva una rivista in controtendenza rispetto agli altri periodici della sinistra. Sentita era anche poi l'esigenza di partire nell'elaborazione culturale direttamente da una prospettiva internazionale non dogmatica quale la poteva restituire un esame critico aggiornato degli avvenimenti e del pensiero sociale europeo. Come ha scritto Luisa Mangoni, una prospettiva socialista rinnovata poteva così riassumere e superare in sé «le strettoie di un asserito provincialismo» e, appunto inserendo l'Italia nella «trama intessuta dalla storia del pensiero e delle vicende del socialismo internazionale», aprirsi a capitoli di un'altra storia e alla discussione sui primi tentativi di riforma della società o per l'instaurazione di nuovi sistemi sociali riconnettendosi con «una sia pur specifica tradizione europea»19. Grazie a Panzieri vi avevano altresì spazio le ricerche sui riformatori e utopisti di Delio Cantimori, o le suggestioni portate avanti con l'avvento delle masse sulla scena della storia di uno studioso dei partiti politici come Giacomo Perticone, come pure le pioneristiche riflessioni dell'etnologo Ernesto De Martino impegnato a depurare il marxismo dai sui riflessi mitologici e millenaristici.

Quando Saragat, leader della corrente socialdemocratica, operò la scissione di Palazzo Barberini su una posizione filo atlantica in piena autonomia dal Pci, Panzieri rispose con una dura requisitoria contro le ambiguità ideologiche del socialismo «umanista»: «La falsificazione dottrinale, per cui si ricorre alla "nozione" dell'"uomo" e al "vero essere dell'uomo" per "comprendere la nozione del proletariato", rovesciando completamente la posizione di Marx e di Engels (si ricordi, ad esempio, il passo della Sacra famiglia: "la critica non crea nulla; l'operaio crea tutto, e a tal punto che, con le creazioni del suo spirito, esso fa vergogna a tutta la critica... L'operaio crea anche l'uomo"), risponde a un preciso intervento politico: la deformazione del marxismo, per dividere e indebolire la classe operaia»²⁰.

¹⁹ L. Mangoni, Civiltà della crisi. Gli intellettuali tra fascismo e antifascismo, in Storia dell'Italia repubblicana, La costruzione della democrazia, Einaudi, Torino, 1994, pp. 686-687.

²⁰ R. Panzieri, *Il socialismo «umanista» in Francia*, in «Socialismo», III, n. 1-2, gennaio-febbraio 1947.

Era un sentiero impervio e irto di difficoltà quello che Panzieri e il partito socialista stavano imboccando: essere frontisti allo scoppio della Guerra fredda; essere marxisti pur nella differenziazione culturale col Pci; ed essere antitotalitari in una alleanza con un partito che dipendeva da Mosca. Poco dopo la scissione saragattiana Panzieri tuttavia non esitò a decretare con la svolta frontista l'inizio di un «nuovo periodo» nella storia del Psi²¹. Un anno dopo, con il IV governo De Gasperi, per la prima volta senza i comunisti e con Morandi che lascia il Ministero dell'Industria per tornare al partito, fu ancora Panzieri (dalla tribuna del congresso nazionale di Roma che elesse Lelio Basso come nuovo segretario), a sollecitare una grande alleanza delle classi operaie sotto l'insegna del fronte popolare del lavoro:

Nella formazione della società nazionale, fino al 1920, non si era potuta verificare quella assoluta identità degli interessi della classe lavoratrice con tutto il movimento democratico [...] E' con il fascismo, con l'estrema involuzione della società borghese, che l'incapacità ormai usciva dimostrata da parte della classe borghese dominante, da parte del grande capitale, di guidare più oltre lo sviluppo della società [...] Tutta la politica economica del presente governo è sollecitata, ispirata dal grande capitale e consiste nell'attuare nel modo più spietato l'assoluto predominio dei grandi gruppi egemonici su tutta la struttura dell'economia nazionale [...] Gli strumenti del Fronte, sono gli organi e gli strumenti di una grande alleanza, non soltanto di tutte le classi lavoratrici, ma anche di tutti gli strati democratici che hanno un comune obiettivo e un comune nemico: lo strapotere dei gruppi oligarchici²².

Ma nonostante queste posizioni il rapporto tra Panzieri e il Psi (guidato in quel momento da Basso) si andò progressivamente deteriorando. Il nuovo segretario del Psi aveva assunto nella primavera del 1947 anche la direzione di «Socialismo» al posto di Morandi, per poi nominare di lì a qualche mese come segretario di redazione un suo fedelissimo, Guido Seborga al posto di Panzieri, per

²¹ R. Panzieri, *Nuovo Periodo*, in «Socialismo», III, n. 1-2, gennaio-febbraio 1947.

²² L'intervento pronunciato il 21 gennaio 1948 al XXVI congresso nazionale del PSI (Roma, 19-22 gennaio 1948) ora in R. Panzieri, *L'alternativa socialista, op. cit.*, pp. 78-84.

garantirsi in vista delle elezioni un foglio di propaganda del fronte popolare. Ma per comprendere il dissidio tra Panzieri e Basso bisogna risalire agli ultimi mesi del 1946. Il partito aveva inviato Panzieri a Bari per rafforzare la sinistra locale rappresentata dall'antropologo Ernesto De Martino in vista della scissione saragattiana. In quel frangente della storia socialista si confrontarono due concezioni della politica frontista: il massimalismo dei quadri bassiani, sbandierato anche in funzione competitiva col Pci, e l'impostazione di Panzieri, con il lavoro di massa negli organismi di base, secondo le indicazioni morandiane. Uno scontro tra due politiche che Stefano Merli ha descritto con impareggiabile chiarezza: «Da una parte un accelerato potenziamento e una marcata caratterizzazione rispetto al Pci, in vista di una ripresa del progetto di partito unico, bloccato dall'offensiva saragattiana, che avrebbe certamente comportato, secondo Basso, una lotta per l'egemonia. Dall'altra un lavoro in profondità per ripulire il partito, impegnandolo "fino al sacrificio" (espressione di Morandi) nel movimento di massa, di cui il Fronte doveva essere l'espressione politica unitaria»²³.

²³ R. Panzieri, *Lettere 1940-1964*, op. cit., p. XIV.

Appunti sulla formazione di Raniero Panzieri (*)

Stefano Merli

I. L'adesione di Panzieri al marxismo, e la sua presenza negli ambienti della sinistra romana, sono collocabili nel periodo successivo all'8 settembre 1943.

Arriva però a questi approdi attraverso un percorso giovanile di acquisizioni successive, che avrà un riscontro in altre biografie (come vedremo) della «terza» generazione antifascista, ma che è assolutamente anomalo e originale rispetto al comportamento e alla «cultura» del quadro politico medio della Sinistra italiana. Non solo. Questa formazione giovanile, perché frutto non tanto dell'influenza di un maestro o di una scuola, ma di ricerca autonoma e di conquista personale, gli lascerà tracce permanenti che lavoreranno in profondo rendendolo sensibile al nuovo e pronto ad esperienze politiche e teoriche progettuali. Ciò risulta dalle testimonianze degli amici del giovane Panzieri e dall'analisi dei suoi primi appunti di lettura e di studio di quegli anni¹.

Nel periodo liceale (il «Terenzio Mamiani» di Roma, sezione D)

Panzieri, di famiglia ebrea convertitasi al cattolicesimo, vive momenti di problematica religiosa², mentre i suoi interessi culturali si orientano prevalentemente verso la letteratura e la poesia³. È difficile andare al di là di alcune induzioni (essendo tra l'altro andate perdute le sue lettere a Muzio Mazzocchi, che su questo punto potevano rivelarsi testimonianza preziosa). Ma è lecito arguire che il retroterra culturale di «quel tanto di modernamente sensibile, di vibrante, di dolcemente disperato», che Mazzocchi ricorda del Panzieri di quegli anni, sia rintracciabile in modo particolare nelle tematiche dei poeti ermetici (la pena del vivere, la crisi della «formula» della spiegazione del mondo: motivi estranei alla cultura idealistica); e, risalendoalle fonti dell'ermetismo, in quelle della poesia francese fine 800 inizi 9004.

Ancora nel gennaio 1940 lo stesso Panzieri ammette che, nonostante «un anno di sforzi spesi a costruirmi una visione mia», si trova ancora «al punto di partenza». «Ma sto proprio perdendo il centro dirigente degli atti, delle azioni», aggiunge. «Che cosa desidero? Vivere? Finirla? Non so. Per ora sto bene così. Esaurirsi in questa contemplazione che non ha causa, non ha fine, non ha oggetto. È la

pura sofferenza (e *gioia)* di vivere, e di sentire un'altra esistenza al di là di questa»⁵. Attraverso la letteratura iniziava un «lungo viaggio» inconsapevole che lo avrebbe portato a scoprire e a costruire la propria identità.

Ricorda F. Manca di Mores, che si legò di amicizia con Panzieri a Roma nel 1937-38: «Dico subito che in quegli anni non era ancora presente nei discorsi di Raniero (e miei) alcun motivo di natura specificatamente sociale e politica. A questa tematica che sarebbe stata in seguito la ragione della sua vita, Raniero era allora – credo di poterlo dire con sicurezza – ancora estraneo. Ed era quindi estraneo, per quel che ricordo, al processo che in quegli stessi anni portava più o meno ristretti gruppi di giovani, circa della nostra età, formazione ed estrazione sociale, a ripensare criticamente la propria posizione all'interno delle strutture e della cultura dominante e li spingeva ad attestarsi su trincee avanzate di fronte agli incombenti terribili eventi storici. Questo per dire che né Raniero né io eravamo nella "fronda" e certe tappe del "lungo viaggio" le stavamo semmai, percorrendo inconsapevolmente, da soli»⁶.

Ma la letteratura presto non gli basterà più. Sentirà l'urgenza di altri interessi, storici, filosofici. Nei primi mesi del 1941 scrive all'amico Manca, allora al fronte in Africa Settentrionale, la sua delusione per essersi «ammazzato di lavoro due mesi» per una rivista letteraria che poi non uscì, ma gli dice anche di essere «stufo delle littere» (che chiama anche «le disumane litterae»), e gli parla di un lungo saggio che ha scritto su *Storia e poesia*, in cui evidentemente la problematica letteraria si intreccia con nuove dimensioni7. E in un'altra lettera sempre al Manca, confessa apertamente di sentire ormai e- straneo il formalismo della prosa d'arte di un autore che era tra le letture generazionali obbligate, il Cecchi: «Del resto anche il mondo di Cecchi è molto circoscritto. Il suo perpetuo giuoco d'equilibrio tra intellettualità e fantasia, il suo perpetuo tentativo di fondere il suo non compiuto mondo intellettivo col suo non compiuto mondo artistico, a un certo punto non è più necessità della sua forma mentale, ma compromesso, astuzia, provvisoria illusione, falso. E non aver saputo formare appieno il proprio mondo interiore, ché quando questo è formato, cioè quando solo esiste davvero, acquista automaticamente la sua forma, si orienta, contiene in sé, necessariamente, il modo suo peculiare di espressione (filosofico, letterario, religioso, eloquenziale

che sia) e ben deciso, definito, absque qualsiasi ibridismo⁸. L'affannosa ricerca di una saldatura tra la cultura e la vita, tra il momento dell'esistenza come angoscia e quello della imperatività della morale, lo sforzo per costruirsi un «centro dirigente degli atti e delle azioni», si accentueranno dopo il 1940, durante il periodo universitario trascorso presso il «Pontificium Institutum Utriusque Juris» del Laterano, essendo stato escluso dalle scuole statali causa le leggi razziali del 1938.

E infatti F. Manca ricorda come «i segni di questa crisi cominciavano ad apparire e la tensione di Raniero andava assumendo le caratteristiche, spesso angosciose, di una disperata ricerca di "identità"»⁹. Lo stesso Panzieri confessava che il problema che sentiva più acuto «è proprio questo: poter proporre dei problemi per *sfogare* la mia naturale ansia di risoluzione»¹⁰.

È allora che Panzieri incomincia ad interessarsi al tema della libertà nei personaggi di Dostoevskij (il cui relativismo e problematicismo morale e psicologico sono congeniali a molti giovani intellettuali della sua generazione)¹¹, seguendo l'analisi che ne fa Berdjaev¹². Studia pure «il passaggio del Manzoni dall'ateismo alla fede, da una concezione vagamente deterministica a una decisamente teologica» e in modo particolare i contenuti politici dei suoi contatti e delle sue simpatie per il giansenismo¹³.

A monte ovviamente non c'è l'ideologia che Panzieri aveva trovato nell'università lateranense¹⁴, ma nemmeno la chiarezza processuale e l'ottimismo idealistico che armonicamente spiega e risolve tutti i problemi.

È rimasto un appunto dell'aprile 1941 delle sue letture di opere idealistiche in cui il procedimento della dialettica crociana (il futuro come logica rivelazione del passato) gli si mostra uno «schema inutile» perché «fuori della corrente interiore» del soggetto, «catalogo morto di esperienze, cui solo l'arricchimento di successive, diverse che alle prime assimilo può conferire importanza di esistere»¹⁵. Del saggio sul Manzoni ci interessano i punti in cui Panzieri analizza le influenze che il giansenismo e il movimento anglicano hanno avuto sugli orientamenti «democratici» e «liberali» del Manzoni¹⁶. I temi della libertà e della democrazia non sono mutuati da Croce (legge infatti Martinetti e Berdjiaev), perché hanno in Panzieri delle dimensioni (di tipo cristiano, etico e antropologico) più ricche (anche

se ovviamente più vaghe e incerte) che non nel «laicismo» e nel «liberalismo» crociano. Sono intrecciati con gli altri temi del male = necessità, dell'arbitrio = libertà e del finalismo dell'uomo come lotta tra questi due opposti. Non nel «regime liberale» ma nella lotta per il «regno di Dio» consiste la «religione della libertà».

«Più decisamente ci allontanavano dalla cultura idealistica – testimonia Antonio La Penna sul suo tragitto ideale che ha scarti rispetto alla formazione dei giovani comunisti-crociani, ma tratti paralleli con quella di Panzieri¹⁷ – alcune elementari esperienze morali. In un mondo in cui tutto fosse spirito e in cui quindi fosse eliminata ogni possibile duplicità di determinazione pratica e ogni alternativa e scelta, che significato poteva avere la colpa? Se l'uomo non fa di volta in volta e non può fare se non ciò che giudica migliore, che cosa rimaneva dell'esperienza cristiana della tentazione e dell'esperienza kantiana del movente patologico dell'azione, di quell'esperienza, cioè, dell'uomo che si lascia trascinare al male pur essendo cosciente?».

Se la storia era sempre e necessariamente progresso e superamento di se stessa, da dove nasceva il carattere di imperatività della morale? «Ci sembrava che l'idealismo avesse svuotato il mondo di pena (cominciavano a venire in uso tra noi queste parole patetiche) e di religiosità. Sentivamo il bisogno di riprendere nelle mani il Vangelo e le opere di Kant: ci accendevamo di utopiche aspirazioni e ritenevamo che tutto l'umanesimo moderno stesse per finire e spuntasse l'era d'una religiosità nuova»¹⁸.

Questa problematica che alcuni anni prima Panzieri filtrava attraverso la letteratura e la poesia, ora invece la assimila attraverso lo studio filosofico e l'interesse, in particolare, per l'esistenzialismo cristiano, intriso di socialità, di Berdjaev.

La Penna, nel saggio citato, testimonia come una parentela di motivi portasse quella generazione dall'ermetismo all'esistenzialismo¹⁹. «Sarà o no esatta tale interpretazione, è certo che i molteplici e disparati motivi dell'esistenzialismo trovarono in noi, dolenti di ermetica solitudine, un terreno preparato. (...). Portammo e nutrimmo nelle letture filosofiche quella stessa aspettazione di una rivoluzione spirituale, quella stessa ansia di una religione nuova, che avevamo alimentato attraverso le letture poetiche»²⁰.

Panzieri trovava nell'esistenzialismo cristiano-sociale di Berdjaev (e attraverso questi in Dostoevskij) quel che aveva in autonomia intravisto nel suo primo approccio critico con la cultura idealistica: e cioè che la realtà non era *a priori* un ordine razionale decodificabile dall'uomo, ma qualcosa di esterno e ostile all'uomo e che nello scontro quest'ultimo poteva soccombere.

Il concetto di «libertà» mutuato dall'idealismo, non serviva più. Per l'idealismo l'uomo era originariamente libero nella propria volontà e quindi sempre libero, da nulla limitato. Per Dostoevskij/Berdjaev (e quindi per Panzieri) invece, tra la libertà originaria e la libertà finale, c'era un rischio, il rischio di non riuscire, di cedere alle «situazioni»; e pertanto l'individuo era sempre drammaticamente sospeso tra salvezza e dannazione.

«Nei discorsi di Raniero – ricorda F. Manca di Mores – prendeva corpo un'esigenza: quella della giustificazione morale del vivere. Da alcune mie (molto scarse) note di diario degli ultimi mesi del 1939 traggo il senso di certe sue affermazioni in proposito. Raniero non vedeva, respingeva anzi, la possibilità di definire il problema morale in leggi astratte, universalmente valide: avvertiva la problematicità dell'esigenza morale proprio perché legata alle molteplici motivazioni che sono all'origine dei fatti, delle azioni umane. Sosteneva poi che il vero coraggio, la vera accettazione della vita, consistono nell'accogliere, secondo la propria coerenza, la tremenda casualità con cui la vita stessa si offre a noi nei suoi accidenti. In altre sue osservazioni Raniero si soffermava sull'arte intesa come estrinsecazione della morale nella sua forma più alta, più universale. L'artista, nella sua opera, rappresentava per Raniero il momento di unione tra l'essere e il dover essere. L'opera d'arte, diceva, sarà tanto più grande quanto più elevata sarà la qualità etica che è insita nella sua genesi.

Queste e altre affermazioni erano la spia di un lento e continuo, anche se confuso, spostarsi degli interessi di Raniero verso il concreto dell'esistenza umana e della storia e di un crescente distacco dalla sfera idealistica, dal mondo delle pure forme»²¹.

Nelle sue schede di lettura dei voli, di Berdjaev²² è difficile cogliere il germe di una autonomia critica del giovane Panzieri dal pensiero di Berdjaev (o di Dostoevskij). Però lo scrupolo e l'acribia con cui appunta ad es. *U esprit de Dostoevskij*, ci lasciano intuire i suoi

intendimenti di ricerca: «Dostoievskij studia esclusivamente il destino dell'uomo come libertà, dice Berdjaev. Soltanto questo destino l'interessa: il destino dell'uomo nella libertà e della libertà nell'uomo. Ouesto destino comincia con la ribellione dell'uomo in nome della libertà. L'uomo si prepara a tutte le sofferenze, anche alla follia, per la sola condizione di sentirsi libero. E intanto cerca la libertà estrema. finale. Vi sono in effetti due specie di libertà; la prima, la libertà iniziale, e l'ultima, la libertà finale. Tra le due corre il destino dell'uomo, pieno di tormenti e di sofferenze (...)»23. È chiaro che l'irenismo storiografico, la visione ottimistica di una realtà garantita, tipici della dialettica crociana; come pure il «razionalismo» del pensiero «laico», dove il bene vince sempre sul male, non potevano non essere estranei alla sua condizione precaria, dal destino sospeso, di giovane «ebreo» perseguitato dalla «virtù necessitata», dal «male anticristiano». La distruzione del suo equilibrio familiare e economico lo portavano, direi autobiograficamente, a scoprire nella dialettica della libertà di Manzoni e Dostoevskij (o di Martinetti) il dramma della sua vita²⁴. Questa antropologia, che si addentrava nei sentieri interiori dell'individuo, cercava pure una chiave per capire il destino di una società, il destino di un popolo. «La questione di sapere se "tutto è permesso" si pone davanti alla società intera come davanti all'uomo particolare»²⁵, non solo per Dostoevskij ma anche per Panzieri. Anche sulla società si riversa quel drammatico dualismo che incombe sul destino individuale. Non serviva la dialettica crociana, ma ancor meno serviva il manicheismo della cultura cattolica tradizionale a spiegare l'accumularsi di male e tenebre nella società, ma anche di nuove possibilità di rivelazione.

L'esistenzialismo cristiano di Berdjaev, che lottava perché il cattolicesimo non fosse una forza conservatrice del passato e per trovare un punto di contatto tra cristianesimo e socialismo, era lo strumento, ad esempio, che aiutava a capire la dialettica male-bene racchiusa nel comunismo e il carattere messianico di questo.

Lo stesso Berdjaev ci conduce a questo spunto interpretativo quando si pone il problema di modificare l'atteggiamento «del Cristianesimo verso un movimento così potente come il comunismo che racchiude nello stesso tempo una verità cristiana e un veleno. Ne consegue che bisogna rendersi conto che questo veleno è dovuto ai peccati dei

cristiani. Finora i cristiani sembravano giudicare dal di fuori l'opera sociale degli altri, sia condannando quest'opera, sia cercando di adattarvisi. Ma deve venire il giorno in cui sarà rivelata la verità cristiana nella società. La nuova coscienza cristiana deve ugualmente rompere i legami obbligatori con le forme più valide della filosofia (filosofia greca, filosofia medioevale, razionalismo prekantiano) e lasciarsi fecondare in maniera creatrice dalle nuove correnti del pensiero filosofico (ricorderei per es. l'esistenzialismo che non conduce affatto necessariamente verso l'ateismo). La filosofia religiosa russa può a questo riguardo dare un importante apporto. La coscienza religiosa russa è soprattutto orientata verso l'escatologia»²⁶. Questi due temi: la positività dell'«arbitrio» rispetto al determinismo che identifica essere e dover essere; la concezione teleologica del destino della storia e della riunificazione di questo destino nel Dio-Uomo, saranno costanti (ovviamente su un altro impianto concettuale e politico e con ben altre figurazioni) nella sua ricerca successiva²⁷.

2. La traduzione politica di questo richiamo all'esperienza interna all'esistenzialismo di Berdjaev, avvenne quando dagli avvenimenti bellici Pan- zieri fu costretto a prendere posizione contro il «male anticristiano», la «virtù necessitata» del fascismo e del capitalismo, per un «arbitrio», una dialettica della «libertà iniziale» che favorisse la lotta verso la «libertà finale».

In una pagina di diario del periodo dell'occupazione tedesca di Roma parla di «non-verità» che insidia la «verità» della sua giovinezza. «In questa desolazione – aggiunge –, in questo aver tutto perduto – soprattutto se stessi – sarebbe così facile, così semplice morire», se anche questo non fosse «un pensiero che non commuove», un pensiero «inutile». Tutto – «il certo, le altre opere, le opere e i giorni» –, tutto gli appare «così privo di consistenza, se non è per questo: perché l'uomo sia libero, pienamente, sempre di più e meglio, di restare faccia a faccia con se stesso, con la sua vita e la sua morte, la sua verità, la sola verità. Di questo, di questo solo, non si può dubitare»²⁸.

La testimonianza di P. Padovani conferma il cammino da lui percorso²⁹ che, per l'impatto brutale della guerra e delle persecuzioni, lo portò a una bruciante autocritica rispetto alla sua cultura incentrata, come quella di tanti giovani intellettuali, «nel culto di una interiorità

estetica e moralistica», per porsi il problema dei nuovi equilibri politici e sociali del post-fascismo³⁰.

Senza questi traumi che gli rivelarono drammaticamente le insufficienze della sua formazione, Panzieri molto probabilmente avrebbe potuto rimanere quel che G. Pintor disse di se stesso, «un intellettuale con interessi prevalentemente letterari»³¹.

Ancora nel 1941 la guerra era per lui una cosa lontana, ne parlava in termini vagamente estetizzanti, un'avventura che avrebbe arricchito di vissuto i suoi interessi libreschi. «Ma la tua vita e la tua guerra, Fernando! – scrive a Manca al fronte in Africa Settentrionale. – Un po' di quell'aria mi illudo che giunga anche a me. M'illudo... Chè per noi non c'è nulla o quasi, Fernando. Scoperte, esperienze, speranze, iniziative, e la vita del Cosmo in noi e alla fine: scrivere. Tutto qui. Segnetti, segnetti neri, su bianco. Son stufo delle litterae, e vorrei anch'io godermi il deserto e le bombe; poi anche i testi e le scritture potrebbero essere qualcosa di diverso»³².

Dopo l'8 settembre 1943, con l'occupazione tedesca di Roma e i rastrellamenti anti-ebraici, mentre la famiglia trova rifugio in un convento di via Garibaldi, il giovane Panzieri si nasconde presso Franco Lombardi, la cui casa in via Giacinto Carini 25 è un punto di raccolta di membri «ebrei» e non di vari partiti antifascisti³³. Negli ultimi mesi dell'occupazione, Panzieri è costretto ad abbandonare il rifugio di via Carini ed a chiedere asilo in S. Giovanni Laterano, negli stessi locali dell'università, dove già si trovavano altri perseguitati razziali e antifascisti. «Lì, insieme, nelle terribili giornate dell'ultima stretta nazista – ricorda P. Padovani –, aspettammo con giovani renitenti alla leva, ufficiali fuggiaschi, ebrei, politici di vario colore, la Liberazione»³⁴.

Tra il settembre 1943 e il giugno 1944 (data della liberazione di Roma), attraverso le esperienze di vita clandestina, il contatto con uomini e idee dell'antifascismo, la meditazione sulle vicende della guerra, avviene quindi una svolta decisiva nella maturazione della personalità umana, culturale e politica di Panzieri.

Il tramite è stato l'incontro con Franco Lombardi e con l'ambiente antifascista di via Carini. Dalle posizioni di moralismo astratto, di spiritualismo, di «liberalismo», che conosciamo in modo particolare attraverso i suoi appunti su Berdjaev, Panzieri, sotto la spinta della nuova situazione e dei nuovi rapporti, si orienta verso il socialismo e il marxismo³⁵.

Si iscrive al Psi (allora Psiup) con tutta probabilità attraverso lo stesso Lombardi³⁶. Attraverso Lombardi (e forse Colorni) sentì certamente l'influenza politica e teorica della prima opposizione di sinistra formatasi in seno al partito e che il 9 settembre 1943 a Roma si era costituita in «Comitato politico» (di cui Colorni era la figura più prestigiosa)³⁷.

L'indirizzo teorico di Lombardi gli offriva comunque il ponte per un passaggio graduale dall'esistenzialismo alla cultura marxista che ora veniva assimilando. Era stato infatti Lombardi a proporre, fra il 1935-36, l'attualità di una convergenza Feuerbach-Marx-Kierkegaard, in quanto «comunque divergano le loro soluzioni particolari, insieme distruggono il mondo *borghese-cristiano*»³⁸.

La Penna, nel saggio già ampiamente citato, descrive in questi termini l'incontro con il socialismo e il comunismo di molti giovani intellettuali: «Si trattava di un comunismo molto vago, respirato nell'aria, non nutrito dalla lettura di testi né da esperienze politiche e storiche. Si parlava, molto genericamente e anche un po' sciattamente della conquista della vera libertà, che fosse non solo astratta uguaglianza di diritti, ma effettiva liberazione del lavoro sfruttato; del rispetto non moralistico e filisteo per l'uomo (la carità del degenerato cristianesimo), ma fondato sull'uguaglianza economica; persino di un inverato e rinnovato cristianesimo. Era chiara, ad ogni modo, la consapevolezza che si soffriva di una insufficienza e di una dissoluzione della civiltà borghese. Ma soprattutto era chiaro finalmente che cosa si dovesse fare: l'idealismo non ci aveva dato che un culto generico della libertà dentro cui poteva entrare tutto e non entrava nulla di preciso, l'esistenzialismo ci aveva chiusi in un moralismo vuoto; il comunismo ci indicava già una meta abbastanza precisa nel mutamento di un sistema economico-sociale e nella liberazione di una classe»39. Quanto a Panzieri, dovette trattarsi probabilmente, almeno all'inizio, di una scelta ancora condizionata dal precedente spiritualismo e personalismo; un prisma attraverso il quale il socialismo dovette apparirgli, per usare una immagine concettuale di Pietranera, «come una luce la cui ombra è il capitalismo, come un bene positivo da attuare e volere di fronte ai

mali capitalistici, come una pienezza di vita di fronte a quella privazione e distorsione di vita che è il capitalismo»⁴⁰. Negli ultimi mesi della clandestinità (primavera-inizio estate 1944) rincontro con Marx era comunque già avvenuto. Ci sono testimonianze a documentarlo⁴¹. Ce lo documenta soprattutto un suo quaderno, che ci è rimasto, con pagine di diario, appunti di lettura, avvio di riflessioni autonome vere e proprie, che è databile tra il marzo 1944 e il marzo 1945, che per la presenza di determinati testi e la maturità di certi spunti ci dice della sua vicinanza alla «cultura» della sinistra Psiup.

Sono molti i temi e gli spunti in questo quaderno veramente prezioso, alcuni sviluppo di posizioni precedenti, altri annuncio di nuove acquisizioni. Ne metto in evidenza due:

- a) L'emancipazione proposta dal marxismo è una liberazione dell'uomo dalla schiavitù economica e dalla schiavitù della classe. Una liberazione che non è più condizionata dall'interiorità dell'individuo (come nella sua ricerca precedente) ma è «condizionata dal fatto dell'esistenza di una forza, di una *classe*, cioè di un gruppo che lottano per l'effettiva liberazione da quella schiavitù». «La schiavitù dell'uomo nella sfera economica è la sua schiavitù in ogni ordine di attività. *Liberare* l'economia è liberare l'uomo stesso». «Ma questo avrà di caratteristico la società proletaria, e quindi la civiltà proletaria, che essa non consisterà più nell'antagonismo delle due classi. Ciò significa che essa sarà una società di uomini; che l'uomo appare dove la classe tramonta. L'umanità si fa valere dove cessi la schiavitù economica. L'uomo, cioè l'individuo; l'umanità, cioè l'azione libera, il valore»⁴².
- b) La società futura è una città celeste che nasce dal rovesciamento totale della città terrena. La rivoluzione è una scienza escatologica. L'«ordine socialista» non è dice criticando il riformismo di Millerand «una estensione e uno sviluppo di certi elementi dell'ordine capitalistico», ma bensì «una opposizione radicale ed assoluta della "società esistente"». E ancora: «Il passaggio al regime collettivistico non comporta, secondo Millerand, alcuna, non dico rivoluzione, ma trasformazione della 'democrazia'. Invero, solo la dottrina del materialismo storico dà un pieno, rivoluzionario significato all'ipotesi economica' del socialismo; solo il materialismo

storico è in grado di mostrare come in realtà quella trasformazione economica, sia trasformazione di tutta la società, di ogni umana azione, della fondamentale condizione dell'uomo.

È solo alla luce della dottrina del materialismo storico che appare in tutta la sua incommensurabile profondità la rivoluzione umana del socialismo. Il socialismo non è solo dare a chi ora non ha; o meglio è questo, ma avendo visto tutte le conseguenze che tale rivoluzione economica comporta, la più profonda trasformazione della società umana, dell'uomo, che la storia abbia mai registrato»⁴³.

Questi due punti che ho evidenziato, ci dicono che l'«umanesimo cristiano-sociale», che Panzieri aveva mutuato da Berdjaev, è ormai superato da una concezione di classe, che di quello però ritiene la spinta palingenetica e escatologica.

Il rapporto tra Panzieri e Lombardi si arricchirà di una collaborazione comune, che rappresentò un momento non secondario, anche se non ancora studiato, della ripresa della cultura marxista in Italia dopo la caduta del fascismo. Panzieri lavorerà infatti, sotto la guida di Lombardi, a un «Centro di Studi Sociali», sorto subito dopo la liberazione di Roma, nell'ambito del Psiup per iniziativa di Romita, la cui attività ebbe sicura influenza su di lui in due direzioni: lo maturò teoricamente a contatto con opere e autori della letteratura politica e marxista italiana e internazionale; lo impegnò in un apprendistato di organizzazione culturale, che lascerà tracce nel suo metodo di lavoro⁴⁴.

Il Centro infatti, nei due anni della sua attività, pubblicò opere importanti, non solo per allora, della letteratura teorica, economica e storica marxista (Vorlànder, Nikolaiewski-Menken, Dolléans, Graziadei, Nenni, Perticone ecc.) e progettò, tra l'altro, l'edizione degli scritti completi di De Sanctis e Antonio Labriola.

Oltre che svolgere lavoro redazionale per il Centro (e per la «Enciclopedia socialista» diretta da G. Romita), Panzieri vi assunse compiti di organizzazione e progettazione editoriale che lo portarono a contatto con uomini della nuova cultura democratica e marxista (D. Cantimori, E. De Martino, G. Manacorda, A. Massolo ecc.) con i quali avrebbe collaborato anche in seguito in altre iniziative, una volta interrottasi la sua collaborazione al Centro⁴⁵.

Il breve periodo di lavoro presso il Centro va preso in considerazione soprattutto per la rapida maturazione politica e teorica che vi compie Panzieri, condotta in modo molecolare e anche sotterraneo. Lombardi infatti afferma che solo al congresso socialista di Firenze dell'aprile 1946 si accorgerà dell'evoluzione che nel frattempo era avvenuta in Panzieri⁴⁶. Ma l'amico Manca, che dopo la liberazione di Roma (4 giugno 1944) con Panzieri condivise discussioni, letture, problemi, ha potuto seguire passo passo questo processo di maturazione, solo in parte convergente con il proprio: «Fu allora che cominciai ad accorgermi del profondo cambiamento, della maturazione che era avvenuta in lui; pur nel permanere di alcuni tratti essenziali del suo carattere, Raniero stava acquisendo con grande rapidità tutto un modo di vedere e di giudicare le cose che mi sembrava, ed era in realtà, lontanissimo nella sua assolutezza dal tormentato modo di essere degli anni prebellici»47. Di questa acquisita sicurezza teorica e politica con cui si muove all'interno delle tematiche e della letteratura che la caduta del fascismo rovesciava tumultuosamente sulle ultime e più sprovvedute

a) La tesi di laurea *L'utopia rivoluzionaria nel Settecento. Il "Code de la Nature" (1755),* discussa dopo la Liberazione ma preparata in periodo clandestino, è documento inoppugnabile della padronanza con cui Panzieri si muove tra la letteratura illuministica e utopistica, ma in modo particolare della sua sicurezza teorica e politica, che lo porta a rifiutare la stessa storicizzazione che dell'utopismo aveva data l'interpretazione marxiana e a rivalutare la rivoluzione ininterrotta compiuta dalla «realtà progettuale» del pensiero utopico sulla «realtà storica»⁴⁸;

generazioni antifasciste, ci restano numerose tracce:

b) Ci è rimasto poi un documento che testimonia della sua libertà critica e della sua apertura di orizzonti teorici: uno schema di programma per una collana di testi marxisti, una «Piccola Biblioteca Marxista» forse progettata nell'ambito dello stesso Centro, basata su una concezione del marxismo come «guida» (oggi ovvia, ma non allora in periodo di montanti dogmatismi e ortodossie)^{48 bis}, e quindi aperto al confronto tra varie «scuole». In questa collana erano infatti previsti autori allora considerati superati o devianti (come ad es. i sindacalisti rivoluzionari Sorel, Lagardelle e Leone), altri decisamente

- all'indice (come i comunisti Bucharin e Riazanov), altri sospetti di trockismo (come S. Hook di *Pour comprendre Marx)*, altri ancora (laburisti, comunisti consiliari, *radicals*) che saranno scoperti solo in questi ultimi anni (come ad es. Cole, Korsch, Eastman ecc.)⁴⁹;
- c) Ma soprattutto gli appunti e le prime prove saggistiche contenute nel già citato quaderno del 1944-45 ci dicono dell'autonomia critica del giovane Panzieri sia rispetto alla «cultura» del Centro che a quella maggioritaria del movimento operaio. Non voglio tanto soffermarmi sulle sue critiche alle insufficienze teoriche e storiografiche di un autore privilegiato del Centro, e cioè il Perticone, che sono in realtà dirette al rinascente (all'interno del Psiup) socialismo evoluzionista di stampo ancora positivistico. Più importante è fare attenzione al tipo di analisi cui sottopone la concezione

riformista e legalitaria di Millerand e di Kautski, perché essa va oltre questi due autori e coinvolge, se non forzo l'interpretazione, la stessa concezione del rapporto democrazia-socialismo, e quindi della transizione, che i partiti di sinistra (in particolare il Pei e la destra del Psiup) avevano affermato durante e dopo la Resistenza. In questa sua concezione della transizione è abbastanza trasparente una consonanza di idee con la prima opposizione organizzata in seno al Psiup (nella quale militava anche E. Colorni) e che in seguito si chiamerà «Iniziativa Socialista», che tra l'altro conduceva un'aspra polemica contro il formalismo della rinascente democrazia liberale e contro il «confusionismo» del CLN^{49 bis}. «Il socialismo riformista legalitario pacifista sfocia nella dottrina che nega la rivoluzione anche durante la rivoluzione: mentre si compie, per propria meccanica virtù, la rivoluzione economica, il governo di transizione sarà un governo di coalizione: borghesi e proletari possono bene collaborare a ciò che, come uomini li interessa, anzi loro unicamente interessa, da un punto di vista umano, collaborare, perché l'ideale è la democrazia, e debbono lasciare che per la sua strada segnata si svolga la trasformazione economica – economica, non umana – (parola illeggibile) che tra l'altro non può mancare di effettuarsi». E ancora. Secondo le posizioni di Millerand e Kautski, il socialismo è un mezzo, non un fine. Fine è la democrazia. «Il socialismo è essenzialmente, da questo punto di vista, mezzo per il perfezionamento della democrazia: esso completa la rivoluzione democratica effettuandola sul piano dell'economia». «I

mezzi pacifici e legali vengono assunti dal riformismo di ogni colore come forme definitive, insuperabili della cosiddetta democrazia: il socialismo non avrebbe, accettandoli in pieno, che da perfezionare la democrazia, arricchendola di un contenuto sociale: ma l'essenziale resta il contenuto politico già realizzato, il Parlamento e il suffragio universale, l'89. Il socialismo è un'appendice, o nel migliore dei casi un complemento, 'pacifico e legale', s'intende»⁵⁰.

In questo anno e mezzo circa in cui Panzieri lavorò al Centro, avviene anche la sua trasformazione da intellettuale in politico. O meglio vengono poste le basi teoriche per cui questa trasformazione si realizzasse. F. Manca ricorda come Panzieri avesse superato la fase delle incertezze e dei dubbi giovanili e fosse ormai entrato «nella dimensione della politica come prassi»⁵¹.

A monte di questa scelta c'è un lavorio critico sul concetto di ideologia in Marx, una meditazione sulla concezione rivoluzionaria della dialettica «che implica – dice – la critica della ideologia, il primato dell'azione (della «società civile» sullo «spirito libero»: religione, arte, filosofia)». Critica della ideologia anche «di marca proletaria». E aggiunge: «Un pensiero libero, non ideologico, non è un pensiero che prende coscienza delle contraddizioni della realtà, ma un pensiero che corrisponde a una realtà in cui siano tolte le contraddizioni economiche»⁵².

L'incontro con Morandi e l'Istiti^to di Studi Socialisti, che avverrà verso la fine del 1945⁵³, non è quindi possibile spiegarlo con il fatto, casuale, che da quel momento Centro e Istituto avranno sede nello stesso palazzo di via Piemonte 40 a Roma. Non è nemmeno sufficiente ricorrere al fascino che certamente avrà avuto sul giovane Panzieri l'uomo del Centro Socialista Interno, dei 6 anni di carcere per antifascismo, il dirigente della Resistenza a Torino e del Clnai, il teorico della nuova democrazia e della politica di classe.

Si tratta in effetti di un approdo che conchiude tutta un'esperienza e apre un periodo nuovo di ricerca. È lo sbocco di un percorso tormentato ma coerente che lo ha portato dal personalismo esistenzialistico alla politica, al movimento operaio, alla milizia di classe. È l'incontro di due tragitti spirituali e politici, anomali nella «cultura» della sinistra, che arrivano a Marx non attraverso il «cammino classico» dell'idealismo e dello storicismo, ma da impasti teorici più complessi; generazionalmente distanti ma affini per

formazione, per il rigore teorico e morale, per la concezione etica della politica, per una ricerca della transizione, di una via al socialismo originale rispetto a quella del riformismo e del nazional-popolare⁵⁴. «La ricerca di *identità* era arrivata al suo sbocco»⁵⁵.

Note

- (*) Questo scritto, in forma ancora provvisoria, fa parte di una ricerca sulla figura di Raniero Panzieri, cui sto attualmente attendendo. Per ragioni di spazio le note sono state ridotte.
- I. Utilizzo le testimonianze (orali e scritte) rilasciatemi da Nuccia Ascoli, Silvio Ceccato, Franco Lombardi, Fernando Manca di Mores, Mario Marcelletti, Muzio Mazzocchi Alemanni, Paolo Padovani, Marisa Passigli. Indicazioni bibliografiche e appunti è possibile ricostruirli attraverso: un «Taccuino» datato 1941; un quaderno di lettura di opere di Dostoevskij e Berdjaev (data probabile 1941-1942); un saggio inedito, parte di una più ampia ricerca sul Manzoni, intitolato Capitolo V: La conversione (data probabile 1942-1943); un quaderno di appunti del marzo 1944-marzo 1945.
- 2. Testimonianza di M. Passigli (lettera del 22 dicembre 1977). In una lettera di Panzieri a F. Manca del 17 gennaio 1940 c'è un riferimento alla problematica religiosa dei suoi 15 anni.
- 3. «Sì, perché da giovanissimo (fra i diciotto e i vent'anni) Raniero fu assai diverso, per interessi culturali e per atteggiamento da quello che divenne (o apparve) successivamente. Il periodo '38-41 fu caratterizzato da intensi interessi letterari». Lettera di M. Mazzocchi Alemanni (Roma, 22 dicembre 1977). Altrettanto conferma la testimonianza di P. Manca (Cittiglio, 27 aprile 1979).
- 4. A. La Penna, *I giovanissimi e la cultura negli ultimi anni del fascismo*, in «Società», luglio-dicembre 1946, pp. 287-289 e luglio-agosto 1947, pp. 380-405. Dirò in seguito dell'importanza di questo saggio-testimonianza per «leggere» anche gli interessi culturali e politici del giovanissimo Panzieri.
- 5. Lettera cit. di R. Panzieri a F. Manca del 17 gennaio 1940.
- 6. Testimonianza cit. di F. Manca.
- 7. Lettera di R. Panzieri a F. Manca del 2 febb. 1941.
- 8. Lettera cit. di R. Panzieri a ExManca del 17 gennaio 1940.

- 9. Testimonianza cit. di F. Manca.
- 10. Lettera cit. di R. Panzieri a F. Manca del 17 genn. 1940.
- Testimonianza orale di P. Padovani (Roma, luglio 1978). F. Manca nella già citata testimonianza ricorda come ancora alla fine del 1943 era assai vivo in Panzieri l'interesse per la problematica di Dostoevskij. A. La Penna, nel saggio citato, dice: «La letteratura russa e quella americana agirono su di noi in maniera diversissima. Nella letteratura russa non trovammo naturalmente niente di quella verginità che cercavamo; trovammo invece un mondo carico di cultura e tormentato di problemi religiosi, morali, come il nostro» (art. cit., II, p. 390).
- 12. Nelle carte Panzieri è conservato, come ho detto, un quaderno di appunti di lettura di opere di Dostoevskij e di Berdjaev e altri autori su Dostoevskij, probabilmente del 1941-42.
- 13. Nelle carte Panzieri è conservato, come ho detto, un manoscritto di 31 cartelle numerate (che porta il titolo: *Capitolo V: La conversione)*, che evidentemente è parte di un saggio più ampio su Manzoni. Questo lavoro, il primo organico di Panzieri, è di qualche anno posteriore agli appunti su Dostoevskij, come risulta facilmente dall'analisi della tecnica di ricerca che si è fatta più scaltrita, ma appartiene sempre al periodo universitario. M. Mazzocchi Alemanni e Franco Fortini, da me consultati a questo proposito, confermano che si tratta di un saggio originale di Panzieri. Può essere presa in considerazione anche l'ipotesi che si tratti di un capitolo della tesi che stava preparahdo presso l'università del Laterano e che poi non discusse (secondo la testimonianza di P Padovani), essendosi rifiutato di apportare correzioni di carattere ideologico.
- 14. P. Padovani, che è stato compagno di studi di Panzieri alla facoltà di diritto del Laterano, conferma l'estraneità di Panzieri alla «cultura» dominante in quella università (lettera datata: Roma, 19 maggio 1977).
- 15. Appunto del 25 aprile 1941 in margine al voi. di G. De Ruggiero, *Filosofi del novecento*, Laterza, Bari 1934.
- 16. V. cartt. 4-8 del manoscritto.
- 17. Questo spiega perché la direzione comunista di «Società» prese le distanze da questo saggio con una premessa redazionale.
- 18. A. La Penna, art. cit., I, p. 686.

- 19. Sulla penetrazione e funzione del pensiero esistenzialistico nella cultura italiana precedente la guerra, v. anche E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900- 1943)*, pp. 512 sgg.
- 20. A. La Penna, art. cit., II, p. 383.
- 21. Testimonianza cit. di F. Manca.
- 22. Dal citato quaderno di lettura del 1941-42 risulta che *Panzieri lesse numerose* opere di Berdjaev e, oltre ai romanzi di Dostoevskij, saggi *di vari autori sul* pensiero dostoevskiano. Vi sono inoltre indicazioni di lettura *dei seguenti autori: B.* Spinoza, J. Stuart Mill, H. Bergson, T.G. Masaryk, P. Martinetti, ecc.
- 23. V. le cartt. 6-7 del manoscritto; la citazione si riferisce *alla* p. 74 *del voi*. Di Berdjaev, *Vesprit de Dostoevskij*.
- 24. In un appunto su Berdjaev, sempre nel cit. quaderno di letture, accetta la distinzione che fa questo autore tra un «aspetto cristiano» e un « aspetto anticristiano» del male: «il male fondato sulla libertà, e il male che è la necessità». Il «male anticristiano» è «il male senza possibilità di conversione, è la virtù necessitata, l'identificazione di essere e dover essere, il bene dei razionalisti, di Socrate e di Spinoza». Invece «il male come libertà degenerata, come arbitrio, rappresenta il primo aspetto del complessivo bene cristiano: esso è creato dalla possibilità di scelta tra bene e male (...)».
- 25. V a cart. 35 del datt. su Dostoevskij.
- 26. N. Berdiaeff, *La salvezza del Cristianesimo,* in «Comunità», ott. 1946, a. I, n. 6.
- 27. È troppo ardito un parallelismo: «arbitrio» = autonomia delle lotte; «Dio-Uomo» = Consiglio? È ardito, ma non illegittimo.
- 28. V. pagina di diario datata 29.3.(1944), nel cit. quaderno del 1944-1945.
- 29. V. lettere di Padovani del 19 maggio 1977, del 22 novembre 1977 e del 25 luglio 1979.
- 30. A. La Penna, art. cit., II, p. 392.
- 31. G. Pintor, *Il sangue d'Europa*, 2ª ed. Einaudi 1965, p. 200.
- 32. Lettera di R. Panzieri a F. Manca del 2 febbraio 1941.
- 33. Mi scrive F. Lombardi: «Non so ricostruire nel momento quando più precisamente e attraverso chi, presi contatto con Raniero(...). Certamente, ciò avvenne molto per tempo. Giacché, a un certo punto, Raniero si rifugiò in casa mia, e dunque ciò avvenne dopo il settembre del '43. Io mi era trasferito con Jole Tagliacozzo, con

cui mi sposai appena ciò fu possibile per la caduta delle leggi "razziali", dalla Pensione California in via Aurora, in cui ancora eravamo al tempo della riorganizzazione del Partito socialista, allora Psiup, a cui presi parte attraverso Oreste Lizzadri, Romita, Vernocchi, Perrotti ecc., e i più giovani; mi ero trasferito di lì, dicevo, in via Giacinto Carini 25. Dove ancora sotto il fascismo si era rifugiato, scappando dal confine in Lucania, Eugenio Colorni; e dove nel seguito si rifugiarono e dimorarono da me o in altri appartamenti del palazzotto fittati attraverso di me, membri di vari partiti antifascisti a partir dalla prima moglie, Xenia, di Emilio Sereni, che era allora in carcere in Francia, più parecchi "notabili" di allora e di poi del Partito comunista, vari membri dell'allora Partito cristiano-sociale, che fu poi errore del Pci di fare sciogliere, del Partito d'Azione, inoltre ufficiali "disertori" ecc. (...). Raniero fu dunque da me sotto i tedeschi. (...) avevamo costituito in via Carini un vero nascondiglio-fortilizio negli scantinati, ancora non liberati del tutto della terra del nostro palazzo. Ricordo bene (...) come provvidi una volta a nascondere lui (Panzieri) e insieme mia moglie Jole in questo "sotterraneo" in cui si accedeva dalle cantine del palazzo attraverso una catasta di casse piene e pesanti cui una sola in basso era vuota, per modo da permettere il passaggio. (...). Un'altra volta Raniero mi procurò per Jole una tessera (lo ricordo bene giacché mi costò per l'epoca la somma esosa di lire seimila), tessera che si dimostrò poi estremamente pericolosa e che distruggemmo» (lettera non datata, ma del die. 1977).

34. «Credo che allora Raniero, come tutti noi d'altra parte, cominciasse ad interessarsi più concretamente di politica aspettando con ansia la caduta del fascismo. Io presi contatto con Eugenio Colorni, due mesi prima che fosse assassinato, ma non ricordo onestamente se Raniero avesse avuto altri contatti politici. Si era formato un gruppo di intellettuali, ebrei e no, tra cui ricordo il cugino di Raniero, Riccardo Musatti, Marisa Passigli, Muzio Mazzocchi Alemanni, Nuccia e Berta Ascoli. So solo che gli ultimi mesi dell'occupazione, dopo esserci nascosti in varie maniere e con incredibili peripezie, potemmo rifugiarci, soprattutto per l'impossibilità di mangiare fuori, all'Ateneo Lateranense (come apparenti guardie palatine). Lì, insieme, nelle terribili giornate dell'ultima stretta nazista, aspettammo con giovani renitenti alla leva, ufficiali fuggiaschi, ebrei, politici di vario colore, la Liberazione»

- (lettera di P. Padovani datata: Roma, 19 maggio 1977). F. Lombardi scrive (lettera del 5 ott. 1979) che «Raniero forse andò via perché, anche pecuniariamente, non ce la facevamo più con tutta la gente che avevamo in casa, credo fossimo in undici».
- 35. «Quando lo conobbi, Raniero era forse (come me lo ha definito per telefono Paolo Padovani) un "liberaloide". Quando era da me aveva tuttora rapporti con Ermini, che aveva avuto quale professore e non so se anche per la tesi» (lettera di F. Lombardi, s. d. ma del gennaio 1978). E ancora: «(...) quando entrò in casa mia, navigava in acque cristiane più che moderate» (lettera di F. Lombardi, del 5 ottobre 1979).
- 36. M. Passigli (lettera datata: Roma, 27 lug. 1977) ricorda: «Certamente si iscrisse al Psi nel 1944; sono quasi certa che il primo tramite con il Psi fu Franco Lombardi. La scelta del Psi fu abbastanza casuale, come per molti di noi (...)». Manca di Mores avanza dubitativamente l'ipotesi che prima che al Psi, Panzieri fosse stato iscritto per breve periodo al Partito d'Azione (testimonianza datata: Cittiglio, 27 apr. 1979). Franco Lombardi, nato a Napoli il 28 giugno 1906, si era formato nell'ambiente della cultura e del socialismo positivistico napoletano (il padre era allievo prediletto di Giovanni Bovio; la madre era nipote di Ettore Ciccotti, per la cui edizione delle opere di Marx tradusse anche alcuni scritti). Nel 1933 incontra a Roma Eugenio Colorni, che gli fornirà una presentazione per un soggiorno di insegnamento in Germania. Colorni, rifugiatosi in casa di Lombardi in via Carini 25 dopo essere fuggito dal confino di Melfi, dovette avere una certa influenza politica e culturale sullo stesso Lombardi. È probabile che Panzieri avesse incontrato Colorni, e che il fascino della sua personalità non fosse estraneo alla sua decisione di iscriversi al Psiup e al suo orientamento teorico-politico. Su F. Lombardi v. Franco Lombardi, Torino 1961, a cura di G. Calabrò, F. de Aloysio, A. Plebe, A. Guerra, A. Sabatini e G. Cives. Dei rapporti tra F. Lombardi e E. Colorni parla anche E. Gencarelli nella voce Eugenio Colorni in II Movimento Operaio Italiano. Dizionario biografico 1853-1943, a cura di F. Andreucci e T. Detti, Roma 1976, voi. II, pp. 74-81. E. Gencarelli fa l'ipotesi che E. Colorni, dopo essere fuggito dal confino di Melfi, si nascondesse a Roma presso B. Visentini, ma non parla del rifugio in via Carini, su cui testifica la lettera di F. Lombardi, a me diretta, del genn. 1978.

- F. Lombardi ricorda che Panzieri era su queste posizioni politiche ancora l'8 maggio 1945 quando R. Morandi tenne un comizio a Roma in Piazza SS. Apostoli: «Ricordo che ancora quando Rodolfo Morandi venne a Roma dal Nord e tenne comizio, parlando del resto molto brevemente, dal balcone in piazza SS. Apostoli (si aveva sempre con Morandi l'attesa lunga, cui seguiva il discorso corto), io sudai per strada le sette camicie con Raniero, giacché doveva trattenerlo dallo scagliarsi contro i comunisti». I comunisti partecipavano dal die. 1944 al secondo governo Bonomi (e ciò spiega l'ostilità di Panzieri verso la politica comunista), dal quale invece il Psiup era rimasto fuori perché riteneva, come scrisse Vassalli, che «si prestasse alla ripresa delle forze reazionarie e monarchiche, [che] aspiravano a rifarsi una verginità dietro le facili formule dell'unità nazionale e della lotta contro i tedeschi». La più strenua sostenitrice della intransigenza del Psiup era infatti l'opposizione di sinistra in seno al partito rappresentata dal «Comitato politico» che in seguito si sarebbe trasformato nella frazione di «Iniziativa socialista». Cfr. Vassalli, «"Iniziativa Socialista" nella storia del Psiup», in «Iniziativa socialista», Roma, 1-15 genn. 1947; «Per una storia del Psiup», ibidem, 16-31 dic. 1947.
- 38. Cit. da E. Garin, *Cronache*..., cit., p. 517.
- 39. A. La Penna, art. cit., II, p. 394.
- 40. G. Pietranera, *Capitalismo, materialismo storico e socialismo*, Genova, 1945, p. 104.
- 41. A questo proposito F. Manca mi scrive (lettera del 27 apr. 1979): «Incontro con Marx. Un primo approccio può essere avvenuto attraverso Lombardi, ma su un piano interpretativo che ben presto, penso, dovette rivelarsi molto distante da quello di Raniero. Nei primi mesi del 1945, se non addirittura nel 1944, dopo la fine della clandestinità, l'incontro con Marx era comunque già avvenuto. Raniero aveva già acquistato il significato dell'immanenza del fatto politico-sociale in termini marxisti, non esenti, però, da un certo fiducioso ottimismo illuministico che temperava la crudezza (così appariva a me allora) del suo categorico rifiuto di ogni forma di romanticismo. In una conversazione che ebbi con lui, nel marzo 1945, Raniero parlava di concezione realistica della vita, di filosofia che finora non ha corretto gli uomini ma ora deve cambiarli, di marxismo di cinquant'anni addietro riscaldato dal sol dell'avvenire e di quello

attuale coscientemente critico e consapevole, dell'uomo che crea lui la sua realtà, della possibilità di restituire gli uomini alla loro vera coerenza, di far sì che siano uomini e null'altro...

Sono affermazioni che traggo, semplicemente, da pochi miei appunti di allora e che parlano da sé. E a me che gli chiedevo, circa in quel periodo, che progetti personali avesse per l'avvenire, rispondeva in termini che – lo compresi solo più tardi – significavano una scelta irreversibile di professione rivoluzionaria. Il marxismo, cioè, era divenuto, o stava diventando, una dimensione definitiva in cui potevano o dovevano collocarsi e trovare risposta tutti i fenomeni politici, economici, sociali e culturali».

- 42. Dal cit. quaderno del 1944-1945.
- 43. Ibidem.
- 44. Penso ad es. alla sua iniziativa dell'aprile 1957 per la costituzione di un «Centro di Studi Socialisti», poi non realizzato; e alla realizzazione, nell'aprile 1956, dell'Istituto R. Morandi.
- 45. Il Centro pubblicò un catalogo sulla attività svolta, che non sono riuscito a reperire. I dati che riporto qui sono quindi desunti da alcune lettere a me dirette di F. Lombardi (una s.d. ma del genn. 1978; una del 17 febb. 1978; e una s.d. ma dell'estate 1978) e dal carteggio intercorso tra il Centro (G. Romita presidente, F. Lombardi direttore, R. Panzieri redattore) e la casa editrice Einaudi.

Panzieri svolse al Centro un lavoro non solo esecutivo ma anche di organizzazione culturale: «il pregio e la virtù di Raniero – ricorda Lombardi – era eminentemente questo, del sapere collaborare, e della inventività nei temi o per i nominativi. Per certo io in materia avevo una cognizione più antica. Ma

Raniero era bravissimo nel sapere tessere legami, tra le persone o le idee». Lombardi lascia la direzione del Centro verso la fine del 1946, con la imminente scissione socialista e la sua uscita dal Psiup. «Però, Raniero aveva preso a lavorare, mentre era sempre al 'Centro' con Morandi, presso l'Istituto di Studi socialisti in via Piemonte, già prima del Congresso di Firenze». Infatti (come risulta dal carteggio con la Einaudi) il Centro, da via Regina Elena 68, aveva portato a sua volta la sede in via Piemonte 40 già dall'estate 1945.

- 46. Lettera di F. Lombardi non datata ma dell'estate 1978.
- 47. Testimonianza cit. di F. Manca del 27 aprile 1979.

- 48. Per una più ampia esposizione dei contenuti e delle acquisizioni nuove della Tesi rimando al *L'utopia come progetto. La tesi di laurea di R. Panzieri su L'Utopia rivoluzionaria nel Settecento. Il Code de la nature (1755)*, in «Metropolis», Milano, mag. 1979, n. 3, pp. 59-73.
 - 48 bis G. Manacorda ricorda quanto allora fosse considerato «rigido», ad esempio da parte del PCI, il «concetto di 'classici del marxismo' che erano quattro e solo quattro». Cfr. G. Manacorda, *Lo storico e la politica. Delio Cantimori e il Partito comunista,* in *Storia e storiografia. Studi su Delio Cantimori,* Editori Riuniti 1979, pp. 69-70.
- 49. Questo progetto di programma per una «Piccola Biblioteca Marxista» si trova nel cit. quaderno del 1944-45. Il confronto con la collana di classici del marxismo, prevalentemente ricalcata sul catalogo della moscovita «Edizioni in lingue estere», che doveva dirigere, in quel periodo, D. Cantimori per la «Nuova Biblioteca editrice» mostra in modo lampante l'apertura critica e politica del giovane Panzieri. Su questa iniziativa di Cantimori, i suoi limiti teorici e politici, i condizionamenti e le censure che ha subito da parte del PCI v. il saggio cit. di G. Manacorda, pp. 67-70.
- 48 bis Sulla formazione di una opposizione organizzata a Roma in seno al Psiup fin dal 9 settembre 1943 v. nota n. 37 50. Ibidem.
- 51. Rimando alla nota n. 41, con la citazione della lettera di F. Manca del 27 aprile 1979. Nella testimonianza cit. F. Manca aggiunge nuovi particolari sul percorso che ha portato Panzieri alla politica attiva: «Fu allora [dopo la liberazione di Roma, giugno 1944] che cominciai ad accorgermi del profondo cambiamento, della maturazione che era avvenuta in lui, pur nel permanere di alcuni tratti essenziali del suo carattere. Raniero stava acquisendo con grande rapidità tutto un modo di vedere e giudicare le cose che mi sembrava, ed era in realtà, lontanissimo nella sua assolutezza dal tormentato modo di essere degli anni prebellici».
- 52. Cfr. appunti sulla dialettica e l'ideologia in Marx, nel cit. quaderno del 1944-1945.
- 53. Nella primavera 1946 Panzieri diventerà segretario dell'Istituto di Studi Socialisti, ma già dall'estate del 1945, pur essendo ancora al Centro, aveva incominciato a collaborare con Morandi (lettera di F. Lombardi del 17 febb. 1978).

- 54. «Morandi ha visto in Panzieri un rigore ideale e una affinità di formazione. Lo inquietava invece la sua irrequietezza e il disordine nel lavoro» (da un colloquio con R. Amaduzzi a Roma l'8 luglio 1977). F. Lombardi avanza addirittura l'ipotesi che Panzieri abbia avuto una certa influenza su Morandi al congresso socialista di Firenze dell'aprile 1946: «Reputo persino che sia stato R. P. ad avere una influenza ideologica e di decisione su Morandi e non viceversa» (lettera del 5 ott. 1979).
- 55. Così F. Manca nella citata testimonianza. Manca aveva notato già nella prima metà del 1945 questa determinazione in Panzieri, che si chiude quasi emblematicamente con il lavoro all'Istituto di Studi Socialisti.

^{*} Da: «Quaderni piacentini», n. 72-73, ottobre 1979.

L'utopia come progetto La tesi di laurea di R. Panzieri su «L'utopia rivoluzionaria nel Settecento. Il «Code de la Nature» (1775)».

Stefano Merli

Panzieri, causa le leggi razziali che lo escludevano dalle scuole pubbliche, si immatricola nel 1940 al «Pontificium Institutum Utriusque Juris» del Laterano; ma non si laureò presso questa università, pur avendo sostenuto tutti gli esami prescritti, non accettando di apportare correzioni di carattere teorico alla sua Tesi¹. Dopo la Liberazione, si iscrive alla facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Urbino, dove si laurea il 30 ottobre 1945 con il prof. Arturo Massolo, discutendo una tesi su «L'utopia rivoluzionaria nel Settecento. Il "Code de la Nature" (1755)»².

La scelta di questo tema non era casuale. La riscoperta della cultura illuministica, la rivendicazione degli «eterni principi», può essere fatta risalire agli anni a cavallo della guerra, e rappresenta una reazione al fatto compiuto del nazi-fascismo e al giustificazionismo storicistico che lo legittimava sul piano culturale. «Una tale rivendicazione dei valori dell'illuminismo – dice Franco Lombardi, che diede un contributo alla riscoperta di questi «valori» tra il 1935 e il 1940 e nel cui «ambiente» Panzieri fece la prima formazione critica – rientra nella più generale reazione contro i concetti dello storicismo e si ricollega, per la sua origine più immediata, con la reazione che in ogni paese civile si è venuto levando contro il prepotere della forza e la giustificazione del fatto compiuto, via via che sembrava dovesse affermarsi nel mondo la barbarie nazista»³.

Nella adesione di Panzieri all'antifascismo e al socialismo, va certamente tenuta presente la spinta «utopica». Si può anzi dire che la sua fu una generazione di «utopisti», nel senso che si proiettò nella costruzione del futuro, fino al limite di ignorare le colonne del «realismo» della strategia della Sinistra e a illudersi di forzare i condizionamenti della situazione generale.

Il loro «entusiasmo sociale», la loro tensione verso «lo Stato perfetto»⁴, verso una società egualitaria e libera, è oltre che una componente importante, sotto il profilo etico, del loro modo di militare e di fare politica, un elemento della loro formazione teorica, della loro cultura⁵.

Sono di quegli anni infatti le ricerche di N. Bobbio su Campanella, di Giaime Pintor su Pisacane, di T. Fiore su Moro, di D. Cantimori sugli utopisti e riformatori sociali, di B. Maffì su Babeuf, di Gastone Manacorda su Buonarroti ecc.⁶; che si ricollegano idealmente a quelle anteriori di F. Venturi su Dom Deschamps, di A. Romano su Pisacane, L. Firpo su Campanella ecc.

Sarebbe una forzatura stabilire un coordinato rapporto tra queste ricerche, che si svolsero in indipendenza; ma è legittimo invece parlare di sintonia di temi all'interno di un diffuso sentire politico-culturale delle generazioni che, come quella di Cantimori, col ravvicinarsi della guerra, faceva una revisione autocritica e si accostava a tematiche nuove; o che, come quella di Pintor, Manacorda, Maffi, Panzieri ecc., era alla ricerca degli incunaboli della rivoluzione sociale⁷.

Il rapporto Panzieri-Cantimori, di influenza culturale del secondo sul primo (ma con autonomia critica da parte di Panzieri, come mostra la sua recensione a «Utopisti e riformatori»)⁸, merita un approfondimento.

La loro conoscenza risale a subito dopo la Liberazione di Roma giugno 1944 e avviene nell'ambito del Centro di studi sociali (un istituto fondato da G. Romita e diretto da F. Lombardi, del quale Panzieri era redattore), nei cui programmi editoriali era prevista anche una collaborazione di Cantimori⁹.

Se l'interesse verso i temi dell'illuminismo e dell'utopismo fu indotto in Panzieri dall'ambiente culturale che era attorno a F. Lombardi e da un diffuso sentire generazionale; può essere (l'ipotesi è legittima) che la spinta in specifico allo studio di Morelly sia venuta proprio da Cantimori, che non affrontò mai la figura di questo pensatore¹⁰, ma di cui forse voleva valutare la influenza su Babeuf e il babuvismo¹¹.

A Panzieri, certamente, Cantimori ha trasmesso la spinta metodologica a inquadrare Morelly in una linea di sviluppo storico che si ricongiungerà a Babeuf e alla congiura degli Eguali; e nello stesso tempo a rifiutare per gli utopisti l'accezione riduttiva di «precursori» rispetto al termine *ad quem* finale e positivo rappresentato da Marx-Engels, che è delle culture della Seconda e della Terza Internazionale¹².

Il rapporto che Panzieri stabilisce tra Ideologia e prassi, tra il pensiero morelliano e il movimento babuvista riflette certamente l'impostazione metodologica con cui Cantimori inquadra il suo interesse per le dottrine dei giacobini e degli utopisti: «La sua storia delle opposizioni, dei gruppi minoritari, degli "sconfitti" – scrive Miccoli, il biografo di Cantimori – è, da questo punto di vista, anche la storia del sottile perpetuarsi di un pensiero e di un atteggiamento di rivolta, della lunga e vigile attesa dell'aprirsi di prospettive e situazioni nuove, la storia della lenta graduale preparazione di quegli strumenti ideologici e critici che dovranno permettere, al momento opportuno, un efficace intervento sul piano della prassi»^{13.}

Ciò che emerge con particolare forza dalla lettura che Panzieri fa di Morelly, è appunto il «fondamentale carattere di "anticipazione", cioè "utopistico" in senso positivo, del "Code" »¹⁴; e nello stesso tempo il suo particolare «riformismo» egualitario che, dice, «ha sfruttato ogni possibilità offertagli per un'utopia rivoluzionaria»¹⁵.

Può essere anche che Panzieri si sentisse attratto dalla tensione mistica dell'utopismo morelliano, che in questo caso veniva a saldarsi con i problemi religiosi e esistenziali della sua cultura di alcuni anni prima.

Ma questi in fondo erano elementi che ormai passavano in seconda linea, mentre anche per Panzieri veniva in primo piano un problema politico-sociale: come è nata nel mondo moderno l'idea comunista, quella idea che sembrava destinata a trasformare la società sotto gli occhi di quella prima generazione del post-Resistenza¹⁶.

Quando Panzieri inizia la ricerca sul «Code de la Nature», «le grand livre socialiste du XVIIe siècle», come lo definisce il Lichtenberger 16 bis), le sue conoscenze forse non andavano più in là delle poche pagine che dedica a quell'opera G. Perticone nella sua «Storia del socialismo», un testo che deve aver esercitato, almeno a livello di elementare informazione, un certo stimolo su Panzieri, se non altro perché fu edito nel 1945 proprio dal Centro di studi sociali, di cui era redattore¹7. Fuori d'Italia si stava certamente meglio, ma non si era più fatto niente dopo lo studio che E. Dolléans aveva premesso a una ristampa del «Code» nel lontano 1910¹8. Il Morelly era quindi complessivamente un autore ancora poco noto e per niente studiato. Da un punto di vista metodologico e politico, Panzieri può avvalersi dei noti giudizi di Marx-Engels sull'utopismo; ma se non li riprende, è certamente perché non gli interessa ribadire la corrispondenza del pensiero utopista con movimenti sociali immaturi o la sua non

corrispondenza con le trasformazioni economiche e sociali in atto¹9. Non quindi un'interpretazione dell'utopia come evasione; bensì quella dell'utopia come progetto. L'utopismo non come fuga dalla realtà, ma come critica al limite del possibile della realtà e come anticipatore del movimento rivoluzionario. In dissenso con Cantimori, nella citata recensione a «Utopisti e riformatori», a proposito dell' «astrattismo» dell'utopia, ribadiva «una diversa definizione dell'utopia, la quale invero – scrive – non *ignora* la realtà, ma è *in anticipo* su di essa, e la sua importanza è quindi storicamente e filosoficamente, – per la sua funzione rivoluzionaria e come approssimazione e presentimento di un pensiero non "ideologico" – rilevantissima»²°.

In Panzieri c'è quindi una accezione positiva e dell'utopismo e dell'utopia, non solo perché «anticipano» temi che in seguito verranno assunti dal movimento rivoluzionario di cui sono «momento ideologico»; ma anche perché, in Morelly almeno, «la trasvalutazione rivoluzionaria degli elementi "tradizionali" è (...) operata al limite massimo possibile nell'ambito reale e ideologico dell'illuminismo»²¹.

2 – Panzieri inizia la sua Tesi mettendo in rilievo «il carattere rivoluzionario dell'ideologia illuminista» e del «razionalismo» dell'utopia morelliana («che è in parte da indicare – aggiunge – proprio in quello che comunemente è detto l'aspetto "astratto" e ingenuo di essa»)²². Morelly, infatti, a differenza dei «moralistcs ancienncs et modernes» si pone non problemi di «morale» («la parte più imperfetta della filosofia»), ma problemi «sociali»: non gli interessa stabilire se l'uomo nasce buono o vizioso; ma di «trovare una situazione nella quale sia quasi impossibile che l'uomo sia depravato o cattivo, o almeno, *minima de malis*»²³.

Morelly, quindi, critico della società e dell'ordine esistente e Morelly precursore del movimento rivoluzionario degli Eguali²⁴. «Con questa impostazione – aggiunge infatti Panzieri – che è, alla metà del Settecento, ormai usuale in Francia, Morelly svolge ampiamente e con insistenza il tema della critica alla società, all'ordine esistente. Con una eloquenza monotona, ma che doveva esercitare grande efficacia sul movimento degli Eguali, egli ripete per tutta l'opera il suo atto di accusa, e la fiducia nella facile possibilità di un rinnovamento rivoluzionario»²⁵.

Nella ricerca delle cause che hanno prodotto la degenerazione

dell'umanità, Morelly risale la storia a ritroso Fino allo stato di natura, opposto a quello «storico», irragionevole.

«Nell'idea di "natura" e di "stato di natura" viene quindi da Morelly immediatamente indicato il momento fondamentale della sua utopia»²⁶. Panzieri nota come «in effetti, il concetto di "natura" costituisce sempre o quasi, nell'utopia moderna sino alle soglie dell'Ottocento, l'elemento fondamentale»²⁷: dalla «Utopia» di Moro «fino a che l'idea di uno "stato di natura", posta in antitesi con l'idea di uno "stato civile" (l'antico "status integritatis", di contro allo "status corruptionis"), darà luogo in Rousseau con l'intervento del "contrat social" radicalmente interpretato, a quella filosofia della politica e della storia, nella quale è già il preannuncio, e forse più che il preannuncio, di un tema centrale del socialismo marxiano»²⁸.

Nella letteratura utopistico-romanzesca, come pure in quella utopistico-teorica, fino al giusnaturalismo e all'illuminismo, l'idea di «stato di natura» come «modello di legislazione di attualità immediata» si «satura sempre più di motivi e significati rivoluzionari»; ciononostante Panzieri invita a prestare attenzione alla «originalità» e «relativa importanza» rispetto alla «complessa tradizione ideologico-utopistica» che ha l'idea di «natura» nell'utopia morelliana²⁹.

Panzieri, lavorando più a fondo su questo punto della concezione morelliana, vi scopre «la congiunzione di due diversi elementi, variamente presenti in diverse tradizioni ideologiche: il concetto "stoico", o se si preferisce, "neo-stoico" della "natura", che ha larghissima parte nella storia delle teorie politiche giusnaturalistiche, e per il quale le fonti principali, agli inizi dell'età moderna, sono Montaigne e Herbert di Chirbury; e l'elemento sensisticomeccanicistico, risalente a Bacone e Hobbes (citati da Morelly), che in Francia intorno alla metà del Settecento, per il tramite di Condillac, era fortemente risentito dall'utopia e dall' "ideologia" politicoreligiosa».3°

«Gli svolgimenti delle idee di "natura" e di "stato di natura" dati dal Morelly – aggiunge Panzieri – sono condotti sempre in tal senso ed è superfluo rilevare il valore di quella "combinazione" di elementi appartenenti ciascuno a due tradizioni diversamente rivoluzionarie, l'una su piano politico-sociale, l'altra su piano politico-religioso»³¹. Morelly, dice Panzieri, ha in comune con i pensatori di queste

correnti «l'idea di un ordine razionale cosmico», l'istanza di riforma della società su basi naturali; ma diversa è la soluzione che danno al problema: anzi «dal confronto con i modi particolari di quella tradizione, presso gli "ideologi" anteriori e contemporanei, si porrà in luce l'originalità dell'utopia morelliana»³².

Questa «originalità» consiste nell' «esasperato radicalismo presente anche sotto l'aspetto della ingenua elementarietà» della sua critica all'istituto della proprietà, «critica che egli sviluppa in alcune formule che diverranno definitive nella tradizione francese»³³.

Panzieri delinea questa «originalità» di Morelly ad esempio rispetto a Locke, il quale, attraverso la teoria del diritto naturale dell'uomo alla conservazione, ammette il diritto alla proprietà, per quanto personale, della terra³⁴. E quindi «dà l'avvio a quell'individualismo che, nella sua formulazione storicamente e logicamente estrema, sarà l'anarchismo-individualismo anti-liberale, anti-democratico, anti-comunista; (per cui| esso sarà la base teorica, più o meno confessata, dei movimenti piccolo-borghesi, fino ad oggi (...)»³⁵.

Analoga posizione, «con approfondimenti e oscillazioni», Panzieri ritrova in Rousseau.

«Per Rousseau, lo "stato di natura" si identifica con il momento storico dell'osservanza dell'ordine razionale cosmico da parte degli individui isolati (...); nella soddisfazione immediata del bisogno fisico e in uno stato di esatta equazione di bisogno e potenza, nel rispetto dei limiti segnati dall' "ordre" universale alla sua "particolarità", l'uomo trova quel perfetto "bonheur" cui l'ha destinato la Natura»³⁶. Attraverso pensatori come Locke, Rousseau, Diderot, Mably si snoda quindi il processo che «accompagna e affretta la dissoluzione del giusnaturalismo in una "ideologia" rivoluzionaria», fino a Brissot de Warville che ricava «da questa tradizione un'"ideologia" estrema, un vero e proprio "Manifesto": «la propriété, c'est un voi», – è della proprietà "sociale" che Brissot parla non di quella "naturale": ma questa ormai, era il comunismo, il comunismo, s'intende, anarchico»³⁷.

Nell'analisi che Panzieri fa di questa «tradizione», degli elementi che di essa utilizza Morelly e del salto che rispetto ad essa rappresenterà il suo pensiero; sta il nocciolo della Tesi di Panzieri, la cui validità critica risulta ancora oggi dal confronto con la letteratura italiana anche recente su Morelly.

Questa critica³⁸ innanzi tutto privilegia il parallelo Rousseau-Morelly sottovalutando un confronto analitico con tutta la tradizione ideologico-rivoluzionaria (che abbiamo visto, invece è presa in considerazione con scrupolo da Panzieri). E quando avvia questo confronto, lo fa per grosse campatine, vedendo nel «Code» la continuità con i filoni ideologici dell'illuminismo (elogio della natura, fiducia nel progresso, concezione meccanicistica della storia ecc.), anziché il momento della rottura radicale rispetto a questo. Il Piscitelli ad esempio giudica il «Code» «un prodotto dell'illuminismo politico nel suo aspetto più conseguente e radicale», come «la *summa* delle teorie ugualitarie del secolo XVIII, e per queste ragioni studiato dai babuvisti»39. Mentre per Panzieri dal babuvismo sarà appunto colto e assunto il momento distintivo di Morelly, la radicalità della sua concezione comunistica (la «comunità naturale» dei beni), rispetto a quella della tradizione precedente anche la più avanzata come in Mably o Brissot de Warville. «Di fronte a questa tradizione "ideologica" rivoluzionaria, che va da Locke a Rousseau, a Mably, a Brissot de Warville, per farsi sentire poi variamente presente nell'utopia romantica di Fourier e di Proudhon – dice Panzieri – l'utopia di Morelly è in una opposizione storicamente rilevante – di contro all'affermazione individualistico-anarchica (che né Mably né Brissot riescono a superare), dominante nel secolo, Morelly rappresenta da solo il comunismo. È da questo punto di vista che si rileva altresì esattamente la connessione dell'"ideologia" del "Code de la Nature" con il movimento degli Eguali – l'incertezza, l'ingenua, elementare forza di essa, i suoi limiti e la sua positività, hanno indubbiamente un riscontro nella natura del babouvismo, la prima insurrezione del "quarto stato", l'infanzia del proletariato»4°. Panzieri, a differenza della letteratura italiana posteriore su Morelly⁴¹, è pienamente cosciente che i limiti ideologici di Morelly (l'elementare meccanicismo della sua filosofia della storia) si rovescino positivamente in un ottimismo volontaristico⁴² che pone lo «stato di natura», non tra le ipotesi teoriche, tra le età dell'oro perdute dell'umanità (come in Rousseau), ma nel ritmo delle ineluttabili scadenze storiche, e quindi tra gli obiettivi dell'azione politica. «Morelly accetta l'idea di una "comunità naturale" dei beni – dice Panzieri – affermandola non soltanto come carattere della società primitiva (così come Grazio aveva mutuato dalla tradizione cristianopatristica), ma anche (come Mably), quale forma "ideale" della società da fondare – e la congiunzione è qui veramente tale solo per lo storico: il momento centrale dell'"ideologia" morelliana è l'assoluta "normalità" dello stato comunistico, ottenendo così il Morelly il massimo di forza persuasiva nell'ambito della costruzione "razionalistica", e sfuggendo per altro, in gran parte, alle contraddizioni e agli equivoci della "filosofia della storia". Perciò Morelly attinge il massimo di forza consentito all'"ideologia" preromantica con il più ingenuo e semplice uso di "elementi tradizionali"»⁴³.

Panzieri, anziché insistere sui limiti, anche politici, per noi ormai ovvi, della ideologia di Morelly, si sforza di capire come questi limiti, questi «elementi tradizionali», nella «trasvalutazione rivoluzionaria»44 che ne dà Morelly, si rovescino in momenti positivi e attivi per il pensiero rivoluzionario successivo. Ciò spiega perché il «Code», nonostante raccolga motivi della battaglia illuministica, per il suo radicalismo politico e sociale vada oltre gli obiettivi politici delle classi medie rappresentate dai «philosophes» fino a fare da ponte ideologico con il primo movimento reale del proletariato moderno45. Così «il "panteismo" e il "meccanicismo" sociale offrono a Morelly la possibilità di sfuggire all'individualismo»46: in quanto «il particolare sistema che inerisce, o deve inerire al "sistema" universale, non è (...) in Morelly originariamente, l'individuo, ma un "ensemble particulier", la società umana, immediatamente dato come tutto organico nel momento dello "stato di natura"»47; in quanto «l'ipotesi "meccanicistica" gli apriva anche la via a una concezione "attivistica" della società primitiva (e quindi della società ideale)»48. Così la sua «teoria della libertà» (soddisfare gli appetiti naturali perciò legittimi)49 e la sua concezione della famiglia (elemento primo dell'orgaizzazione sociale)50, gli offrono le premesse per «costruire con qualche sicurezza la sua teoria della comunità dei beni. Egli, infatti, l'ha mostrata "naturale" non solo nel senso che essa risponde a un'esigenza "razionale", ma sibbene come già sperimentata nello stato "primitif e 'sauvage" all'"opinion publique". Ma soprattutto, con la dottrina della "socialité naturelle" fondata sul fatto istintivo della "consanguineità" egli evitava la duplice difficoltà di una "filosofia della storia" troppo complicata e, almeno per questo lato, di una contaminazione di elementi materialistici e spiritualistici, cui invece,

ad esempio, non sfuggivano né Mably, né Rousseau. Ma, soprattutto, Morelly poteva superare insieme la posizione "ascetica" dell'egualitarismo rousseauiano e del comunismo di Mably, senza insieme nulla concedere al liberalismo degli "economisti" essendosene premunito e con l'idea collettivista e con la posizione "primitivistica" di critica rivoluzionaria alla società esistente»51. Per cui, poteva concludere Panzieri su questo punto controverso delle interpretazioni di Morelly: «La trasvalutazione rivoluzionaria degli elementi "tradizionali" è dunque dal Morelly operata fino al limite massimo possibile nell'ambito reale e ideologico dell'illuminismo. Tale limite è soprattutto sensibile nella dottrina "religiosa" del "Code", dove quella trasformazione è impossibile, e Morelly ripete le formule usuali del deismo e dell'agnosticismo. Sarà tuttavia ancora un segno del fondamentale carattere di "anticipazione", cioè "utopistico" in senso positivo, del "Code" la condanna che vi si pronuncia dell'"esprit monacal" »52.

Panzieri continua la sua analisi sul testo di Morelly alla ricerca di «germi segreti» presenti sempre in elementi «tradizionali»⁵³, che si sviluppano in senso rivoluzionario ad ogni opportunità.

Così fa ad esempio per la teoria morelliana del «deismo materialistico»⁵⁴, la cui contraddizione se «rappresenta necessariamente un momento inferiore nei confronti del materialismo dichiarato e consapevole, "ateo", di un La Mettrie e di un D'Holbach», nello stesso tempo serve a Morelly per la sua concezione del *male* come distacco dalla Natura-Dio (l'armonia cosmica), che può essere eliminato solo con la soppressione della proprietà privata e del cieco e spietato interesse che l'accompagna»⁵⁵.

«Cosi si ricollega – dice Panzieri – a questo aspetto "entusiastico" e platonico del "Code" l'idea che l'epoca della decadenza, della proprietà e del vizio debba intendersi come un "ciclo" necessario per il quale l'uomo è ricondotto al bene originario, alla Natura» ⁵⁶.

Il «deismo» di Morelly – continua l'analisi di Panzieri – è quindi «più apparente che sostanziale. Così come nella psicologia e nella dottrina della conoscenza, anche in morale egli è tra i primi che abbiano tratto le implicite conseguenze materialistiche dalle premesse "sensualistiche" »57. «Se perciò residui di "platonismo" deistico affiorano, come abbiamo visto, nel "Code", essi sembrano piuttosto

schemi privi di contenuto, e le basi della dottrina ne restano sostanzialmente immuni.

Cosi come l'affermazione di una "Raison" è limitata ad accenni e non costituisce una dottrina (laddove Rousseau, anche per questo lato, non potè superare la fondamentale contraddizione del suo pensiero), anche il "dogma" dell'esistenza di un "Etre suprème tout-puissant et bienfaisant" viene dallo stesso Morelly indicato come un'"utile ipotesi"»58.

Conclude quindi Panzieri – ed è una conclusione che non riguarda solo questo punto ma tutta la Tesi – che nel sistema morelliano «coerentemente» c'è una svalutazione di ogni metafisica; e «se nello sfondo della sua "ideologia" sussiste la "metafisica" dello "stato di natura", cui è legato il suo comunismo che deve necessariamente ignorare proletariato e lotta di classe, egli tuttavia mostra una certa consapevolezza delle posizioni estreme alle quali deve giungere la trascrizione ideologica di esigenze rivoluzionarie che già anticipano sul superamento socialistico del movimento borghese»⁵⁹.

Per cui anche «per ciò che riguarda la stessa dottrina religiosa, non soltanto l'idea di Dio viene ulteriormente "razionalizzata" rispetto al deismo, ad esempio, di un Voltaire, ma la stessa dottrina dell'assoluta Bontà e Saggezza divina, posta a termine di paragone con la malvagità dell'uomo decaduto, ripete ed esaspera uno dei consueti "modi" dell'"ideologia" utopistica»⁶⁰.

In chiusura di Tesi, Panzieri ne ribadisce l'assunto centrale: non lasciarsi trarre in inganno dagli aspetti «utopistici» (come evasione e astrattezza) che sono nella concezione utopica della storia; valutare la «astratta universalità» dell'utopia «in funzione del movimento storico»⁶¹; cogliere la spinta che, suo malgrado, è nel pensiero utopistico nella direzione dell'agire e quindi del collegamento, per quanto non immediato, con la realtà e la politica⁶². Valutare quindi il «Code de la Nature» non esclusivamente come un prodotto dello spirito del secolo, cioè non solo come la *summa* delle teorie egualitarie dell'illuminismo, ma coglierne gli aspetti anticipatori rispetto a un movimento reale, il movimento degli Eguali. «Morelly ha sfruttato – conclude la Tesi – ogni possibilità offertagli per una utopia rivoluzionaria. Il "Code de la Nature" è il momento "ideologico" del babouvismo»⁶³.

3 - La rivalutazione del ruolo storico e della funzione politica dell'utopismo e dell'utopia, è presente anche nei suoi primi scritti, pubblicati o no, dopo la Tesi di laurea; come ad esempio nel saggio inedito «Hess-Engels-Marx» in cui, sulla traccia critica forse del Cornu, studia la funzione di tramite tra l'utopismo francese e il marxismo assolta da Moses Hess⁶⁴.

Nell'articolo «Herzen e il '48» e «Nota sulla ideologia di Belinskij»⁶⁵ affronta il tema della dissoluzione dell'hegelismo tra il 1830 e il 1848 come premessa del marxismo. In modo particolare Belinskij costituisce «la riprova della "necessità" storica» di quel momento di crisi ideologica, «confermando estrinsecamente la piena maturità della risoluzione che di esso farà Marx, la cui filosofia affida appunto la sua validità (per i fondamentali concetti del proletariato e della prassi rivoluzionaria, soprattutto) alla compiuta critica – come spiegazione e superamento – della "ideologia" filosofica in genere e hegeliana in particolare, congiuntamente alla giustificazione assolutamente storicistica di se stessa»⁶⁶.

Nella recensione al volume «Utopisti e riformatori italiani» di Cantimori, ribadisce, come abbiamo visto, il «realismo» del pensiero utopistico, il quale «non ignora la realtà ma è in anticipo su di essa». Panzieri rende omaggio al percorso nuovo, fuori «dalle suggestioni "metodologiche"» della storiografia crociana, tentato dalle ricerche di Cantimori. Ma rimprovera nello stesso tempo a Cantimori di cadere poi in certi giudizi, in alcune posizioni della ideologia storicistica, dove ad esempio fa proprio un giudizio generale sull'«astrattismo» dell'utopia: «(...) non soltanto non vorremmo condividere l'implicito giudizio "storicistico" sul pensiero del Settecento, la cui cosiddetta "astratta universalità" (...) è certo da valutare in funzione del movimento storico in cui la tradizione illuministica si inserisce: quella "astratta universalità", quel *furor* razionalistico esprime in parte, nella trascrizione ideologica e per i necessari limiti storici, la forza, la sicurezza, la consapevolezza del moto rivoluzionario borghese (...)»⁶⁷. La recensione di Panzieri insiste infatti nel far notare come, per residui di crocianesimo, il Cantimori sottovaluti il ruolo e la funzione dell'utopia e quindi non colga gli agganci tra questa e il movimento rivoluzionario borghese, oltre che tra questa e il marxismo. Ad esempio imputa a Cantimori di non vedere come Vincenzio Russo «sulle tracce di Rousseau (...) svolgeva (...), sul piano dell'utopia

settecentesca, l'ideologia delle classi agricole». Così pure i «momenti fondamentali» per cui Panzieri ritiene che vada rivalutata l'opera di Andrea Luigi Mazzini, «sono (così come, ad esempio, per la Sinistra hegeliana e, su un piano più modesto, per Belinskij in Russia) l'interpretazione, o rovesciamento rivoluzionario della filosofia della storia hegeliana (...), e l'interpretazione rivoluzionaria del metodo dialettico hegeliano (Engels) (...)».

Anzi Panzieri nota come in Mazzini le «formule hegeliane (...), nelle quali ancora egli si involge, sembrano forzate a esprimere un diverso e nuovo contenuto», per cui accennano «a una posizione dialetticomaterialistica». Addirittura azzarda un parallelo tra l'idea, nel Mazzini, «della connessione della sorte della filosofia con quella del socialismo e quindi con quella del proletariato»; e la posizione del giovane Marx del 1841-43, «che ancora concepiva il proletariato come una forza, uno strumento messo al servizio della filosofia»⁶⁸. In sostanza Panzieri, avendo ribadito il nesso tra tradizione illuministica e utopistica e la realtà rivoluzionaria di quel tempo, può affermare il valore della prefigurazione utopica, non come astratta e sognante soggettività ma come aurorale coscienza; e quindi che analisi dei rapporti capitalistici di produzione e progetto sono aspetti di un unico strumento per la trasformazione rivoluzionaria. Il tema dell'utopia come progetto, che non ignora ma anticipa la realtà storica, non si trova soltanto negli scritti giovanili di Panzieri; lungi dal cadere con la sua maturazione teorica e politica, si solidifica. Panzieri, divenuto in seguito dirigente politico, non tornerà più a studiare da specialista il pensiero utopistico, salvo il periodo messinese in cui progetta traduzioni da Saint-Simon. Ma la rivendicazione della concretezza dell'utopia, della necessità della prefigurazione, sarà un tratto costante della sua elaborazione e della sua pratica politica: sia che porti in superficie i momenti utopici, progettuali, del pensiero di Marx e di Lenin o di alcune esperienze di potere esemplari o i «germi segreti» presenti anche nel movimento «tradizionale»; sia che affermi una rivoluzione ininterrotta della «realtà progettuale» sulla «realtà storica»; sia che colga nell'utopia dei nuovi soggetti rivoluzionari le anticipazioni rispetto al movimento di massa.

Note

- I. Testimonianza di Paolo Padovani, che anche lui per motivi razziali, si trovò a studiare con Panzieri e che, per analoghe ragioni teoriche, non discusse la tesi di laurea sull'illuminismo meridionale presso il Pontificium Institutum del Laterano.
- 2. Panzieri si iscrive il 26 ottobre 1945 all'Università degli Studi di Urbino con il n. di matricola 665, in seguito a presentazione del certificato di studi rilasciatogli dal Pontificium Institutum Utriusque Juris in data 1° ottobre 1945 (da un documento rilasciatomi dall'Università degli Studi di Urbino in data: Urbino, 28 novembre 1975). Può essere che il tramite tra Panzieri c Massolo sia stato Franco Lombardi che insegnava allora ad Urbino e che dirigeva a Roma il Centro di Studi Sociali, presso il quale Panzieri lavorava come redattore. Lo stesso F. Lombardi lo ricorda dubitativamente: «Non ricordo di Urbino, ma è facile che la sua laurea lì sia avvenuta per mio tramite, giacché dall'allora Rettore ad Urbino Branca fui ufficiato di andarvi, e presentai e raccomandai per Urbino Arturo Massolo, che molto probabilmente Raniero doveva conoscere per mio tramite» (lettera s.l. né d., ma: Roma, gennaio 1978). Non sono stato in grado di appurare se la Tesi sostenuta ad Urbino sia la stessa che gli era stata rifiutata al Pontificium Institutum. Titolo della Tesi: Raniero Panzieri, «L'utopia rivoluzionaria nel Settecento. Il "Code de la Nature" (1755)», 87 cartt. datt.
- 3. F. Lombardi, «Democrazia, liberalismo, socialismo», in «Socialismo», marzo-aprile 1945, a. I un. 1 e 2.
- 4. Francesco Valori nell'introduzione alla sua «Antologia degli Utopisti» (Roma, Organizzazione Editoriale Tipografica 1946, p. 28), scrivendo negli stessi mesi in cui Panzieri sosteneva la sua Tesi, rende bene le aspirazioni di quella generazione: «Forse attraverso la immane convulsione del periodo storico che stiamo attraversando l'umanità si va lentamente avviando verso una diversa sistemazione della società, verso, insomma, *lo Stato perfetto*».
- 5. Anche F. Valori nella conclusione alla sua antologia degli utopisti metteva in rilievo elementi di validità permanente nel pensiero utopistico: «Gli utopisti tuttavia non sono morti: il loro pensiero, anche se la sua espressione formale è diversa da quelle da noi oggi concepite e più comunemente usate, è sempre attuale (...). Non si può negare del resto che nel vivo desiderio di riforma sociale dei

moderni scrittori socialisti, nei programmi rivoluzionari dei partiti più estremi, nelle più spinte rivendicazioni a favore delle masse lavoratrici, nelle messianiche visioni di trasformazione del mondo sotto l'una o l'altra dittatura, sotto l'uno o l'altro regime più o meno comunista o collettivista, si senta la eco profonda, e talora inconsapevole del pensiero utopistico, sempre presente e sempre riaffiorante nelle più dure convulsioni e nelle più calamitose lotte della storia umana» (F. Valori, «Antologia degli Utopisti», cit., p. 133). 6. Nel 1941 N. Bobbio cura la prima edizione critica della «Città del Sole» di Campanella, su sollecitazione di L. Ginzburg, per le edizioni Einaudi, iniziando la «Nuova raccolta di classici italiani annotati»; G. Pintor, «Prefazione» a C. Pisacane, «Saggio su la Rivoluzione». Torino, Einaudi, 1942; T. Fiore, saggio introduttivo a T. Moro, «L'Utopia, o la migliore forma di repubblica». Bari, Laterza, 1942; D. Cantimori, «Utopisti e riformatori italiani, 1794-1847. Ricerche storiche». Firenze, Sansoni, 1943; Idem, «Note su utopisti e riformatori sociali», in «Socialismo», annate 1946-47; Babeuf «Il Tribuno del Popolo» a cura di B. Maffi (Milano, Muggiani ed., 1945); «Antologia degli Utopisti», a cura di F. Valori. Roma, 1946,3 voli, (nel 3° voi. alle pp. 55-76 traduce parte de «Il naufragio delle isole galleggianti» di Morelly); G. Manacorda, «Prefazione» a Filippo Buonarroti, «Congiura per l'eguaglianza o di Babeuf (Einaudi, 1946): in cui sottolinea il debito del babuvismo verso i teorici dell'eguaglianza del socialismo illuministico (anche se non parla esplicitamente di Morclly). Su Cantimori v. anche nota n. 11. 7. Giudizio analogo esprime G. Miccoli in «Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica». Torino, Einaudi, 1970, p. 186. A saggio ultimato, una lettera di G. Manacorda (Roma, 3 gennaio 1979), mi conferma, con una testimonianza diretta, il senso comune «utopistico» che indirizzava le loro ricerche: «Quanto al Morelly e al mio Buonarroti, sì certamente ne avremo parlato, ma non c'è nulla di preciso nei miei ricordi. Fra l'altro, quando ho conosciuto Raniero, io il Buonarroti l'avevo già finito. Uscì nel '46, ma l'avevo già finito nel '43. Io ho conosciuto Raniero nel '44 (mi pare dopo la liberazione di Roma) tramite Cantimori, che forse lo aveva conosciuto tramite Massolo, ma di questo non sono sicuro. Che Cantimori sia venuto a contatto con il Centro di Studi Sociali tramite Panzieri, mi sembra molto probabile. La testimonianza di Lombardi su questo punto mi

pare accettabile. (...).

È stato Raniero ad invitarmi a collaborare a «Socialismo», e anche a invitare Cantimori, che vi pubblicò, come sai, la serie di articoli sugli utopisti, già iniziata con «Saint-Simon» c «Babeuf su «Popoli» del '41. Con quella pubblicazione (...) Cantimori concluse gli studi sugli utopisti. Chiudemmo tutti, quasi contemporaneamente, e indipendentemente l'uno dall'altro, come indipendentemente (almeno per quanto mi riguarda) avevamo incominciato. Mi sono chiesto, riflettendo su quegli anni a proposito di Cantimori, perché ci fossimo rivolti con tanto ardore al socialismo premarxista. Certo, per indagare uno dei filoni delle origini del marxismo, ma questo non spiega tutto. Forse c'era nell'aria, una carica di «utopismo». Io, alle primissime armi scelsi per conto mio Buonarroti nel '41, e dopo ne parlai con Cantimori che era già immerso nel socialismo utopistico, ed era naturalmente un bel po' più avanti di me. Poi continuai a cercare utopisti italiani dell'800, ma a un certo punto conclusi che, per capire le origini del socialismo italiano, quella ricerca non mi serviva molto, e cambiai strada. Così, credo, anche Raniero cambiò strada in un altro modo, volgendosi allo studio sistematico di Marx e accostandosi a Della Volpe. La recensione a «Utopisti e riformatori italiani» di Cantimori in «Società» riflette forse anche la volontà di distacco dall'argomento, a parte l'indipendenza critica nei confronti di uno studioso per il quale aveva grande ammirazione ma che non era il suo maestro. Per rispondere a una tua domanda precisa: non mi risulta che la spinta allo studio dell'utopismo sia venuta a Raniero da Cantimori. Indirettamente, non posso escluderlo. Direttamente, direi proprio di no. E non so quando esattamente si siano conosciuti». 8. R. Panzieri, recensione a D. Cantimori, «Utopisti e riformatori italiani. . .», in «Società», a. I n. 3, luglio-settembre 1945, p. 273 sgg. Panzieri riconosce a Cantimori «di muoversi su un piano inconsueto per la storiografia del risorgimento» e di essere «immune dalle suggestioni "metodologiche" della storiografia crociana»; ma gli muove anche l'appunto di non riuscire «a evitare del tutto, in certi giudizi del resto incidentali, alcune posizioni di quella ideologia». Vizio di formalismo storicistico che coglie nell'accostamento che fa Cantimori di Vincenzio Russo a Babeuf e Buonarroti. V. comunque più avanti.

9. Subito dopo la liberazione di Roma (giugno 1944), per il tramite di

Franco Lombardi che aveva conosciuto durante il periodo clandestino, Panzieri lavora al «Centro di Studi Sociali», fondato da G. Romita e diretto da F. Lombardi. Il Centro curò alcuni volumi, editi poi per i tipi della Einaudi e della Leonardo (tra cui «Storia del movimento operaio» di Dollèans, «Storia del socialismo» di Perticone, «Storia di quattro anni» di Nenni ecc.); e aveva in progetto, tra l'altro, una edizione degli scritti di Antonio Labriola e di De Sanctis. L'incontro Panzieri-Cantimori avvenne probabilmente nella fase di programmazione di quest'ultima iniziativa.

- 10. Nella voce «Utopia» che Cantimori stese per la «Enciclopedia Italiana» del 1937, il nome di Morelly non ricorre nemmeno e accennando al «Code» lo definisce «anonimo del 1755». Dell'interesse con cui Panzieri seguiva il lavoro critico di Cantimori nel periodo subito posteriore alla sua laurea, testimonia anche G. Manacorda in «Delio Cantimori, la storia e la politica» (di prossima pubblicazione).

 11. Cantimori studierà il pensiero di Babeuf nel corso del 1941-42 alla Scuola normale superiore di Pisa, che infatti ha il titolo «Socialismo utopistico da Babeuf al 1848» (V. G. Miccoli, op. cit.) e nella prima puntata della serie di note pubblicate, per sollecitazione dello stesso Panzieri, su «Socialismo», e che dovevano riguardare il socialismo utopistico e il socialismo riformistico da Babeuf a De Man: cfr. D. Cantimori, «Note su utopisti e riformatori sociali: 1 Gracco Babeuf, in «Socialismo», aprile 1946.
- 12. Il concetto di «precursori» sarà usato ancora, ad esempio, da Togliatti in una prolusione tenuta il 10 marzo 1946 per l'inaugurazione dell'Istituto di riforme sociali G. Mazzini: v. ora in «Rinascita», 25 agosto 1967, pp. 3-6. Sul rifiuto di Cantimori di servirsi dell'«ottica dei "precursori"», v. G. Miccoli, op. cit., pp. 192-193.
- 13. G. Miccoli, op. cit., pp. 191-192.
- 14. R. Panzieri, «L'utopia rivoluzionaria..cit., cart. 70.
- 15. Ibidem, cart. 87.
- 16. F. Venturi («Utopia e riforma nell'illuminisnio». Torino, Einaudi, 1970, pp. 122-123) ritiene ancor oggi «appassionante» la ricerca su come si formò dopo la metà del '700 questa idea che «non scomparirà più dagli animi dei contemporanei», l'idea cioè che «l'abolizione della proprietà potesse cambiare le basi stesse della convivenza umana, abolire ogni morale tradizionale, ogni politica del passato». E ci

racconta come in gioventù, durante il fascismo, a porgli questo problema (come è nata l'idea comunista moderna) fossero appunto le pagine di Morelly e di Dom Deschamps: «Ricordo ancora la sorpresa negli anni '30, quando leggevo il manoscritto di questo benedettino [Dom Deschamps] e ritrovavo in ogni pagina, allo stato nascente, proprio alla fonte, quell'idea che aveva ormai invaso il mondo, che lo stava trasformando, modificandosi essa stessa profondamente al contatto con la realtà delle cose».

(16 bis). A. Lichtenberger, «Le socialisme utopique. Etudes sur quelques précurseurs inconnus du socialisme». Paris, F. Alcan, 1898. Panzieri però non cita mai quest'opera fondamentale, forse perché allora introvabile a Roma.

17. G. Perticone, «Storia del socialismo». Roma, Leonardo, 1945. Dell'influenza che questo e altri volumi, precedenti del Perticone, almeno a livello informativo, avevano avuto negli anni del fascismo e subito dopo la Liberazione, testimonia anche G. Manacorda: «I volumi precedenti del Perticone, dalla cui fusione era nata la "Storia del socialismo" avevano già occupato uno spazio significativo fra il 1940 e il 1944 svolgendo anche una funzione positiva di informazione (...)». («Delio Cantimori, la storia e la politica», cit.). Lo stesso Panzieri, nella recensione al volume di Perticone «Le tre Internazionali» (in «Socialismo», giugno 1946, p. 173), riconoscerà, forse con un accenno autobiografico, questo merito ai lavori di Perticone: «In una società culturale come l'italiana, fortemente caratterizzata in senso tradizionale, l'attività di ricercatore e di divulgatore del Perticone, formatosi in parte attraverso il contatto con culture straniere e condotta per molti anni indipendentemente dalle caste accademiche e, in genere dai gruppi intellettuali chiusi, ha effettivamente svolto una utile funzione di rottura di schemi dogmatici e di orientamento». Prima del Perticone, si erano occupati di Morelly: P. Orano con un superficiale profilo ne «I Moderni» (Milano, 1922, voi. IV); G. Calogero nella voce che gli dedica nella «Enciclopedia Italiana»; C. Curcio con un fuggevole cenno nella voce «Utopia» del «Dizionario di Politica» del 1940. Di Morelly e su Morelly, si possono ora consultare, in italiano: l'edizione einaudiana del 1952 (prima edizione nei «Reprints» 1975) a cura di E. Piscitelli del «Codice della Natura»; W. Bernardi, «Utopia e socialismo nel '700 francese». Firenze, Sansoni, 1974; una edizione del «Codice» a cura di

- C. Romeo (Roma, Editori Riuniti, 1975); W. Bernardi, «Utopia e scienza nel "Code de la Nature" di Morelly», in «Rivista di filosofia», ottobre. 1976.
- 18. Morelly, «Code de la Nature, ou Le véritable esprit de ses loix, 1755», publié avec notice et table analytique par Eduard Dolléans. Paris, Librairie Paul Geuthncr, 1910 («Collection des Eeonomistes et des Réformateurs sociaux de la France»). Il Piscitelli (op. cit., p. 12) definisce «fondamentale» lo studio introduttivo di Dolléans. Panzieri segue questa ristampa condotta nella prima edizione del 1715, ma per quanto riguarda l'analisi del pensiero di Morelly, non è debitore alla interpretazione di Dolléans.
- 19. Su questo punto V. ora W. Bernardi, «Utopia e socialismo nel '700 francese», cit., pp. 3-5.
- 20. R. Panzieri, recensione a D. Cantimori, cit. Faccio notare che nella voce «Utopia» nella «Enciclopedia Italiana» Cantimori riconosceva alle utopie una funzione come critica alla società esistente e come ipotesi di lavoro verso una società futura.
- 21. R. Panzieri, «L'utopia rivoluzionaria nel Settecento», cit., cartt. 70 e 87.
- 22. Ibidem, cartt. 1-2.
- 23. Ibidem, cartt. 2-3.
- 24. In questo giudizio mi pare di cogliere l'eco di quanto dice G. Perticone nella cit. «Storia del socialismo»: «Libro assai letto, il "Codice della Natura" ha per noi con tutti i suoi sviluppi e le sue interessanti posizioni e anticipazioni teoriche, un valore storico molto notevole. Incomparabilmente più ricco, dal punto di vista teorico, del "Discorso su l'ineguaglianza" di Rousseau, resta il documento più importante dello sviluppo del pensiero comunistico, arrestato a mezzo nell'opera di altri pubblicisti, a cominciare precisamente da Rousseau. Se Rousseau ha bisogno di essere completato da Robespierre, Morelly può essere considerato senz'altro il capo supremo dei cospiratori del '96. Babeuf cita il "Code", ritenendolo opera di Diderot, nelle sue veementi difese» (G. Perticone, «Storia del socialismo», cit., nuova edizione 1946, p. 67).
- 25. R. Panzieri, «L'utopia rivoluzionaria nel Settecento...», cartt. 3-4.
- 26. Ibidem, cart. 14.
- 27. Ibidem.
- 28. Ibidem, cartt. 14-18.

- 29. Ibidem, cartt. 14-19.
- 30. Ibidem, cart. 23-26.
- 31. Ibidem, cartt. 27-28.
- 32. Ibidem, cart. 33.
- 33. Ibidem, cart. 19-20.
- 34. Ibidem, cart. 34: «È merito di Marx di aver già avanzato indicazioni fondamentali su questa "ideologia", attirando l'attenzione su alcuni testi di Locke. Questi, infatti, sembra per primo dedurre dal diritto dell'uomo (di ogni essere in generale) alla conservazione, una dottrina del diritto alla proprietà privata, e della limitazione, insieme, di questo diritto operando altresì la congiunzione dell'idea della limitazione della proprietà relativamente al bisogno con l'idea della sua stessa limitazione relativamente alla quantità di lavoro: è un'etica metafisica "stoica" che permette questa congiunzione, nel senso che per essa si afferma un razionale ordinamento del mondo che a ciascuno conferisce tanto di potenza quanto richiedono i suoi bisogni».
- 35. Ibidem, cartt. 33-34. Ancora: Dopo aver citato l'affermazione di Locke («A un uomo appartiene in proprio quella porzione di terra ch'egli può lavorare, seminare, coltivare, e di cui può consumare i frutti»), Panzieri commenta: «Le formule non potrebbero essere più chiare e definitive. Ciononostante Loeke ammette la proprietà fondiaria, con una argomentazione che fornirà lo spunto agli "economisti" per l'affermazione del diritto di proprietà senza alcun limite: quella che sarà, appunto, nella terminologia del tempo, "proprietà fondiaria" di contro alla "proprietà personale" e a quella "mobiliare" (. . .); e sarà, a questo proposito superfluo rilevare l'intrusione di principi "liberali", una contaminazione che impronta del resto tutta r'"ideologia" lockiana».
- 36. Ibidem, cartt. 37-38.
- 37. Ibidem, cartt. 40-49.
- 38. Alludo alle introduzioni di E. Piscitclli (pp. 23-25), di W. Bernardi (pp. 26-27), di C. Romeo (pp. 49-51).
- 39. E. Piscitelli, op. cit., p. 25.
- 40. R. Panzieri, «L'utopia rivoluzionaria nel Settecento.. cart. 51.
- 41. Per la verità Piscitelli (op. cit., p. 24) si sofferma sulla differenza tra la concezione dello «stato di natura» in Rousseau e quella in Morelly e sul valore «deontologico» del «Code». Altrettanto fanno W.

Bernardi (op. cit., pp. 26-27) e C. Romeo (op. cit., pp. 50-51). In modo particolare Bernardi nota la «funzione rivoluzionaria della prospettiva utopica» in Morelly. Ma in Panzieri c'è qualcosa di più: c'è una particolare insistenza nello specificare e ribadire sia la funzione rivoluzionaria del metodo (il meccanicismo) e del contenuto (il comunismo integrale) della ideologia di Morelly.

42. R. Panzieri, «L'utopia rivoluzionaria nel Settecento...», cit., a cart. 54 dice: «(...) l'ipotesi "meccanicistica" gli apriva anche la via a una concezione "attivistica" della società primitiva (e quindi della società ideale)».

- 43. Ibidem, cartt. 51-52.
- 44. Ibidem: usa questo concetto a cart. 70.
- 45. La non corrispondenza tra le tesi di Morelly e la strategia di lotta della *philosophie* è notata anche da W. Bernardi, op. cit., pp, 28-29. Il Piscitelli contesta che il «Code» sia un manifesto rivoluzionario: «Ma a noi, se non andiamo errati, sembra che il "Codice della Natura" non sia affatto un testo rivoluzionario. A parte il fatto che lo spostamento sul piano pratico-insurrezionale delle idee in esso contenute è opera esclusiva dei babuvisti, l'autore del "Codice", con l'arditezza delle sintesi e delle sue espressioni, pensa che la realizzazione del suo sistema sia lontana e crede con fiducia in un lento processo evolutivo dell'umanità" *(*op. cit., p. 25).
- 46. R. Panzieri, «L'utopia rivoluzionaria nel Settecento...», cit., cart. 52.
- 47. Ibidem, cart. 53.
- 48. Ibidem, cart. 54.
- 49. Ibidem, cart. 57.
- 50. Ibidem, cart. 60.
- 51. Ibidem, cartt. 63-66.
- 52. Ibidem, cart. 70.
- 53. Ibidem, cart. 79.
- 54. «Per Morelly, come per altri illuministi del secolo XVIII, staccarsi da Dio è impossibile: l'idea della natura è di per sé congiunta con l'idea di Dio. E, in ciò, come risulta evidente, è ancora in pieno secolo XVIII un'impronta del pensiero rinascimentale in base al quale l'idea di Dio è insita nella stessa concezione naturale» (E. Piscitelo, op. cit., p. 29). A proposito del "deismo materialistico", Panzieri dice: «In nessun punto, forse del "Code" si svela meglio la contraddizione del

"deismo materialistico" di Morelly, che nella dottrina del male morale. Qui egli trae le conseguenze etiche e religiose dei presupposti di cui si è servito ai fini di "ideologia" rivoluzionaria, ma qui appunto quegli stessi elementi provocano un momento di "ritardo"» (op. cit., carri. 72-73).

- 55. R. Panzieri, «L'utopia rivoluzionaria nel Settecento.. cit., carri. 72-79.
- 56. Ibidem, cart. 79.
- 57. Ibidem, cart. 83.
- 58. Ibidem, cartt. 83-84.
- 59. Ibidem, cartt. 85-86.
- 60. Ibidem, cart. 87.
- 61. Nella cit. recensione a «Utopisti e riformatori...» di D. Cantimori, panzieri completerà il concetto in questo modo: «quella "astratta universalità", quel *furor* razionalistico esprime in parte, nella trascrizione ideologica e per i necessari limiti storici, la forza, la sicurezza, la consapevolezza del moto rivoluzionario (. . .)». In questo passo, Panzieri si riferiva al «moto rivoluzionario borghese», ma credo che il concetto sia estensibile anche al Morelly.
- 62. Analoga tesi sostiene il comunista di sinistra tedesco O. Ridde, «Il coraggio dell'utopia». Traduzione italiana, Rimini-Firenze, Guaraldi, 1972: si tratta comunque di un testo del 1939 che Panzieri non poteva conoscere, in quanto rimasto inedito fino al 1971.
- 63. R. Panzieri, «L'utopia rivoluzionaria nel Settecento...», cart. 87. 64. L'inedito «Hess-Engels-Marx» uscirà in una edizione degli scritti editi ed inediti di R. Panzieri che sto preparando per l'editore Einaudi. Lo spunto che forse ha orientato Panzieri è in un saggio di A. Cornu (autore che Panzieri conosceva), «Utopismo et marxisme», contenuto nel vol. «A' la lumière du marxisme». Tome. II: «Karl Marx et la pensée moderne». Première partie: «Auguste Comte Les utopistes français Proudhon». Paris, Editions Sociales Internationales, 1937, pp. 129 e sgg.
- 65. Sono rispettivamente in «Socialismo», gennaio-febbraio 1946, pp. 23-25 e luglio-agosto 1946, pp. 191-192.
- 66. R. Panzieri, «Nota sulla ideologia di Belìnskij», cit.
- 67. R. Panzieri, recensione a D. Cantimori, «Utopisti e riformatori...», cit.
- 68. Ibidem.

Il Marx di Antoni* Raniero Panzieri

Meraviglia che uno studioso che in altre occasioni aveva dimostrato serietà e preparazione si sia arrischiato di dare, in un breve profilo, una valutazione complessiva del pensiero di Marx e dei motivi e significato del marxismo sulla scorta di alcune interpretazioni correnti e generiche. È bensì vero che l'Ant. maneggia queste volgari idee intorno al marxismo con una certa abilità di «sceneggiatore»: servendosene molto liberamente, egli le intreccia, le modifica, le confonde e alla fine riesce a cavarne un discorso non privo di un'apparenza di eleganza e di novità. Anche le citazioni di testi marxisti inducono a credere che la conoscenza del pensiero marxista da parte dell'Ant. sia, almeno in gran parte, di seconda mano. Il presupposto e lo sfondo dell'interpretazione dell'Ant. è dato da un arbitrario schema storiografico o, se si preferisce, da uno schema di filosofia (o teologia) della storia, che non ha, invero, neanche il merito di una assoluta originalità (alcune fonti sono citate dallo stesso Ant.). Secondo questo schema sono rintracciate nello svolgimento storico dell'umanità due «correnti» fondamentali e antitetiche: l'una, irrazionalistica e demoniaca, l'altra razionalistica e giusnaturalistica, culminante, crediamo, nel pensiero di Benedetto Croce: e diciamo subito che in questo schema, in sostanza, l'Ant. traduce ed esercita una certa interpretazione dell'ideologia crociana, interpretazione che oggi tende a diffondersi, e che abbiamo anche sentito designare, forse esattamente, come neo-illuminismo. Questa filiazione filosofica delle idee usate dall'Ant. come criteri d'interpretazione storica è ben visibile laddove esse tendono a irrigidirsi nella fissità delle categorie metastoriche, il che non è poi un buon servizio reso alla causa della «metodologia» crociana. In ogni modo risulta ben chiara, anche da questo scritto, la loro insufficienza sul piano della concreta valutazione storica: la loro natura di schemi, il loro ibrido carattere storico-psicologi- co-filosofico, la loro indeterminatezza e rigidità si risolvono, nel momento in cui vengono applicate, in una storiografia tanto brillante alla superficie quanto povera e generica nel fondo, in un «genere» dove la storiografia è l'apparenza e una minuta, confusa polemica più o meno «filosofica» è la sostanza. E così anche in questo breve scritto l'Ant. non manca l'occasione di ridare tutt'insieme, accomunati dalla caratteristica dell'irrazionale, del demoniaco, etc.

Machiavelli e Mussolini, Lutero e Hitler, Hegel, Feuerbach e Marx, etc., etc. Riforma e romanticismo, la Svevia dei mistici e dei maghi e la Russia del «cristianesimo orientale, mistico, monastico, acosmico» (p. 17), e di fronte a tutte queste cose, che sono una cosa sola, le diverse cose nelle quali storicamente si è espresso il razionalismo e il giusnaturalismo, e che perciò sono anche esse una cosa sola, ad es., tra quelle che l'Ant. ha qui agio di nominare «la Francia degli Immortali Principii» (p. 18) con la congiunta tradizione giacobina o «il paese di Don Chisciotte, che battagliò intrepido per il diritto di natura» (p. 18) (?).

Risulta persino ironico il fatto che l'Ant., che vuol combattere ogni forma di irrazionalismo, e vede questo, esasperato, esprimersi nelle «formule romantiche», adopera per l'appunto le formule della storiografia e pseudostoriografia romantica, e che infine, a parte il ricordo delle analogie con la hegeliana filosofia della storia, hanno un certo sapore romantico, nella loro fondamentale oscurità e inadeguatezza, questi suoi «aper-fus» crociano-manichei. E aggiungeremo qui che il suo compiacimento per l'interpretazione «demoniaca» del romanticismo ci ha fatto ricordare (a parte le puntuali, ben giustificate ricerche filologiche e psicologiche del Praz), che appunto essa fu già data (nel 1925, ci sembra) per alcune personalità romantiche (Hòlderlin, Kleist, Nietzsche) da un men che mediocre romanziere nonché autore di un «tentativo di una tipologia dello spirito », il basso-romantico, decadente Stefan Zweig, il quale tuttavia, a differenza dell'Ant., molto simpatizzava con quelle anime possedute da Satana.

Lo stesso schema l'Ant., svolgendo la sua tesi con una serie di passaggi e «dosature» in maniera, ripetiamo, molto abile, applica a Marx e alla sua «dottrina»: e così, come in quello coesistevano due anime, «che hanno pari appassionata violenza» (p. 14), in questa coesistono due motivi, tra i quali «non vi è possibilità di conciliazione» (ihid.)| si tratta, naturalmente, del motivo irrazionalistico, mutuato dal romanticismo e da Hegel, nel quale consisterebbe la teoria del materialismo storico, e del motivo giusnaturalistico che starebbe a fondamento della dottrina del plusvalore e dell'intera costruzione del capitale, nonché dell'utopia della società senza stato.

È quindi sulla base dell'arbitrario schema cui sopra accennavamo che l'Ant. esercita un'autentica violenza ai danni del marxismo: l'improvviso cambiamento di scena (p. 8), che a un certo punto si opererebbe nel pensiero di Marx e soltanto nella fantasia dell'Ànt., o appunto nel suo gusto di «sceneggiatore», lo spirito, e la lettera, del capitale, sono lo spirito, e la lettera, fatta la debita distinzione di argomento, di ogni altra opera di Marx e di Engels, dalle *Tesi su Feuerbach all'Anti-Duhring,* e non si può pensare critica piu lontana dal vero, come sa ogni lettore non

prevenuto, di quella che pretende spezzare in due, o più parti diverse e anzi contrastanti nei motivi e nell'ispirazione quel pensiero tutto potentemente unificato intorno al nucleo dell'esigenza – nell'idea e nell'attività – rivoluzionaria. Ma proprio ciò che sfugge all'Ant. è questo nucleo, l'essenza rivoluzionaria, della «dottrina» marxista. Per cui anche quando egli vede l'insufficienza e l'inesattezza delle interpretazioni «comuni» del materialismo storico, non fa poi, in fondo, che ripeterle, parafrasandole.

E così, ad esempio, egli ammette che la teoria del materialismo storico non è deterministica, perché dialettica. Ma insieme dice che essa è «deterministica nei riguardi dell'individuo». (Invitiamo, su ciò, l'Ant., a leggere la terza tesi su Feuerbach e la lettera di Marx a Kugelmann del 17 aprile 1871). E la dialettica stessa di cui parlava Marx intende ancora non come risoluzione delle «contraddizioni» della società borghese nella concreta prassi rivoluzionaria del proletariato, ma in fondo ancora hegelianamente, come «una razionalità che si dispiega nella lotta. E la lotta è attività» (p. 7), dove il soggetto non è l'attività, ma la razionalità, e, quindi, riperduto l'uomo come soggetto, anche quella razionalità si dimostrerà illusoria. Così pure l'Ant. nega che si possa «ridurre il materialismo storico a semplice economismo, alla scoperta del momento economico della storia, e quindi all'errore, analogo a quello dell'estetismo, delFestensione del dominio di tale momento a campi da esso distinti ed indipendenti» (ibid.), giacché, anche qui, bisogna tener presente che «il materialismo storico è una teoria della dialettica, dove il divenire risulta da un ritmico contrasto tra la concreta forza produttiva e l'astratto rapporto giuridico-politico, etc.» e così intanto finisce per ridare anch'egli un'interpretazione «economistica»: «la sintesi, che concilia l'opposizione, è appunto indicata nella vittoria del momento economico sul politico, del lavoro

sullo Stato», e questo sempre perché immagina categorie metafisiche, sia pure quelle della dialettica hegeliana, laddove nel pensiero di Marx sono soltanto concrete determinazioni e contraddizioni storiche, cioè umane, che non possono trasferirsi e irrigidirsi nel ritmo triadico e si risolvono, non nella «sintesi», ma nell'azione rivoluzionaria.

Ma come altrimenti farebbe l'Ant. a sostenere la sua tesi del fondo irrazionalistico (etica della potenza) della teoria del materialismo storico, se non sul fondamento dell'asserzione che «è dunque ancora la Storia, questa volta nella sua sostanza economica, che regna sovrana, etc.» (p. 6)? Ad ogni costo bisogna dimostrare che l'uomo, per Marx, è in preda ad un demone e «evidentemente questo demone è l'interesse economico». È la materia, non la materia dei fisici e dei metafisici, bensì l'elementare vitalità dei bisogni e degli appetiti, lo spirito della terra, ecc.

È questo l'«umanesimo realistico» di Feuerbach, che Marx trasformò in «materialismo storico» (*ibid.*). Come si vede, manca poco che l'Ant. non rimproveri a Marx di essere stato incoerente e di non avere anch'egli propugnato la rivoluzione con i mezzi proposti da Feuerbach, usando magari del suo prestigio per imporre ai proletari di nutrirsi, secondo la ricetta feuerbachiana, non piu di patate ma di fagioli, «l'alimento che contiene il seme di una rivoluzione più completa, anche se più graduale»: una rivoluzione, pensiamo, che dovrebbe essere assai più gradita ad ogni «liberale» di quelle «sintesi» cui mirava il romantico-giusnaturali- sta Marx.

Ci dispiace, infine, di non poter fare altro che un cenno dell'interpretazione che l'Ant. dà della teoria del plusvalore, la quale essenzialmente farebbe «una difesa della proprietà individuale» (pp. n sgg.).

Quando smetteranno gli «idealisti» di considerare il marxismo con gli occhi dell'«ideologo», rimescolando ipocriti luoghi comuni, e attribuendo fondamenti e posizioni metafisiche, per poi criticarlo sulla base di essi, a quel pensiero che è il radicale negatore di ogni metafisica?

*Recensione a Carlo Antoni, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della dottrina di Carlo Marx,* Roma 1944 («Quaderni del movimento liberale italiano», n. 2), in «Socialismo», 1, n. 2, aprile 1945, pp.30-31.

Herzen e il '48

Raniero Panzieri

... e noi ci slanciamo dietro a quel dio della distruzione ed inciampiamo sui tesori spezzati che giacciono alla rinfusa insieme con la pólvere e i rottami d'ogni sorta.

Herzen, Lettere ad un vecchio amico, I gennaio 1860.

Al limite estremo della comprensione che Alessandro Herzen ebbe del suo tempo appare il proletariato. Allora la sua esperienza rivoluzionaria sembra accennare a una soluzione autentica e definitiva, perseguita oltre la negazione dei dogmi «radicali». Resta questo, nell'opera di Herzen, un momento unico, consegnato nelle pagine più lucide di «Dall'altra sponda»¹.

L'esperienza meramente nichilista della morte del vecchio mondo è qui oltrepassata, in un istastante eccezionale di intelligenza storica. E, con la condanna dell'ipocrisia liberale («In fondo, tutti hanno torto...)², Herzen sa che «i popoli in marcia passeranno più faticosamente, con più ostacoli, ferendosi i piedi, ma passeranno», poiché «la forza delle idee sociali è grande, soprattutto da quando cominciano a essere capite dal vero nemico, dal nemico *di diritto* dell'ordine attuale, dal proletariato, dall'operaio; è lui che subisce tutta l'amarezza della forma attuale della vita, è lui ch'è stato privato di tutti i suoi frutti³.

Questo movimento è visto, con una certa chiarezza, nella sua posività politica: «L'operaio non vuol più lavorare per altri — ecco la fine dell'antropofagia, ecco il limite dell'aristocrazia. Ciò che ancora trattiene, è che gli operai non abbiano ancora misurato le loro forze, che i contadini siano arretrati nel loro sviluppo culturale. Quando gli operai e i contadini si saranno dati la mano, allora dite addio al vostro tempo libero, al vostro lusso, alla vostra civiltà; allora lo sfruttamento della maggioranza per l'elaborazione della vita brillante ed esuberante della minoranza avrà visto la sua ultima ora...»4. Per questa positiva valutazione del proletariato, Herzen può operare, nei limiti della momentanea intuizione, un distacco dall'ideologia borghese: «Lo sviluppo del terzo stato, il regime costituzionale, non sono che gradini intermedi che uniscono il mondo monarchico-feudale al mondo repubblicano sociale. La borghesia rappresenta appunto questa semi-

emancipazione... La borghesia non poteva considerarsi un anello mostruoso e inrmedio della catena: si credeva la méta...»5. Ma questo superamento, nella formazione di Herzen, non verrà oltre approfondito, né più ripetuto. Esso sembra affidato, soprattutto, a una immediata reazione psicologica all'esperienza quarantottista, costituendo così una rottura affatto superficiale e occasionale, come del resto testimonia il linguaggio non mai liberato dalle implicazioni dualistiche della «ideologia». La consapevole attenzione di Herzen continua sempre ad essere rivolta all'esperienza fondamentale del concludersi nel «vuoto» dell'ideologia borghese. È al senso, acuto e doloroso, della «distruzione del vecchio mondo» che Herzen si rifà costantemente, ed esso fissa la chiusura tipicamente intellettualistica della sua esperienza rivoluzionaria. Nella «rivoluzione fallita» egli sembra spiare con una attenzione ossessionata il verificarsi di una «negazione» che la «logica» (la «logica del terrore») ha già dimostrato necessaria. «...Migliaia di uomini, tutta la nostra generazione, soffrono in modo quasi identico... La tristezza universale è il tratto più saliente del nostro tempo... Il mondo in cui viviamo muore..., nessun rimedio agisce più sul suo corpo decrepito, e i successori, per respirare liberamente, devono prima sotterrarlo»⁶. Nei termini di questa esperienza vissuta, la fraseologia consueta della «critica assoluta» degli epigoni di Hegel trova, per così dire, una verificazione pratica: «La libertà non avrà pace, finché tutto ciò che è religioso e politico non diventerà semplicemente umano e non sarà sottoposto alla critica e alla negazione... È questo il nostro vero compito. Noi non siamo chiamati a raccogliere i frutti, ma ad essere i boia del passato, a perseguitarlo, a giustiziarlo, a riconoscerlo sotto tutte le sue maschere e ad immolarlo in nome dell'avvenire. Se trionfa nel fatto, demoliamolo nell'idea, nella coscienza, in nome del pensiero umano... **»**7.

In questo «niente» si conclude l'ideologia «radicale», che non sa più ripetere se stessa, ed è muta, impotente a interpretare il movimento che avanza. Per quanto egli gridi: «Viva la morte», l'atteggiamento profondo di Herzen è, di fronte a questa esperienza del «caos» e della «distruzione», un'«ansia» di ideologo: la *pierre de touche* di quell'esperienza è la distrutta ricchezza del «radicale». Perciò, positivamente, Herzen non cessa di riaffermare un credo individualista, un anarchismo sprovvisto (al contrario di quello di Bakunin che resta comunque una espressione elementare e immatura del movimento del

proletariato) di ogni concreto legame con la realtà storica contemporanea. Qui si ritrova il cosiddetto «occidentalismo» di Herzen, nella formulazione essenziale del principio dell'*élite* rivoluzionaria, concepita – secondo antichissimi schemi – come portatrice di un Verbo al disopra della «contingenza» storica: «Ha forse colpa, la minoranza, se tutta l'evoluzione storica, tutta la civiltà dei secoli passati, si son risolte a suo vantaggio, se la sua intelligenza si è sviluppata a spese del sangue e del cervello *altrui*? In tutto questo non v'è colpa, è il lato tragico e fatale della storia⁸. Ed è il credo di questa «minoranza» che Herzen assolutizza: «La libertà dell'individuo è, una cosa immensa, *l'unico*, germe dal quale possa sbocciare la vera libertà del popolo»⁹. Ricompaiono così le più banali categorie romantiche: « La sottomissione dell'individuo alla società, al popolo, all'umamità, all'idea, non è che il prolungamento dei sacrifici umani...»¹⁰.

E come di fronte a questa ideologia la rivoluzione era soltanto un «momento di passaggio» – il momento del «caos», della mera negazione¹¹ – così anche la «massa» è in una posizione storicamente casuale ed equivoca. Una volta riproposto il fondamento metafisico del dualismo («la vita ha la sua embriogenia, che non coincide con la dialettica della ragion pura»), la frattura ideologica è inevitabile: «Da una parte vedete la conseguenza logica del pensiero e il suo successo; dall'altra, la sua completa impotenza di fronte a un mondo sordo, muto, inadatto a cogliere l'idea del bene così come gli viene presentata...»¹². Di fronte alla «minoranza» la «massa»: «Il sordo fermento che agita i popoli nasce dall'insufficienza di nutrimento; l'assurdo ordine sociale priva ad ogni passo dei mezzi di esistenza un numero sempre maggiore di uomini; il loro grido, la loro insurrezione è inevitabile. Se il proletariato fosse un po' più ricco, non penserebbe neppure al comunismo...»¹³. La formazione di Herzen è perciò per intero, nella continuità dei suoi motivi fondamentali, legata a questa «infelicità» di ideologo: «Il passato si presenta come assurda opposizione... Il mondo decrepito non ha più fede in se stesso e si difende con disperata tenacia perché ha paura... Ci si sottomette a lui non solo per vigliaccheria, ma perché sull'altra sponda tutto è incerto, nulla è deciso, nulla è pronto – *gli uomini* soprattutto, non sono pronti. Sull'altra sponda un avvenire ignoto si leva all'orizzonte coperto di nuvole, un avvenire che confonde ogni logica umana...»¹⁴. Una tale esperienza conclude naturalmente nell'inerzia. Herzen cerca nel movimento proletario una ideologia, che sostituisca le vecchie

sovrastrutture, che, anzi, coincida con la sua ideologia, con l'ideologia «libertaria» della sua «minoranza». («Anche dovesse il mondo borghese saltare in aria per uno scoppio di polvere, appena disciolto il fumo e sgombrate le macerie, ecco riapparirebbe di nuovo, modificato, ma sempre borghese. E ciò, perché esso non è giunto alla sua fine. Perché né il mondo nuovo, né la nuova organizzazione sono stati sufficientemente preparati»).

Il termine è, necessariamente, una «fuga» («consiglio di esaminare attentamente se le masse vanno davvero dove crediamo che vadano, e di andare con loro o senza di loro, ma vedendo chiaramente la via»¹5), o l'attesa «messianica» di un avvenire immaginato come apocalitticamente sopravveniente, e in realtà già scontato in un mito di età dell'oro: la comunità originaria. E ancora negli anni più tardi, Herzen cercherà la conciliazione della «minoranza» con la «massa», come dell'«intendimento» con la forza del «sapere» con il «mezzo», sul piano di un graduale progresso¹6.

La sua ideologia, perduto ogni istintivo slancio rivoluzionario, fingerà una futura «trasformazione» della proprietà da individuale in collettiva («la proprietà, soprattutto la proprietà della terra, rappresenta per l'uomo occidentale la sua emancipazione, la sua indipendenza, la sua dignità, ed il più alto grado della sua posizione sociale»)¹⁷.

La sua «paura» sarà allora apertamente confessata, mostrando crudamente la sostanza reazionaria del giovanile «nichilismo»¹⁸.

Note

I.Tradotto ora in italiano: A. Herzen, *Dall'altra sponda*, a cura di Bruno Maffi, Milano, Muggiani, 1945. Si veda il cap. «Anno LVII della Repubblica una e indivisibile», (scritto a Parigi, Campi Elisi, ottobre 1848).

```
2. Op. cit., p. 85.
```

- 3. Op. cit., ibid.
- 4. Op. cit., p. 87.
- 5. Op. cit., p. 91.
- 6. Op. cit., pp. 38, 39.
- 7. Op. cit. pp. 71,72, Ch. P. 128.
- 8. Op. cit., p. 122.
- 9. Op. cit., p. 26.
- 10. Op. cit., p. 186.

- II. Anche il disprezzo di Herzen per le classi medie, per la piccola borghesia è frutto della sua rappresentazione ideologica del '48, di cui non sa riconoscere il contenuto reale.
- 12. Op. cit., p. 49.
- 13. Op. cit., p. 145.
- 14. Op. cit., p. 182L.
- 15. Op. cit., p. 194.
- 16. Si vedano le «Lettere ad un vecchio amico», ricomprese nell'edizione francese di «Dall'altra sponda» (Ginevra 1871), non pubblicate nella cit. trad. italiana.
- 17. «Lettere ad un vecchio amico», II, 25 gennaio 1869.
- 18. «Chi, senza commettere una crassa ingiustizia, oserà affermare che non c'è niente di bello nel passato, come pure nel presente, e che tutto deve naufragare insieme al vecchio vascello?». («Lettere», cit., I, 15 gennaio 1869).

Osservazioni a un nuovo revisionismo

Raniero Panzieri

Le conclusioni alle quali è pervenuto il 24. Congresso del Psiup costituiscono un esito positivo alle istanze poste dalla nazione, ed il Partito ha così mostrato, dopo una discussione che ha avuto momenti di urto, di sapersi adeguare alle situazioni reali, di essere, nel complesso, un valido strumento al servizio del proletariato e della democrazia.

La certezza che il Partito è su una linea politica die risponde in generale agli interessi del proletariato e del Paese invita ad approfondire – proprio perché quella linea risulti sempre più chiara e decisa – i punti meno perspicui nella situazione del Partito, nonché quei momenti di indecisione che hanno gravato sul suo passato, e possono gravare ancora sul suo futuro. È necessario, in primo luogo, che tutto il Partito, dalla base al vertice, riconosca e corregga – come esperienza fondamentale scaturita dal 24. Congresso – la tendenza ad accentuare, e, magari, in alcuni momenti e in alcune posizioni, a perdersi in costruzioni astratte, «ideologiche», non riflettenti o non del tutto schiettamente riflettenti situazioni ed esigenze obiettive. È appunto per la esistenza di tali posizioni «dottrinarie» entro il Partito – posizioni di frazioni che prima del Congresso avevano in parte condotto polemiche artificiose specialmente contro la linea politica della Direzione – che non soltanto si è verificata una soluzione dì continuità tra la fase precongressuale ed il Congresso, ma l'andamento stesso del Congresso è risultato in parte falsato per la presenza di motivi polemici inconsistenti, operanti, consapevolmente o meno, nel senso di un disorientamento dell'assemblea, in particolare, la tendenza cosiddetta di «Iniziativa socialista», che fin dal suo nascere si era alimentata di un settarismo ingenuo, ha oggettivamente operato, durante il Congresso, secondo direttive non definite, rese anche più incerte e delebili dall'astrattismo dei suoi esponenti, concludendo infine in un «blocco» con quella mozione Pertini-Silone (per non parlare di «Critica sociale») che poteva essere ed in certo senso era la negazione stessa delle sue ragioni di esistenza. D'altronde, il progettato «centro» facente capo alla

mozione Pertini-Silone mostrò anch'esso ben presto, con la sua composizione artificiosa, di operare in funzione polemica, e finì cosi per contribuire, e forse in misura maggiore del prevedibile, a quella confusa situazione che trovò poi una qualsiasi espressione nella mozione cosiddetta «Unificata».

Residui di dottrinarismo non mancarono di operare anche nel campo delle tendenze che, per brevità, chiameremo «unitarie». Essi si rivelarono soprattutto nella insufficiente comprensione, anche da parte degli esponenti migliori, del fatto che la sostituzione delle varie mozioni con la mozione detta «di base» non era il frutto di una manovra tattica, ma rispondeva esattamente alla situazione determinatasi nel Congresso; per cui l'assemblea, se da una parte si concentrava ibridamente in una opposizione fine a se stessa, inconsapevole della sua base reale, doveva dall'altra presentare una riunione di forze schiettamente proletarie, le quali, al dì qua di ogni differenziazione e dissenso particolari, trovavano nella elementare difesa del socialismo un terreno comune, che avrebbe dovuto e potuto essere in assai più larga misura il campo di unificazione della grande maggioranza del Partito.

Invece, non potè essere evitato, per tale deficienza nei quadri direttivi (cui corrispondeva una coscienza politica non completamente maturata in gran parte dei congressisti) che proprio il discorso del compagno Saragat, che avrebbe dovuto incontrare l'ostilità della grandissima maggioranza del Congresso, operasse come intervento decisivo per il cristallizzarsi della opposizione, e finisse anzi per conferire ad essa, sia pure estrinsecamente, la qualificazione politica. Così, sebbene in forme di linguaggio attenuate, la mozione «unificata» ripetè essenzialmente l'impostazione revisionista di Saragat. È dunque necessario che il Partito superi veramente il tradizionale astrattismo delle «tendenze», recuperi un'autentica coscienza marxista, e, in particolare, acquisti chiara consapevolezza delle posizioni politiche reali verso cui si avvia necessariamente ogni impostazione politica anti-unitaria. Il discorso del compagno Saragat, che al Congresso ha costituito il centro della opposizione, svelandone il significato politico oggettivo, scoprendo l'illusorietà di ogni diversa intenzione, ha il

merito di proporre la questione in modi del tutto scoperti.

Il compagno Saragat non ha mascherato le sue posizioni, la linea politica da lui tracciata è chiara e coerente, è la linea politica propria in cui essenzialmente deve confluire ogni posizione anti-unitaria.

Sul piano teorico, il discorso di Saragat si presenta come un «revisionismo» assai eclettico, scarsamente originale, riassumente alcune proposizioni tradizionali e tipiche del revisionismo europeo e italiano (e in particolare del riformismo italiano), insieme e segnatamente con la ripetizione di posizioni dell'austro-marxismo. In modo scoperto al patrimonio comune del revisionismo attinge Saragat per la sua concezione «idealistica» o «universalistica» del socialismo. Tale posizione si caratterizza formalmente per la concezione della storia come «movimento ininterrotto», senza fratture (incomprensione della dialettica), e per l'assunzione di valori «eterni», «universali», etc., di cui, a volta a volta, le classi sociali (borghesia, proletariato) si farebbero portatrici e banditrici. Di questi due aspetti, che sono costitutivi di tutto il discorso di Saragat, il primo è rilevatone, ad esemplo, là dove egli dice che il socialismo «è sorto come il prodotto più alto di una civiltà millenaria di cui è a un tempo l'erede e il continuatore»; il secondo si incontra in frasi come questa: «Il timore di vedere il Partito soverchiato dalle forze della piccola borghesia ha provocato un irrigidimento operaistico che ha privato il Partito di quel soffio di universalità, per cui, senza perdere la sua necessaria base operala, avrebbe potuto trascinarsi con sé tutte le classi lavoratrici» – dove è evidente che il «soffio di universalità» appartiene più alle «classi lavoratrici» (leggi: piccola borghesia), che alla classe operaia, considerata «necessaria» come una mera o bruta forza. O ancora: «La borghesia quando decade è costretta a rinnegare quei valori che essa ha fatto propri nell'atto della sua ascesa». Etc., etc. In questa ripetizione degli schemi revisionistici, il tono particolare del compagno Saragat è da indicare in un più accentuato e diffuso «spiritualismo», mutuato particolarmente dall'austromarxismo, e che anche riecheggia il

cosiddetto «umanismo» della prosa di Benedetto Croce. E una caricatura di certe interpretazioni marxiste di Croce appaiono proposizioni come questa: «Come potrebbero i lavoratori avere coscienza dell'oppressione di cui essi sono vittime, se non sullo sfondo dell'immagine di una vera umanità, totalmente libera, per cui l'oppressione di oggi prenda rilievo e diventi uno stimolo alla lotta?». Ma, in generale, qual è il senso di queste e altre frasi? Esso è costituito, in ultima analisi, dalla negazione del socialismo proletario, in quanto precisamente il compagno Saragat ignora o nega le nozioni fondamentali del proletariato e della prassi rivoluzionaria.

Perciò egli concepisce il proletariato come mero strumento per servire alla realizzazione di astratti valori «universali», e intende la rivoluzione (presso a poco come l'intendeva Rodolfo Mondolfo) non come rivoluzione proletaria, ma come astratto processo di rovesciamento teorico-pratico.

Ma se è vero che per il rimanente (sostanziale negazione della lotta di classe, errata interpretazione della rivoluzione sovietica, etc.) l'ideologia di Saragat è elementarmente deducibile da questa fondamentale negazione del marxismo (del socialismo come teoria del proletariato rivoluzionario), che significato hanno, positivamente, le «astrazioni» del compagno Saragat? In generale, i «valori» cui il socialismo deve rifarsi, secondo Saragat, sono la «democrazia» e il «liberalismo».

Così il socialismo «umanista» di Saragat si inserisce ancora, naturalmente, sul tronco del vecchio revisionismo – per il quale potrebbe indicarsi, approssimativamente, la derivazione Lassaile, Bem- stein, Kautsky, austro-marxismo, neosocialismo, socialismo umanista francese. L'opera di Bernstein offre una facile esemplificazione. «Mi sembra... raccomandabile – scriveva Bernstein – di agire con moderazione nelle dichiarazioni di guerra al "liberalismo". Certo, il grande movimento liberale dei tempi moderni ha giovato, in primissimo luogo, alla borghesia capitalista e i partiti che si appropriano la parola "liberale" furono e divennero delle semplici guardie del corpo del capitalismo. Tra questi partiti e la socialdemocrazia non ci può essere che antagonismo. Ma in ciò che concerne il liberalismo come movimento storico universale il socialismo ne è, non solo dal

punto di vista cronologico, ma anche da quello spirituale, l'erede legittimo, come del resto risulta praticamente da ogni questione di principio che tocchi da vicino o da lontano l'azione socialista... Il liberalismo aveva come missione storica quella di spezzare i legami con cui l'economia e le istituzioni giuridiche del medioevo hanno legato il processo sociale. Che si sia rivelato, in primo luogo, sotto l'aspetto di un liberalismo borghese non gli impedisce, di fatto, di esprimere un principio sociale generale molto più largo, il cui coronamento sarà il socialismo »1. In forme più brutali e schiettamente piccolo-borghesi le stesse cose, nel 1903, diceva Millerand: «La società attuale è costituita dagli elementi più vari. Se quindi noi vogliamo la sparizione di molti di questi elementi ve ne sono alcuni che noi, al contrario, dobbiamo conservare e sviluppare. Essi sono: l'eguaglianza dei diritti, la democrazia politica, il suffragio universale. Teoricamente, come praticamente, la democrazia ha dato il colpo di grazia alla concezione rivoluzionaria. Lungi dal presentarsi come una opposizione radicale ed assoluta della "società esistente", l'ordine socialista è, al contrario, una estensione e uno sviluppo di certi elementi dell'ordine capitalista. Ma se la concezione rivoluzionaria è falsa, essa è anche, più o meno, dannosa. L'accettare, il proclamare che nella società attuale non si trovano né i germi, né gli elementi della società futura, è un ripudiare l'azione riformista, e il metodo pacifico e legale... Come, infatti, mediante l'azione riformista e il metodo pacifico e legale trarre fuori dalla società presente e sviluppare elementi che le sarebbero estranei?»2.

Come si vede, per questa parte, il revisionismo di Saragat non sembra aver superato gli «elementi» di Millerand: il socialismo «erede e continuatore» della «democrazia repubblicana», ai cui «bisogni, pensieri e tradizioni» esso deve «ispirarsi».

Come è noto questa subordinazione del «socialismo» alla «democrazia» è presente anche nel Kautsky a partire segnatamente dall'opuscolo sulla «Dittatura del proletariato».

Lenin, che intese pienamente e analizzò il significato politico delle posizioni di Kautsky, ma tenne, forse, in troppo grande considerazione la «teoria» e il «marxismo» di lui, non valutò a pieno questo aspetto dell'«ortodossia» kautskiana.

Da un punto di vista marxista, è ovvia e ben nota la sostanza di tale posizione. Essa si riduce a una negazione del proletariato come portatore autonomo di valori rivoluzionari, per cui la concezione astratta, ottimistica, di tipo hegeliano-positivistico, della storia come gradualità ed evoluzione al termine preordinato dei «valori» democratici e liberali è sottesa alla concezione di un «uomo eterno», nel quale Marx fin dal '44 aveva ravvisato l'ideale del borghese.

I riferimenti che sono nel discorso di Saragat a testi marxisti riguardano appunto gli scritti del '43-45, ma interpretati da Saragat e assunti arbitrariamente e indiscriminatamente sul piano di una problematica «liberale-radicale».

Una valutazione esatta del Marx filosofo (che assume oggi sul terreno della cultura importanza centrale) deve soprattutto rifarsi al «Manoscritto economico-filosofico» (1844) e alla «Ideologia tedesca» (1845), e insieme tener presente, come dato fondamentale, l'evoluzione della filosofia marxiana che trova, per tutta la sua problematica, una compiuta risoluzione con la scoperta e l'approfondimento delle nozioni di proletariato e di rivoluzione. Perciò il «Manifesto» è la conclusione coerente di tutta la ricerca del Marx filosofo, e ogni problema precedentemente prospettato e ogni soluzione proposta solo per esso ricevono il loro senso più pieno.

Quando scrive la «Questione ebraica » e la «Introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel» Marx non è ancora comunista, in quanto non ancora è giunto alla affermazione del proletariato e della prassi rivoluzionaria, come concetti autonomi. Il suo pensiero presenta perciò ancora alcuni residui dualistici, riscontrabili, ad esempio, in formule come quella celebre secondo la quale il proletariato è l'erede della filosofia tedesca, ovvero l'altra citata da Saragat, secondo la quale, se il proletariato è il cuore della filosofia, la filosofia è la testa del proletariato. Tuttavia Marx già allora criticava a fondo gli «ideali» della borghesia, e nella filosofia tedesca egli già vedeva additato un compito che era al di là della rivoluzione borghese. Esplicitamente, poi, nel «Manoscritto», in cui è consegnata la prima fase del Marx maturo, si afferma l'identificazione dell'uomo "umano" con l'uomo "sociale" e si presenta il problema nella instaurazione

dell'uomo "totale" come il problema del comunismo in quanto soppressione positiva della proprietà privata, intesa come forma essenziale dell'alienazione dell'uomo.

Trovando la risoluzione più completa della sua ricerca, su un piano di storicismo assoluto, Marx fornisce allora anche il positivo compimento della critica, che già si andava delineando nella « Introd. alla Crit. della Filos. del Dir.» e nella «Questione ebraica», all'uomo astratto, proiezione del borghese, prodotto della società borghese.

L'individualismo astratto è però sempre da Marx, fin dalla «Questione ebraica», ricondotto alle condizioni della società divisa in classi, così come fin d'allora ne è visto il superamento nella nozione del "reale individuo" (uomo umano o totale) come "ente generico", ossia sociale³,

Si conferma così il significato positivo che ha avuto nella formazione di Marx il momento rappresentato dalla « Introduzione alla Critica della filosofia del diritto di Hegel» e dalla «Questione ebraica». Esso, anzi, è uno degli esempi più ricchi e avanzati di quel "socialismo dottrinario", che, come Marx stesso ha osservato nella «Miseria della filosofia» e nelle «Lotte di classe in Francia», deve considerarsi l'espressione e il sostegno ideologico del movimento proletario ancora in fase di formazione; ma che, non appena il proletariato ha acquistato coscienza di se stesso, del carattere proprio e dei fini intrinseci alla sua azione, diviene ideologia piccolo-borghese, arma ideologica per la reazione.

La notazione della continuità storica del revisionismo, sul piano stesso della storia delle dottrine, è un primo passo essenziale a comprenderne in piena il significato politico. Se qui abbiamo potuto fornire soltanto alcuni dati di orientamento, un altro esempio recente conferma il carattere generale ideologico comune a ogni revisionismo. Accenniamo al cosiddetto «caso Browder». «Il revisionismo del compagno Browder – scrive Foster – ha le stesse origini di classe e prosegue nella stessa direzione generale del revisionismo tradizionale della socialdemocrazia. L'essenza del revisionismo socialdemocratico è la credenza che il capitalismo sia fondamentalmente progressivo e che si possa perciò fare assegnamento sulla grande borghesia per condurre la

nazione verso la pace e la prosperità. L'effetto pratico di questa falsa concezione è che gli operai sono spinti sotto l'influenza reazionaria dei grandi capitalisti e che la loro progressiva iniziativa rivoluzionaria viene smorzata. Dove possa condurre questa politica, se persistentemente seguita, lo ha già mostrato la tragica catastrofe della socialdemocrazia tedesca. Un tale revisionismo è il riflesso degli interessi di classe della grande borghesia nelle file operaie»⁴.

Non basta tuttavia mettere in luce il carattere generale del revisionismo. Una generalizzazione troppo affrettata in questo senso potrebbe anzi condurre a gravi errori di interpretazione. Se è vero che già l'analisi sul piano teorico rivela caratteri comuni a tutti i revisionismi, ed è perciò sufficiente ad una loro qualificazione politica «in generale», occorre poi vedere in concreto l'esatta collocazione delle singole forme.

Cosi il neo-socialismo di Saragat costituisce una manifestazione particolare della lotta di classe nella sua fase attuale. Laddove il revisionismo di Bernstein tendeva a condurre il movimento proletario sulla piattaforma della azione «legalitaria» della socialdemocrazia tedesca – e in genere il revisionismo sino alla fine della prima guerra mondiale era destinato a fornire l'arma ideologica per l'addomesticamento del movimento proletario mediante un controllo «dall'esterno» da parte della borghesia – il revisionismo più recente, a partire dall'austro-marxssmo, riflette il tentativo della borghesia di conquistare dall'interno i partiti socialisti, servendosi della massa di manovra e di assalto costituita dai ceti medi. Perciò l'attacco ideologico al marxismo è condotto assai più a fondo, e dal patrimonio comune e naturale del revisionismo vengono precisamente utilizzati, in forma immediata, quegli elementi che portano sulle radici stesse della teoria rivoluzionaria del proletariato.

È appunto per la deformazione sostanziale e spregiudicata del marxismo, per l'utilizzazione di formule ideologiche borghesi, per l'assenza dei mezzi termini e delle proposte di compromesso, che un tale revisionismo presenta, nonostante l'intrinseca esiguità teorica un'apparenza di forza. Questa apparenza di forza sul plano ideologico corrisponde alla decisione, prima d'ora mai manifestatasi in misura così grande, con cui, per il favore delle

circostanze, la borghesia tenta di impadronirsi dei partiti socialisti. Viene perciò sviluppata al massimo, e ridotta in termini essenziali, l'ideologia che deve servire a cristallizzare su posiziona anti-socialiste le masse piccolo-borghesi che entrano nei partiti socialisti, impedendone così la formazione proletaria. Perciò acquista ora pieno significato quanto scriveva Lenin nel 1908: «Che cosa rende inevitabile il revisionismo nella società capitalista? Perché il revisionismo è più profondo delle particolarità nazionali e dei gradi di sviluppo del capitalismo? Perché in ogni paese capitalista esistono sempre, accanto al proletariato, larghi strati di piccola borghesia, di piccoli proprietari... Ciò che noi attraversiamo ora spesso soltanto nel campo ideologico: le discussioni contro le correzioni teoriche di Marx; ciò che ora non si manifesta nella pratica che a proposito di certi problemi particolari del movimento operaio: le divergenze tattiche coi revisionisti e le scissioni che si producono su questo terreno – tutto ciò la classe operaia dovrà inevitabilmente subirlo anche in proporzioni incomparabilmente più grandi, quando le rivoluzione proletaria avrà acutizzato tutti i problemi controversi...»5.

Se il discorso del compagno Saragat ha costituito un momento importante del 24. Congresso del Psiup è dunque perché esso riflette una situazione oggettiva, perché è esso stesso una minaccia concreta al movimento proletario, una minaccia concreta all'esistenza stessa del partito socialista in quanto tale. Così nella fase attuale del movimento proletario la lotta di classe si propone oggettivamente in termini elementari. Le conseguenze della posizione politica proposta nel discorso di Saragat, se essa fosse attuata, sarebbero certamente gravi. Posto di fronte al compito di assorbire le masse piccolo-borghesi già proletarizzate economicamente, il Psiup si trova dinanzi all'alternativa di cadere sotto l'influenza borghese, oppure di farsi il centro dell'iniziativa per la costituzione del fronte unico proletario. Perciò nell'immediato avvenire il Partito, se vorrà rimanere un partito del proletariato rivoluzionario, dovrà orientarsi secondo la parola d'ordine: difesa del socialismo. L'intelligenza storica,

concreta di questa esigenza, implica che l'educazione dei ceti medi entro il partito deve essere compiuta sul terreno stesso dell'azione per la unificazione proletaria. L'attrazione dei ceti medi e un'opera «attiva» per il Partito unificato dei lavoratori debbono essere presenti nella azione del PSIUP come due momenti di uno stesso processo. È in tal modo, piuttosto che per reazioni «massimalistiche», che il Partito si muoverà rivoluzionariamente sul terreno concreto dei fatti e delle esigenze attuali. Cosi anche per il compito nazionale alla Costituente la politica effettiva e concreta dell'unità d'azione proletaria si propone come un problema attuale nei suoi termini oggettivi. Esso anche qui esprime l'esigenza fondamentale che il marxismo in quanto teoria rivoluzionaria del proletariato pone ora dinanzi ai partiti tradizionali della classe operaia, e la cui risoluzione va innanzitutto intesa nel senso che essa deve costituire per l'avvenire il punto di riferimento costante di ogni azione socialista e comunista. Soltanto a questa condizione i due partiti marxisti potranno guidare il proletariato sul terreno concreto della lotta per la conquista del potere politico, che si presenta oggi in Italia in una prospettiva relativamente immediata; e resta tuttavia, per le condizioni storiche del Paese e le circostanze internazionali. ancora piena di gravi ostacoli.

Note

- 1. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*, trad. it., Roma, sa. pp. 211, 215. Si cfr. le seguenti frasi di Saragat: «Certo, la democrazia, fin che sarà unicamente politica non costituirà l'ultima forma di emancipazione: ed è questa la sua limitazione. La democrazia politica e, diciamo pure, la democrazia borghese è limitata appunto perché è politica, ossia, in termini marxisti, perché è borghese; ma non già perché è democrazia», etc. Si cfr. la nozione di «democrazia sociale» presso gli austromarxisti.
- 2. Millerand, *Il socialismo riformista francese*.
- 3. Per la critica all'«uomo astratto» si ricordino le noto osservazioni di Marx a Feuerbach nella «VI tesi» e al socialismo «vero», nel «Manifesto».

- 4. V. Z. Foster, *Sul revisionismo* della C.P.A., «Società», 1945, n. 4, p. 203.
- 5. Lenin, *Marxismo e revisionismo*, in Lenin, *Karl Marx*, Roma, 1945, pp. 54-55.

Nota sull'ideologia di Belinskij*

Raniero Panzieri

Con un carattere di notevole originalità, determinato da singolari circostanze storiche e del temperamento, la tormentata formazione di Belinskij ripete alcuni momenti e posizioni tipici del processo di dissoluzione dell'hegelianesimo verificatosi in Germania tra il 1830 e il 1848. Con una intensità di gran lunga minore di apporti personali, epperò insieme con più caratteristico significato storico, Belinskij può in tal senso (e cioè da un punto di vista relativamente «formale» nei confronti delle rispettive dottrine) essere ricordato accanto a Kierkegaard. Sottratti entrambi alla immediata influenza della speculazione tedesca post-hegeliana, essi costituiscono la riprova della «necessità» storica di quel momento ideologico, confermando estrinsecamente la piena maturità della risoluzione che di esso farà Marx, la cui filosofia affida appunto la sua validità (per i fondamentali concetti del proletariato e della prassi rivoluzionaria, soprattutto) alla compiuta critica – come spiegazione e superamento – della «ideologia» filosofica in genere ed hegeliana in particolare, congiuntamente alla giustificazione assolutamente storicistica di se stessa.

Le fasi caratteristiche di questo itinerario di Belinskij possono incontrarsi, allo stato di elementare immediatezza, nelle lettere, in special modo in quelle da lui scritte a Michele Bakunin nel 1837 e 1838²⁴.

Per il processo ulteriore, il pensiero di Belinskij è polemicamente legato, oltre l'originaria premessa del «dissidio» romantico, a un primo momento grossolanamente «idealistico», che elude o nega le originali esigenze dell'uomo, e cristallizza in elementare composizione aspetti diversi e contrastanti dell'ideologia tedesca post-kantiana. La «lettera a un giovane» (7 agosto 1837) testimonia con grande evidenza questa «preistoria» ideologica di Belinskij: «... All'infuori del pensiero tutto è spettro, sogno; solo il pensiero è sostanziale e reale. Che cosa sei tu? Un pensiero ravvolto in un corpo; il tuo corpo marcisce, ma il tuo *io* rimane; è, quindi, il tuo corpo uno spettro, un sogno; il tuo *io*, invece, è sostanziale ed eterno. La

filosofia, – ecco quello che deve essere l'oggetto della tua attività – la filosofia è la scienza delle idee pure, astratte; la storia, e la storia naturale, sono scienze di idee nelle loro manifestazioni... Senza alcun dubbio, la manifestazione è il risultato dell'idea... Solo nella filosofia troverai la risposta alle domande della tua anima, essa sola darà pace ed armonia alla tua anima, e ti concederà una felicità che la massa non sospetta neppure, e che la vita esteriore non può darti né toglierti. Tu non sarai nel mondo ma tutto il mondo sarà in te... Sarai libero perché non chiederai nulla al mondo, ed il mondo ti lascerà tranquillo, vedendo che non gli chiedi nulla. Soprattutto, lascia in disparte la politica e rifuggi da ogni influenza politica sul tuo modo di vedere...»² Qui l'eclettismo idealistico riflette l'ingenuo ottimismo di una ricerca dell'«umano» che si conclude nell'evasione nella «cultura». «La Germania – ecco la Gerusalemme della nuova umanità... Sì, la filosofia tedesca è la spiegazione e lo sviluppo chiaro e preciso come la matematica, dell'insegnamento cristiano in quanto basato sull'idea dell'amore e sull'idea dell'uomo che può, mediante la conoscenza, elevarsi fino alla divinità»3. La posizione è affatto ingenua e scoperta, la formulazione ne rivela automaticamente l'inconsistenza (nella stessa lettera Belinskij arriva, sul fondamento dell'idea della Russia erede della Germania, sino a una giustificazione involontariamente umoristica dell'autocrazia). Una «conciliazione con la realtà»4 così elementarmente operata e proclamata, è del tutto fittizia; già la lettera a Michele Bakunin del 1° novembre 1837 ne preannunzia la consapevole rottura. Subito dopo, riconoscendo la spinta più profonda della sua coscienza⁵, Belinskij rifiuterà «la beatitudine della conoscenza assoluta», finalmente riconosciuta come «fuga» e «negazione» della «vita concreta».

Nella lettera del 21 novembre 1837 tale riconoscimento è ancora appena intuito. Psicologicamente, tuttavia, l'individuazione di una condizione «ideologica» appare decisiva: «Qualche volta mi viene il pensiero, – molto vile se è la sorda voce del mio egoismo, – il pensiero che, siccome l'uomo si sviluppa nel tempo e nelle condizioni sociali, debbo forse essere l'uomo spregevole che sono perché la mia vita non sia inutile alla società nella quale sono nato»⁶. E il dubbio colpisce in pieno, oltre ogni idealistico quietismo, il falso dialettismo dell'hegelismo di sinistra, secondo il tipo, ad esempio, della «critica assoluta» di Bruno Bauer: «Non è forse vero che tutto ciò che esiste,

esiste per la legge dell'indispensabile, e deve essere così com'è? Ma perché allora conosco la verità vera? Non dovrebbe essa liberarmi?...»7. Le tre lettere del 13 agosto, io settembre e 12 ottobre 1838, con le quali Belinskij chiarisce definitivamente la sua relazione e risolve la sua polemica con Bakunin, presentano già i motivi più forti e arditi dell'ideologia belinskiana, e talora anzi toccano un grado singolarmente alto di consapevolezza critica. Belinskij determina decisamente la posizione delle sue esigenze elementari: la polemica contro «l'astratto», l'affermazione della preminenza nella «realtà». «Per te – scrive a Bakunin il 13 agosto 183 8 – la vita è il controllo della conoscenza, per me è il contrario»3. E in una lettera a Botkin del 24 febbraio 1840 scriverà, ancora a proposito di Bakunin: «... Tu scrivi che egli ama solo l'universale, questo Moloch che divora la vita, questa marotte dell'egoismo. Meglio la più banale vita che non un simile universale, che il diavolo lo porti! Meglio che sia dato alla mia intelligenza un solo angoletto di realtà viva, che questo universale vuoto, privo di ogni contenuto, di ogni realtà, asciutto ed egoistico...»8. La proclamazione che Belinskij fa nella lettera del 10 settembre del «significato dell'alta parola "realtà"» è il risultato, faticosamente raggiunto, di quella polemica, e il principio di una meno ideologica «conciliazione». Cosi, la lettera del 12 ottobre non chiude solo una vicenda personale e una polemica («ancora un ultimo racconto – e questa cronaca è terminata», secondo la citazione puskiniana di Belinskij), ma segna uno dei momenti di più intensa chiarezza intellettuale e morale cui Belinskij sia giunto in ordine alle tumultuose indicazioni della sua coscienza e alla sua sensibilissima notazione dei dati nuovi culturali e storici del tempo. Se qui preferibilmente Belinskij si richiama ad Hegel, egli è veramente oltre Hegel. «L'individuo che vive col sentimento nella realtà è più alto di quello che

vive col pensiero nell'irreale (cioè fuori della realtà), ma l'individuo che vive col pensiero concreto nella realtà è più alto di quello che vive in essa solo spontaneamente... La mia speranza di liberazione non è soltanto nel pensiero, ma nella vita, come possibilità di partecipare più o meno alla realtà non con la contemplazione, ma con l'azione... Io sono un membro della società, mi sento in essa ed essa è in me. Sono legato ai suoi interessi, compenetrato nella sua vita; immedesimandomi con essa, le ho fatto dono di me stesso...»9.

L'originale forza di Belinskij è già in queste parole che esprimono il limite estremo del post-hegelianesimo, l'acuto avvertimento della situazione da cui nacque la filosofia marxista del '44 e '45. Belinskij non procede, non può procedere, oltre questa intuizione, al di là della momentanea illuminazione. Non uscirà, perciò, mai definitivamente da una condizione d'anima «passiva», radicata in lui con la convinzione immediata, romantica di una necessità della natura, del temperamento, con l'accettazione, non mai però compiaciuta, di una «fatalità», e dell'ipostasi dell'«io» («Oh, questi maledetti intervalli. Momenti di contemplazione e periodi di insensibilità. Quanto tempo durerà ancora? ...» «... Come è mai possibile che tu abbia potuto credermi, credere alle mie lettere, mentre io stesso non credo a me per nulla e passo continuamente dall'uno all'altro stato d'animo?...»10. Qui, profondamente, in questa impossibilità fondamentale di risolvere la «categoria», la «negazione», si radica la sua stessa attività di critico, così come le sue varie «poetiche»252 trascriveranno di volta in volta le oscillazioni di quella sua «ideologia» – che chiameremmo, per l'analogia con Feuerbach, del «realismo estetico» –, nella quale tenterà di fissare e fermare nel suo momento di equilibrio la faticosa ricerca. La fittizia soluzione si rovescerà ancora in una «categoria», l'«angoscia». («Fino ad oggi la mia vita consisteva proprio in questo, pur avendo e comprendendo che due per due fa quattro io scrivevo cinque. Ora non posso più essere così stupidamente pusillanime di fronte alla realtà, ma non per ciò mi sento meglio, ed è qui la mia condanna a morte: non si aspetta più nulla e nell'anima si diffondono freddo, umidità, e tanfo di tomba...»¹³). E la disperazione, lo spettacolo della realtà come un «fantasma» seguito «passo per passo» dalla «morte e il disfacimento»14, ricondurrà di continuo Belinskij al tentativo di rompere gli schemi e superare i modi vitali dell'ideologia «estetica». Ma, naturalmente, è proprio questa che, nella intricatissima formazione, si delinea con un certo rilievo. In Belinskij, gli elementi della educazione schellinghiana (sulle inclinazioni della sensibilità) favoriscono l'apparizione e la durata di questa posizione. Cosi, spezzando la più viva dialettica della sua coscienza, tesa al limite storicamente impossibile del riconoscimento del principio della

liberazione pratica, Belinskij cristallizza la polemica contro l'«astratto», il «generale» nell'affermazione della «natura» come «oggetto» di «intuizione», di «contemplazione».

All'«immaginazione», alla poesia, alla partecipazione «estetica» Belinskij si affiderà per fingersi raggiunta la «concretezza della vita». Quando egli scrive: «Pienezza! Pienezza! meravigliosa e grande parola! La beatitudine non è nell'assoluto, ma nella pienezza intesa come assenza di raziocinio nella viva sensazione di quella particella di vita assoluta, che è data ad ogni individuo»¹⁵ –fissa il momento tipico della sua ideologia, sul quale porta in pieno la critica di Marx¹⁶.

Note

- I. Cfr ora una parziale traduzione dell'epistolario: V. G. Belinskij, *Lettere a Bakunin, Botkin, Turghenev, Herzen, Gogol*, trad. it. di Aleksandra Ilijna, Muggiani, Milano 1945.
- 2. Ibid., pp. 15, 16.
- 3. Ibid., p. 22.
- 4. Nella lettera a Bakunin del 16 agosto 1837, Belinskij scrive che « la vita ideale e la vita reale si sono sempre contrapposte nel *suo* pensiero » e che solo per influenza delle idee di Fichte (attraverso l'insegnamento di Bakunin) si eia convinto «per la prima volta che la vita ideale è, precisamente, la vita reale positiva, concreta, mentre la cosiddetta vita reale è negazione, spettro, meschinità, vuoto». E aggiunge: «... Ho scoperto l'esistenza di questa vita concreta solo per riconoscere la mia incapacità di viverla...» Anche a prescindere, perciò, dalle particolari circostanze personali («l'armonia di Priamuchino», l'amore per una sorella di Bakunin), tra cui maturò quella «conciliazione con il reale», resta così confermato il suo carattere artificioso e transitorio.
- 5. Ibd., p. 45.
- 6. Ibid.
- 7. Ibid., p. 54.
- 8. Ibid., p. 118. Cfr., per espressioni analoghe, ibid., p.p 48, 56, 62, etc.
- 9. Ibid., pp. 63, 64.
- 10. Lettera a Bakimin del 20 giugno 1838 e allo stesso del 13 agosto 1838 *(ibid.,* pp. 48, 53).

- II. Cfr. ad esempio, lettera a Botkin del 17 marzo 1842 (*ibid.,* p. 128, e *passim*»).
- 12. Lettera a Botkin del 21 marzo 1843 (*ibid.,* pp. 131-32). E cfr. la lettera a Nikolaj Bakunin del 6 aprile 1841 (*ibid.,* p. 143, nota 1): il distacco da Hegel e dall'ottimismo idealistico presenta anche l'aspetto negativo di una scoperta «paurosa» della realtà.
- 13. Lettera a Botkin del 21 marzo 1843 *(ibid.,* p. 144). Cfr. la lettera a Botkin del 16 aprile 1840: «... Ho semplicemente paura della gente, la società mi terrorizza... Devo aggiungere ancora: la realtà russa mi opprime terribilmente» *(ibid.,* p. 125). Così l'ulteriore svolgimento della sua coscienza politica il suo «socialismo» –(che resterà sempre un momento in qualche modo ideologicamente isolato) troverà l'espressione più alta e libera solo in quella famosa lettera a Gogol, che secondo le parole dello stesso Belinskij è frutto di «indignazione» e di «furore» (lettera a Botkin del 26-28 febbraio 1847, *ibid.,* p. 134). Sul pensiero più strettamente politico di Belinskij si vedano le osservazioni di Berdiaev (*Il senso e le premesse del comunismo russo*, Roma 1944, pp. 46-53), viziate purtroppo dal fraintendimento del marxismo da parte dell'autore, e della sua posizione completamente acritica nei confronti dell'ideologia.

^{*}Da «Socialismo», II, n. 7-8, luglio-agosto 1946, pp. 191-92.

Il socialismo «umanista» in Francia

Raniero Panzieri

Il carattere eclettico e artificioso dell'ideologia del socialismo «umanista» è presso di noi un fatto di immediata evidenza, sul quale non sembra necessario insistere con un'analisi puntuale. Le frasi banali di Saragat sono sul piano dottrinale così ingenuamente sprovviste di ogni serietà di ricerca e di ripensamento originali, e insieme così staccate da ogni tradizione ideologica nazionale (inclusa quella del riformismo turatiano) da essere tranquillamente ignorate anche dalla nostra cultura piccolo-borghese per antichissima educazione storica, oltre che per naturale elezione, «umanista». Può tuttavia offrire qualche interesse considerare la consistenza teorica dello stesso «socialismo» in un paese come la Francia, dove esso rivendica l'eredità di una non trascurabile tradizione di pensiero socialista, nei cui modi e nel cui «stile» letterario ama presentare le sue tesi¹. In genere, tratto comune a questi ideologi è una iniziale, e perentoria quanto gratuita, professione di fede marxista. Valga per tutti, il più noto, se non il più scaltro, Léon Blum, nei cui articoli il richiamo a Marx è costante. Ultimamente egli ha scritto: «Noi accettiamo in tutta la sua integrità l'analisi della società capitalista di Marx. Noi accettiamo in tutta la sua integrità la sua teoria del valore e la sua teoria del profitto».

È assai facile mostrare il carattere grossolanamente «tattico» di queste affermazioni. Blum pretende di separare «l'analisi della società capitalista» dall'insieme della teoria di Marx per potersi così chiamare «marxista» – è troppo recente, come anche ricorda l'anonimo estensore della rassegna cit. – il ricordo del neosocialismo dei vari Déat, De Mann, ecc., che più apertamente si rifaceva ad una ideologia «idealistica». Ma nella stessa enunciazione si svela il trucco grossolano, dal momento che si parla dell'«analisi» marxista ponendola su un piano astratto e ideologico, considerandola come esercizio speculativo e non come il momento teorico (o l'aspetto negativo del momento teorico) della prassi rivoluzionaria del proletariato, dalla cui apparizione sulla scena della storia essa è assolutamente condizionata. Si può dire che già soltanto a questo punto è perfettamente chiara

l'essenza di un tale «socialismo». Ma naturalmente Blum non può limitarsi all'affermazione della propria «integrità» marxista. Per poter infine enunciare con tutta chiarezza (e c'è da credere che ne abbia bisogno, per intendere, il piccolo-borghese francese non meno, ad esempio, di quello italiano) le sue conclusioni reazionarie, gli occorre evidentemente qualche passaggio intermedio. È così che l'«integrità» marxista diventa una «sintesi», per essere precisi, «una sintesi tra la dialettica marxista che ci mostra la società socialista nascente, non dirò fatalmente ma necessariamente, nel senso logico della necessità, dalla evoluzione del capitalismo stesso, e l'idealismo di Jaurès che ci mostra nel socialismo marxista il punto terminale, lo sbocco di tutte le grandi correnti che attraversano l'umanità, da quando è cominciata la civiltà umana, correnti dello spirito e della coscienza, aspirazione verso la giustizia, verso l'umanità, verso la carità umana». Così, ciò che in Jaurès era non una posizione ideologica fissata, ma piuttosto una inclinazione del sentimento e del gusto oratorio, viene qui utilizzato da Blum allo scopo di una radicale deformazione del marxismo: tale è la «fedeltà» al «maestro» di questi discepoli.

Anche più immediato, forse, nello stesso genere di «professioni di fede», appare un testo di André Philip, la cui ipocrisia si documenta a prima vista in una ripetizione retorica e in una accentuazione:

«Nel momento in cui il regime capitalista è in procinto di mollare, non si tratta più di una semplice lotta di rivendicazione, ma di un ampliamento della lotta di classe in una coscienza di classe, la coscienza del messaggio universale che la classe operaia deve apportare oggi a tutti gli uomini e a tutte le nazioni...

Messaggio di giustizia, messaggio di verità, messaggio di libertà soprattutto». Dove, a parte la «libertà soprattutto», si nota che la lotta di classe ha potuto essere condotta dal proletariato prima di «oggi» senza una «coscienza di classe», che la sua «lotta di rivendicazione» è qualcosa di diverso dal «messaggio universale», etc. Anche qui si può cogliere facilmente (come in qualsiasi testo del «socialismo umanista » preso a caso) la sostanziale ignoranza e negazione del marxismo, radicate nella concezione «economistica» del proletariato, rispetto al quale la «coscienza di

classe», l'«uomo», la «democrazia», ecc. ecc., vengono posti come «entità» autonome e distinte, che esso dovrebbe far proprie per dare un «valore universale» alla sua azione.

Perciò il «marxismo», presso questi ideologi contro-rivoluzionari, non è altro che gratuita affermazione verbale, etichetta usata a fini immediatamente polemici, risultandone, sul piano dottrinale, un arbitrario eclettismo, nel quale si pretende di inserire alcuni elementi mutuati da Marx in un complesso ideologico sostanzialmente metafisico e idealistico, cioè essenzialmente antimarxista. Il giuoco è troppo grossolano per non scoprirsi a ogni passo. Lo stesso Blum, dopo avere accettato l'«analisi» ecc., dichiara di accettare il marxismo in quanto «filosofia della storia» : è una dichiarazione esplicita di ciò che egli intende per marxismo»!

Anche presso i socialisti di «sinistra» in Francia – nonostante l'energica affermazione classista – si fanno del resto valere (almeno in fatto di elaborazione dottrinale) motivi «umanistici», la cui presenza denuncia un persistente momento di ambiguità, insieme con il pericolo del «sinistrismo». Guy Mollet, ad esempio, dichiara: «L'umanismo ha il suo pieno valore sul piano dell'individuo; ma quando si tratta di interpretare i fenomeni sociali riguardanti le masse, l'analisi marxista conserva il suo posto e la sua verità». Qui in sostanza viene conservata la fondamentale posizione dell'individualismo piccolo-borghese anarcoide, con la sua opposizione dell'individuo alla massa: sarà appena il caso di ricordare la lunga polemica sostenuta da Marx contro i « giovani hegeliani», che caratterizza il periodo di formazione del suo pensiero. Passando, tuttavia, dal piano della più generica elaborazione dottrinale alle affermazioni che più immediatamente mirano a giustificare in sede ideologica le tesi politiche del liberal-socialismo, la negazione del marxismo si fa naturalmente più esplicita e brutale da parte degli esponenti di destra e del neo-trotzkismo. Si leggano le frasi di Philip: «Bisogna essere attenti – egli ha detto all'ultimo Congresso della SFIO – a ciò che il principale nemico è attualmente, nello stadio di evoluzione in cui siamo, non più soltanto il capitalismo quale l'abbiamo conosciuto, ma il totalitarismo, sotto qualsiasi forma si presenti... Bisogna che a chiusura di questo Congresso, tutti noi,

maggioranza e minoranza, uniti in una fraterna amicizia, partiamo in battaglia per rivendicare il potere, realizzare il socialismo, e soprattutto salvare ciò che è più grande e più alto del Socialismo stesso: la libertà». È su questo terreno che la polemica «umanistica» si ritrova insieme con il «rivoluzionarismo» velleitario. E in effetti ampie correnti del socialismo francese si presentano come lo strumento di una politica «democratica», come un neo-radicalsocialismo, assai più impegnato di quello tradizionale, per le stesse tradizioni proletarie, in un fondamentale equivoco, e pertanto obbiettivamente assai più docile e importante oggetto di manovre reazionarie. Questa fallimentare situazione è continuamente documentata nelle affermazioni «democratiche» dei vari esponenti. Le dichiarazioni di un Sergej («mantenere e sviluppare i diritti della persona, nel seno di una società interamente concepita e organizzata per il bene collettivo, ecco la formula stessa del socialismo») non appaiono diverse da quelle di Jean Rous: «Teoricamente (sic), il partito socialista realizza questa combinazione felice, che costituisce la sua validità nel momento presente, di una organizzazione che è almeno altrettanto impregnata dello spirito di libertà e di rispetto dei Diritti dell'Uomo quanto di giustizia sociale». È appena necessario ricordare che i *Droits de l'Homme* costituiscono uno dei primi oggetti della critica proletaria di Marx, che già nella Questione Ebraica aveva identificato in essi il codice del borghese2.

Eppure anche i socialisti «umanisti» francesi amano richiamarsi – come da noi Saragat – alle opere giovanili di Marx, le quali, essi affermano, «contengono la determinazione dei valori etici che soli permettono di sottomettere i nuovi aspetti dell'economia e della società a una analisi critica solida e coerente»³. S'intende che si tratta di una interpretazione affatto arbitraria – anche soltanto su un piano filologico superficiale – di quegli scritti, i quali viceversa forniscono la più approfondita critica dei «valori etici» come di qualsiasi tentativo ideologico di fondare astrattamente dei «valori universali», dacché ogni ideologia (religiosa o filosofica) viene in essi svelata nella sua condizione fondamentale di prodotto di una società divisa in classi. Per questa falsificazione i recenti «umanisti» francesi ripetono di regola l'interpretazione fornita

alcuni anni fa da qualche ideologo della socialdemocrazia tedesca, e austriaca, da Landshut e Mayer, ad es., nella intr. alla loro (scorretta) edizione dei lavori giovanili di Marx. L'errore di questi interpreti non consiste nell'accentuare l'importanza di quelle opere nella formazione di Marx (indicando in esse la fonte per una nuova e migliore comprensione del complessivo pensiero marxista, fuori, soprattutto, degli equivoci «economisti»), ma nell'attribuire ad esse un significato «fisiologico», ravvisando il loro contenuto principale nell'«idea della vera realtà dell'uomo» (Landshut e Mayer), nella ricerca di un «fondamento umano generale» (idem), ecc. ecc. Per questo grossolano errore si conclude (sulla base, magari, della premessa genericamente esatta di una continuità fra le opere giovanili e quelle della maturità) nell'assegnare all'insieme del marxismo un carattere metafisico idealistico. Mentre l'importanza di quegli scritti consiste appunto in ciò, che la loro conoscenza chiarisce ogni dubbio intorno al significato generale dell'intera opera di Marx, rendendo impossibile, col metterne in piena luce le premesse e le basi critiche, ogni interpretazione ideologica, e fornendo talora più ampi sviluppi dei temi centrali del materialismo storico come coscienza di classe del proletariato.

A questa falsificazione si giunge facilmente, attraverso l'utilizzazione della terminologia delle prime opere giovanili (terminologia mutuata dall'hegelianesimo, che perciò si presta spesso all'equivoco «filosofico») e, insieme, ignorando la linea evolutiva che lega i diversi scritti e segna il progressivo abbandono da parte di Marx di ogni residuo ideologico anche soltanto verbale. Cosi si può, senza troppa fatica, finire per attribuire a Marx una «costruzione monumentale della storia», ecc. ecc., così come si può utilizzare un testo del *Manoscritto economico-filosofico* sul comunismo ascetico contro il comunismo di Lenin e di Stalin!

La divisione e la deviazione del movimento proletario, questo, in effetti, è lo scopo vero di ogni più o meno elaborato e modernizzato revisionismo «umanista». La falsificazione dottrinale, per cui si ricorre alla «nozione» dell'«uomo» e al «vero essere dell'uomo» per «comprendere la nozione del proletariato», rovesciando completamente la posizione di Marx e di Engels (si

ricordi, ad esempio, il passo della *Sacra Famiglia:* «La critica critica non crea nulla; l'operaio crea tutto, e a tal punto che, con le creazioni del suo spirito, esso fa vergogna a tutta la critica... L'operaio crea anche l'uomo»), risponde a un preciso intento politico: la deformazione del marxismo, per dividere e indebolire la classe operaia.

Note

- I. Una scelta di testi recenti (riguardati da un punto di vista sostanzialmente favorevole è nell'articolo «Continuité et renouvellement de la doctrine socialiste», in *Bilans hébdomadaires*, 10 janvier, 1947.
- 2. Si tenga presente il chiarimento fornito nella terza parte della *Ideologia Tedesca* (San Max). «L'espressione idealista degli interessi reali della borghesia» si duplica, secondo Marx, nella concezione dell'homme, dei *droits de l'homme* da una parte, e nella concezione (liberale) del *citoyev.*, dello Stato, dall'altra.
- 3. Maximilien Rubel, in Revue Socialiste, fevrier 1947, p. 154.

Nuovo Periodo*

Raniero Panzieri

In un solo tema, esasperato e drammatico, – la scissione – si è concentrato e risolto il XXV congresso socialista. Su di esso, il congresso è rimasto immobile, incapace di svolgersi e di ampliarsi, di saggiare altre possibilità, di rispondere ad altre domande, anche urgenti, che venivano rivolte dal paese e dalla massa stessa degli iscritti. Ed è appunto per questa ostinata fissità su quel solo problema, decisivo per la sua vita, è per questo suo essersi esposto con lucida fermezza al rischio maggiore, che il partito ha mostrato la sua forza profonda ed ha veramente giustificato, per la prima volta dalla sua ricostituzione, il suo diritto all'esistenza come partito proletario. Nella decisione con cui il partito ha affrontato la prova della scissione è la misura del suo sufficiente livello di coscienza marxista, un livello *finalmente* raggiunto, se è vero che l'ultima formazione di una destra e di una sinistra del partito non è stata il risultato episodico di «dissidi» interni tradizionali o di rivalità personali, ma l'espressione più matura del lungo travaglio che accompagna tutta la storia del socialismo italiano. Il XXV congresso rappresenta con piena evidenza il momento conclusivo di un lento, faticoso processo di adeguamento dell'organizzazione politica socialista alla situazione e alle esigenze oggettive, al grado e ai modi della coscienza di classe del proletariato italiano – un processo storico di complicata evoluzione e maturazione, il cui fondamento è alle radici stesse della struttura della società nazionale. Ed è naturalmente la stessa condizione obiettiva della classe lavoratrice italiana dopo il fascismo che ha sollecitato e quasi imposto questa fase di definitivo orientamento. È nell'acquisita maturità del proletariato, promosso nei termini più attuali al ruolo di classe dirigente della nazione dalla tragica esperienza dittatoriale e dall'imperialismo nazista estremo limite di involuzione della società borghese, è nel pieno sviluppo democratico del proletariato italiano, che il partito socialista ha trovato l'impulso per il raggiungimento della propria maturità, per il superamento definitivo dell'antitesi tradizionale

riformismo-massimalismo, fondata su un distacco tra classe e

partito, cioè, in ultima istanza, su una radicale insufficienza rivoluzionaria della classe stessa. Il congresso di Roma ha assolto dunque al suo compito, se è stato – come di fatto è stato con ferma consapevolezza – l'atto di nascita di un nuovo, più elevato periodo del socialismo italiano.

L'adeguata prospettiva storica in cui si pone un'obbiettiva valutazione del significato e dei risultati del XXV congresso determina anche l'ulteriore ricerca della migliore linea politica del partito e dei suoi compiti immediati, una ricerca cui ogni socialista ha oggi, per l'urgere della situazione nazionale, il sentimento, talora ansioso e assillante, di non potersi sottrarre fino al raggiungimento della più completa chiarezza. Si tratta per il partito di restare fedele alla sua missione di partito di classe – un compito che, se ha imposto finora il difficile sacrificio di far gettito di forze tradizionali e fino di operare in qualche modo violenza su se stesso, richiede da oggi qualcosa che può forse significare per ogni militante un sacrificio anche maggiore, cioè una lucida e continua volontà di tradurre nel partito, in realtà politica e organizzativa, ogni problema, ogni esigenza, ogni aspirazione della classe, di rendere il partito in senso concreto e pratico l'avanguardia e lo strumento della classe lavoratrice.

Per assolvere a un tale impegno, che si pone dunque ben oltre il momento ancora *negativo* della lotta contro il riformismo e il «sinistrismo» nelle loro estreme forme degenerative (quali consentite e condizionate dalla situazione politica attuale), occorrono al partito ugualmente robustezza e duttilità organizzative, ampiezza di orizzonti alla sua azione e di respiro nella sua linea politica, in misura proporzionata all'urgenza dei problemi e alla vastità dei compiti attuali del proletariato, cui sono immediatamente affidati i destini della civiltà e della nazione. Il successo del lavoro veramente enorme che incombe al partito è perciò condizionato dalla presenza continua e pienamente cosciente, in ogni settore e in ogni istante, di quelle prospettive e di quegli scopi che costituiscono i motivi profondi, veramente fondamentali della lotta sostenuta fino ad oggi, e che soltanto il congresso di Roma, come conclusione di questa lotta, ha potuto

rendere completamente espliciti. Tali motivi si possono pertanto riassumere in tre momenti principali:

- I) identificazione pratica dei problemi della classe lavoratrice e delle esigenze della ricostruzione nazionale;
- 2) comprensione delle responsabilità internazionali del socialismo italiano in relazione al suo grado di sviluppo;
- 3) prosecuzione del processo di rinnovamento del partito socialista nel quadro più vasto, storicamente più comprensivo e concreto, dell'unità proletaria.

Perciò nella misura in cui il partito saprà condurre innanzi il processo di storicizzazione, di cui il XXV congresso ha segnato una tappa importante, in cui, cioè, saprà interpretare con sempre più piena adeguatezza le esigenze democratiche dell'intera classe lavoratrice, esso si porrà insieme come uno strumento efficiente per la rinascita del paese e per la pace del mondo.

Il congresso di Roma ha posto le premesse per la costruzione di questa nuova fase del socialismo italiano, nella quale si fanno valere, in condizioni di perfetta chiarezza e sul terreno della pratica realizzazione, le ragioni profonde della sua storia difficile e gloriosa: guidare il proletariato, senza incertezze e riserve, senza presunzioni e velleità, nella sua lotta di emancipazione, nell'intelligenza rigorosa dei suoi compiti e dei suoi valori concretamente universali.

^{*}Da «Socialismo», III, n. 1-2, gennaio-febbraio 1947.

Giacomo Perticone: Le *tre internazionali*, Atlantica, Roma 1945 *Raniero Panzieri*

In una società culturale come l'italiana fortemente caratterizzata in senso tradizionale, l'attività di ricercatore e divulgatore del P., formatasi in parte attraverso il contatto con culture straniere e condotta per molti anni indipendentemente dalle caste accademiche e, in genere, dai gruppi intellettuali chiusi, ha effettivamente svolto una utile funzione di rottura di schemi dogmatici e di orientamento. A questa funzione, affidata anche alle doti particolari del temperamento di studioso del P., attratto facilmente da interessi vari e magari lontani e sostenuto e sollecitato da una singolare facilità di esecuzione, vanno insieme connessi i fondamentali difetti della sua opera. Il presente volume, nato come utilizzazione più larga e polemicamente più libera di materiali già usati per la preparazione e la compilazione della Storia del socialismo (Leonardo, Roma 1945), pone più immediatamente allo scoperto questi difetti. Il libro dà un particolare rilievo ai documenti italiani, e si giustifica così il suo inserimento (nella Collana di cultura politica dell'«Atlantica», diretta dello stesso P.) in una serie di Materiali per servire alla storia del socialismo italiano. La trattazione, tuttavia, appare tra i due termini di una considerazione europea e una nazionale, piuttosto squilibrata. Le caratteristiche della storiografia del P. sono state acutamente e pazientemente notate dal Cantimori (in una recensione alla Storia del Socialismo, in «Società», 1946, n. 4), che citiamo qui per una analisi particolareggiata. A noi preme notare che alla base della concezione «tipologica» del P. è una considerazione ideologica e statica della storia. Di qui le mancanze più gravi dei suoi contributi alla storia del socialismo: l'incertezza non mai risolta, il continuo rifarsi ora a una storia dei fatti ora a una storia delle idee, di cui viene avanzata o suggerita una «unità» non mai concretamente chiarita; i documenti studiati e presentati sono perciò a preferenza «tesi» e «programmi» che bene possono essere utilizzati per costruire una storiografia su quel plano ambiguo.

In particolare, una tale storiografia è chiusa alla comprensione del marxismo, che il P. sembra identificare con il marxismo «volgare» o «inventato» della II Internazionale soprattutto, e, teoricamente, con il «determinismo economico». Questa totale incomprensione del marxismo è naturalmente il centro della incomprensione dei momenti e motivi fondamentali della storia del socialismo moderno, di cui, travisato il nucleo centrale, risulta inintelligibile tutto lo sviluppo, a meno di sostituire all'esame storico obbiettivo delle costruzioni più o meno fantastiche. Ed è appunto questo che avviene al P., costretto, per spiegare in qualche modo i fatti, lo svolgimento, le contraddizioni del movimento proletario, a sussumerli a una problematica, talora magari brillante, ma evidentemente superficiale e arbitraria. Un esempio solo, dal presente volume, tra i tanti che si possono addurre. Nella *Prefazione* l'A., tracciando le linee del passaggio dalla II alla III internazionale, prospetta favorevolmente la critica leninista: «Dal punto di vista politico, egli dice, si profila il disegno di una soluzione totale del problema del potere; e, dal punto di vista classista, si domanda perché i piccoli-borghesi della democrazia debbono continuare ad avvantaggiarsi dell'alleanza coi proletari. Se resta sempre vero che il socialismo – secondo le parole di Engels – è la forma piena della democrazia, è però da contestare che lo sviluppo della democrazia socialista debba essere ancora affidato a quei manipoli di borghesi declassati, di intellettuali, che intendono e difendono la democrazia come il regime di tutte le libertà, ecc.». (p. IX). Quanto subito dopo segue fa capire chiaramente come il P. ripeta verbalmente la posizione di Lenin (che è la posizione marxista genuina), senza intenderne il significato; egli infatti aggiunge: «È certo che la socialdemocrazia ha ceduto, è certo che non si è difesa; è certo che non ha combattuto. Ma se questo è, indubbiamente, un dato storico inoppugnabile, è egualmente vero che, dove la democrazia non ha ceduto, è stata resa possibile l'intesa generica, la comprensione reciproca e infine l'alleanza col regime uscito dalla rivoluzione proletaria; è anche vero che la rivoluzione comunista ha percorso le vie della democrazia, dandosi il regime che si è dato con la Costituzione di Stalin del '36. Il «tradimento» della social-democrazia di alcuni paesi d'Europa è soltanto un «cedimento», un crollo di una determinata classe politica; e non il fallimento del socialismo democratico» (p. X; il corsivo è nostro). Qui è evidente l'incapacità del P. a penetrare nei

lati anche più semplici del marxismo, a intendere l'opposizione tra democrazia borghese e democrazia proletaria; egli finisce cosi per cadere nella più banale problematica «revisionista» con la tesi centrale di un comunismo «autoritario» di contro a un socialismo «democratico».

Così anche, nella stessa prefazione (a p. XIII), si presenta una distinzione del tutto equivoca e fantastica tra il concetto di rivoluzione *continua* e quello di rivoluzione *permanente*, a tutto vantaggio (almeno sembra) di Trotski.

P. ignora evidentemente che la tesi della rivoluzione permanente era stata formulata da Marx fin dal 1843; ed è semplicemente, nella sua storia propria e genuina, un particolare punto di vista, un modo di intendere ed esprimere i problemi del rapporto della rivoluzione proletaria con la rivoluzione democratico-borghese; per cui il travisamento non è in Lenin e Stalin, ma in Trotski. Ma non vale soffermarsi su punti particolari. Ci sembra però necessario rilevate come nel presente volume questa incomprensione e falsificazione del marxismo, che dà in questi studi socialistici oltre che la forma – per così dire – anche il contenuto della astrazione storiografica del P., si mostri e puntualizzi in modo particolare in una certa simpatia, forse inconsapevole, dell'autore verso la IV Internazionale, cui si dedica, nell'economia del libro, uno sviluppo veramente eccessivo, e della quale si dice che essa «dalla lettera di Trotski, dell'8 dicembre '23, al Congresso di Parigi del '36... realizza innegabili progressi. Ma dopo la morte del capo, le sue fila sono sconvolte e si fanno meno visibili, come organizzazione di partito» (p. XIV). Come si vede, soltanto una storia edificante.

In quanto ai documenti raccolti nel presente volume, molti di essi, come sempre nelle opere del P., sono significativi o poco conosciuti, e talora posti in nuova luce. Le insufficienze, tuttavia, anche qui, sono gravi, specialmente per ciò che riguarda la I e la II Internazionale e la fase di preparazione della III Internazionale. Cosi, per la conoscenza della *Lega dei Giusti* e della *Lega dei Comunisti*, l'A. dopo gli studi, tra gli altri, facilmente accessibili (ma da controllare) dell'Andler, riproduce tra i documenti soltanto la notissima introduzione di Engels allo scritto di Marx sul *Processo dei Comunisti di Colonia.* Così anche, nulla o quasi è la

documentazione intorno all'azione dei lassalliani, poco nuova quella intorno al bakuninismo (che il P. chiama «balcunismo»), etc. etc. Ma l'A. avverte in una nota (p. XV) di rimandare ad ulteriori edizioni la raccolta di altri materiali, «non essendo la compiutezza archivistica l'intenzione di questo libro, ma la chiarificazione di problemi attuali, attraverso le esperienze di un vicino passato». Di fatto, da tali intenzioni, intrinsecamente non risolte, risulta una contaminazione della «pubblicistica» (e in questo caso talora tutt'altro che chiarificatrice) con il lavoro di ricerca storica e anzi erudita, che pure è presente, di fatto, nell'opera del P. E. da ultimo, osserveremo che un controllo di molti dei documenti qui trascritti «da fonti giornalistiche o da pubblicazioni di propaganda» (ibid.) sulle fonti originali non sarebbe stato, in parecchi casi, impossibile né difficile. Così come sono riprodotti, in specie quelli riportati tradotti da vecchie pubblicazioni italiane (v. ad es. la larga utilizzazione che in tal senso l'A. ha fatto della Storia dell'Internazionale – 1873 – del Martello), alcuni di essi sono pressoché inutilizzabili.

Seconda parte

Ambiguità di Panzieri?*

Antonio Negri

I. Il tema che mi era stato proposto era una verifica di alcuni motivi del discorso della sinistra rivoluzionaria negli anni '60, confrontati essenzialmente sull'esperienza di Panzieri e dei «Quaderni Rossi». Penso perciò che valga la pena di cominciare da una brevissima analisi di quello che è stato il pensiero di Panzieri nei suoi elementi fondamentali, o meglio negli elementi che risaltavano come fondamentali all'interno della discussione e del lavoro politico, che al principio degli anni '60 venne sviluppandosi.

Panzieri esce da una esperienza socialista, morandiana nella fattispecie. Da una parte egli ha una esperienza di militante socialista all'interno dell'unità di azione tra Psi e Pci che si era determinata negli anni del dopoguerra, con una partecipazione diretta alla lotta di massa, soprattutto nel meridione, e all'occupazione delle terre in Sicilia; d'altra parte porta con sé un'esperienza legata all'interpretazione del marxismo, così come negli anni '50 si era sviluppata.

Voglio ricordare elementi non secondari della formazione di Panzieri, soprattutto l'opera di traduttore: Panzieri ha tradotto il secondo libro del *Capitale*, ha tradotto *La situazione della classe operaia in Inghilterra* di Engels, ha preparato un'edizione critica della *Critica del programma di Gotha*, è forse uno dei pochi marxisti militanti che conosce bene i *Grundrisse* fin dagli anni '50 e, in quanto conoscitore dei manoscritti marxiani, conosce anche l'inchiesta operaia. È perciò un uomo che unisce una formidabile esperienza di lotta di classe — con quella materialità e pesantezza che l'esperienza di lotta di classe in Italia aveva comunque presentato, sia pure dentro la gestione riformista – a una preparazione da «quadro della II Internazionale», come si diceva allora in termini ironici.

L'esperienza specifica di Panzieri parte essenzialmente dalla crisi del gruppo morandiano nel Psi, legata coerentemente ad alcune caratteristiche di fondo che il pensiero di Morandi, e la corrente socialista che a Morandi si richiamava, contenevano. I socialisti morandiani avevano insistito su alcuni aspetti autonomi e singolari del socialismo italiano; in particolare, caratteristico del loro discorso

era sempre stato il rifiuto ad accettare la strategia internazionale del movimento comunista, l'ancoramento cioè della linea interna alle soluzioni diplomatiche che l'Unione Sovietica, la III Internazionale, il Cominform, o comunque l'associazione dei Partiti comunisti determinavano sul piano mondiale. Conseguentemente nel gruppo morandiano, in quanto gruppo socialista, era presente un'insistenza estremamente forte sulle forme autonome e indipendenti del comportamento proletario nelle singole situazioni nazionali; queste cose si leggono bene tanto in Morandi, quanto nell'esperienza dei morandiani prima che diventassero «carristi», cioè prima che la crisi interna del Partito socialista li spostasse su posizioni che, nella conferma dell'alleanza e dell'unità di classe, annullavano – a torto o a ragione, però di fatto – l'autonomia della loro impostazione iniziale.

Le *Tesi sul controllo operaio* sono la prima esplosione di un discorso originale da parte di Panzieri. Sostanzialmente costituiscono una prima riflessione pesantemente critica e complessiva sulla svolta che avviene all'interno del socialismo italiano, in conseguenza della destalinizzazione e della crisi ungherese. Influenzate anche dalla elaborazione di molti quadri morandiani (i De Martino, i Mancini sviluppano allora le caratteristiche dell'autonomia socialista in termini riformisti), le tesi sul controllo operaio – che sono discusse tra il '57 e il '58 e che vengono pubblicate su «Mondo Operaio» nel '58 – vedono per la prima volta la necessità di sviluppare all'interno della lotta di classe e di imporre all'interno del dibattito sindacale una tematica di potere in termini propri, cioè una tematica di consistenza e di emergenza di istanze di classe che non abbiano fini produttivisti o cogestionali, come i vecchi consigli di gestione, né fini comunque collaborazionistici, come avviene per il sindacato, o almeno per determinate frange di esso. Dunque, per la prima volta, il controllo operaio comincia a riapparire come tematica di potere. Panzieri propone, sulla base di un'analisi di classe relativa allo sviluppo capitalistico, l'istanza di una organizzazione specifica della classe operaia all'interno della produzione tale da determinare nuove occasioni di lotta, da aprire di volta in volta nuovi spazi di potere, da determinare perciò una continuità, sia pur graduale, di lotte che puntino sulle contraddizioni che si determinano sul piano della

gestione del processo lavorativo. L'autonomia operaia e proletaria deve organizzarsi in un dualismo di potere, che non ha ovviamente il significato del dualismo di potere di tradizione leninista. Esso – nelle parole di Lenin – vale solamente nella misura in cui si risolve, in quanto problema di potere, nel più breve periodo. Si tratta invece qui di un dualismo di potere che determina di volta in volta situazioni ed occasioni di lotta sempre più avanzate all'interno del movimento complessivo, privilegiando il terreno diretto del processo produttivo, in polemica con il gradualismo istituzionale di cui è appieno riconosciuta la valenza integrativa. Da questo punto di vista, il discorso sulla lotta economica e sulla lotta politica viene assunto in termini luxemburghiani: va ricordato che i testi della Luxemburg circolano largamente nel movimento operaio italiano dopo la crisi ungherese, e in particolare sono fatti circolare da Panzieri e dai compagni a lui vicini. Anche la tematica della lotta rivoluzionaria sul salario relativo in quel periodo viene ripresa abbastanza largamente, ed è fondamentale in questa prima posizione di Panzieri. In essa troviamo una serie di elementi che diventeranno poi caratteristici di tutto il suo pensiero. La tematica del controllo operaio è indubbiamente posta da Panzieri tutta dentro il movimento operaio (quando parlo di movimento operaio, parlo dei partiti storici, tradizionali della classe operaia, e dei sindacati); d'altronde questa tematica allude a una dialettica che avrebbe dovuto esistere tra classe operaia, autonomia di classe operaia come tale, e movimento operaio. Il paradosso e l'ambiguità delle tesi sul controllo operaio – o forse anche la ragione della loro fortuna – erano appunto quelle di un discorso che da un lato introduceva per la prima volta nel dibattito teorico e politico del marxismo italiano l'allusione a una realtà autonoma, che di per sé non si confondeva con l'esistenza organizzata né con la coscienza espressa dal movimento operaio tradizionale, e che pertanto aveva una sua autonomia di movimento, di comportamenti, di rappresentazione, di coscienza; ma che dall'altro lato definiva il rapporto tra questa realtà e il movimento operaio ufficiale all'interno di una dialettica che comunque si risolveva sul movimento operaio ufficiale, in termini di pressione, nei termini di una dialettica che poteva (al limite) trovare una propria conclusione positiva. Comunque veniva posto questo insopprimibile legame tra autonomia e continuità del movimento

operaio come tale. Il controllo operaio quindi era una capacità di pressione da parte dei comportamenti di classe operaia – interpretati forse con una maggiore intensità, unità e compattezza di quanto l'esperienza precedente potesse avere rappresentato – strettamente connessi, in maniera decisiva e determinante, al movimento operaio. L'autonomia operaia, in questa prima fase del discorso di Panzieri, ma forse lungo tutto il suo pensiero, non trova una rappresentazione politica propria. Resta sempre un elemento alluso dentro un rapporto dialettico, collocato entro quel risucchio continuo che il movimento operaio organizzato riesce ad esercitare nei suoi confronti. Dico sempre, perché in effetti la formazione dei «Quaderni Rossi», che nascono su questa ambiguità di fondo, e la loro vicenda successiva fino alla rottura con «Classe Operaia», pongono una serie di problemi in proposito.

I «Quaderni Rossi» nascono all'interno della crisi socialista nella preparazione del centro-sinistra, la quale si combina con la crisi di tutta una serie di quadri comunisti, essenzialmente intellettuali, che in quel periodo (rinvio alla rivista «Passato e Presente», come assolutamente caratteristica di ciò) tentano di rinnovare l'analisi sullo sviluppo capitalistico. Ricordo di vita di sezione nel movimento operaio e vi assicuro che difendere l'autonomia di classe operaia dalla tematica dell'integrazione, che verso la fine degli anni '50 si era affermata sulla base di una forte pressione ideologica del potere, aveva più o meno gli stessi effetti che difendere oggi il comportamento delle Brigate Rosse! In realtà la tematica dell'integrazione era cosi profondamente penetrata nella discussione dei militanti nell'ambito del movimento operaio che questo discorso e queste proposte risultavano estremamente difficili. Non è un caso che Panzieri venga estromesso proprio in quel periodo dal gruppo dirigente socialista.

Penso dunque che la caratteristica fondamentale del suo pensiero sia quella di tentare di combinare criticamente il radicalismo – presupposto o alluso – della sua concezione dell'autonomia operaia con la tematica del riformismo e dell'integrazione operaia che veniva in quella fase emergendo. Ci sono due saggi di Panzieri, fra tutti i materiali che sono stati raccolti, che risultano assolutamente fondamentali e indicativi, anche nella loro compiutezza formale: *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo* e *Plusvalore*

e pianificazione. Siamo di fronte a due grossi contributi, ma in questi articoli troviamo di nuovo confermati i limiti del suo discorso. Prendiamo prima di tutto *Plusvalore e pianificazione,* anche se è uscito più tardi. Plusvalore e pianificazione nasce da una serie di elementi diversi. Credo – come nota Rosdolsky – che il concetto di capitale collettivo, cosi come emerge in Panzieri, sia tutto dentro il secondo libro del *Capitale* (appunto tradotto da Panzieri). Il saggio si sviluppa d'altra parte sulla tematica della possibilità di compiutezza del riformismo capitalistico, come è proposta dai teorici di «Passato e Presente» e in generale dalla destra riformista del movimento operaio, socialisti e comunisti compresi. Sulla base della combinazione di questi elementi, cioè dell'assunzione da un lato del progetto riformista in termini di tendenziale compiutezza e dall'altro lato del concetto di capitale complessivo, marxianamente inteso come rapporto, in *Plusvalore e pianificazione* viene portata avanti essenzialmente l'idea che l'allargamento della pianificazione capitalistica e la conquista capitalistica della società approfondiscono il carattere antagonistico del rapporto di capitale; nella misura in cui il processo di valorizzazione tende a coprire ogni spazio sociale, e quindi a comprendere ogni forza sociale unificandola all'interno di se stesso, questo rapporto diventa sempre più antagonistico e l'antagonismo di fabbrica viene riportato sulla società; l'anarchia della società capitalistica viene dissolta dalla regola del dominio dispotico del capitale, così come si pone in fabbrica; l'unificazione della fabbrica e della società diviene la tendenza (antagonistica) dello sviluppo capitalistico. Di qui alcune rilevanti conseguenze. Per Panzieri, il pensiero di Lenin sull'organizzazione, sul rapporto organizzativo che media il dispotismo di fabbrica e l'anarchia societaria, deve essere superato su questo punto: infatti, mentre, come conseguenza diretta della concezione di Lenin, si stabilisce un'esternità del punto di vista operaio rispetto alla complessità delle componenti del progetto politico sul piano sociale, in quanto componenti dissociate che vivono tutta l'anarchia sociale del capitale, nella misura invece in cui il progetto di valorizzazione capitalistico si estende sull'intera società eliminandone l'anarchia (non la contraddittorietà né l'antagonismo), il progetto di partito si riporta dentro tale unità. Esso diventa allora un progetto di ricomposizione di classe, la tematica delle alleanze si stinge e la

pianificazione viene battuta in quanto l'antagonismo, che sempre si realizza sul piano della produzione del plusvalore, si estende sul livello sociale complessivo.

Detto questo, vale la pena di ricordare l'altra faccia del pensiero di Panzieri, espressa in maniera caratteristica e compiuta dal saggio Sull'uso capitalistico delle macchine. Questo saggio è una formidabile demistificazione di tutte le ideologie oggettivistiche e tecnocratiche della razionalità tecnologica che circolavano in quel periodo. Il discorso propone all'interno del processo lavorativo, specifico della grande industria, lo stesso tipo di antagonismo assoluto che emerge dal discorso complessivo sul piano. Le macchine vengono riconquistate alla definizione marxiana come complesso di capitale fisso e di capitale costante, di comando complessivo sul lavoro e di lavoro morto oggettivato di fronte alla classe operaia. Sull'uso capitalistico delle macchine è dunque una restaurazione, polemica e demistificante, di una serie di tematiche: la sua importanza consiste essenzialmente nel riportare per la prima volta all'interno del dibattito del marxismo italiano l'interesse e l'attenzione sulla trasformazione della figura del produttore, che viene allora determinandosi. L'uso delle macchine dentro un processo riformistico che vede un aumento continuo della composizione organica di capitale, una compressione del lavoro concreto e una esaltazione del lavoro astratto, porta Panzieri – all'interno dell'analisi condotta nel saggio in questione – fino alle soglie del concetto di composizione politica di classe, che emergerà nel dibattito del periodo. Dico fino alla soglia, perché – secondo me – in Panzieri il concetto di composizione politica di classe viene solo sfiorato, mai recuperato interamente. È caratteristico che quando il discorso sull'uso capitalistico delle macchine arriva più vicino a questa critica marxista della sociologia del lavoro, proprio in quel momento Panzieri rinvia (nelle pagine stesse di Sull'uso capitalistico delle macchine) al saggio di Alquati sulla composizione di classe all'Olivetti, che appare contemporaneamente e che assume molta importanza nello sviluppo del dibattito politico.

Vale la pena di leggere al proposito un passo di *Sull'uso capitalistico delle macchine*: «Ma l'elemento specifico di questo processo di "ricomposizione unitaria" non può cogliersi se sfugge o si rifiuta il nesso tra l'elemento "tecnologico" e quello organizzativo-politico (di

potere) nel processo produttivo capitalistico. Il livello di *classe* si esprime non come progresso ma come rottura, non come "rivelazione" dell'occulta razionalità insita nel moderno processo produttivo ma come costruzione di una razionalità radicalmente nuova e contrapposta alla razionalità praticata dal capitalismo. Ciò che caratterizza gli attuali processi di acquisizione di coscienza di classe negli operai della grande fabbrica (quelli, ad esempio, esaminati in questo "quaderno") – e qui Panzieri cita direttamente la relazione di Alquati – "non (è) soltanto la esigenza primaria di espansione della personalità nel lavoro, ma una esigenza motivata strutturalmente di gestire il potere politico ed economico dell'impresa e attraverso ad essa della società"». Panzieri cita Alquati, ma questa citazione, se andiamo a vedere l'insieme del testo, non trova un sostegno complessivo tale da giustificarsi: infatti in Panzieri non è presente l'idea di un'autonomia di classe che riesca a rappresentarsi come non capitale, a sviluppare nelle lotte e nei comportamenti materiali una razionalità contrapposta e a dare questa razionalità contrapposta e a questi comportamenti antagonistici una continuità che abbia il suo completamento nel processo organizzativo. Per lui la classe operaia, sia pure nel momento più alto di espressione di lotta, resta una componente del capitale; in ogni caso, sia sul piano del processo di valorizzazione complessiva che si svolge all'interno dell'intera società, sia sul piano di una connessione complessiva sociale del lavoro produttivo, la classe operaia resta capitale variabile.

Su questo punto si determina la polemica interna ai «Quaderni Rossi», ma credo che la soluzione di questo problema sia comunque decisiva anche oggi per la tematica dell'organizzazione nel capitale maturo. E se i problemi aperti dalla polemica nei «Quaderni Rossi» sono tuttora irrisolti, poiché possono solo risolversi nella lotta attraverso la vittoria di una delle parti in gioco, non è irrilevante la discussione che hanno sollevato, nella misura in cui ipotesi fatte da un punto di vista o dall'altro servono in maniera fondamentale al progetto organizzativo. La formazione di due posizioni diverse nei «Quaderni Rossi» può essere interpretata come uno scontro tra una tematica paleoleninista e una tematica neoleninista, tra una concezione che trova la sua continuità teorica nella tradizione della Seconda e, con una apoteosi, della Terza Internazionale, e una

posizione che invece giudica irreversibili e stabilizzati i nuovi comportamenti antagonistici della classe operaia, che non si limitano più a opporre una rigidità dei salari verso il basso, ma che esprimono socialmente una pressione costante sul salario ormai irrisolvibile dal punto di vista del capitale. La continuità dei comportamenti materiali della classe e degli spazi politici da questi determinati crea una situazione di dualismo di potere – non però mistificata in termini di trasposizione sul dualismo di potere di categorie statuali che nulla hanno a che fare con i comportamenti di classe – a partire dalla quale la tematica dell'organizzazione va riproposta. Il discorso sulla rivoluzione si avvia a divenire discorso sulla transizione.

Comunque il complesso del discorso panzieriano si risolve anche nella definizione iniziale di alcuni compiti teorici, politici e organizzativi, connessi alla sua formidabile iniziativa pratica di intervento. Il compito teorico cui Panzieri assolve in maniera definitiva è l'approfondimento dell'analisi su plusvalore e pianificazione e sull'uso capitalistico delle macchine, che conduce a una pesantissima analisi critica della funzione del sindacato nella società del capitalismo riformista. Questa analisi – e credo che essa costituisca uno dei suoi contributi più importanti – colloca definitivamente il sindacato all'interno dello sviluppo capitalistico, definendo le funzioni specifiche che il sindacato viene assumendo nel processo di allargamento della pianificazione sociale da parte del capitale. I compiti politici e organizzativi sono individuati sulla base del rapporto dialettico tra pianificazione complessiva capitalistica, posizione del sindacato nella società corporata riformista e comportamenti di classe. Credo che nell'esperienza di Panzieri e dei «Quaderni Rossi», almeno nei primi numeri, il discorso sia strettamente limitato all'analisi oggettiva dello sviluppo capitalistico e alla demistificazione di alcuni elementi del tutto secondari, anche se ideologicamente importanti, sul piano della integrazione di classe. In realtà è una corrente minoritaria (minoritaria nella misura in cui la posizione di Panzieri costituisce di per se stessa indubbiamente la maggioranza e comunque l'elemento più significativo dei «Quaderni Rossi») quella che comincia a portare avanti il problema della rottura dell'ambiguità di questo discorso, e che identifica l'autonomia operaia come soggetto, che va come tale definito e analizzato, sul

quale impiantare l'ipotesi politica; questa minoranza determina, o vuole comunque determinare, il passaggio dal livello dell'analisi al piano dell'organizzazione. In Panzieri l'ambiguità del discorso, indubbiamente presente e estremamente sollecitante per tutti, non riesce a farsi pratica politica conseguente; tutte le volte che si tratta di passare dal piano dell'analisi al piano dell'intervento, rifluisce all'interno delle grandi dimensioni e della capacità di recupero del movimento operaio.

I «Quaderni Rossi» non concepiscono l'intervento politico come la ricostruzione dell'unità di classe da parte dei quadri che intervengono nelle singole situazioni, né come la trasformazione delle contraddizioni identificate in momenti di lotta e di costruzione organizzativa, bensì come inchiesta marxiana della dialettica dei capitali singoli, del mercato, dell'anarchia sociale – e quindi, alternativamente, del socialismo e della pianificazione come indicazione rivoluzionaria e suggello dello Stato socialista. Questa critica può essere più o meno ingenua, più o meno sofferta: per certi aspetti vive infatti in essa né più né meno che la continuità ideologica della tradizione riformista come speranza di razionalizzazione, ottimizzazione ed ammodernamento del sistema di produrre del capitale; in altri invece l'accento è posto sulle conseguenze disastrose – in termini di sottoconsumo, spreco, ecc. – del modo di produrre capitalistico. Ma si tratta di due facce della stessa medaglia, come Panzieri ha sempre notato; si tratta cioè di una concezione sostanzialmente populista e non marxista in quanto si parta dal «socialismo» progettato, o dal «sottoconsumismo» analizzato – comunque la fondazione marxiana dell'analisi sul rapporto di classe e sul rapporto di capitale è dimenticata, il punto di vista marxiano sullo Stato conseguentemente mistificato. Queste critiche nascono infatti dal fatto che il rapporto lotte di classe-Stato è subordinato all'analisi privilegiata (e al privilegiamento obiettivo) di un «tertium» di intermediazione storicistica o sociologica: la società economica o civile e all'emergenza in essa di distonie o di aporie del processo di distribuzione del capitale sociale, in qualche modo originali e non riconducibili al rapporto fondamentale dello sfruttamento (qualunque sia la dimensione di insediamento di questo «tertium»: quella del mercato nazionale con i suoi «dualismi» o quella della divisione internazionale del lavoro con i

suoi «diversi» mondi). Questo «tertium» è quindi per questi autori il punto di vista fondamentale e fondante per la considerazione del processo capitalistico. Ma ciò, con l'analisi marxiana, con il punto di vista scientifico, non ha nulla a che fare: poiché in Marx il rapporto fra lotta di classe e Stato è primitivo e «sensato», e solo in secondo luogo «datur tertium». Solo in secondo luogo e subordinatamente può essere cioè reintrodotta l'immagine della società civile (qualunque siano le sue dimensioni) come effetto di potere, fisico e/o ideologico, come risultante cioè della lotta di classe fissata dallo Stato, come luogo di consolidamento, riproduzione, razionalizzazione dei rapporti dati dal dominio di classe. In Panzieri questa verità marxiana dell'analisi scientifica è completamente chiara: la pianificazione non è per lui razionalità sociale ma controllo pianificato, a più dimensioni, della lotta di classe e dell'esistenza sociale, sempre più sociale, del proletariato. Stato-piano non è per lui socialismo (quando faremo sparire quell'ambigua dizione proudhoniana dal nostro vocabolario!) bensì settarietà capitalistica del controllo sul funzionamento di tutti gli elementi della riproduzione sociale del capitale, e soprattutto controllo e dispotismo sulle variabili indipendenti del processo. Altro che «ottimismo»! Il salto qualitativo, a livello di Gesamtkapital pianificato, consiste in un surplus di violenza e di sfruttamento, corrispettivo dell'integrazione delle forze della produzione sociale di capitale. Quando l'analisi è cosi correttamente, marxianamente proposta, la crisi stessa è elemento non eterogeneo della programmazione capitalistica, è arma – fra le altre – del controllo capitalistico, strumento di svalutazione dei fattori della produzione per colpire il lavoro necessario, per rilanciare l'estrazione di pluslavoro, per distruggere la soggettività di classe operaia in lotta. La crisi è quindi un elemento della pianificazione capitalistica della produzione del plusvalore, dell'uso razionale (perché funzionale) di tutti gli elementi del controllo sociale economico politico. In questa situazione essa rappresenta inoltre un ulteriore incentivo allo sviluppo dello Stato in forma pianificata. Piangere sull'irrazionalità della società capitalistica senza intendere la funzionalità del nesso di comando che l'attraversa, la mediazione sociale secondaria – cioè – della soluzione primaria e fondamentale del rapporto fra lotte di classe e Stato, – questo è quello che fa la ciarlataneria dei critici

dell'«ottimismo» di Panzieri (di questo davvero strano marxiano «ottimismo» della tendenza).

Si noti bene: tutta la più recente analisi rivoluzionaria dello Stato capitalistico procede in questo senso. Si potrebbe dire (riprendendo la definizione di W. Müller e di C. Neusüss)²⁶ che lo spartiacque fra rivoluzionari e no passa oggi attraverso l'alternativa di un'analisi dello Stato che si fonda sul processo di circolazione e riproduzione del capitale (con i rapporti di classe che comprende e che lo fondano) e l'analisi che invece esalta il momento della distribuzione, quindi soprattutto della società civile. Ma non basta: lo Stato capitalistico contemporaneo è costretto dall'intensità quantitativa e qualitativa delle lotte operaie e proletarie ad esalare la razionalità funzionale del comando e della crisi come momento di scontro di classe, - scontro diretto che precede ed eventualmente prefigura il controllo sulla società civile. L'intero meccanismo del controllo capitalistico attraverso lo Stato si ristruttura in questo senso: dal rovesciamento anche della finzione di una mediazione dei rapporti di classe nella figura della società civile e della sua organizzazione democratica³, alla riassunzione di funzioni direttamente mediatorie all'interno dello Stato⁴, dall'articolazione delle strutture dello Stato in termini di funzionalità diretta al controllo degli squilibri indotti da effetti strutturali della lotta di classe operaia alla demolizione di tutti i feticci legittimanti (sovranità nazionale, ecc.)⁶ alla moltiplicazione dei«corpi separati»7.

L'«ottimismo» di Panzieri non poteva essere più giustificato! Gli si può forse rimproverare di non essere stato più preveggente, di non aver visto tutte le conseguenze di quell'inserimento diretto dello Stato nel processo di valorizzazione e di realizzazione del plusvalore che è il referente scientifico del suo discorso, di non aver cioè spinto la considerazione fino a valutare la natura mostruosamente dispotica della dittatura democratica del capitale. Ma non si può certo rimproverargli di aver sbagliato nell'aver segnato lo spartiacque fondamentale nella concezione operaia dello Stato. Solo da questo lato, d'altra parte, è possibile il recupero positivo dell'ambiguità del discorso di Panzieri sull'autonomia, cioè sulla materialità agente, soggettivamente rilevante, dei comportamenti di classe operaia.

L'ambiguità di Panzieri è infatti riscattata dal senso della sua analisi tutta rivolta a restaurare (per esempio sul piano dell'analisi dello Stato) non solo i presupposti oggettivi di una corretta determinazione della soggettività autonoma di classe ma già alcune primitive indicazioni di iniziativa politica su questo terreno. Nessuno sarebbe mai andato, negli anni '60, a far agitazione «alle porte» se da Panzieri non fosse venuta questa continua sollecitazione. E se è vero che Panzieri non s'è mai posto il problema di un uso alternativo delle forze produttive nella lotta di classe contro un capitale altamente sviluppato, è anche vero che egli ha identificato il problema e ha visto come la lotta per la riappropriazione delle forze produttive, fra classe operaia e Stato, cominciasse – in riferimento ai comportamenti soggettivi delle due forze in lotta – a divenire il problema fondamentale. In ciò consiste il suo « ottimismo » che non è negazione delle contraddizioni della società civile ma affermazione del progressivo accentuarsi delle contraddizioni sociali del rapporto complessivo di capitale. Come ricordavamo all'inizio c'è tuttavia un'altra critica che viene rivolta al discorso di Panzieri: essa non riguarda l'«ottimismo» della sua concezione del piano e dello Stato (che s'è visto quanto diversamente agisca) bensì attacca la rigidità degli effetti politici definiti da Panzieri, relativamente al diffondersi sociale dell'antagonismo fondamentale. Ora, da questo punto di vista, Panzieri avrebbe comunque commesso un errore oggettivistico, avrebbe cioè negato l'autonomia della sfera politica e la capacità della classe di estendere sul piano delle strutture politiche l'articolazione della sua forza. L'autonomia del politico costituirebbe dunque un nuovo spazio, una regione specifica, strutturalmente adeguata alla funzione di mediazione della soggettività politica di classe, dotata di una relativa indipendenza e di una variabilità determinata rispetto alla lotta di classe. Panzieri non avrebbe riconosciuto questo, sul livello politico avrebbe operato con eccessive riduzioni, la rigidità del suo schema di riferimento si scontrerebbe dunque con questa nuova ricchezza della scienza politica. Ora, non neghiamo che una forte accentuazione dei meccanismi della mediazione politica (che ha anche effetti sempre più direttamente produttivi) sia venuta realizzandosi in questi anni, sotto i colpi dell'attacco di classe, e che in Panzieri l'attenzione a ciò sia senz'altro sommaria: anche se la

tendenza era colta. Ma, detto questo, non sembra sia riconoscibile alla teoria dell'autonomia del politico nessun altro merito: ché, anzi, questa concezione, invece di allargare la capacità analitica sugli effetti della lotta di classe e interpretarne le risonanze, le determinazioni successive, i contraccolpi, le sequenze dentro i processi istituzionali, - invece dunque di verificarsi tatticamente e analiticamente su queste dimensioni della società-fabbrica, dello Stato-piano, del Gesamtkapital in crisi, ipostatizza l'autonomia di classe racchiudendola nell'autonomia del politico, cioè un involucro storicamente prefigurato, definendo uno sviluppo organico dello sviluppo della lotta di classe – a partire da una basilare identificazione fra classe e movimento che curiosamente rinnova ed estremizza alcuni dei più pesanti limiti (ma limiti di partenza) imposti a Panzieri dalla tradizione. Con una curiosa copertura, in questo caso: che l'autonomia del politico viene piantata più su una forte insistenza sull'autonomia di classe operaia che su una definizione determinata del rapporto classe-partito-Stato, – con una sopravalutazione ideologica, quindi, di tale rapporto, con una corrispettiva sottovalutazione dei suoi aspetti contraddittori, con una valutazione confusa dei livelli sui quali si sviluppano le condensazioni e gli effetti della dinamica istituzionale del processo, infine con una totale svalutazione della tematica dei bisogni, delle lotte e della composizione politica. L'intreccio della lotta di classe e del suo potere sovversivo sul terreno sociale viene forzosamente sottomessa alla continuità del quadro istituzionale: solo paradossalmente, non dialetticamente, l'autonomia del politico diviene qui reale, in quanto la classe operaia è forte... Ma questa concezione, insieme paradossale ed organica, del rapporto fra classe e istituzione non dà ragione né del nesso né della rottura, inoltre confonde i due diversi livelli sui quali la dialettica si sviluppa: quello del rapporto antagonistico fra classe e potere capitalistico e quello del rapporto contraddittorio fra classe ed istituzioni riformistiche (e/o repressive) del movimento operaio, ed appiattisce aprioristicamente la valutazione delle alternative che in proposito possono darsi.

Preferisco Panzieri. La drammaticità del suo discorso su classe operaia-Stato piano – società capitalistica – movimento operaio ordinava correttamente le funzioni del rapporto e nel far questo

tendeva instancabilmente verso l'indipendenza del soggetto proletario, la definiva come elemento stabile, talora risolubile, tuttavia sempre dialetticamente agente. Con qualche ragione, perché allora – sul finire degli anni '50 – sul piano dell'analisi dei concreti rapporti di forza la situazione era difficile, molto più difficile di oggi. Ma perché appannare o mistificare le armi della critica se la critica delle armi è impossibile? Il suicidio di Panzieri, coinvolto in questa radicalità di contrasto oggettivo, val di più di ogni introduzione al disarmo opportunista.

Ma torniamo all'autonomia del politico. Se l'analisi distingue i livelli sui quali si realizza la mediazione statale dell'estrazione sociale del plusvalore, è fuori dubbio che una preminenza del politico si realizza nella crisi. Si realizza tuttavia in senso opposto a quello che la nuova teoria vorrebbe, e cioè come chiusura e repressione rispetto alle regole dell'interscambio di reddito e alla dialettica di potere fra le componenti del processo produttivo, si realizza come approfondimento della regola del dominio capitalistico a fronte di quella dell'organizzazione cooperativa del processo lavorativo, come sganciamento del comando dalla produttività. Da questo punto di vista lo Stato si emancipa ulteriormente dalla società civile e la domina ancor più strettamente e pesantemente in funzione di una generale repressione della classe operaia in lotta, del suo potere consolidato, della sua autonomia crescente. Se autonomia del politico si dà, non si dà certo come mediazione del rapporto fra le due classi, quindi come terreno sul quale sviluppare la lotta; bensì come sede del dominio di classe, quindi come oggetto contro cui volgere la lotta. Tanto più in quanto, per l'integrazione complessiva del comando sulla produzione (e sulla crisi), lo Stato va facendosi direttamente potenza economica: l'autonomia del politico è l'autonomia politica del capitalista collettivo. Come diceva il vecchio Engels: per mantenere «la produzione privata senza il controllo della proprietà privata» lo Stato diviene sempre più «capitalista collettivo ideale», realmente ideale poiché «quanto più esso si appropria le forze produttive tanto più diventa un capitalista collettivo, tanto maggiore è il numero dei cittadini che sfrutta... Lo Stato, qualunque ne sia la forma, è una macchina essenzialmente capitalistica, uno Stato dei capitalisti, il capitalista collettivo ideale». Dimenticare tutto questo potrà rappresentare un utile, ulteriore avvallo del

compromesso storico, cioè dell'opportunismo che nulla ha di storico e molto di eterno; non certo un approfondimento e un'articolazione dell'autonomia della classe operaia e del proletariato.

Quanto al pensiero di Panzieri, anche in questo caso esso procedeva nel giusto senso. Anzi, se da questo punto di vista si vuol giungere a una valutazione complessiva del suo lascito, lo si può certamente fare. Per quanto ambiguamente, Panzieri ci ha infatti insegnato a sottoporre alla critica marxista il movimento operaio, a non considerarlo cioè come soggetto mitico e risolutivo, né addirittura primario: prima viene il rapporto classe operaia-Stato, poi la società civile di cui il partito è parte. Si tratta di un insegnamento fondamentale che fa piazza pulita di tutti i luoghi comuni dell'ideologia del movimento operaio e della tradizione terzintemazionalista, così come del nuovo opportunismo. Non è un caso che forme rinnovate dell'ideologismo e dell'apologetica del movimento operaio siano state chez nous distrutte o soffocate sul nascere dal movimento reale, in parte erede dell'impostazione di Panzieri. Distrutte: questo vale un po' per tutte le ideologie degli anni '50-60, dal gramscianesimo storicista degli accademici togliattiani ai residui del materialismo ottocentesco; impedite: e ciò vale soprattutto per le nuove figure dell'apologetica poststalinista, contro l'ipocrita althusseriano riproblematizzarsi del pensiero filosofico a fronte della continuità e della complessività del partito carismatico, e contro tutte le conseguenti pratiche regionali di analisi – che, mentre esaltano la specificità del ruolo intellettuale, lo subordinano alla ricomposizione riformistica dell'istituzione. Proprio a questo proposito non c'è nulla di più caratteristico della separazione abissale che oggi si dà fra insegnamento partitico e accademico del marxismo e le nuove generazioni che nella militanza apprendono un marxismo fondato sull'esperienza delle lotte. Questo va in parte ascritto al lascito di Panzieri.

Ma non basta. Su questo terreno, cosi profondamente dissodato, procede la teoria. In maniera nuova perché il ruolo che in essa si affida alla critica del partito è fondamentale. Il rapporto fra teoria della composizione politica della classe e teoria della rivoluzione è prioritario e fondante rispetto alla teoria del partito. L'antistalinismo radicale – non rituale e imbroglione – del pensiero marxista esige che si determini questa cesura: cesura conoscitiva ma anche pratica

e progettuale, nella consapevolezza che, comunque, la teoria del partito deve essere – nel processo rivoluzionario, nel processo della transizione, nel processo del comunismo - subordinata all'autonomia della classe. In Panzieri l'anticipazione di questi temi, per quanto ambigua, è nondimeno reale. Tutto quello che avviene sul terreno della lotta di classe verifica la validità di questa cesura critica e pratica: si tratta ora di procedere su questo terreno, davvero irreversibile. Si tratta di approfondire il discorso sulla riappropriazione rivoluzionaria delle forze produttive, appena sfiorato da Panzieri ma maturato – attraverso l'esperienza del rifiuto del lavoro - nel movimento reale. Si tratta di aggregare la tematica dell'organizzazione rivoluzionaria e quella della transizione. Si tratta di definire il programma comunista nell'analisi costitutiva dei processi compositivi e ricompositivi di classe. Cosi forse qualcuno, di qui a qualche anno, ristudiando la vicenda degli anni che abbiamo vissuto e che viviamo, potrà parlare (con gioco filosofico) di una funzione socratica avuta dal pensiero di Panzieri. È il giusto emblema di un rinnovamento radicale, insieme teorico e pratico, del marxismo.

Note

- I. R. Panzieri, *Sull'uso capitalistico delle macchine,* cfr. *La ripresa del marxismo leninismo in Italia,* Sapere, Milano 1972, pp. 156-157. Il saggio di R. Alquati è ora ripubblicato, con opportune note e chiarimenti, in R. Alquati, *Sulla Fiat e altri scritti,* Feltrinelli, Milano 1975.
- 2. W. Mueller-Christel Neusuess, *Die Staatsillusion und der Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital,* in « Sozialistische Politik », H. 6-7, Juni 1970, pp. 4 e sgg.
- 3. J. Agnoli, *La trasformazione della democrazia,* Feltrinelli, Milano 1969.
- 4. Claus Ofie, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates,* Suhrkamp, Francoforte 1972.
- 5. Jim O'Connor, *The Fiscal Crisis of thè State,* St. Martin's Press, New York 1973.
- 6. Luciano Ferrari Bravo, *Imperialismo e classe operaia multinazionale*, Feltrinelli, Milano 1975.

7. A. Negri. Su alcune tendenze della più recente teoria comunista dello Stato: rassegna critica, in «Critica del diritto» 3, dicembre 1974, Musolino editore, Torino.

* Da «aut-aut», 149-150, settembre-dicembre 1975.

Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo* Raniero Panzieri

Com'è noto, la cooperazione semplice si presenta, secondo Marx, storicamente all'inizio del processo di sviluppo del modo di produzione capitalistico. Ma questa figura semplice della cooperazione è soltanto una forma particolare della cooperazione in quanto forma fondamentale della produzione capitalistica¹. «La forma capitalistica presuppone fin da principio l'operaio salariato libero, il quale vende al capitale la sua forza-lavoro». Ma l'operaio, in quanto proprietario e venditore della sua forza-lavoro, entra in rapporto con il capitale soltanto come singolo. La cooperazione, il rapporto reciproco degli operai «comincia soltanto nel processo lavorativo, ma nel processo lavorativo hanno già cessato d'appartenere a se stessi. Entrandovi, sono incorporati nel capitale. Come cooperanti, come membri di un organismo operante, sono essi stessi soltanto un modo particolare di esistenza del capitale. Dunque, la forza produttiva sviluppata dall'operaio come operaio sociale è forza produttiva del capitale. La forza produttiva sociale del lavoro si sviluppa gratuitamente appena gli operai vengono posti in certe condizioni; e il capitale li pone in quelle condizioni. Siccome la forza produttiva sociale del lavoro non costa nulla al capitale, perché d'altra parte non viene sviluppata dall'operaio prima che il suo stesso lavoro appartenga al capitale, essa si presenta come forza produttiva posseduta dal capitale *per natura*, come una forza produttiva immanente»2.

Il processo produttivo capitalistico si sviluppa nei suoi vari stadi storici come processo di sviluppo della divisione del lavoro, e il luogo fondamentale di questo processo è la fabbrica: la «contrapposizione delle *potenze intellettuali* del processo materiale di produzione agli operai, *come proprietà non loro* e come *potere che li domina*, è un prodotto della divisione del lavoro di tipo manifatturiero. Questo *processo di scissione* comincia nella cooperazione semplice, dove il capitalista rappresenta l'unità e la volontà del corpo lavorativo sociale; si completa nella grande industria che separa la *scienza*, facendone una potenza produttiva indipendente dal lavoro, e la costringe a entrare al servizio del capitale»³.

Lo sviluppo della tecnologia avviene interamente all'interno di questo processo capitalistico. Per quanto il lavoro sia parcellizzato, a fondamento della manifattura è ancora l'abilità artigiana, «e poiché il meccanismo complessivo che funziona in essa non possiede una ossatura oggettiva indipendente dai lavoratori stessi, il capitale lotta continuamente con l'insubordinazione degli operai». La manifattura ha dunque una base tecnica ristretta, che entra in contraddizione «coi bisogni di produzione da essa stessa creati»4. L'introduzione delle macchine su vasta scala segna il passaggio dalla manifattura alla grande industria. Questo passaggio si presenta da un lato come superamento della «ragione tecnica dell'annessione dell'operaio ad una funzione parziale per tutta la vita e dall'altra cadono i limiti che quello stesso principio ancora imponeva al dominio del capitale»5. La tecnologia incorporata nel sistema capitalistico insieme distrugge «il vecchio sistema della divisione del lavoro» e lo consolida «sistematicamente quale mezzo di sfruttamento della forza-lavoro in una forma ancor più schifosa. Dalla specialità di tutta una vita, consistente nel maneggiare uno strumento parziale, si genera la specialità di tutta una vita, consistente nel servire una macchina parziale. Cosi, non solo si diminuiscono notevolmente le spese necessarie alla riproduzione dell'operaio, ma allo stesso tempo si completa la sua assoluta dipendenza dall'insieme della fabbrica, quindi dal capitalista»⁶.

Lo stesso progresso tecnologico si presenta quindi come modo di esistenza del capitale, come suo sviluppo. «La stessa facilità del lavoro diventa un mezzo di tortura, giacche la macchina non libera dal lavoro l'operaio, ma toglie il contenuto al suo lavoro. È fenomeno comune a tutta la produzione capitalistica in quanto non è soltanto *processo lavorativo* ma anche processo di valorizzazione del capitale, che non è l'operaio ad adoperare la condizione del lavoro ma, viceversa, la condizione del lavoro ad adoperare l'operaio; ma questo capovolgimento viene ad avere soltanto con le macchine una realtà *tecnicamente evidente.* Mediante la sua trasformazione in macchina automatica, il mezzo di lavoro si contrappone all'operaio durante lo stesso processo lavorativo *quale capitale,* quale lavoro morto che domina e succhia la forza-lavoro vivente»⁷.

La fabbrica automatica stabilisce *potenzialmente* il dominio da parte dei produttori associati sul processo lavorativo. Ma nella

applicazione capitalistica del macchinario, nel moderno sistema di fabbrica «l'automa stesso è il soggetto, e gli operai sono *coordinali* ai suoi organi incoscienti solo quali organi coscienti e insieme a quelli sono subordinati a quella forza motrice centrale»8. Si può dunque stabilire, tra l'altro: 1) che l'uso capitalistico delle macchine non è, per così dire, la semplice distorsione o deviazione da uno sviluppo «oggettivo» in se stesso razionale, ma esso determina lo sviluppo tecnologico; 2) che «la scienza, le immani forze naturali e il lavoro sociale di massa... sono incarnati nel sistema delle macchine e... con esso costituiscono il potere del "padrone"»9. Dunque, di fronte all'operaio individuale «svuotato», lo sviluppo tecnologico si manifesta come sviluppo del capitalismo: «come capitale e in quanto tale la macchina automatica ha consapevolezza e volontà nel capitalista»¹⁰. Nel «cervello (del padrone) il macchinario e il suo *monopolio* del medesimo sono inseparabilmente uniti»¹¹. Il processo d'industrializzazione, via via che si impadronisce di stadi sempre più avanzati di progresso tecnologico, coincide con l'incessante aumento dell'autorità del capitalista. Col crescere del volume dei mezzi di produzione, contrapposti all'operaio, cresce la necessità di un controllo assoluto da parte del capitalista. Il piano del capitalista è la figura ideale con cui agli operai salariati si contrappone «la connessione tra i loro lavori» – «praticamente, il piano è l'autorità del capitalista, potenza d'una volontà estranea»¹². Dunque strettamente connesso allo sviluppo dell'uso capitalistico delle macchine è lo sviluppo della programmazione capitalistica. Allo sviluppo della cooperazione, del processo lavorativo sociale, corrisponde, nella direzione capitalistica, lo sviluppo del piano come dispotismo. Nella fabbrica il capitale afferma in misura via via crescente il suo potere «come privato legislatore». Il suo dispotismo è la sua pianificazione, «caricatura capitalistica della regolazione sociale del processo lavorativo»¹³.

Le trasformazioni tecniche e organizzative del capitalismo e le interpretazioni oggettivistiche

L'analisi di Marx sulla divisione del lavoro nel sistema della grande industria a direzione capitalistica si presenta come una valida metodologia per confutare le varie ideologie «oggettivistiche» rifiorenti sul terreno del progresso tecnologico (specialmente in

rapporto alla fase dell'automazione). Lo sviluppo capitalistico della tecnologia comporta, attraverso le diverse fasi della razionalizzazione, di forme sempre più raffinate di integrazione ecc., un aumento crescente del controllo capitalistico. Il fattore fondamentale di questo processo è il crescente aumento del capitale costante rispetto al capitale variabile. Nel capitalismo contemporaneo, conte è noto, la pianificazione capitalistica si amplia smisuratamente con il passaggio a forme monopolistiche e oligopolistiche, che implicano il progressivo estendersi della pianificazione dalla fabbrica al mercato, all'area sociale esterna. Nessun «oggettivo», occulto fattore, insito negli aspetti di sviluppo tecnologico o di programmazione nella società capitalistica di oggi, esiste, tale da garantire l'«automatica» trasformazione o il «necessario» rovesciamento dei rapporti esistenti. Le nuove «basi tecniche» via via raggiunte nella produzione costituiscono per il capitalismo nuove possibilità di consolidamento del suo potere. Ciò non significa, naturalmente, che non si accrescano nel contempo le possibilità di rovesciamento del sistema. Ma queste possibilità coincidono con il valore totalmente eversivo che, di fronte all'«ossatura oggettiva» sempre più indipendente del meccanismo capitalistico, tende ad assumere «l'insubordinazione operaia». Le ideologie «oggettivistiche», «economicistiche» presentano quindi, ovviamente, gli aspetti più interessanti intorno ai problemi dello sviluppo tecnologico e della organizzazione aziendale. Non ci riferiamo qui naturalmente alle ideologie neocapitalistiche, ma a posizioni espresse all'interno del movimento operaio e della sua problematica teorica. Contro le vecchie cristallizzazioni ideologiche nell'azione sindacale, il processo di rinnovamento del sindacato di classe in questi anni si sviluppa innanzi tutto intorno al riconoscimento delle «nuove realtà» del capitalismo contemporaneo. Ma l'attenzione giustamente rivolta alle modificazioni che accompagnano l'attuale fase tecnologica ed economica è, in tutta una serie di posizioni e di ricerche, distorta in una rappresentazione di esse in forma «pura», idealizzata, spogliata delle concrete connessioni con gli elementi generali e determinanti (di potere) dell'organizzazione capitalistica¹⁴. La razionalizzazione, con la sua parcellizzazione estrema del lavoro, il suo «svuotamento» del lavoro operaio, è considerata come una fase di passaggio, «dolorosa» ma

necessaria e transitoria allo stadio che «ricompone in senso unitario i lavori parcellari». Ambiguamente viene riconosciuto che la diminuzione dell'applicazione del lavoro vivo nella produzione e l'aumento corrispondente del capitale costante sospingono verso una ininterrotta continuità del ciclo così come «crescono ulteriormente i legami di interdipendenza interna ed esterna: come all'interno di una unità produttiva il singolo posto di lavoro e il singolo lavoratore non possono essere considerati che come parte di un insieme organicamente collegato, cosi, verso l'esterno, ogni singola unità produttiva e il suo comportamento hanno più stretti legami di interdipendenza con tutto il corpo economico»¹⁵.

Aspetti caratteristici nuovi assunti dall'organizzazione capitalistica vengono cosi scambiati come stadi di sviluppo di una oggettiva razionalità». Cosi, ad esempio, viene sottolineata la funzione positiva, «razionale» dell'MTM, in quanto «attraverso i tempi, il tecnico è obbligato a studiare i metodi»¹⁶. E ancora: l'enorme valore di rottura che nella grande azienda moderna «con una produzione programmata e realizzata a flusso continuo», assume «la non corrispondenza di un operaio, di un gruppo di operai, a quanto viene loro richiesto in base alle previsioni fatte nel programma di produzione aziendale»¹⁷ è assolutamente dimenticato per mettere invece in luce l'esigenza (naturalmente «razionale») «del cosiddetto rapporto "morale" tra imprenditori e lavoratori, che è condizione e scopo delle cosiddette "relazioni umane", appunto perché unicamente sulla sua base si può stabilire la collaborazione»: infatti, «a una produzione integrata deve corrispondere una integrazione del lavoratore nell'azienda, e questa integrazione deve essere volontaria, poiché nessuna costrizione o disciplina può ottenere la rinuncia, da parte di uomini, alla libertà, per esempio, di produrre un giorno un po' di meno e un altro un po' di più», ecc. ecc. 18 Dimodoché le «ragioni di esaurimento di questo movimento (delle "relazioni umane") potranno consistere nell'assorbimento della parte valida delia sua tematica»: certo, i sindacati devono intervenire «a rompere dannose forme di aziendalismo strettamente legate alle "relazioni umane" stesse»!19. Dunque, la sostanza dei processi di integrazione viene accettata, riconoscendo in essi una intrinseca necessità, che scaturirebbe fatalmente dal carattere della produzione «moderna». Semplicemente, viene richiamata l'esigenza di

correggere alcune «distorsioni» che l'uso capitalistico introdurrebbe in questi procedimenti. La stessa organizzazione «funzionale» della produzione viene vista in questo quadro soltanto nella sua forma tecnologicamente «sublimata», addirittura come un salto oltre la gerarchizzazione propria delle fasi precedenti di meccanizzazione. Non si sospetta neppure che il capitalismo possa servirsi delle nuove «basi tecniche» offerte dal passaggio dagli stadi precedenti a quello di meccanizzazione spinta (e all'automazione), per perpetuare e consolidare la struttura *autoritaria* dell'organizzazione della fabbrica; infatti, ci si rappresenta tutto il processo dell'industrializzazione come dominato dalla fatalità «tecnologica» che conduce alla liberazione «dell'uomo dalle limitazioni impostegli dall'ambiente e dalle possibilità fisiche». La «razionalizzazione amministrativa», la crescita enorme di funzioni di «organizzazione verso l'esterno», vengono ugualmente colte in una forma «tecnica», «pura»: il rapporto tra questi sviluppi e i processi e le contraddizioni del capitalismo contemporaneo (la sua ricerca di mezzi sempre più complessi per realizzare e imporre la sua pianificazione), ossia la concreta realtà storica nella quale il movimento operaio si trova a vivere e a combattere, l'odierno «uso capitalistico» delle macchine e dell'organizzazione – vengono completamente ignorati a vantaggio di una rappresentazione tecnologico-idilliaca.

Particolarmente gravi sono le deformazioni che riguardano il carattere della prestazione di lavoro nella fabbrica moderna, conseguenti a una considerazione «oggettiva» delle nuove forme tecnologico-organizzative. Si tende a riconoscere la scomparsa della parcellizzazione delle funzioni e lo stabilirsi di nuove mansioni a carattere unitario, che sarebbero qualificate da responsabilità, capacità di decisione, molteplicità di preparazione tecnica²º. Lo sviluppo delle tecniche e delle funzioni connesse al *management* viene isolato dal concreto contesto sociale in cui si produce, cioè dal crescente accentramento del potere capitalistico, e perciò considerato come il supporto di nuove categorie di lavoratori (i tecnici, gli «intellettuali della produzione»), che «naturalmente» porterebbero, come diretto riflesso delle loro nuove professionalità, la soluzione delle contraddizioni «tra caratteri ed esigenze delle forze produttive e rapporti di produzione»²¹.

Il contrasto tra forze produttive e rapporti di produzione compare

qui come «non corrispondenza» tecnica: «ad esempio, nel caso che nella scelta della migliore combinazione di determinati fattori produttivi, ormai conseguibile con metodi sempre più obbiettivamente validi, essi (i lavoratori di nuovo tipo) siano costretti a scartare le soluzioni obbiettivamente più valide per rispettare limiti posti da interessi privati»22. Ed è certo, da questo punto di vista, che «la falce e il martello... oggi possono essere un simbolo del lavoro umano solo dal punto di vista ideale»23. Tutto ciò, naturalmente, ha un diretto riflesso sulla concezione della lotta operaia, sulla rappresentazione dei protagonisti stessi di questa lotta. La realtà delle lotte attuali indica una convergenza dei vari «livelli» di lavoratori determinati dall'organizzazione attuale della grande fabbrica²⁴ verso richieste *gestionali*. S'intende che questo è un processo che avviene sulla base di fattori oggettivi, rappresentati appunto dalla diversa «collocazione» dei lavoratori nel processo produttivo, dal diverso tipo di rapporti con la produzione e con l'organizzazione, ecc. ecc. Ma l'elemento specifico di questo processo di «ricomposizione unitaria» non può cogliersi se sfugge o si rifiuta il nesso tra l'elemento «tecnologico» e quello organizzativopolitico (di potere) nel processo produttivo capitalistico. Il livello di classe si esprime non come progresso ma come rottura, non come «rivelazione» dell'occulta razionalità insita nel moderno processo produttivo ma come costruzione di una razionalità radicalmente nuova e contrapposta alla razionalità praticata dal capitalismo. Ciò che caratterizza gli attuali processi di acquisizione di coscienza di classe negli operai della grande fabbrica (quelli, ad esempio, esaminati in questo «Quaderno») «non (è) soltanto la esigenza primaria di espansione della personalità nel lavoro, ma una esigenza motivata strutturalmente di gestire il potere politico ed economico dell'impresa e attraverso ad essa della società»²⁵. Perciò i fattori, cui sopra si accennava, di caratterizzazione «oggettiva» dei diversi strati di lavoratori nel processo produttivo hanno certamente un significato nella formazione di una presa di coscienza «collettiva», da parte dei lavoratori, delle implicazioni politiche del fatto produttivo. Ma questi fattori si rapportano alla formazione di una forza unitaria di rottura che tende a investire in tutti i suoi aspetti l'attuale realtà tecnologico-organizzativa-proprietaria della fabbrica capitalistica.

Integrazione ed equilibrio del sistema

È ovvio che la convalida piena dei processi di razionalizzazione (considerati come insieme delle tecniche produttive elaborate nell'ambito del capitalismo) dimentica che è precisamente il «dispotismo» capitalistico che assume la forma della razionalità tecnologica. Nell'uso capitalistico, non solo le macchine, ma anche i «metodi», le tecniche organizzative, ecc. sono incorporati nel capitale, si contrappongono agli operai come capitale: come «razionalità» estranea. La «pianificazione» capitalistica presuppone la pianificazione del lavoro vivo, e quanto più essa si sforza di presentarsi come un sistema chiuso, perfettamente razionale di regole, tanto più essa è astratta e parziale, pronta per essere utilizzata in una organizzazione soltanto di tipo gerarchico. Non la «razionalità», ma il controllo, non la programmazione tecnica ma il progetto di potere dei produttori associati possono assicurare un rapporto adeguato con i processi tecno-economici globali. In effetti, nell'ambito di una considerazione «tecnica», pseudoscientifica dei nuovi problemi e delle nuove contraddizioni che insorgono nell'azienda capitalistica odierna, è possibile trovare soluzioni via via più «avanzate» dei nuovi squilibri senza toccare la sostanza dell'alienazione, garantendo anzi il mantenimento dell'equilibrio del sistema. In effetti, le ideologie sociologiche e organizzative del capitalismo contemporaneo presentano varie fasi, dal taylorismo al fordismo fino allo sviluppo delle tecniche integrative, human engineering, relazioni umane, regolazione delle comunicazioni, ecc.²⁶, appunto nel tentativo, sempre più complesso e raffinato, di adeguare la pianificazione del lavoro vivo agli stadi via via raggiunti, attraverso il continuo accrescimento del capitale costante, dalle esigenze di programmazione produttiva²⁷. In questo quadro, è evidente che tendono ad assumere sempre più importanza le tecniche di «informazione», destinate a neutralizzare la protesta operaia immediatamente insorgente dal carattere «totale» che assumono i processi di alienazione nella grande fabbrica razionalizzata. Naturalmente, l'analisi concreta si trova di fronte a situazioni anche profondamente diverse tra loro, sotto questo profilo, in rapporto a una quantità non trascurabile di fattori particolari (disparità nello sviluppo tecnologico, orientamenti

soggettivi diversi nella direzione capitalistica, ecc. ecc.); ma il punto che qui ci preme di sottolineare è che nell'uso delle tecniche «informative», come manipolazione dell'atteggiamento operaio, il capitalismo ha vasti, indefinibili margini di «concessione» (e meglio si direbbe di «stabilizzazione»). Non è determinabile il limite oltre il quale l'«informazione» circa i processi produttivi globali cessa di essere un fattore di stabilizzazione per il potere del capitale. Ciò che è certo è che le tecniche di informazione tendono a restituire, nella situazione più complessa dell'azienda capitalistica contemporanea, quella «attrattiva» (soddisfazione) del lavoro di cui già parlata il *Manifesto*²⁸

L'estendersi delle tecniche di informazione e del loro campo di applicazione, così come l'estendersi della sfera di decisioni tecniche,29 rientrano perfettamente nella «caricatura» capitalistica della regolazione sociale della produzione. Occorre dunque sottolineare che la «consapevolezza produttiva» non opera il rovesciamento del sistema, che la partecipazione dei lavoratori al «piano funzionale» del capitalismo, di per sé, è fattore di integrazione, di alienazione, per così dire, di limiti estremi del sistema. È bensì vero che si ha qui, con lo sviluppo dei «fattori di stabilizzazione» nel neocapitalismo, una premessa di natura tale, per l'azione operaia, da rendere immediatamente necessario il rovesciamento totale dell'ordine capitalistico. La lotta operaia si presenta perciò come necessità di contrapposizione globale al piano capitalistico, dove fattore fondamentale è la consapevolezza, diciamo pure dialettica, dell'unità dei due momenti «tecnico» e «dispotico» nell'attuale organizzazione produttiva. Rispetto alla «razionalità» tecnologica, il rapporto ad essa dell'azione rivoluzionaria è di «comprenderla», ma non per riconoscerla ed esaltarla, bensì per sottometterla a un nuovo uso: all'uso socialista delle macchine³⁰.

I salari e la schiavitù politica

Dacché, con l'organizzazione moderna della produzione, aumentano «teoricamente» per la classe operaia le possibilità di controllare e dirigere la produzione, ma «praticamente», attraverso il sempre più rigido accentramento delle decisioni di potere, si esaspera l'alienazione, la lotta operaia, *ogni* lotta operaia tende a proporre la rottura *politica* del sistema. E agente di questa rottura non è il

confronto tra esigenze «razionali» implicite nelle nuove tecniche e loro utilizzazione capitalistica, ma la contrapposizione di una collettività operaia che reclama la subordinazione dei processi produttivi alle forze sociali. Non c'è continuità da affermare, attraverso il salto rivoluzionario, nell'ordine dello sviluppo tecnoeconomico: l'azione operaia mette in discussione i fondamenti del sistema e tutte le sue ripercussioni e aspetti, a ogni livello. Al processo capitalistico è, ovviamente, connaturato il progresso tecnologico, la «successione sempre più rapida di invenzioni e di scoperte, (un) rendimento del lavoro umano che aumenta di giorno in giorno in misura inaudita»³¹.

Ma mentre Engels fa scaturire da questo processo «la scissione della società in una piccola classe smisuratamente ricca e in una grande classe di salariati nullatenenti», Marx prevede l'aumento non soltanto del salario nominale ma anche di quello reale: «se... con il rapido aumento del capitale aumentano le entrate dell'operaio, nello stesso tempo però si approfondisce l'abisso sociale che separa l'operaio dal capitalista, aumenta il potere del capitale sul lavoro, la dipendenza del lavoro dal capitale»32. Perciò quanto più è rapido l'aumento del capitale altrettanto migliora la situazione *materiale* della classe operaia. E quanto più il salario è legato all'aumento del capitale, tanto più diretto è il mutevole rapporto di dipendenza del lavoro dal capitale. Ossia, nella misura in cui migliora la situazione materiale dell'operaio, peggiora la sua situazione sociale, si approfondisce «l'abisso sociale che lo separa dal capitalista»33. In questo rapporto immediato tra salario e capitale, «la condizione più favorevole per il lavoro salariato è un aumento più rapido possibile del capitale produttivo»: cioè, «quanto più rapidamente la classe operaia accresce e ingrossa la forza che le è nemica, la ricchezza che le è estranea e la domina, tanto più favorevoli sono le condizioni in cui le è permesso di lavorare a un nuovo accrescimento della ricchezza borghese, a un aumento del potere del capitale, contenta di forgiare essa stessa le catene dorate con le quali la borghesia la trascina dietro di sé»34.

Del resto, lo stesso Engels riconoscerà (nella «Critica al programma di Erfurt») che «il sistema del lavoro salariato è un sistema di schiavitù, e di una schiavitù che diviene sempre più dura nella misura in cui si sviluppano le forze produttive sociali del lavoro,

tanto se l'operaio è pagato meglio, quanto se è pagato peggio» (corsivo nostro). Lenin sottolinea questo aspetto come ovvio nel marxismo: «La concezione dell'accumulazione elaborata dai classici è stata accolta nella teoria di Marx, la quale ammette che quanto più rapidamente aumenta la ricchezza, tanto più concretamente si sviluppano le forze produttive e la socializzazione del lavoro, tanto migliore è la situazione dell'operaio, nella misura almeno in cui può essere migliore nell'attuale sistema dell'economia sociale».35 II progressivo aumento dell'«abisso sociale» tra operai e capitalisti è anche espresso da Marx nella forma del salario relativo e della sua diminuzione. Ma è evidente che questo concetto implica l'elemento di coscienza politica, appunto la consapevolezza che al miglioramento delle condizioni materiali, all'aumento del salario nominale e reale, corrisponde l'aggravarsi della «dipendenza politica». La cosiddetta inevitabilità del passaggio al socialismo non è nell'ordine del conflitto materiale ma, sulla base stessa dello sviluppo economico del capitalismo, in rapporto alla «intollerabilità» del divario sociale, che può manifestarsi soltanto come presa di coscienza politica. Ma per ciò stesso il rovesciamento operaio del sistema è negazione dell'intera organizzazione in cui si esprime lo sviluppo capitalistico, e in primo luogo della tecnologia in quanto legata alla produttività.

La rottura, il superamento del meccanismo salario-produttività non può quindi porsi come rivendicazione «generale» di aumento del livello dei salari. È evidente che l'azione tendente a superare le sperequazioni salariali costituisce un aspetto del superamento di quel rapporto. Di per sé, non garantisce in nessun modo la rottura del sistema, ma soltanto «catene più dorate» per tutta la classe operaia. Solamente investendo le radici dei processi di alienazione, individuando la crescente «dipendenza politica» dal capitale, è possibile configurare un'azione di classe veramente generale³⁶. In altre parole, la forza eversiva della classe operaia, la sua capacità rivoluzionaria si presenta (potenzialmente) più forte precisamente nei «punti in sviluppo» del capitalismo, laddove il rapporto schiacciante del capitale costante sul lavoro vivente, con la razionalità in quello incorporata, pone immediatamente alla classe operaia la questione della sua schiavitù politica. Peraltro, la crescente dipendenza dei processi sociali «esterni» globali dal piano

capitalistico, quale innanzitutto si manifesta a livello aziendale, è, per così dire, nella logica elementare dello sviluppo capitalistico. È noto che Marx ha più volte insistito su tale sempre più estesa proliferazione delle radici del potere capitalistico: al limite, la divisione del lavoro nella fabbrica tende a coincidere con la divisione sociale del lavoro – ciò che, naturalmente, è da intendersi in modo non grettamente economicistico.

Consumi e tempo libero

L'«oggettivismo» accetta la «razionalità» capitalistica a livello aziendale, svaluta la lotta entro le strutture e i punti in sviluppo, tende a sottolineare, invece, il valore dell'azione nella sfera esterna. dei salari e dei consumi; di qui conseguono, con la ricerca di una «dialettica» a più alto livello, entro l'ambito del sistema, tra capitale e lavoro, la sopravvalutazione dell'azione a livello statale, la distinzione – separazione tra momento sindacale e momento politico, ecc. ecc. Cosi, anche nel dibattito più serio e «aggiornato» (che oggi in Italia si svolge soprattutto nell'ambito del sindacato di classe), si finisce per trovare, in forme più critiche e moderne, una conferma semplicemente alle vecchie impostazioni «democratiche» della lotta operaia. Tutto il travaglio di ricerca e di adeguamento dell'azione sindacale ai modi di sviluppo del capitalismo corre il rischio di sfociare in una convalida di vecchie posizioni, arricchite di un nuovo contenuto ma in forma mistificata. Cosi «si arriva a qualificare l'azione autonoma delle grandi masse solo a posteriori delle scelte padronali e mai a priori»37.

Mentre i processi intrinseci all'accumulazione capitalistica divengono sempre più determinanti globalmente, all'«interno» e all'«esterno», a livello aziendale e a livello sociale generale, le varie posizioni rifiorenti anche all'interno del movimento operaio dalla matrice keynesiana, si presentano come vere e proprie ideologie, riflesso degli sviluppi neocapitalistici. Contro di esse vale ancora, anzi più fortemente, l'avvertimento di Marx: «La sfera della circolazione, ossia dello *scambio* delle merci, nella quale si attua la *vendita* e la *compera* della *forza di lavoro,* è di fatto un vero *Eden dei diritti innati dell'uomo*». Non per nulla si contrappongono ai consumi «imposti» dal capitalismo i consumi «onesti», che dovrebbe proporre la classe operaia, e l'aumento generale dei salari,

cioè la conferma della schiavitù capitalistica, è presentato come «istanza» del lavoratore in quanto « persona umana », che rivendica (entro il sistema!) il riconoscimento e l'affermazione della sua «dignità».³⁸

La stessa rivendicazione di «bisogni essenziali» (la cultura, la salute) contro la scala dei consumi imposta dal capitalismo (o dal neocapitalismo) non ha senso – come ha giustamente rilevato spesso – al di fuori di un rifiuto della razionalizzazione capitalistica e di una richiesta operaia di controllo e gestionale nella sfera della produzione³⁹.

È significativo che posizioni «revisionistiche» richiamino, deformandola, la concezione marxiana del tempo libero, del suo rapporto con la giornata lavorativa e della sua collocazione nella prospettiva di una società comunista. Si tende, cioè, sulla base di una interpretazione «economistica», a identificare, nel pensiero di Marx, la libertà comunista con l'espansione del tempo libero sulla base di una crescente pianificazione «oggettiva» e razionalizzatrice dei processi produttivi⁴⁰.

In effetti, per Marx, il tempo libero «per la libera attività mentale e sociale degli individui» non coincide affatto semplicemente con la riduzione della «giornata lavorativa», Presuppone la trasformazione radicale delle condizioni del lavoro umano, l'abolizione del lavoro salariato, la «regolazione sociale del processo lavorativo». Presuppone, cioè, l'integrale rovesciamento del rapporto capitalistico tra dispotismo e razionalità, per la formazione di una società amministrata da liberi produttori, nella quale – con l'abolizione della produzione per la produzione – la programmazione, il piano, la razionalità, la tecnologia siano sottoposti al permanente controllo delle forze sociali, e il lavoro possa così (e soltanto per questa via) diventare il «primo bisogno» dell'uomo. Il superamento della divisione del lavoro, in quanto meta del processo sociale, della lotta di classe, non significa un salto nel «regno del tempo libero», ma la conquista del dominio delle forze sociali sulla sfera della produzione. Lo «sviluppo completo» dell'uomo, delle sue capacità fisiche e intellettuali (che tanti critici «umanisti » della « società industriale» amano richiamare) compare come una mistificazione se si rappresenta come «godimento di tempo libero», come astratta «versatilità», ecc. indipendentemente dal rapporto dell'uomo col

processo produttivo, dalla riappropriazione del prodotto e del contenuto del lavoro da parte del lavoratore, in una società di liberi produttori associati⁴¹.

Il controllo operaio in una prospettiva rivoluzionaria

Le «nuove» rivendicazioni operaie, che caratterizzano le lotte sindacali (prese in esame in questo stesso «Quaderno») non recano immediatamente un contenuto politico rivoluzionario né implicano uno sviluppo automatico nello stesso senso. Tuttavia, il loro significato non può neppure essere limitato a un valore di «adeguamento» ai moderni processi tecnologici e organizzativi nella fabbrica moderna, presupposto di una «sistemazione» dei rapporti di lavoro in generale a più alto livello. Esse contengono delle indicazioni di sviluppo, che riguardano la lotta operaia nel suo insieme e nel suo valore politico. Tali indicazioni non scaturiscono però semplicemente dalla rilevazione e dalla «somma» di quelle rivendicazioni, per quanto diverse e più «avanzate» esse possano apparire rispetto agli obiettivi tradizionali. Contrattazione dei tempi e ritmi di lavoro, degli organici, del rapporto salario-produttività, ecc., tendono evidentemente a contrastare il capitale all'interno stesso del meccanismo di accumulazione e a livello dei suoi «fattori di stabilizzazione». Il fatto che esse avanzino con le lotte dei nuclei operai nelle aziende più forti e a più alto sviluppo è la conferma del loro valore di avanguardia, di rottura. Il tentativo di strumentalizzarle ai fini di una lotta generale semplicemente salariale è soltanto illusoriamente la ricerca di una nuova, più vasta unità dell'azione di classe: su questa linea si realizzerebbe in pratica precisamente ciò che si dichiara di voler evitare, ossia la ricaduta in situazioni di chiusura aziendalistica necessariamente conseguenti allo svuotamento dei potenziali elementi di sviluppo politico. La linea tendenziale oggettivamente rilevabile come valida ipotesi-guida è nel rafforzamento e nella espansione della esigenza gestionale. Poiché l'esigenza gestionale si pone non come esigenza meramente di partecipazione «conoscitiva» ma investe il rapporto concreto razionalizzazione-gerarchia-potere, essa non si chiude nell'ambito dell'azienda, si rivolge precisamente contro il «dispotismo» che il capitale proietta ed esercita sull'intera società e a tutti i suoi livelli, si esprime come necessità di rovesciamento totale del sistema

attraverso una presa di coscienza globale e una lotta generale della classe operaia in quanto tale.

Noi riteniamo che, praticamente e immediatamente, questa linea possa esprimersi nella rivendicazione del controllo operaio. Tuttavia, qualche chiarimento è qui necessario. La formula del controllo operaio può oggi essere giudicata equivoca, assimilabile a una impostazione «centrista», di attenuazione o di conciliazione delle esigenze rivoluzionarie proposte dalle lotte con la tradizionale linea nazional-parlamentare-democratica: in verità, non mancano accenni a una utilizzazione della formula in questo senso. Velleitaria e ambigua è, per esempio, l'indicazione del controllo operaio quando si intende con essa la continuazione o la ripresa della concezione e della esperienza dei Consigli di gestione. Nel movimento dei Consigli di gestione, una esigenza autentica di controllo operaio veniva subordinata – fino all'annullamento – all'elemento «collaborazionistico» legato alle ideologie della ricostruzione nazionale e a una impostazione strumentale del movimento reale rispetto al piano istituzionale-elettorale. La stessa ambiguità è rilevabile quando una linea di controllo operaio viene proposta come alternativa «tollerabile», come «correzione» all'«estremismo» della prospettiva dell'autogestione operaia. Ora, è evidente che una formulazione non mistificata del controllo operaio ha senso soltanto in rapporto a un obbiettivo di rottura rivoluzionaria e a una prospettiva di autogestione socialista. In questo quadro, il controllo operaio esprime la necessità di colmare il «salto» attualmente esistente tra le stesse rivendicazioni operaie più avanzate a livello sindacale e la prospettiva strategica. Rappresenta dunque, o meglio può rappresentare, in una versione non mistificata, una linea politica immediata alternativa a quelle proposte attualmente dai partiti di classe.

È evidente che qui la linea del controllo operaio è prospettata come fattore di accelerazione dei tempi della lotta generale di classe: strumento politico per realizzare tempi «ravvicinati» per rotture rivoluzionarie. Ben lungi dal potersi rappresentare come «surrogato» della conquista del potere politico, il controllo operaio costituirebbe una fase di *massima* pressione sul potere capitalistico (in quanto minaccia esplicitamente portata alle radici del sistema). Il controllo operaio, dunque, deve essere visto come preparazione di

situazioni di «dualismo di potere» in rapporto alla conquista politica totale.

È inutile insistere sui motivi che portano a proporre il controllo operaio come proposta politica generale e attuale. Ciò che veramente importa è che la polemica contro le formule non sia un alibi per sfuggire al problema politico generale imposto, dalle lotte operaie, e che concretamente si lavori a ricostruire, sulla base di queste lotte, una prospettiva politica nuova che garantisca dallo scadimento «sindacale» dell'azione operaia e dal suo riassorbimento nello sviluppo capitalistico.

Note

- I. Karl Marx, *II Capitale,* I.I, 2, trad. di Delio Cantomori, Roma 1952, p. 33.
- 2. Ivi, pp.30-31.
- 3. Karl marx, *Il Capitale*, cit., pp.61-62.
- 4. Ivi, p. 69.
- 5. Ivi, p. 70.
- 6. Ivi, p. 128.
- 7. Karl marx, *Il Capitale*, cit. p.129
- 8. Ivi, p. 125.
- 9. Ivi, p. 129.
- 10. Ivi, p. 107.
- 11. Ivi, p. 129.
- 12. Carl Marx, *Il Capitale*, cit. pp. 28-29.
- 13. Ivi, p. 131.
- 14. Riteniamo utile riferirci ai primi documenti della «svolta» sindacale, sulla cui base ancor oggi continua a svilupparsi il dibattito: *I lavoratori e il progresso tecnico. Atti del Convegno tenuto all'Istituto «Antonio Gramsci» in Roma, nei giorni 29-30 giugno e 1° luglio 1956, sul tema «Le trasformazioni tecniche e organizzative e le modificazioni del rapporto di lavoro nelle fabbriche italiane»*; Silvio Leonardi, *Progresso tecnico e rapporti di lavoro,* Torino 1957. Prendiamo come riferimento fondamentale l'opera di Leonardi, che amplia e approfondisce la relazione svolta dal medesimo al Convegno dell'Istituto Gramsci. Per gli sviluppi più recenti sulla discussione, cfr. le relazioni e gli interventi al recente Congresso sul progresso tecnologico e la società italiana, cit. più sotto. Cfr. anche,

in questo «Quaderno», la rassegna di Dino De Palma. In questi appunti prescindiamo da ogni riferimento alla vasta letteratura (sia d'ispirazione neocapitalistica sia marxista) sui temi accennati, intendendo solo richiamarci al dibattito in corso nel nostro movimento sindacale.

- 15. Cfr. Leonardi, cit., p. 93: cfr. anche p. 35, 46, 55-59.
- 16. *Ivi,* p. 48.
- 17. *Ivi*, p. 50. «Un semplice ritardo, un'assenza, o anche solo una diminuita produzione di un solo operaio, possono riflettersi su tutta una linea di macchine», ecc. ecc. (p. 50 sgg.) sin;.).
- 18. Ivi, pp. 50-51.
- 19. Ivi, p. 52.
- 20. Leonardi cit., pp. 55-56.
- 21. *Ivi,* p. 82. Sulla «alienazione totale» degli «intellettuali della produzione» v. invece le osservazioni veramente puntuali e acute di Pino Tagliazucchi nell'articolo *Aspetti della condizione impiegatizia nell'industria moderna,* in «Sindacato moderno», n. 1, febbraiomarzo 1961, p. 53 sgg.
- 22. Leonardi cit., pp. 81-82.
- 23. Ivi, p. 67.
- 24. Vedi in questo «Quaderno», la relazione di Alquati.
- 25. Ivi.
- 26. Cfr. Nora Mitrani, *Ambiguité de la technocratie,* in «Cahiers internationaux de sociologie», vol. XXX, 1901, p. 111.
- 27. Franco Momigliano ha notato giustamente che «la fabbrica moderna non solo esclude sempre più gli operai dalla cosciente partecipazione al momento stesso di elaborazione del piano razionale produttivo, al processo globale di produzione, ma richiede agli operai, subordinati alla nuova razionalità, di impersonare contemporaneamente il momento "antirazionale", quello corrispondente alla filosofia dello "arrangiarsi", del vecchio empirismo. In tal modo la stessa resistenza operaia risulta, paradossalmente, razionalmente sfruttata». Cfr. *Il Sindacalo nella fabbrica moderna,* in «Passato e Presente» n. 15, maggio-giugno 1960, pp. 20-21.
- 28. «Il lavoro dei proletari, con l'estendersi dell'uso delle macchine e con la divisione del lavoro, ha perduto ogni carattere di

- indipendenza e quindi ogni attrattiva per l'operaio. Questi diventa un semplice accessorio della macchina».
- 29. Sulle esigenze di partecipazione «democratica» degli operai per una amministrazione capitalistica più razionale, cfr. il libro molto importante di Seymour Milman, *Decision Making and Prodiutivity*, Oxford, 1958.
- 30. Gli sviluppi più recenti della ricerca economica e tecnica nell'Unione Sovietica presentano un carattere ambiguo. Mentre la rivendicazione del momento autonomo della ricerca ha senza dubbio un significato di contrasto e di rottura rispetto alle forme più rozze di volontarismo nella pianificazione di tipo staliniano, lo sviluppo di processi «razionali», indipendentemente dal controllo sociale della produzione, sembra piuttosto rappresentare (quanto già oggi? e quanto come possibilità futura?) la premessa e il supporto per nuovi sviluppi dei vecchi processi di burocratizzazione. È tuttavia importante non perdere di vista il tratto distintivo della pianificazione sovietica rispetto al piano capitalistico. L'elemento autoritario, dispotico dell'organizzazione produttiva nasce nel seno dei rapporti capitalistici e *sopravvive* nelle economie pianificate di tipo burocratico. Le burocrazie nel loro rapporto verso la classe operaia non possono soltanto appellarsi alla razionalità oggettiva, ma debbono richiamarsi alla classe operaia stessa. La caduta dell'elemento fondamentale, dell'elemento proprietario, toglie all'organizzazione burocratica, per cosi dire, il suo fondamento proprio. Onde, in URSS e nelle Democrazie popolari, le contraddizioni si presentano diversamente e il dispotismo presenta un carattere precario e non organico. Ciò non significa, naturalmente, che le sue manifestazioni non possano assumere aspetti altrettanto crudi di quelli delle società capitalistiche. Cfr, le osservazioni fondamentali di Rodolfo Morandi negli scritti: Analisi dell'economia regolala (1942) e Criteri organizzativi dell'economia collettiva (1944), ristampati in Lotta di popolo, Torino 1958. L'esclusione dell'elemento proprietario e la considerazione a sé dell'elemento autoritario-burocratico o della alienazione tecnica (o di entrambi) sono, com'è noto, al centro di una ormai sterminata letteratura ideologica neocapitalistica e neo-riformistica. All'analisi di queste ideologie sarà dedicato uno dei nostri «Quaderni».

- 31. Cfr. Friedrich Engels, *Introduzione* a *Lavoro salariato e capitale* di Karl Marx, Roma 1949, p. 19.
- 32. Ivi, p. 52-53.
- 33. *Ivi*, p. 53.
- 34. Ivi, p. 53.
- 35. Lenin, *Caratteristiche del romanticismo economico,* in *Opere,* vol. II, trad. it., Roma 1955, p. 136.
- 36. Cfr. l'attuale dibatito su «Politica ed economia», con articoli di Garavini, Tatò, Napoleoni, ecc, (nn. dal novembre 1960).
- 37. Cfr. Ruggero Spesso, Il potere contrattuale dei lavoratori e la «razionalizzazione» del monopolio, in «Politica ed economia», novembre 1960, p. 10. Una considerazione a parte meriterebbero le posizioni espresse da Franco Momigliano. Egli giustamente richiama che la considerazione degli «strumenti dell'organizzazione e della razionalizzazione del mondo moderno» deve costituire per il Sindacato la premessa «per ricercare le condizioni di una competizione efficiente e di una capacità egemone della classe operaia» (articolo cit., p. 2029). E più volte ha insistito sulla esigenza che, per questa via, la classe operaia riconquisti di fronte al capitale una vera e completa autonomia. Ma non si comprende come egli possa conciliare queste tesi ed esigenze con la conferma dello «specifico terreno istituzionale del Sindacato», con il conseguente rifiuto a riconoscere alla stessa azione sindacale il carattere di una crescente tensione di rottura rispetto al sistema (cfr. F. Momigliano, Struttura delle retribuzioni e funzioni del Sindacato, in «Problemi del socialismo», giugno 1961, p. 633). V. anche dello stesso Momigliano: Una tematica sindacale moderna, in «Passato e Presente», n. 13, gennaio-febbraio 1960; la Relazione al Congresso sul Progresso tecnologico e la società italiana (Milano, giugno 1960) sul tema: «Lavoratori e sindacati di fronte alle trasformazioni del processo produttivo nell'industria italiana».
- 38. Cfr. Antonio Tatò, *Ordinare la struttura della retribuzione secondo la logica e i fini del sindacato,* in «Politica e economia», febbraio-marzo 1961, pp. 11-23.

La crescente incidenza sociale immediata della sfera della produzione è, com'è noto, sottolineata in tutta la ricerca marxista. Come altri autori, Paul M. Sweezy ne *La teoria dello sviluppo capitalistico* (tr. it., Torino 1951) ne ha dato, sotto vari aspetti, una

dimostrazione ancor oggi valida (v. soprattutto p. 307 sgg., 350 sgg., ecc). Sweezy richiama questo passo di Rosa Luxemburg in *Riforma e rivoluzione:* «Il "controllo sociale"... nulla ha a che fare con la limitazione della proprietà capitalistica, ma al contrario riguarda la sua protezione. Ovvero, per parlare in termini economici, esso non costituisce un attacco allo sfruttamento capitalistico, ma piuttosto una normalizzazione e regolarizzazione di esso». (Sweezy cit., p. 319; cfr. *Capitale*, vol. I, cap. X, par. 6, a proposito della legislazione inglese sulla limitazione della giornata di lavoro).

- 39. Cfr. Spesso, cit.; «Auspicare... maggiori consumi culturali non ha senso se poi non si possa considerare come fattibile la utilizzazione di questa cultura da parte dell'individuo proprio nella sua attività creativa e cioè per eccellenza nel processo lavorativo... Gli stessi consumi di un individuo sono del tutto condizionati dalla sua posizione nell'attività produttiva... I "bisogni, essenziali" (la cultura, la salute) nascono, si precisano, si affermano nel rifiuto delle *work rules,* nella presa di coscienza *operaia* del significato e del ruolo del lavoro», (pp. 9-10). La rappresentazione dell'alienazione nel neocapitalismo come alienazione del consumatore è nello stesso tempo una delle ideologie correnti più ridicole e più diffuse.

 40. Cfr. Paul Cardan, *Capitalismo e socialismo,* in «Quaderni di unità proletaria», n. 3 (cicl.). Occorre tuttavia sottolineare che tale interpretazione è richiamata in Cardan per esprimere, in polemica
- 41. La rappresentazione della società comunista come una società di «abbondanza» di beni (anche se non soltanto materiali) e di «tempo libero» è comunemente diffusa nelle ideologie sovietiche e risulta ovviamente dalla negazione di una effettiva regolazione sociale del processo lavorativo. Le illusioni «tecnologiche» intervengono oggi a soccorrere queste ideologie. Per Strumilin, ad esempio, «le funzioni direttive dei processi di produzione» si identificano con il controllo «tecnico», con il «più elevato contenuto intellettuale» del lavoro reso possibile dallo «sviluppo della tecnica con i suoi miracolosi meccanismi automatici e le macchine elettroniche "pensanti"» (cfr. *Sulla via del comunismo,* Mosca 1959). E cosi l'automazione permetterà di realizzare una società realmente «affluente», di consumatori di «tempo libero»! (Cfr. sopra, nota 30). Come esempio di tipica deformazione dei testi di Marx su questo punto, cfr.

con il marxismo, un punto di vista rivoluzionario.

Georges Friedman, *Dove va il lavoro umano,* trad. it., Milano 1955, p. 333 sgg., dove la riappropriazione del prodotto e del contenuto del lavoro stesso da parte dell'operaio è identificata con il «controllo psico-fisiologico del lavoro»!

* Da «Quaderni rossi», n. 1, settembre 1961

Plusvalore e pianificazione Appunti di lettura del Capitale

Raniero Panzieri

Due temi centrali del pensiero marxiano appaiono in primo piano nelle opere del giovane Lenin. Il primo è l'affermazione della unità del capitalismo, in quanto funzione sociale, nei suoi vari livelli di sviluppo, dal capitale commerciale e usurario al capitalismo industriale, «che... è dapprima assolutamente primitivo sotto l'aspetto tecnico e non si distingue affatto dai vecchi sistemi di produzione, quindi organizza la manifattura, che s'impernia ancor sempre sul lavoro a mano, si fonda prevalentemente sull'artigianato senza rompere il legame dell'operaio salariato con la terra e corona lo sviluppo con la grande industria meccanizzata»¹. Lenin vede con grande chiarezza che la produzione mercantile, come forma più generale della produzione, si compie soltanto nella produzione capitalistica, nella quale la forma di merce del prodotto del lavoro è appunto «universale»; ma ciò implica «che non solo il prodotto del lavoro, ma anche il lavoro stesso, vale a dire la forza-lavoro dell'uomo, assume la forma di merce»2. È così saldamente fondata la polemica contro i populisti: «La contrapposizione degli ordinamenti russi al capitalismo, fondata sull'arretratezza tecnica..., sul predominio della produzione a mano, etc... è completamente assurda, perché il capitalismo esiste sia con una tecnica a più basso livello sia con una tecnica altamente sviluppata»3.

In secondo luogo, Lenin riprende, volgendola contro il «romanticismo economico» dei populisti, la polemica di Marx contro le interpretazioni «sottoconsumistiche» del capitalismo, e in particolare contro le spiegazioni «sottoconsumistiche» delle crisi. Anche i populisti, come Sismondi, separano il consumo dalla produzione, affermando che la produzione dipende da leggi naturali, mentre il consumo è determinato dalla distribuzione, la quale dipende dalla volontà degli uomini. Ma «oggetto dell'economia politica non è affatto la "produzione di valori materiali", ma i rapporti sociali tra gli uomini nel processo di produzione. Solo se si intende la "produzione" nel primo senso è possibile separale da essa la "distribuzione" e allora nella "sezione" che tratta della produzione, il posto delle categorie di forme storicamente determinate dell'economia sociale viene occupato dalle categorie che si riferiscono al processo lavorativo in generale: di solito queste vuote banalità servono

esclusivamente a occultare le condizioni storiche e sociali. (Esempio: il concetto di capitale). Ma se consideriamo coerentemente la produzione come l'insieme dei rapporti sociali di produzione, la "distribuzione" e il "consumo" perdono ogni significato autonomo. Una volta chiariti i rapporti di produzione, si chiarisce *automaticamente* anche tutto ciò che riguarda la parte di prodotto che spetta alle diverse classi, e quindi la "distribuzione" e il "consumo", inversamente, se non si chiariscono i rapporti di produzione (se per esempio, non si comprende il processo di produzione del capitale complessivo sociale nel suo insieme), ogni ragionamento sul consumo e sulla distribuzione si riduce a una banalità o a un pio desiderio romantico»4.

Naturalmente, Lenin riprende lo schema marxiano dell'accumulazione⁵. È appunto l'analisi scientifica dell'accumulazione e della realizzazione del prodotto che consente di spiegare le crisi non mediante l'insufficiente consumo ma «con la contraddizione tra il carattere sociale della produzione (resa sociale dal capitalismo) e il modo privato, individuale dell'appropriazione»⁶. Compare qui in Lenin, estremamente schematizzata, la spiegazione delle crisi «con l'anarchia della produzione»7. Lenin è cosi condotto a due risultati importanti: in primo luogo, a considerare il movimento della società capitalistica, e i movimenti del capitale, rigorosamente come evoluzione dei rapporti sociali di produzione; in secondo luogo, a respingere, su questa base, le varie utopie reazionarie che spontaneamente rifiorivano in Russia alla fine del secolo XIX dinnanzi all'avanzata impetuosa del capitalismo⁸. Lenin insiste molto, contro «la critica sentimentale» del capitalismo, sulla sua necessità storica e sul suo carattere progressista. Ma l'analisi che egli compie dei processi di socializzazione indotti dallo sviluppo capitalistico, contro la «disgregazione» dell'economia artigiano-contadina (del capitalismo nel suo stadio mercantile) rimane unilaterale e limitata: egli sembra vedere il «carattere antagonistico» dello sviluppo appunto nel rapporto: socializzazione della produzione-anarchia nella circolazione, e le contraddizioni all'interno dei processi di socializzazione come semplice riflesso dell'anarchia. Il mercato capitalistico, lo scambio generalizzato «unisce gli uomini, costringendoli... a entrare in rapporti tra loro»9. Tutta l'analisi che Lenin fornisce alla fine de Lo sviluppo del capitalismo in Russia sull'aumento delle forze produttive del lavoro sociale e sulla socializzazione di questo lavoro è centrata sulla formazione di «un immenso mercato nazionale» al posto del «frazionamento, proprio dell'economia naturale», delle «piccole unità economiche», e sulla

generale mobilità della forza-lavoro, che distrugge le forme di dipendenza patriarcale dei produttori e crea grandi unità di operai salariati liberi¹⁰. Questi processi scaturiscono direttamente dall'industria meccanica: «l'industria meccanica rappresenta un progresso considerevole nella società capitalistica non solo perché sviluppa in misura gigantesca le forze produttive e socializza il lavoro di tutta la società, ma anche perché distrugge la divisione manifatturiera del lavoro, impone il passaggio degli operai da alcune occupazioni ad altre, distrugge definitivamente gli antiquati rapporti patriarcali, soprattutto nelle campagne, imprime un poderoso impulso al movimento progressivo della società sia per le ragioni indicate sia per la concentrazione della popolazione industriale»11. Ovviamente Lenin non ignora gli effetti dell'uso capitalistico delle macchine sulle condizioni della classe operaia¹², ma egli non vede come le leggi di sviluppo del capitalismo (plusvalore relativo, massimizzazione del profitto) che, all'epoca della concorrenza, fanno del capitale individuale la molla dello sviluppo del capitale totale sociale, si manifestino, nella sfera della produzione diretta, al livello di fabbrica, come pianificazione capitalistica. Nell'analisi di Lenin sulla fabbrica è assente il concetto marxiano dell'appropriazione capitalistica della scienza e della tecnica, che è la base per lo sviluppo del piano dispotico del capitale. Per Lenin lo sviluppo delle forze produttive, forma specifica di sviluppo della grande industria capitalistica, conserva il suo segreto: la pianificazione capitalistica non compare come forma fondamentale nella produzione diretta e la socializzazione del lavoro è vista come deformata dall'impronta capitalistica soltanto per aspetti esterni («economici») alla pianificazione stessa. Tecnologia capitalistica e piano capitalistico restano interamente fuori del rapporto sociale che li domina e li plasma. L'anarchia è la caratteristica specifica del capitalismo, la espressione essenziale della legge del plusvalore; ed è essa che ne decide il destino storico. L'incompatibilità è assoluta tra l'integrazione del processo lavorativo sociale e il fatto che ogni singolo ramo di produzione è diretto da un singolo capitalista e gli dà i prodotti sociali a titolo di proprietà privata. L'ipotesi di una «unione di processi di lavoro di tutti i capitalisti in un unico processo di lavoro» è esplicitamente scartata da Lenin come assurda perché incompatibile con la proprietà privata¹³.

Plusvalore e piano nella produzione diretta

Richiamiamo ora alcuni punti fondamentali dell'analisi del processo diretto di produzione, nella quarta sezione del I Libro del *Capitale*

(tralasciando i ben noti testi di Marx e di Engels (*Prefazione alla Critica dell'economia politica, AntiDiihring, etc.*) che sembrano sostenere l'interpretazione leniniana).

Innanzi tutto, è da sottolineare che il processo di socializzazione del lavoro non appartiene a una sfera socialmente «neutra», ma fin dall'inizio compare all'interno dello sviluppo capitalistico. L'atto che fonda il processo capitalistico – la trasformazione del lavoro in merce – vede l'operaio cedere al capitalista l'uso della sua individuale forza-lavoro. Ciò resta vero a qualsiasi scala si compia la compra-vendita della forza-lavoro: «il capitalista... paga il valore delle... forze-lavoro autonome, ma non paga la forza-lavoro combinata degli... operai»14. Il rapporto reciproco degli operai tra loro, la cooperazione avviene dopo l'atto della compra- vendita della forza-lavoro, che è semplice rapporto dei singoli operai al capitale. In Marx, dunque, il rapporto tra processo lavorativo e processo di valorizzazione del capitale, considerato al livello del processo diretto di produzione, è assai più intimo e complesso di quanto non appaia al livello del processo complessivo di produzione. La cooperazione «comincia soltanto nel processo lavorativo, ma nel processo lavorativo (gli operai) hanno già cessato di appartenere a se stessi. Entrandovi, sono incorporati nel capitale. Come cooperanti, come membri dell'organismo operante, sono essi stessi soltanto un modo particolare di esistenza del capitale. Dunque, la forza produttiva sviluppata dall'operaio come *operaio sociale* è forza produttiva del capitale»15.

Qui compare la mistificazione fondamentale dell'economia politica: «siccome la *forza produttiva sociale del lavoro* non costa nulla al capitale, perché d'altra parte non viene sviluppata dall'operaio *prima* che il suo stesso lavoro appartenga al capitale, essa si presenta come forza produttiva posseduta dal capitale *per natura*, come sua forza produttiva *immanente*»¹⁶. La specificazione *storica* delle forme della cooperazione semplice è addotta da Marx per insistere sul carattere *peculiare* che essa assume con il modo

capitalistico di produzione. Essa, infatti, si presenta «agli inizi dell'incivilimento dell'umanità, presso popoli cacciatori o, per esempio, nell'agricoltura delle comunità indiane», ma in tali situazioni «poggia da una parte sulla *proprietà comune delle condizioni di produzione,* dall'altra sul fatto che il singolo individuo non si è ancora strappato dal cordone ombelicale della *tribù o* della *comunità,* come l'ape singola non si stacca dall'alveare»¹⁷. Peraltro, si ha storicamente un'altra forma di cooperazione, e su larga scala, quella cioè verificatasi «nel mondo antico, nel Medioevo e

nelle colonie moderne», la quale «poggia su rapporti immediati di signoria e servitù, e per la maggior parte dei casi sulla schiavitù»¹⁸. In questa forma, «l'effetto della cooperazione semplice si manifesta in maniera straordinaria nelle opere colossali degli Asiatici, degli Egiziani, degli Etruschi etc. dell'antichità»¹⁹. Sulla base dei rapporti *immediati* di schiavitù, i «re asiatici ed egiziani o (i) teocrati etruschi etc.» ottenevano – come Marx ripete da R. Jones – una disponibilità assoluta sul «sovrappiù di mezzi di sussistenza» e su «quasi tutta la popolazione non agricola»20. Marx aggiunge: «Questa potenza... si è trasferita nella società moderna al capitalista, sia che si presenti come capitalista singolo, sia che si presenti come capitalista collettivo»²¹. Ma è ovvio che qui si tratta di una identità o continuità storica generica, assai, scarsamente significativa. Il carattere specifico della cooperazione nella sua forma capitalistica è dato dal fatto che essa non poggia su rapporti *immediati* di schiavitù o di servitù, che scompaiono con la dissoluzione del modo feudale di produzione, ma sul rapporto di vendita della forza-lavoro dell'operaio salariato *libero* al capitale. Perciò, in antagonismo alla piccola economia contadina e all'esercizio artigiano indipendente, i quali, al di là della dissoluzione del feudalesimo, persistono per un certo periodo accanto all'impresa capitalistica, «non è la cooperazione capitalistica che si presenta come una forma storica particolare della cooperazione, ma è proprio la cooperazione di per sé che si presenta come la forma storica specificamente»²². Avviene cosi che, «in opposizione al processo produttivo dei singoli operai indipendenti o anche dei piccoli mastri artigiani», la cooperazione che è «il primo cambiamento» del reale processo di lavoro, compare soltanto come un effetto «della sua sussunzione sotto il capitale».

La cooperazione è la *forma fondamentale* del modo di produzione capitalistico, che resta alla base di tutte le sue forme specifiche, sino alle più evolute: essa, infatti, è alla base dello sviluppo della forza produttiva sociale del lavoro, che si presenta, allo stesso tempo, come forza produttiva del capitale. La cooperazione nella sua forma capitalistica è dunque la prima, basilare espressione della legge del (plus) – valore. Le caratteristiche di tale espressione possiamo ora meglio coglierle se analizziamo la cooperazione – seguendo Marx – non più in modo storico-descrittivo ma attraverso un'analisi socio-economica. «*La forma del lavoro di molte persone* che lavorano una accanto all'altra e l'una assieme all'altra secondo un piano, in *uno stesso* processo di produzione, o in processi di produzione differenti ma *connessi*, si chiama *cooperazione*»²³.

Dunque, fin dalla forma fondamentale del suo modo di produzione, fin dalla cooperazione, il capitale «sussume sotto di sé» un processo lavorativo pianificato. La pianificazione, ben lungi dall'apparire in contrasto con il modo di funzionamento del capitale, al livello della produzione diretta appare immediatamente come aspetto essenziale di quel processo lavorativo il cui sviluppo è condizionato dallo sviluppo del capitale. Non c'è, evidentemente, nessuna incompatibilità tra pianificazione e capitale. Impadronendosi del processo lavorativo nella sua forma cooperativa (realizzando così la sua «missione storica»), il capitale si appropria, nello stesso tempo, del carattere specifico fondamentale di quel processo, che è, appunto, la pianificazione.

L'analisi marxiana è in effetti volta a mostrare come il capitale usi la pianificazione, ai livelli via via più alti del processo produttivo – dalla cooperazione semplice, alla manifattura, alla grande industria – per estendere e rafforzare il suo dominio sulla forza-lavoro, per ottenere una sempre maggiore «disponibilità» di essa; e, addirittura, come un crescente uso capitalistico della pianificazione nella fabbrica sia puntualmente la risposta capitalistica alle conseguenze negative sia del caotico movimento e scontro dei capitali singoli nella sfera della circolazione, sia dei limiti imposti legislativamente allo sfruttamento estensivo della forza-lavoro. Il primo aspetto in cui si manifesta la pianificazione capitalistica è «nella funzione di direzione, sorveglianza, coordinamento», cioè in quelle «funzioni generali che derivano dal movimento del corpo produttivo complessivo, in quanto differente dal movimento degli organi autonomi di esso»²⁴, e che, evidentemente, sono caratteristiche del lavoro cooperativo. Cosi, comando sul lavoro e funzione di direzione si intrecciano tra loro, e, per cosi dire, si unificano in un meccanismo oggettivo, contrapposto agli operai: «la cooperazione degli operai salariati è un semplice effetto del capitale che li impiega simultaneamente; la connessione delle loro funzioni e la loro unità come corpo produttivo complessivo stanno al di fuori degli operai salariati, nel capitale che li riunisce e li tiene insieme. Quindi, agli operai salariati la connessione tra i loro lavori si contrappone, idealmente come *piano,* praticamente come autorità del capitalista, come potenza di una volontà estranea che assoggetta al proprio fine le loro azioni. Dunque la direzione capitalistica è, quanto al contenuto, di duplice natura a causa della duplice natura del processo produttivo stesso che dev'essere diretto, il quale da una parte è processo lavorativo sociale per la fabbricazione di un prodotto, dall'altra parte processo di valorizzazione del capitale; ma quanto alla forma, è

dispotica»²⁵. Il meccanismo del piano capitalistico (il suo carattere dispotico) tende a estendersi e a perfezionarsi nel corso dello sviluppo capitalistico, sia per l'esigenza di controllare una massa sempre crescente di forza-lavoro, e quindi il crescente potere di resistenza degli operai, sia per la crescita dei mezzi di produzione che richiede, a sua volta, una corrispondente crescita del grado di integrazione della «materia prima vivente».

È noto che la base tecnica della divisione del lavoro nella manifattura è ancor sempre il lavoro artigiano; «meccanismo specifico del periodo della manifattura rimane l'operaio complessivo stesso, combinato di molti operai parziali»26. Ma il lavoro combinato degli operai parziali «ereditati» dalla conduzione di tipo artigianale, non è sufficiente a raggiungere una reale unità tecnica: quest'ultima si ottiene soltanto con l'industria meccanica. Tuttavia, l'«oggettivazione» (capitalistica) del processo produttivo rispetto all'operaio si presenta già qui a un livello assai alto: la pianificazione capitalistica funziona già a un livello tale da rendere generale il rapporto-opposizione tra divisione del lavoro nella manifattura e divisione sociale del lavoro. Nella sfera della produzione diretta, «l'operaio parziale *non produce nessuna merce.* È solo il *prodotto comune* degli operai parziali (messi in rapporto tra loro mediante il capitale) che si trasforma in merce»²⁷. Da un lato, si presenta nella produzione la «subordinazione di determinate masse di operai a determinate funzioni per la bronzea legge del numero relativo, ossia della proporzionalità», dall'altro, «il caso e l'arbitrio si scapricciano a distribuire i produttori di merci e i loro mezzi di produzione fra le differenti branche sociali di lavoro»²⁸. L'autorità del capitale si manifesta direttamente nella produzione: in questa sfera, l'equilibrio del sistema è nella proporzionalità stabilita dispoticamente tra le diverse funzioni lavorative; al livello sociale, la tendenza all'equilibrio non si attua attraverso atti consapevoli di previsione e decisione, ma soltanto «in un sistema spontaneo e naturale», che fa valere le sue leggi anche contro la volontà dei singoli produttori: «la regola seguita *a priori* e secondo un piano nella divisione del lavoro nell'interno dell'officina, opera soltanto a posteriori nella divisione del lavoro all'interno della società, come necessità naturale interiore, muta, percepibile negli sbalzi barometrici del mercato, che sopraffà l'arbitrio sregolato dei produttori delle merci»29. Tale è il modo generale di funzionamento del capitalismo di concorrenza, quale già appare al livello manifatturiero: anarchia nella divisione sociale del lavoro, dispotismo (piano) nella divisione del lavoro nella fabbrica. A questo rapporto tipico

del capitalismo di concorrenza risponde un determinato schema di «valori sociali»: «quella stessa coscienza borghese che celebra la divisione del lavoro a tipo manifatturiero, l'annessione a vita dell'operaio ad una operazione di dettaglio e la subordinazione incondizionata dell'operaio parziale al capitale, esaltandole come una organizzazione del lavoro che ne aumenta la forza produttiva, denuncia con altrettanto clamore ogni consapevole controllo e regolamento sociale del processo sociale di produzione, chiamandolo intromissione negli inviolabili diritti della proprietà, nella libertà e nell'auto-determinantesi "genialità" del capitalista individuale. È assai caratteristico che gli entusiasti apologeti del sistema delle fabbriche, polemizzando contro ogni organizzazione generale del lavoro sociale, non sappiano dire niente di peggio, fuorché: tale organizzazione trasformerebbe in una fabbrica tutta la società»³⁰. Tale è l'apologetica peculiare all'epoca del capitalismo di concorrenza.

La validità del rapporto: dispotismo nella fabbrica-anarchia nella società compare qui in una schematizzazione irrigidita nello stesso pensiero di Marx, come è confermato dalla citazione, cui egli rimanda, della Miseria della filosofia: «Si può... stabilire, come principio generale, che, quanto meno l'autorità presiede alla divisione del lavoro nell'interno della società, tanto più la divisione del lavoro si sviluppa nell'interno della fabbrica, e vi è sottoposta all'autorità di uno solo. Così l'autorità nella fabbrica e quella nella società, in rapporto alla divisione del lavoro, sono in ragione inversa l'una dell'altra»³¹. La manifattura, dunque, porta a un grado assai elevato il processo capitalistico di scissione dei mezzi di lavoro dall'operaio, concentrando nel capitale le stesse «potenze intelettuali del processo materiale di produzione», contrapponendole «agli operai, come proprietà non loro e come potere che li domina» – un potere che ha già raggiunto un certo grado di «evidenza tecnica», che entro certi limiti si presenta come tecnicamente necessario. Ma rimane, naturalmente, il limite imposto dall'origine artigianale che ancora si fa valere anche nella forma più sviluppata di manifattura: l'alienazione dall'operaio del contenuto del lavoro non è ancora perfezionata. Soltanto con l'introduzione delle macchine su grande scala, le «potenze intellettuali» esaltano al grado massimo il comando capitalistico sul lavoro: allorché la scienza entra al servizio del capitale. Soltanto a questo livello, scompare ogni residuo di autonomia operaia entro il processo di valorizzazione, e il carattere di merce della forza-lavoro si manifesta senza più restrizioni «tecniche»32. L'oggettività (capitalistica) del meccanismo

produttivo di fronte agli operai trova il suo fondamento ottimo sul principio tecnico delle macchine: la velocità tecnicamente determinata, la connessione delle diverse fasi, la continuità ininterrotta del flusso si impongono come necessità «scientifiche» alla volontà dell'operaio, e perfettamente corrispondono alla volontà del capitalista di «succhiare» il massimo di forza-lavoro. Il rapporto sociale capitalistico «si nasconde» dentro le esigenze tecniche del macchinario, la divisione del lavoro sembra del tutto indipendente dall'arbitrio del capitalista – semplice, necessario risultato della «natura» del mezzo di lavoro³³.

Nella fabbrica automatica, la pianificazione capitalistica del processo produttivo raggiunge il suo grado più alto di sviluppo; la legge del plusvalore sembra qui poter funzionare illimitatamente, dacché, «mediante la sua trasformazione in macchina automatica, il mezzo di lavoro si contrappone all'operaio durante lo stesso processo lavorativo quale capitale, quale lavoro morto che domina e succhia la forza-lavoro vivente» e «l'abilità parziale dell'operaio meccanico individuale svuotato scompare come un ultimo accessorio dinnanzi alla scienza, alle immani forze naturali e al lavoro sociale di massa che sono incarnati nel sistema delle macchine e che con esso costituiscono un potere del padrone»34. Il piano appare qui come il fondamento del modo di produzione capitalistico: qui la legge generale della produzione capitalistica è «una certezza normale del risultato» e «il codice della fabbrica in cui il capitale formula come privato legislatore e arbitrariamente la sua autocrazia sugli operai, prescindendo da quella divisione dei poteri tanto cara alla borghesia e da quel sistema rappresentativo che le è ancor più caro, non è che la *caricatura capitalistica* della regolazione sociale del processo lavorativo»35.

Nel periodo iniziale della loro introduzione, le macchine producono plusvalore non soltanto svalutando la forza-lavoro, ma anche perché trasformano il lavoro impiegato dal loro possessore «in lavoro potenziato, aumentando il valore sociale della macchina al di sopra del suo valore individuale e mettendo in tal modo il capitalista in grado di reintegrare il valore giornaliero della forza-lavoro con una *parte* minore di valore del prodotto giornaliero»³⁶. In questa situazione, si hanno profitti straordinari per i capitalisti possessori di macchine (e si può dire che è proprio la prospettiva di questi profitti straordinari che dà il primo e necessario impulso alla macchinofattura). La grandezza del profitto così realizzato

«istiga la brama di un profitto anche maggiore»37; ne consegue un prolungamento della giornata lavorativa. Allorché le macchine hanno invaso un'intera branca della produzione, «il valore sociale del prodotto delle macchine scende al suo valore individuale, e entra in azione la legge per la quale il *plusvalore non deriva dalle forze-lavoro sostituite dal* capitalista con le macchine bensì, viceversa, dalle forze-lavoro che egli impiega per il loro funzionamento»³⁸. Ora, l'aumento della produttività conseguente all'introduzione delle macchine estende il pluslavoro a spese del lavoro necessario, ma «raggiunge questo risultato solo diminuendo il numero degli operai impiegati da un dato capitale»39. Ma l'aumento di plusvalore relativo sembra non poter compensare la diminuzione di plusvalore determinata dalla diminuzione del numero relativo degli operai sfruttati: la contraddizione che ne deriva viene risolta dal capitalista attraverso un aumento del plusvalore assoluto, cioè attraverso il prolungamento della giornata lavorativa4º. Tale schema, in effetti, è valido soltanto per un periodo storicamente limitato del capitalismo, cioè per il primo periodo caratterizzato dall'uso generalizzato delle macchine; gran parte delle conseguenze mostruose della grande industria capitalistica nei modi dello sfruttamento della forza-lavoro vengono spiegate entro questo schema. Ma il processo corrispondente al rapporto capitale-macchine non si ferma qui. Gli stessi effetti negativi del prolungamento illimitato della giornata lavorativa producono, sulla base della resistenza operaia, una «reazione della società minacciata nelle sue radici vitali, e con ciò una giornata lavorativa normale limitata legalmente»41. La nuova situazione spinge il capitale a esaltare un altro aspetto dei processi di sfruttamento insito nell'uso delle macchine: l'intensificazione del lavoro. Marx ha qui ben chiaro che una «ribellione» della classe operaia nella sfera «politica» che costringe lo Stato ad «abbreviare con la forza il tempo di lavoro» induce nel sistema una reazione, che rappresenta allo stesso tempo uno sviluppo (capitalistico) del sistema delle macchine e un consolidamento del suo dominio sulla classe operaia: «L'accorciamento forzato della giornata lavorativa, con l'enorme impulso che dà allo sviluppo della forza produttiva e all'economizzazione delle condizioni di produzione, impone all'operaio una tensione più alta della forza-lavoro, un più fitto riempimento dei pori del tempo di lavoro, quindi una condensazione del lavoro a un grado che si può raggiungere solo entro i limiti della giornata lavorativa accorciata... A fianco della misura del tempo di lavoro quale "grandezza estesa", si presenta ora la misura del suo *grado di* condensazione»42. Si verificano allora i fenomeni tipici della grande

industria capitalistica: «la macchina diventa allora nelle mani del capitale il *mezzo obbiettivo e sistematicamente applicato* per estorcere una quantità maggiore di lavoro nel medesimo tempo. E questo avviene in duplice maniera: mediante *l'aumento* della *velocità delle macchine* [tempi] e mediante l'ampliamento del volume di macchinario da sorvegliare da uno stesso operaio [organici]»43. Ovviamente, a questo livello il rapporto tra perfezionamenti delle macchine e processi di valorizzazione diviene ancor più intimo: esso in parte è necessario per esercitare una pressione maggiore sugli operai, in parte accompagna «spontaneamente» l'intensificazione del lavoro, dacché il limite posto alla giornata lavorativa costringe il capitalista all'economia più rigorosa nei costi di produzione. Cosi si compie il passaggio dalla sussunzione formale del lavoro sotto il capitale alla sua sussunzione reale. Il tratto distintivo di questa è precisamente la «necessità tecnica». Allorché l'uso delle macchine è generalizzato, su larga scala e in tutti i rami della produzione, al livello di produzione diretta il capitalismo è dispotismo esercitato in nome della razionalità: il vecchio sogno «scientifico» del perpetuum mobile, di un movimento ottenuto senza spesa di lavoro, sembra realizzarsi con il massimo sfruttamento della forza-lavoro e la massima sottomissione dell'operaio al capitalista (nella unione di questi due termini è l'espressione della legge del plusvalore). Il dispotismo del capitale compare come dispotismo della razionalità; questa è la mediazione necessaria per il miglior funzionamento del capitale nelle sue due parti, costante e variabile, ne salda il nesso reciproco e lo rende tecnicamente necessario. Al livello della produzione diretta, per Marx il capitalismo è pianificazione sulla base dello sviluppo illimitato delle forze produttive: qui è l'espressione fondamentale del carattere antagonistico della produzione capitalistica. Le «contraddizioni immanenti» non sono nei movimenti dei capitali, non sono «interne» al capitale: solo limite allo sviluppo del capitale non è il capitale stesso, ma la resistenza della classe operaia⁴⁴. Il principio della pianificazione, che per il capitalista è «previsione», «certezza del risultato», «proporzionalità razionale», all'operaio «si impone soltanto come prepotente legge naturale»45. Nel sistema di fabbrica, l'aspetto anarchico della produzione capitalistica è unicamente nella insubordinazione della classe operaia, nel suo rifiuto della «razionalità dispotica». Di fronte all'intreccio capitalistico di tecnica e potere, la prospettiva di un uso alternativo (operaio) delle macchine non può, evidentemente, fondarsi sul rovesciamento puro e semplice dei rapporti di produzione (di proprietà), concepiti come un involucro che a

un certo grado della espansione delle forze produttive sarebbe destinato a cadere semplicemente perché divenuto troppo ristretto: i rapporti di produzione sono *dentro* le forze produttive, queste sono state «plasmate» dal capitale. È ciò che consente allo sviluppo capitalistico di perpetuarsi anche dopo che l'espansione delle forze produttive ha raggiunto il suo massimo livello. La regolazione sociale del processo lavorativo si presenta allora immediatamente come un tipo di pianificazione contrapposta alla pianificazione capitalistica.

Le tendenze storiche del capitalismo al superamento della concorrenza

Sembra dunque che l'opposizione: dispotismo (piano) nella fabbrica – anarchia nella società, sia nel *Capitale* la forma generale nella quale si esprime la legge del valore.

Abbiamo anche visto come le principali «leggi» dello sviluppo capitalistico formulate da Marx siano strettamente legate a tale formula generale: questa sembra identificarsi con la struttura stessa del Capitale, che potrebbe, perciò, essere letto soltanto in chiave di interpretazione del capitalismo di concorrenza, e a questo limitata la sua validità. Del resto, lo stesso ulteriore svolgimento «ortodosso» della teoria riconferma tale schema, negando al sistema capitalistico altro modo «pieno» di sviluppo al di fuori di quello assicurato dal modello concorrenziale, qualificando quindi come ultimo, «putrescente», stadio quello del capitalismo monopolistico oligopolistico, regolato. D'altra parte, il «revisionismo» moderno finisce per perdere la continuità del sistema, attraverso i suoi «salti» storici, avendo appunto anche esso ancorato a quello schema l'espressione della legge del valore. Tuttavia, il modello fornito nel Capitale non è in realtà tanto «chiuso»: l'incessante movimento in avanti del capitale non è affatto confinato entro i limiti della concorrenza, il «comunismo capitalistico»⁴⁶ non si presenta soltanto come movimento «automatico» del capitale sociale totale, risultante dall'operare cieco degli agenti del sistema.

In una lettera del 2 aprile 1858 a Engels, Marx espone un primo schema del *Capitale.* È stato già notato che in questo schema i diversi livelli del sistema si presentano ancora ripartiti empiricamente, non unificati intorno al nucleo delle leggi dell'economia politica. Infatti, il piano generale dell'opera è cosi diviso in sei libri: «I) Del capitale. 2) Proprietà fondiaria. 3) Lavoro salariato. 4) Stato. 5) Commercio internazionale. 6)

Commercio mondiale». Ma questo modo non sistematico di esporre la materia rende assai più chiaro il pensiero di Marx circa il movimento dell'accumulazione capitalistica, quando passa a esporre in dettaglio il piano del primo libro (Del capitale): questo, infatti, «si divide in quattro sezioni, a) Capitale *en général.... b)* La concorrenza, ossia l'azione reciproca dei molti capitali, *c*) Credito, dove di fronte ai singoli capitali il capitale figura come elemento universale. *d)* Il capitale azionario, come la forma più perfetta (che trapassa nel comunismo), insieme a tutte le sue contraddizioni»⁴⁷. È assai importante notare come Marx sottolinei qui che il passaggio successivo da una categoria all'altra «è non soltanto dialettico, ma storico»⁴⁸. E già nei *Grundrisse*, Marx parla del capitale azionario come di «quella forma che il capitale raggiunge come sua forma ultima, nella quale esso si pone non soltanto in sé, quanto alla sostanza, ma nella sua forma come forza e prodotto sociale»⁴⁹.

Nella esposizione «logico-sistematica» del *Capitale,* questo stadio dell'accumulazione capitalistica, al di là della concorrenza, sembra coesistere accanto alle forme dominanti della concorrenza, senza, naturalmente, potersi conciliare con queste ultime. Tuttavia, che lo stadio superiore, espressione della tendenza generale dell'accumulazione capitalistica, sia rappresentato, anche nel *Capitale,* dallo stadio del capitale azionario, forma del capitale sociale totale che non è più semplice espressione dell'intreccio cieco dei capitali singoli, è ampiamente dimostrato proprio dai testi che si trovano nel I libro sotto il capitolo sulla «legge generale dell'accumulazione capitalistica».

Qui, quel «tipo di *concentrazione* che è basato direttamente sulla *accumulazione*, anzi è *identico* ad essa» appare come il fondamento del sistema concorrenziale. Infatti, «*primo*: la crescente concentrazione dei mezzi di produzione sociale nelle mani di capitalisti individuali è *limitata*, in circostanze altrimenti invariate, *dal grado di aumento della ricchezza sociale. Secondo: la parte del capitale sociale domiciliata in ogni particolare sfera della produzione è ripartita su molti capitalisti,* i quali sono contrapposti l'uno all'altro come *produttori di merci*, indipendenti e in concorrenza tra di loro. L'accumulazione e la concentrazione ad essa concomitante non soltanto sono disseminate su molti punti, ma l'aumento dei capitali operanti è attraversato dalla formazione di capitali nuovi e dalla scissione di capitali vecchi. Se quindi da un lato l'accumulazione si presenta come concentrazione crescente dei mezzi di produzione e del comando sul lavoro, dall'altro si presenta come *ripulsione reciproca di molti capitali individuali*»5°. Ma questo, che si

presenta propriamente come la sfera della concorrenza, non è che *un lato* della legge generale dell'accumulazione capitalistica. L'altro lato, contro la dispersione del capitale complessivo sociale, è costituito dalla *attrazione* reciproca delle sue frazioni: «Questo processo si distingue dal primo per il fatto che esso *presuppone solo una ripartizione mutata dei capitali già esistenti e funzionanti, che il suo campo d'azione non è dunque limitato dallaaumento assoluto della ricchezza sociale o dai limiti assoluti dell'accumulazione...*

È questa la *centralizzazione vera e propria* a differenza dell'*accumulazione* e concentrazione». È noto come Marx sviluppi il sistema del credito, che dapprima «si insinua furtivamente come modesto ausilio dell'accumulazione», per diventare «ben presto un'arma nuova e terribile nella lotta della concorrenza..., trasformandosi infine in un immane meccanismo sociale per la centralizzazione dei capitali»51. Questo *altro lato* della legge generale dell'accumulazione capitalistica appare come un processo di sviluppo illimitato rispetto alla concorrenza: «in un dato ramo d'affari la centralizzazione raggiungerebbe l'estremo limite solo se tutti i capitali ivi investiti si fondessero in un capitale singolo. In una società data questo limite sarebbe raggiunto soltanto nel momento in cui tutto il capitale sociale fosse riunito nella mano di un singolo capitalista o in quella di un'unica associazione capitalistica»52. A Marx non sfugge il fatto che, se la centralizzazione, con i suoi peculiari meccanismi, è distinta dall'accumulazione vera e propria, tuttavia essa è in funzione di quest'ultima, e solo permette di compiere su scala sociale la rivoluzione introdotta dall'industria capitalistica: «l'accresciuta estensione dello stabilimento industriale costituisce dovunque il punto di partenza di una più ampia organizzazione del lavoro complessivo di molti, di uno sviluppo più largo delle loro forze motrici materiali, ossia di una progrediente trasformazione di processi di produzione isolati e compiuti secondo consuetudine in processi di produzione combinati socialmente e predisposti scientificamente»53. Ma soltanto con la centralizzazione si ha quell'accelerazione, che non dipende soltanto dal «raggruppamento quantitativo delle parti integranti del capitale sociale», ma anche dal fatto che essa «allarga ed accelera allo stesso tempo i rivolgimenti nella composizione tecnica del capitale». Nel momento in cui diverse masse di capitale si saldano l'una con l'altra, attraverso la centralizzazione, aumentano più rapidamente delle altre, «diventando in tal modo nuove potenti leve dell'accumulazione sociale»54. Attraverso l'analisi del processo di centralizzazione, i rapporti tra la sfera della produzione diretta e la sfera

della circolazione diventano dunque molto più stretti di quanto non apparisse attraverso l'analisi del rapporto tra produzione diretta e concorrenza. Appare qui un tipo di legame che non è quello stabilito nella struttura logica generale del *Capitale*, e che, in effetti, relega non poche delle «leggi» in un fase storica determinata dello sviluppo capitalistico. Appare già qui il carattere storico del processo di produzione in una forma immediatamente preminente rispetto alle forme assunte dal processo di circolazione, da esso dipendente.

Alla stessa tematica della legge di sviluppo dell'accumulazione capitalistica sono da riportare i noti testi del capitolo XXVII del Libro III del Capitale, sulla «Funzione del credito nella produzione capitalistica». Siamo qui direttamente al livello del massimo sviluppo del capitale azionario. In particolare, Marx sottolinea che, a tale livello, alla concentrazione sociale dei mezzi di produzione e delle forze-lavoro corrisponde la forma di capitale sociale contrapposto al capitale privato, quindi la creazione di imprese che sono imprese sociali contrapposte alle imprese private: «È – dice Marx – la soppressione del capitale come proprietà privata nell'ambito del modo di produzione capitalistico stesso». A sua volta, la personificazione attiva del capitale, il capitalista, il capitalista realmente operante, si trasforma «in semplice dirigente, amministratore di capitali altrui». I proprietari di capitale, a loro volta, si trasformano in «semplici capitalisti monetari». Si può dire che cominci qui il processo di completa autonomizzazione del capitale. Lo stesso profitto totale, che comprende interesse e guadagno d'imprenditore, «è intascato unicamente a titolo d'interesse», ossia come un semplice indennizzo della proprietà del capitale, proprietà che ora è, nel reale processo di riproduzione, cosi separata dalla funzione del capitale come, nella persona del dirigente, questa funzione è separata dalla proprietà del capitale. In queste condizioni il profitto (e non più soltanto quella parte del profitto, l'interesse, che trae la sua giustificazione dal profitto di chi prende a prestito) si presenta come semplice appropriazione di plusvalore altrui, risultante dalla trasformazione dei mezzi di produzione in capitale, ossia dalla loro estraniazione rispetto ai produttori effettivi, dal loro contrapporsi come proprietà altrui a tutti gli individui realmente attivi nella produzione, dal dirigente fino all'ultimo giornaliero. Nelle società per azioni la funzione è separata dalla proprietà del capitale, e per conseguenza anche il lavoro è completamente separato dalla proprietà dei mezzi di produzione e dal plusvalore. È ovvio notare il carattere

contraddittorio di questi testi. L'assoluta separazione del lavoro dalla proprietà del capitale appare come «un momento necessario di transizione per la ritrasformazione del capitale in proprietà dei produttori, non più però come proprietà privata di singoli produttori, ma come proprietà di essi in quanto associati, come proprietà sociale immediata. E inoltre è momento di transizione per la trasformazione di tutte le funzioni che nel processo di riproduzione sono ancora connesse con la proprietà del capitale, in semplici funzioni dei produttori associati, in funzioni sociali». Pare quasi che qui lo stesso Marx cada nell'errore di scambiare il processo lavorativo con il processo di valorizzazione. Il nesso tra la sfera della produzione immediata e il modo di funzionamento del capitale collettivo sembra qui dimenticato, e ricompare lo schema semplificato del contrasto tra sviluppo delle forze produttive e rapporti di produzione. Perciò Marx dice che «la soppressione del modo di produzione capitalistico nell'ambito dello stesso modo di produzione capitalistico», che è caratteristica di questo livello di sviluppo dell'accumulazione capitalistica, «è una contraddizione che si distrugge da se stessa, che prima facie si presenta come semplice momento di transizione verso una nuova forma di produzione».

Tuttavia, la fase del capitale azionario, che è «l'annullamento dell'industria privata capitalistica sulla base del sistema capitalistico stesso», consente, nell'analisi di Marx, di cogliere un profondo mutamento nel meccanismo capitalistico: «poiché il profitto – dice Marx – si presenta qui esclusivamente sotto forma di interesse, tali imprese sono possibili anche quando esse dànno il puro e semplice interesse, e questa è una delle cause che si oppongono alla caduta del saggio generale del profitto, poiché queste imprese in cui il capitale costante è in proporzioni cosi enormi rispetto al capitale variabile, non incidono necessariamente sul livellamento del saggio generale del profitto»55.

Marx indica qui un vero e proprio «salto» tra diversi livelli di sviluppo del capitalismo. Non soltanto sono riconoscibili livelli differenti nel processo dell'accumulazione capitalistica (livelli che l'analisi deve distinguere, senza cadere nella tentazione di individuare, a partire da un certo momento in poi, semplici aggiustamenti e correzioni rispetto a una certa fase considerata come «modello» in sostanza non modificabile), non soltanto è qui già contenuta *in nuce* l'analisi della fase monopolistica, ma sono per di più portati alla luce elementi che neppure possono essere ricompresi nella prima fase del capitalismo dei monopoli⁵⁶.

La pianificazione capitalistica nella produzione sociale complessiva

La sfera della circolazione è per Marx allo stesso tempo risultato e mistificazione dei rapporti capitalistici di produzione: «In quanto merce di una natura particolare, il capitale possiede anche un tipo particolare di alienazione» ⁵⁷. Nella formula D-M-D', ossia nel capitale commerciale, «esiste almeno la forma generale del movimento capitalistico»; infatti, il profitto ricompare come «semplice profitto di alienazione, ma esso tuttavia si presenta pur sempre come prodotto di un *rapporto* sociale, e non come prodotto di una mera *cosa*» ⁵⁸. Ogni traccia di rapporto sociale nel movimento capitalistico scompare invece con il capitale produttivo di interesse, la cui formula D-D'- esprime soltanto «un *rapporto* di grandezze». Qui il capitale ha rapporto soltanto quantitativo con se stesso: «il capitale si presenta come tale, come... valore che si valorizza direttamente, per tutti i capitalisti attivi, sia che essi operino con capitale proprio o con capitale preso a prestito» ⁵⁹.

Sembra dunque realizzarsi «la formula originaria e generale del capitale, condensata in un'espressione priva di senso»⁶⁰. Con lo sviluppo del capitale produttivo d'interesse come formazione sociale dominante, la mistificazione insita nei rapporti capitalistici di produzione sembra essere portata al suo grado più alto; processo di produzione e processo di circolazione sono completamente messi da parte; «ora la *cosa* (denaro, merce, valore), come semplice cosa, è già capitale ed il capitale appare come semplice cosa»⁶¹.

Si ha così l'espressione più generale del feticismo capitalistico: «il rapporto sociale è perfezionato come rapporto di una cosa, del denaro, con se stessa» 62. Sembra che il modo capitalistico di produzione riesca in tal modo a nascondere completamente la sua radice e il suo movimento reale. Lo stesso capitale operante si presenta come capitale monetario: «mentre l'interesse è unicamente una parte del profitto, ossia del plusvalore che il capitalista operante come tale estorce al lavoratore, l'interesse appare ora al contrario come il frutto vero e proprio del capitale, come il fatto originario, e il profitto appare trasformato ora, nella forma di guadagno di imprenditore, come un semplice accessorio e ingrediente, che si aggiunge nel processo di produzione. Qui la figura di feticcio del capitale, e la rappresentazione del capitale come feticcio sono portate a termine 63. In tal modo, il carattere sociale *specifico* del capitale è fissato nella figura («cosa») della proprietà di capitale, che contiene in sé la capacità di

comandare sul lavoro altrui e dà il suo frutto nella forma dell'interesse; di conseguenza, la parte di plusvalore che spetta al capitalista operante, all'imprenditore, «appare necessariamente derivare non dal capitale in quanto capitale, ma dal processo di produzione, separato dal suo specifico carattere sociale, che ha già ricevuto nell'espressione "interesse di capitale" la sua particolare forma di esistenza. Ma, separato dal capitale, il processo di produzione è processo lavorativo in generale. Il capitalista industriale, in quanto distinto dal proprietario di capitale, non appare quindi come capitalista operante, ma come un funzionario, astratto persino dal capitale, come semplice veicolo del processo lavorativo in generale, come lavoratore e precisamente come lavoratore salariato»⁶⁴. Il rapporto tra capitale e lavoro è cosi completamente «dimenticato»: «l'interesse è la particolare figura del profitto in cui il carattere antagonistico del capitale si dà un'espressione indipendente, e se la dà in modo che questo antagonismo vi è completamente cancellato e del tutto rimosso da esso»65. Nel «lavoro» del capitalista operante, le funzioni di direzione implicate dal lavoro sociale combinato ricevono la loro specifica impronta dal rapporto capitalistico: Marx riassume qui parzialmente l'analisi della IV Sezione del I libro. Il processo si compie, secondo Marx, con il massimo sviluppo delle società per azioni, allorché, da un lato, il «capitale monetario assume un carattere sociale, si concentra nelle Banche e da queste, non più dai suoi proprietari immediati, viene dato a prestito» e, dall'altro, «il semplice dirigente, che non possiede il capitale sotto alcun titolo, né a titolo di prestito né altrimenti, esercita tutte le funzioni effettive che competono al capitalista operante in quanto tale». A questo livello, «rimane unicamente il funzionario, e il capitalista (il capitalista operante) scompare dal processo di produzione come personaggio superfluo»⁶⁵.

L'analisi del processo di «autonomizzazione» del capitale è ripresa nelle celebri pagine sulla «formula trinitaria»⁶⁷. Se tutte le forme di società che arrivano al capitale mercantile e alla circolazione monetaria sono caratterizzate dall'elemento mistificante «che trasforma i rapporti sociali, ai quali gli elementi materiali della ricchezza servono da depositari nella produzione, in proprietà di queste cose stesse (merce) e ancora in modo più accentuato il rapporto di produzione stesso in una cosa (denaro)..., nel modo di produzione capitalistico e nel caso del capitale, che è la sua categoria dominante, il suo rapporto di produzione determinante, questo mondo stregato e capovolto si trasforma ancor molto di più»⁶⁸. Nella sfera

della produzione diretta, il rapporto capitalistico, in quanto il capitale «pompa» il pluslavoro soprattutto nella forma del plusvalore assoluto, del prolungamento della giornata lavorativa, appare in un primo tempo ancora chiaramente alla luce. Ma, come già si è visto, con lo sviluppo del plusvalore relativo, ossia con il «vero e proprio modo di produzione capitalistico, con il quale si sviluppano le forze produttive sociali del lavoro, queste forze produttive e i nessi sociali del lavoro appaiono nel processo lavorativo diretto come trasferite dal lavoro nel capitale»⁶⁹. Il capitale diviene già cosi una «entità assai mistica». Il contenuto specifico di questa «entità» è, come già abbiamo accennato, la forma capitalisticamente pianificata del processo sociale di produzione, la socializzazione capitalistica del lavoro. Nel passaggio alla realizzazione del valore e del plusvalore, alla sfera della circolazione, «sia la restituzione dei valori anticipati nella produzione, sia, in particolare, del plusvalore contenuto nelle merci non sembra semplicemente realizzarsi nella circolazione ma sgorgare da essa»7°. In particolare operano due fattori a convalida di tale «apparenza»: il profitto per alienazione, e il tempo di circolazione, che «appare come se fosse una causa altrettanto positiva quanto il lavoro stesso e come se apportasse una determinazione derivante dalla natura del capitale, e indipendente dal lavoro»71.

Con la trasformazione del plusvalore in profitto, e ancor più con la trasformazione del profitto in profitto medio e dei valori in prezzi di produzione, si «nasconde sempre più la vera natura del plusvalore e quindi l'effettivo meccanismo del capitale»⁷².

Infine, per Marx la «solidificazione» della *forma* del plusvalore si completa nella divisione del profitto in interesse e guadagno dell'imprenditore; «per cui anche la forma "capitale-interesse" posta come terza dopo "terra-rendita" e lavoro-salario 'è molto più conseguente che non "capitale-profitto", in quanto nel profitto rimane sempre un ricordo della sua origine, mentre nell'interesse non soltanto è scomparso questo ricordo, ma vi è una forma saldamente contrapposta a questa origine»⁷³. Alla fine di questo frammento, Marx fa un'affermazione molto importante, che riportiamo per esteso, poiché, ci sembra, è stata scarsamente messa in rilievo dagli interpreti: «Nell'esporre l'oggettivazione dei rapporti di produzione e la loro autonomizzazione rispetto agli agenti della produzione, non indaghiamo il modo in cui le connessioni per mezzo del mercato mondiale, le sue congiunture, il movimento dei prezzi di mercato, i periodi del credito, i cicli dell'industria e del commercio, l'alternarsi di prosperità e crisi, appaiono a questi agenti

come leggi naturali onnipotenti che li dominano riducendoli all'impotenza e che operano nei loro confronti come cieca necessità. E ciò perché il movimento effettivo della concorrenza non rientra nel nostro piano, e dobbiamo esaminare soltanto l'organizzazione interna del modo di produzione capitalistico, per cosi dire, nella sua media ideale»⁷⁴.

L'«oggettivazione» del capitale nella formula trinitaria appare dunque soltanto al grado più elevato dello sviluppo capitalistico; caratterizzato dal capitale produttivo d'interesse. Questo è il massimo livello di sviluppo capitalistico previsto da Marx. La massima socializzazione del capitale è nella forma del capitale finanziario. Nella rappresentazione generale del modello capitalistico, la concorrenza è messa da parte; ma la regolazione del processo complessivo di produzione nella sfera della circolazione è considerata soltanto attraverso la teoria dei prezzi di produzione, che rappresenta bensì un meccanismo regolatore del sistema, ma un meccanismo ancora «ciecamente operante» rispetto ai singoli agenti della produzione. Tuttavia, la figura del capitalista operante è diventata «superflua»; al suo posto, subentrano i funzionari produttivi del capitale, mentre il banchiere incarna la figura del capitalista collettivo. C'è, secondo Marx, un processo storico di coesione crescente del sistema, che attraversa diversi stadi (dal predominio del capitalista individuale, a quello del capitalista come semplice azionista del capitale sociale, mediante il passaggio ai prezzi di produzione, fino alla comparsa del capitale sociale in forma finanziaria e alla divisione del profitto in interesse e guadagno d'imprenditore). È evidente che a ciascuno di questi diversi stadi di sviluppo le forme specifiche che assume il plusvalore (le leggi di movimento del capitale complessivo) si differenziano. Allorché la legge del plusvalore funziona come «piano» soltanto al livello di fabbrica, la lotta politica della classe operaia si configura essenzialmente come lotta contro l'anarchia nella società. Poiché, a questo livello, si esaltano le contraddizioni interne del capitalismo nella sfera della circolazione (anarchia nei movimenti reciproci dei capitali individuali), la lotta del proletariato si realizza in questa sfera e assume essenzialmente la forma di una «politica di alleanze». La lotta nella sfera della produzione diretta è destinata a restare nell'ambito della lotta «economica» e il sindacalismo ne è la forma tipica. Il modello corrispondente di società socialista è la pianificazione, ma non qualificata in modo determinato rispetto ai rapporti sociali nella sfera della produzione. È ciò che ripete, con uno schematismo esasperato, il giovane Lenin.

Ma l'analisi marxiana della fabbrica, della produzione diretta nel capitalismo, presenta elementi assai ricchi per la formulazione di una prospettiva socialista che non poggi sulla base illusoria e mistificata della sua identità con la pianificazione, presa in sé, astrattamente dal rapporto sociale che in essa (nelle sue diverse forme) può esprimersi. Marx distrugge in questa analisi l'equivoco della impossibilità capitalistica di pianificare. Anzi, il sistema tende a reagire a qualsiasi tipo di contraddizione e di limitazione al suo mantenimento e al suo sviluppo proprio con un accrescimento del suo grado di pianificazione: in questa si esprime fondamentalmente la legge del plusvalore. Così anche, Marx riconosce esplicitamente che l'abolizione della vecchia divisione del lavoro non viene automaticamente preparata dallo sviluppo capitalistico: vengono semplicemente preparati, nella forma antagonistica del piano capitalistico, «fermenti rivoluzionari». La caricatura capitalistica del processo lavorativo regolato non è un semplice involucro, caduto il quale appaiono alla luce belle e pronte le forme della nuova società. Il piano capitalistico non è un «legato» che la classe operaia possa assumere dal capitale. Tuttavia, in Marx, almeno nei limiti del I Libro del Capitale, prevale la dicotomia: pianificazione nella fabbrica-anarchia nella società. Ed ogni volta che rende espliciti i contenuti di questo rapporto mette in ombra gli aspetti del dominio capitalistico che derivano dall'uso capitalistico della razionalità, ed esalta invece le «devastazioni derivanti dall'anarchia sociale». Il piano si arresta alle soglie della fabbrica, che rimane il regno chiuso del processo sociale di produzione. Nel processo complessivo, esso non funziona. Anzi, la sfera della circolazione è il suo riscontro simmetrico: l'anarchia nella circolazione cresce con il crescere della pianificazione al livello della produzione diretta. Le leggi che regolano il movimento dei singoli capitali e che determinano lo sviluppo del capitale sociale complessivo non sono conosciute se non a posteriori dagli agenti della produzione. Perciò, esse si scontrano con le leggi «razionali» del piano. C'è dunque un livello (la fabbrica, la produzione diretta) nel quale il capitalismo ha incorporato nel suo modo di produzione la scienza e la tecnica; c'è un altro livello (la società nel suo complesso), nel quale il capitalismo si presenta come modo di produzione «incosciente», anarchico, affidato ai movimenti non controllati della concorrenza. È solo a questo secondo livello che gli effetti dell'uso capitalistico delle macchine non sono regolati dal capitale: disoccupazione tecnologica, movimenti ciclici, crisi, sono fenomeni che il capitale non controlla (né potrebbe, dacché il movimento complessivo del capitale

sociale è soltanto la risultante dell'intreccio dei movimenti dei capitali individuali).

Per questo, la prospettiva socialista e di lotta operaia che si ricava dal I Libro del Capitale rimane ambigua: la crescita del comando sul lavoro nella forma della pianificazione condurrebbe a una prospettiva di scontro diretto tra capitale e classe operaia (e Marx vi accenna esplicitamente), attraverso il rifiuto dello schema acritico che identifica il massimo viluppo delle forze produttive (macchinofattura, automazione, socializzazione del lavoro) con l'uso capitalistico della tecnica. In tale prospettiva, gli elementi del processo lavorativo compatibili con una regolazione sociale dovrebbero essere criticamente recuperati, districandoli dall'intrecciò capitalistico di tecnica-scienza e potere. Ma, d'altra parte, la accentuazione dell'aspetto dell'anarchia sociale come caratteristica del processo complessivo della produzione capitalistica tende, nella prospettiva della rottura del sistema, a recuperare invece il piano in quanto tale come «valore» essenziale del socialismo: entro i limiti dello schema del I Libro del Capitale c'è anche, in nuce, l'identità che oggi si sviluppa sia teoricamente sia praticamente, di socialismo e pianificazione, al di qua della considerazione del rapporto sociale sulla base del quale la pianificazione opera⁷⁵.

Nel Capitale, d'altra parte, la rilevanza dei movimenti dei capitali nella circolazione è diversa nei diversi stadi dello sviluppo. I fenomeni tipici di questa sfera (anarchia, fluttuazioni cicliche, etc.) non sono mai visti come eventi «catastrofici», ma essenzialmente come modi di sviluppo del capitale. La dinamica del processo capitalistico è in sostanza dominata dalla legge della concentrazione e della centralizzazione, e tale dinamica inette capo a quella che per Marx è la fase più alta dello sviluppo e insieme della «autonomizzazione» del capitale, cioè la fase del capitale finanziario. Mentre, quindi, la pianificazione nella sfera della produzione diretta appare come espressione generale (storicamente e praticamente permanente, e sempre più dominante), l'anarchia (la concorrenza), è soltanto una fase transitoria nello sviluppo capitalistico. Sotto questo profilo, l'ambiguità di prospettiva che nasce dallo schema del rapporto: pianificazione nella fabbrica-anarchia nella società sembra superabile all'interno stesso del pensiero marxiano, anzi all'interno dello stesso I Libro del Capitale. C'è diffusamente, semmai, in Marx, (si veda la parte finale del frammento dei Grundrisse pubblicato qui di seguito) una teoria della «insostenibilità» del capitalismo al suo massimo livello di sviluppo, allorché le forze produttive «sovrabbondanti» entrano in conflitto con la

«base ristretta» del sistema, e la misurazione quantitativa del lavoro diventa un palese assurdo⁷⁶.

Ma questa prospettiva rinvia immediatamente a un'altra questione: lo sviluppo del capitalismo nella sua forma recente dimostra la capacità del sistema ad «autolimitarsi», a riprodurre con interventi consapevoli le condizioni della sua sopravvivenza, e a pianificare, con lo sviluppo capitalistico delle forze produttive, anche i limiti di questo sviluppo stesso (ad esempio, con la pianificazione di una quota di disoccupazione). Si ritorna dunque al problema fondamentale dello stadio capitalistico non previsto da Marx, al suo livello odierno (al di là di quello del capitale finanziario) nei punti più avanzati. È addirittura un'ovvia banalità affermare che il capitalismo dei monopoli e degli oligopoli non viene spiegato con il predominio del capitale finanziario. Dal capitalismo monooligopolistico si sviluppa il capitalismo pianificato. L'«oggettivazione» quale si manifesta nella formula trinitaria, alla luce di questi sviluppi, appare come una forma assai meno «perfezionata» di quanto non apparisse a Marx. Poiché con la pianificazione generalizzata il capitale estende direttamente la forma mistificata fondamentale della legge del plusvalore dalla fabbrica all'intera società, ora veramente sembra scomparire ogni traccia dell'origine e della radice del processo capitalistico. L'industria reintegra in sé il capitale finanziario e proietta a livello sociale la forma che specificamente in essa assume l'estorsione del plusvalore: come sviluppo «neutro» delle forze produttive, come razionalità, come piano. Il compito dell'economia apologetica è assai facilitato.

Anche sul pensiero di Marx, abbiamo già notato, gli aspetti più evidenti e più massicci della società capitalistica a lui contemporanea esercitano una certa «sopraffazione»; occorre mettere da parte tutti gli aspetti contingenti del pensiero marxiano per cogliere in esso alcune suggestioni potenti sulla dinamica complessiva dello sviluppo del capitalismo. Soprattutto, bisogna lasciar cadere taluni schemi irrigiditi dei quali sono parte essenziale alcuni tratti «ipertrofici» derivanti dall'anarchia nella circolazione. Resta fondamentale l'importanza che ha nel pensiero di Marx la capacità del sistema capitalistico a reagire alle conseguenze distruttive del funzionamento di certe «leggi», passando a uno stadio «superiore», introducendo nuove leggi, destinate a garantire la sua continuità sulla base della legge del plusvalore. Considerato in tal guisa, il *Capitale* presenta un modello dinamico generale del modo di produzione

capitalistico, nel quale, a ogni «fase», quelle che nella fase precedente si presentavano come controtendenze subordinate ad altre tendenze prevalenti, possono rovesciarsi a loro volta in nuove tendenze dominanti. In questo modello dinamico, la sola costante è la crescita (tendenziale) del potere del capitale sulla forza-lavoro.

Sono dunque riconoscibili (e il punto di vista di Marx comporta che vengano riconosciuti), nel processo di sviluppo del capitalismo, stadi differenti, che l'analisi deve distinguere, senza cadere nell'errore «sistematico» di fissare la rappresentazione di un momento determinato, con le sue leggi particolari e transitorie, come «il modello fondamentale», al quale l'ulteriore sviluppo del sistema potrebbe al massimo apportare correzioni più o meno marginali.

C'è stato in effetti, nel pensiero marxista dopo Marx, un momento di riconoscimento della «svolta» verificatasi nel sistema con la comparsa del capitalismo monopolistico e dell'imperialismo intorno agli anni '70 (e che oggi ci appare come un periodo di transizione rispetto alla «svolta» che, iniziatasi negli anni '30, va tuttora compiendosi). Ma l'analisi e la rappresentazione della fase nuova nascente con quella svolta è stata messa immediatamente in relazione con leggi che essa stessa tendeva a superare; ed è stata quindi interpretata come «ultima fase»77. Il marxismo stesso diviene cosi pensiero «apologetico», cioè pensiero legato a una visione formalistica, che si muove alla superficie della realtà economica e non riesce a cogliere l'insieme né l'interna variabilità del funzionamento del sistema. I cambiamenti vengono visti a livello empirico, e quando ci si sforza di raggiungere un livello «scientifico», si torna a modelli di spiegazione che astraggono dallo sviluppo storico (e ripetono quindi, paradossalmente, gli schemi dell'economia «razionale», eternamente valida). Accade cosi che al pensiero marxista sfugga, in generale, la caratteristica fondamentale dell'odierno capitalismo⁷⁸, che ò nel recupero dell'espressione fondamentale della legge del plusvalore, il piano, dal livello di fabbrica al livello sociale.

Note

- 1. Lenin, *Il contenuto economico del populismo e la sua critica nel libro del signor Struve*, in *Opere*, I, trad. it. Roma 1955, p. 451.
- 2. Ivi, p. 450.
- 3. *Ivi*, p. 450.
- 4. *Ivi*, p. 450. Lenin, *Caratteristiche del romanticismo economico*, in *Opere*, II, Roma 1955, pp. 191-92.

- V. ad esempio, in *II contenuto economico del populismo* cit, pp. 514-515, dove Lenin polemizza contro «l'ingenua opinione che lo scopo del capitalista sia il consumo personale e non l'accumulazione del plusvalore, contro «l'errore secondo cui il prodotto sociale si scinde in vh pv (capitale variabile + plusvalore), come insegnano A. Smith e tutta l'economia politica fino a Marx, e non in c + v + pv (capitale costante, mezzi di produzione e infine salario e plusvalore) come dimostra Marx». Cfr. anche in Caratteristiche del romanticismo economico, cit., tutto il paragrafo su L'accumulazione nella società capitalistica, pp. 143-49, (ad esempio: «Per estendere la produzione («accumulare», nell'accezione rigorosa del termine), è necessario produrre anzitutto i mezzi di produzione.... e a tal fine occorre quindi estendere il settore della produzione sociale che produce mezzi di produzione, occorre attrarre verso di esso gli operai che già cominciano a chiedere anche beni di consumo. Il "consumo" si sviluppa pertanto sulle orme dell'"accumulazione" o sulle orme della "produzione"... Nello sviluppo di questi due settori della produzione capitalistica non solo non è obbligatoria l'uniformità, ma al contrario è inevitabile la mancanza di uniformità» (pp. 143-44).
- 6. V. Caratteristiche, cit., pp. 155-56.
- 7. Ivi, p.156; cfr. p.160 e in generale tutto il paragrafo su *La crisi*, nell'op. cit., pp. 155-163.
- 8. Cfr. in particolare op. cit., pp. 160-61, 186 ss., 194 ss., 210 s., etc.
- 9. Op. cit., p. 210.
- 10. Lo sviluppo del capitalismo in Russia, in Opere, Roma 1956, p. ss.
- II. *Caratteristiche*, cit., p. 176.
- 12. Programma del partito socialdemocratico, in Opere, II, pp. 93 ss.
- 13. Lenin, *Che cosa sono gli amici del popolo e come lottano contro i socialdemocratici?*, in *Opere*, I, Roma 1955, p. 218 e pp. 104-05
- 14. Capitale, I, 2, trad. it. Roma 1952, p. 30.
- 15. Ivi.
- 16. *Ivi*, p. 31.
- 17. *Ivi*, p. 32.
- 18. *Ivi*.
- 19. *Ivi*, p. 31.
- 20. *Ivi*, cfr. p. 226.
- 21. *Ivi*, p. 31.
- 22. *Ivi*, p. 32.
- 23. Ivi, p. 22.
- 24. Ivi, p. 28.

```
25. Ivi, p. 29. 26. Ivi, p. 48.
```

27. *Ivi*, p. 54; cfr. a pp. 60-61: «La manifattura in senso proprio non solo assoggetta l'operaio, prima indipendente, al comando e alla disciplina del capitale, ma crea inoltre una graduazione gerarchica tra gli operai stessi. Mentre la cooperazione semplice lascia inalterato nel complesso il modo di lavorare del singolo, la manifattura rivoluziona questo modo di lavorare da cima a fondo, e prende alla radice la forza-lavoro individuale. Storpia l'operaio e ne fa una mostruosità favorendone, come in una serra, l'abilità di dettaglio, mediante la soppressione d'un mondo intero d'impulsi e di disposizioni produttive, allo stesso modo che negli Stati del La Piata si macella una bestia intera per la pelle o per il grasso. Non solo i particolari lavori parziali vengono *suddivisi* fra diversi individui, ma l'individuo stesso vien diviso, vien trasformato in motore automatico d'un lavoro parziale, realizzandosi così l'insulsa favola di Menenio Agrippa che rappresenta un uomo come null'altro che frammento del suo stesso corpo. Originariamente l'operaio vende la sua forza lavoro al capitalista perché gli mancano i *mezzi materiali per la produzione* d'una merce: ma ora la sua stessa forza-lavoro individuale vien meno al suo compito quando non venga venduta al capitale; essa funziona ormai soltanto in un nesso che unicamente esiste dopo la sua vendita, nell'officina del capitalista. L'operaio manifatturiero, reso incapace per la sua stessa costituzione naturale a fare qualcosa di indipendente, sviluppa una attività produttiva ormai soltanto come accessorio dell'officina del capitalista».

```
28. Ivi, p. 55.
29. Ivi, p. 56.
30. Ivi, p. 56.
31. Ivi, p. 57.
32. Ivi, p. 69. Cfr. pp. 81; 88.
33. Cfr. p. 107 e p. 171.
34. Ivi, p. 129.
35. Ivi, p. 131.
36. Ivi, p. 111
37. Ivi.
38. Ivi.
39. Ivi.
40. Ivi, p. 112.
41. Ivi, pp. 113-14.
42. Ivi, pp. 114-15. Cfr. pp. 187, 192-93. 203-04.
```

- 43. Ivi, p. 117.
- 44. *Ivi*, pp. 215-16. Il principio naturale del «calcolo» come tratto essenziale del modo di produzione capitalistico ha, secondo Marx, da un lato una funzione ideologica, di sanzione «oggettiva» del sistema di fabbrica; d'altra parte, esso presiede effettivamente al funzionamento del sistema stesso, svolge effettivamente una funzione (tecnico-scientifica) nello sviluppo del sistema. Oggi, al livello di pianificazione estesa alla società, possiamo dire che quel principio ripropone in forma nuova le leggi «naturali eterne» dell'economia apologetica, ed è addirittura utilizzato per «assorbire» le differenze tra capitalismo e socialismo (ma con ciò esprime anche reali tendenze unificatrici dei due sistemi cosi come in realtà si presentano).
- 45. *Ivi*, p. 200.
- 46. Ciò che la concorrenza fra le masse di capitale dimoranti nelle diverse sfere della produzione e composte diversamente, si prefigge, è il comunismo capitalistico, cioè il risultato che ogni massa di capitale appartenente a una sfera della produzione, acciuffi una parte aliquota del plusvalore complessivo nella proporzione in cui costituisce una parte del complessivo capitale sociale». (Marx-Engels, Carteggio, trad. it., V, Roma 1951, p. 184).
- 47. Op. cit., III, p. 198.
- 48. Ivi.
- 49. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Berlino 1953, p. 428.
- 50. Karl Marx, Il capitale, cit., I, 3, p. 75.
- 51. *Ivi*, p. 76.
- 52. *Ivi*, p. 77.
- 53. Ivi, p. 77.
- 54. Ivi, p. 78.
- 55. Karl Marx, *Il capitale*, III, 2, pp. 122-125.
- 56. 56. Ha visto lucidamente questo rapporto tra sistema e sue leggi di sviluppo Giulio Pietranera: «L'aumento della composizione organica del capitale... avviene... mediante un processo irreversibile di concentrazione della produzione su date unità produttive singole, che in tal modo si differenziano dalle altre; e mediante l'abolizione della concorrenza e quindi delle categorie che le sono proprie. La trasformazione monopolistica si afferma cosi con l'abolizione stessa del saggio generale del profitto, e cioè con il sorgere di saggi particolari non concorrenti, conseguenti allo spezzettamento monopolistico del mercato... Ad un certo

momento, il continuo aumento della composizione organica del capitale porta ad una tale diminuzione (tendenziale) del saggio generale del profitto che la struttura capitalistica reagisce con un «salto», e cioè con un tale aumento della stessa composizione organica che, dalla concorrenza, si passa al "monopolio". E da allora non si ha più un saggio generale del profitto... L'affermarsi delle società per azioni costituisce originariamente una delle cause antagonistiche alla caduta del saggio generale del profitto (e cioè all'aumento *continuo* della composizione organica del capitale), ma con ciò esse partecipano alla centralizzazione del «sistema creditizio» ed acuiscono, in modo definitivo, nel campo delle forme societarie, la contrazione monopolistica del mercato (e si ha allora il "salto" nel monopolio). Lo stesso sorgere delle società per azioni contribuisce pertanto ad abolire il saggio generale del profitto e a sostituirlo con saggi particolari monopolistici», L'eccezionale importanza di tale «salto» nel sistema non sfugge a Pietranera: «È da notare che quel dato aumento della composizione organica del capitale, che viene a costituire la situazione monopolistica, è bensì una reazione alla caduta del saggio generale del profitto, ma una reazione unica come esperienza storica, in quanto contemporaneamente cambiano, da quel momento, gli stessi termini qualitativi o concettuali del problema, cambiando il corso storico dello sviluppo del capitalismo» (Giulio Pietranera, Introduzione a Rudolf Hilferdinc, *Il capitale finanziario*, Milano 1961, pp. liv-lv).

57. *Il capitale* cit.. III, 2, p. 19. All'uso del termine alienazione non bisogna qui annettere alcuna «idea mistica»: è al contrario strumento di demistificazione del punto di vista dal quale gli agenti (capitalisti) della produzione e gli ideologi ed economisti volgari considerano l'economia capitalistica, attraverso categorie le quali, riflettendo in modo unilaterale i movimenti del capitale nella sfera della circolazione, tendono a celare i movimenti reali nella sfera della produzione diretta.

58. *Ivi,* p. 68.

59. Ivi.

60. Ivi. p. 69.

61. Ivi.

62. «Nel capitale produttivo d'interesse questo feticcio automatico, valore che genera valore, denaro che produce denaro, senza che in questa forma sussista più nessuna traccia della sua origine è ... nettamente messa in rilievo» (*Ivi*). Cfr. Karl Marx, *Storia delle teorie economiche,* trad. it. Torino 1958, III, p. 475, e in generale tutto il capitolo su «Profitto, interesse ed economia volgare», pp. 473 ss.

63. *Ivi*, pp. 69-70. Cfr. pp. 12 ss.

64. *Ivi*, pp. 57-8. Cfr. ancora: «Poiché il carattere estraniato del capitale, il suo contrapporsi al lavoro, viene trasferito al di fuori dell'effettivo processo di sfruttamento, precisamente nel capitale produttivo d'interesse, allora questo processo di produzione appare come un semplice processo lavorativo, dove il capitalista operante compie semplicemente un lavoro diverso dall'operaio. Così che il lavoro consistente nello sfruttare ed il lavoro sfruttato sono entrambi identici in quanto lavoro. Il lavoro consistente nello sfruttare è lavoro allo stesso modo come il lavoro che viene sfruttato. L'interesse diviene la forma sociale del capitale, ma espresso in una forma neutrale e indifferente; il guadagno d'imprenditore diviene la funzione economica del capitale, ma spogliato del carattere determinato, capitalistico di questa funzione» (pp. 58-9).

65. *Ivi*, p. 58.

66. Ivi, p. 64.

67. *Il capitale*, cit., III, 3, pp. 225 ss., soprattutto il frammento III, pp. 228 ss.

68. Ivi, p. 239.

69. Ivi.

70. Ivi, p. 240.

71. *Ivi.*

72. p. 241. Marx cosi riassume qui la teoria dei prezzi di produzione: «Interviene qui un complicato processo sociale, che pone su un piano di parità i capitali, separando i prezzi medi relativi delle merci dai loro valori e i profitti medi nelle diverse sfere di produzione (astraendo completamente dagli investimenti individuali di capitale in ogni particolare sfera di produzione) dall'effettivo sfruttamento del lavoro da parte dei singoli capitali. Il prezzo medio delle merci non soltanto appare ma è qui di fatto distinto dal loro valore, quindi dal lavoro in esso realizzato, e il profitto medio di un singolo capitale è distinto dal plusvalore che questo capitale ha estratto dagli operai da esso impiegati. Il valore delle merci appare ormai direttamente soltanto nell'influsso che il variare della forza produttiva del lavoro esercita sulla diminuzione e l'aumento dei prezzi di produzione, sul loro movimento, non sui loro limiti ultimi. Il profitto appare ormai solo determinato in modo accessorio dallo sfruttamento diretto del lavoro, in quanto questo precisamente permette al capitalista di realizzare un profitto che si discosta dal profitto medio, con i prezzi di mercato regolatori, che in apparenza esistono indipendentemente da questo sfruttamento. Gli stessi profitti medi

normali sembrano immanenti al capitale, indipendenti dallo sfruttamento; lo sfruttamento anormale, oppure anche lo sfruttamento medio esercitato in condizioni eccezionalmente favorevoli, sembra determinare soltanto le deviazioni dal profitto medio, non il profitto medio stesso» (p. 241).

- 73. *Ivi,* p. 242. Qui Marx riconosce «il grande merito dell'economia classica», che ha parzialmente dissolto «questa falsa apparenza e illusione»: «il mondo stregato, deformato e capovolto in cui si aggirano i fantasmi di *Monsieur le Capital* e *Madame la Terre,* come caratteri sociali e insieme direttamente come pure e semplici cose» (pp. 242-43).
 74. *Ivi,* p. 243.
- 75. Nei limiti di questi appunti, l'osservazione che è nel testo non viene sviluppata. Sarà questo il compito di un altro Quaderno. Basti qui accennare alla incapacità di numerosi economisti marxisti contemporanei a stabilire altra differenza tra pianificazione capitalistica e pianificazione socialista che non sia meramente di quantità rispetto al processo complessivo della produzione. Pertanto, le tecniche della pianificazione e le «scienze prasseologiche» vengono trattate come neutrali, a prescindere dal rapporto sociale nel quale entrano.
- 76. Nel frammento citato, si ha un modello di «passaggio» dal capitalismo *direttamente* al comunismo. *Contro,* numerosi passi del *Capitale* e la *Critica al programma di Gotha.* Il problema qui accennato sarà oggetto di un'analisi dettagliata in uno dei prossimi numeri dei «Quaderni».
- 77. La mitologia dello «stadio ultimo» del capitalismo è presente con funzioni ideologiche diverse, anzi opposte, sia in Lenin sia in Kautsky: in Lenin per «legittimare» la rottura del sistema in punti meno avanzati del suo sviluppo, in Kautski per sanzionare il rinvio riformistico dell'azione rivoluzionaria alla «pienezza dei tempi», Dacché la rivoluzione nel '17 non riesce a saldarsi con la rivoluzione nei Paesi più avanzati, essa ripiega sui contenuti immediatamente realizzabili al livello di sviluppo della Russia: e il mancato chiarimento circa la possibile presenza del rapporto sociale capitalistico nella pianificazione (insufficienza che permane in tutto lo svolgimento del pensiero leniniano) agevolerà in seguito la ripetizione nei rapporti di produzione, sia di fabbrica sia nella produzione sociale complessiva, di forme capitalistiche, dietro lo schermo ideologico dell'identificazione del socialismo con la pianificazione e della possibilità del socialismo in un solo Paese.

78. La pianificazione autoritaria come espressione fondamentale della legge del plusvalore e la tendenza alla sua estensione alla produzione sociale complessiva sono intrinseche all'intero sviluppo capitalistico; nella fase attuale questo processo appare con maggiore evidenza, come tratto distintivo delle società capitalistiche, in forme che sono irreversibili. Ciò non significa, naturalmente, che oggi vada realizzandosi «l'ultimo stadio» del capitalismo, che è espressione priva di senso. Tra l'altro, il rapporto di proporzionalità consapevolmente controllata, tra produzione e consumi, è ancora stabilito con strumenti rozzi e approssimativi; e, ciò che più conta, ancora soltanto nell'ambito nazionale, o in aree internazionali ristrette, dei Paesi più avanzati, sulla base della produzione di beni di consumo durevoli: in limiti, cioè, insufficienti a garantire uno sviluppo equilibrato del sistema. Le difficoltà assai gravi che emergono in tale situazione sono evidenti nel peso crescente che assume negli Usa la produzione bellica (e tutti i settori legati a tale produzione) e negli ostacoli frapposti ai programmi di conversione. In questi casi, ci si trova dunque in presenza, non del ritorno o della sopravvivenza di vecchie contraddizioni ma di nuove contraddizioni e strozzature nello sviluppo capitalistico, che hanno importanti conseguenze politiche.

* Da: «Quaderni rossi», n. 4, luglio 1963.

Appendice

Operai della FIAT,

alle vostre spalle, senza consultare nessuno, le organizzazioni sindacali al servizio del padrone hanno concluso un accordo separato che tenta di liquidare la lotta e la forza operaia alla Fiat.

Ancora una volta siete voi a dover decidere e dichiarare che cosa volete e che cosa invece rifiutare.

Ora dobbiamo vedere con chiarezza quale è la manovra padronale e quale deve essere la risposta operaia.

Le posizioni della Confindustria e delle aziende di Stato dicono questo:

I padronato italiano è disposto a qualche minima concessione immediata, e chiede in cambio che nei prossimi tre o quattro anni non vi sia più nessuna lotta operaia sostanziale.

È stata la lotta operaia di questi giorni che ha messo in chiaro questa volontà del padronato, che ha reso evidente che la posta in gioco è lo sviluppo della lotta operaia nei prossimi anni.

In Italia è in corso uno sviluppo economico molto intenso, destinato a procurare nuovi immensi profitti al padronato e un enorme accrescimento della accumulazione capitalistica. Valletta pochi giorni fa ha affermato chiaramente che il capitalismo intende imporre e rendere stabile questo sviluppo economico sotto il suo dominio, dentro e fuori la fabbrica.

Nella lotta di oggi appaiono chiare le due strade opposte aperte davanti al movimento operaio: o il consolidamento del potere capitalistico, del suo arbitrio e del suo dispotismo, o la crescente possibilità per la classe operaia di ritrovare ed organizzare, interamente, se stessa contro il capitale, condizionando le scelte e lo sviluppo del capitalismo fino alla sua sconfitta totale.

Operai della FIAT,

oggi il punto decisivo di questa lotta è la FIAT

La FIAT è il punto decisivo perchè il settore metalmeccanico è al centro dell'espansione capitalistica e la FIAT è il centro del settore.

Proprio per questo la scelta che è posta agli operai della FIAT è:

O ritornare in una condizione di isolamento e di disgregazione, nella quale
il dispotismo del padrone avrà di nuovo mano libera e significherà, come ieri
o peggio di ieri, taglio dei tempi, qualifiche arbitrarie, licenziamenti, spostamenti, insomma tutto l'insopportabile arbitrio che il padrone Fiat ha esercitato contro gli operai;

O diventare l'avanguardia cosciente di una classe operaia forte e unita.

Operai della FIAT,

oggi il disegno del padronato italiano è questo: spezzare la grande lotta dei metalmeccanici italiani separando la trattativa nelle aziende statali da quelle per le aziende private, e di imporre un accordo aziendale per la Fiat. Se questo disegno si realizza pienamente, senza che la classe operaia della Fiat affermi la sua decisione, questa grande lotta che ha un significato generale di lotta di classe, viene frantumata e il capitalismo italiano, dopo essere stato messo

in gravissime difficoltà dalla lotta operaia, potrà perseguire più facilmente il proposito di pianifica e il suo dominio.

Operai della FIAT,

oggi voi avete nelle vostre mani la possibilità di far fallire questo disegno del padrone. Non siete più isolati tra di voi, non siete più isolati dal resto della classe operaia italiana. La vostra parola d'ordine deve essere: nessun passo indietro sulla strada dell'unità operaia, nessuna trattativa con Valletta che rompa l'unità della lotta di tutti i metalmeccanici italiani. Avete già conquistato la prima e decisiva condizione per battere il capitale:

DI FRONTE ALLA FORZA DELLA VOSTRA UNITÀ IL CAPITALE È PIÙ DEBOLE DI VOI.

Voi avete nelle vostre mani non soltanto la chiave di questa lotta di oggi ma la chiave del futuro della lotta del proletariato italiano.

Operai della FIAT,

nessun altro all'infuori di voi stessi può respingere le manovre del padrone, che si moltiplicheranno sempre più per ridurre di nuovo ciascuno di voi isolato e impotente di fronte al potere del capitale.

OGNI MANOVRA DEL PADRONE, OGNI DECISIONE DAVANTI ALLA QUALE VI TROVATE, DEVONO ESSERE DA VOI AFFRONTATE COLLETTIVAMENTE.

Nelle scorse settimane la vostra protesta è già diventata organizzazione, o almeno inizio di organizzazione operaia. Spontaneamente vi siete ritrovati per discutere, per prendere decisioni, squadra per squadra, reparto per reparto.

Siete andati a discutere direttamente con i membri di C. I. Avete formato picchetti, nei punti giusti, per discutere e convincere i compagni incerti.

QUESTE SONO LE PRIME FORME DI UNA VERA ORGANIZZAZIONE OPERAIA ALLA FIAT; SE PORTERETE AVANTI QUESTA ORGANIZZAZIONE, NESSUNA LOTTA IN FUTURO VI TROVERÀ IMPREPARATI, NESSUNA MANOVRA PADRONALE POTRÀ VINCERE LA VOSTRA FORZA.

Operai della FIAT,

seed the annual well amin-lines itsings of

è soprattutto per paura che questa organizzazione si rinsaldi fino a intaccare seriamente il potere padronale in fabbrica, che la Direzione ha concluso, con i servi che aveva a portata di mano, l'attuale accordo separato, che non tocca nessuna delle questioni sostanziali della condizione operaia in fabbrica. Ora perciò è chiaro: decidere tocca a voi, voi dovete prendere in mano il vostro destino. Questo sciopero è una grande occasione per far fare un passo avanti alla organizzazione della classe.

Da questa lotta potrete uscire avendo fatto di ogni squadra, di ogni reparto, di ciascuno degli stabilimenti Fiat la realtà di una organizzazione, di una disciplina operaia capace in ogni momento di contrapporsi allo sfruttamento, agli arbitri, al dispotismo del padrone e dei suoi leccapiedi.

« QUADERNI ROSSI »
dell'Istituto Rodolfo Morandi

Indice

PRIMA PARTE

 Raniero Panzieri, i «Quaderni rossi» e gli «eredi» Marco Scavino

2. La formazione di Raniero Panzieri

Sandro Marcucci

3. Appunti sulla formazione di Raniero Panzieri *Stefano Merli*

4. L'utopia come progetto. La tesi di laurea di R. Panzieri su «L'utopia rivoluzionaria nel Settecento. Il "Code de la Nature" (1775)» Stefano Merli

5. Il Marx di Antoni

Raniero Panzieri

6. Herzen e il '48

Raniero Panzieri

7. Osservazioni a un nuovo revisionismo

Raniero Panzieri

8. Nota sull'ideologia di Belinskij

Raniero Panzieri

9. Il socialismo «umanista in Francia»

Raniero Panzieri

10. Nuovo Periodo

Raniero Panzieri

II. Giacomo Perticone: Le *tre internazionali*, Atlantica, Roma 1945 *Raniero Panzieri*

SECONDA PARTE

12. Ambiguità di Panzieri?

Antonio Negri

13. Sull'uso operaistico delle macchine nel neocapitalismo Raniero Panzieri

14. Plusvalore e pianificazione. Appunti di lettura del Capitale *Raniero Panzieri*

APPENDICE