

PREFAZIONE

Questo libro ha diverse chiavi di lettura, che si combinano e si intrecciano tra loro senza posa. Così conviene leggerlo e studiarlo, approfondendo la peculiarità di ciascun tema per meglio apprezzare l'unitarietà della ricerca.

La questione nazionale, assunta dal punto di vista dell'idea dinamica della specie umana e delle sue possibilità socialiste, è costantemente presente quale argomento e sottofondo delle speranze e del dramma di tante donne ed uomini nella modernità e nella contemporaneità. Lo sottolineiamo perché lo svolgimento dell'analisi, il suo drammatico interesse, potrebbe portare anche il lettore più attento a sottovalutare il punto di partenza.

Infatti l'autore ci conduce, con rigore logico appassionato che permette anche spericolati salti cronologici, attraverso la vicenda del pensiero marxista di fronte alla questione nazionale. Partendo dalla fondazione del «socialismo scientifico» – termine che appare sempre più ambiguo ed inquietante – per arrivare ai giorni nostri, in un excursus che non pretende la precisione della completezza scolastica ma viceversa si fonda sul coraggio dei concetti e delle idee, sapendo trascegliere le vicende e i protagonisti più significativi. Veniamo guidati attraverso i saliscendi della storia intrecciati alle traversie della teoria, intravediamo i bagliori del sogno rivoluzionario mentre discendiamo negli inferi della contemporaneità, riassaporiamo la possente levità delle intuizioni essenzialiste originarie per poi digerire le macchinose ed unilaterali leggi della fondazione successiva. L'iter del pensiero marxista intorno alla questione nazionale, nei suoi snodi fondamentali, è ricostruito in relazione ai passaggi decisivi delle vicende umane. È così che si mostra con grande chiarezza, la centralità, permanente e

crescente, della problematica statale per il marxismo. Lo Stato quale presupposto analitico e, inseparabilmente, orizzonte programmatico decisivo per i seguaci di Marx: ciò emerge dalla ricerca, puntuale e precisa, determinata e creativa, di Vincenzo Sommella. Con proprietà e rigore si passa, nel corso dell'elaborazione, dalla critica all'approccio sulla questione nazionale a quella del materialismo storico tout court. Senza forzature, anzi ricostruendo i salti, logici e metodologici, talvolta frettolosi altre volte più meditati, in certi casi prepotentemente dati per scontati in altri improvvisamente problematizzati, del pensiero marxiano prima, marxista poi. Il materialismo storico – non sarebbe più preciso chiamarlo «determinismo economico» come facevano alcuni grandi divulgatori in tempo reale? – viene giustamente individuato come l'architrave pregnante e funzionante, a partire dalla sua più compiuta espressione nell'*Ideologia tedesca*, di tutti gli sviluppi successivi della dottrina e dell'azione, in particolare per quanto riguarda il marxismo rivoluzionario, anche nei suoi rappresentanti più attenti, pensierosi e seri. «L'esperienza determina la coscienza»: questa formula che tante volte abbiamo cercato di salvaguardare dialetticamente, ci appare sempre più inquietante e talvolta agghiacciante nella sua semplicità ferrea, nella sua certezza presuntamente apodittica ed invece svilente e deprimente della natura umana che pretenderebbe di spiegare.

Il lavoro di Vincenzo Sommella, entrando impietosamente nel merito delle analisi e delle posture marxiste intorno alla questione nazionale, ci mostra aporie e contraddizioni di questo pensiero della liberazione, che si è voluto unico e solo, al di là del tema specifico. Sin dall'inizio dell'exkursus l'autore, riallacciandosi esplicitamente ai motivi della corrente Utopia socialista, di cui è uno dei fondatori e principali esponenti teorici, ci ripropone, sviluppa e ci invita ad approfondire la spinosa questione che abbiamo cominciato ad affrontare: i limiti intrinseci del marxismo globalmente inteso.¹ Non più dunque esclusivamente l'esplicita presa di distanza da singoli errori, spesso catastrofici, neppure soltanto una critica radicale, che rimane indispensabile, della

¹ La riflessione nella corrente Utopia socialista intorno ai limiti originari del marxismo è appena cominciata, ed è già motivo di dibattito costante che questo libro non mancherà di alimentare. Vale la pena di sottolineare che il nostro approccio tende a distinguersi da altri, perché non solo non rimuove, ma muove consapevolmente da una rivendicazione di tanti marxisti e del loro esempio, rivendica la nostra stessa provenienza dal marxismo rivoluzio-

metodologia marxista, o una messa in forse di certe applicazioni e sviluppi del marxismo. Qui si tratta di andare alle radici della dottrina – o dovremmo dire, con Lenin, del «dogma»? Tentativo reso ancor più urgente dai compiti che vengono dettati dall'insorgere caotico della società mondiale e dalle disavventure che ne conseguono per tante avanguardie politiche e non. Mentre taluni tra gli ultimi eredi di una tradizione oramai appannata si ostinano a difendere alcuni grigi principi, che proprio per essere così clamorosamente fuori dai tempi che stiamo vivendo mostrano l'originaria precarietà, altri si affrettano a «rifarsi il trucco» per collocarsi nell'ennesimo misero imbroglio riformista detto no-global o altermondialista, dimostrando l'estrema adattabilità dei suddetti principi. È significativo che uno dei più onesti e credibili rappresentanti del nuovo riformismo di sinistra, come Fausto Bertinotti, metta in discussione tanti aspetti della storia politica del marxismo per poi propugnare «il ritorno a Marx». Una vecchia invocazione, questa al fondatore, che si rinnova di fronte alle difficoltà ma anche alle potenzialità crescenti di un'epoca che non ammette più scorciatoie né giustificazioni estratte (o semplicemente proiettate?) dall'«antico testamento». Torniamoci a Marx: finalmente e seriamente, con il coraggio di guardare ed affermare che cosa ci troviamo, che cosa può ancora andar bene e che cosa veramente non va, ma non solo perché non va più ma perché non è mai andato e non ce ne siamo ancora accorti.

Collocandosi saldamente dal punto di vista di una possibile rivoluzione socialista e libertaria e nell'ottica dell'autoemancipazione più

nario, quindi è orientato eventualmente ad un superamento comprensivo in ragione della causa socialista, rivoluzionaria e libertaria, non a rotture apodittiche.

Si può indicare come punto di passaggio, come testo introduttivo o preparatorio alla discussione: AA. VV., *Il libro rosso del socialismo*, Prospettiva Edizioni, Roma 1998. Successivamente il dibattito è cominciato passando attraverso una serie di testi di cui ci limitiamo a ricordare: ANGELO CIUFO, «Ripartire da Marx», in *Utopia socialista*, n. 2, settembre/novembre 2001; MAMADOU LY, «Ripartire da Marx o superarlo?», in *Utopia socialista*, n. 2, settembre/novembre 2001; VINCENZO SOMMELLA, «La guerra e la pace: aporie marxiste», in *Utopia socialista*, n. 3, febbraio/aprile 2002; MAMADOU LY, «Materialismo storico: l'ambiguo fascino del progresso», in *Utopia socialista*, n. 4, maggio/agosto 2002; ANGELO CIUFO, «Marx è un'altra storia», in *Utopia socialista*, n. 7, maggio/luglio 2003; DARIO RENZI, *Democrazia. Un orizzonte insuperabile?*, Prospettiva Edizioni, Roma 2003; AA. VV., *Percorsi di utopia: dalla critica all'affermazione*, Prospettiva Edizioni, Roma 2003.

Tra i tanti testi di vario interesse che nutrono la nostra riflessione pur provenendo da diversi approcci, merita di essere citato per la sua rilevanza: MARCO REVELLI, *Oltre il Novecento*, Einaudi, Torino 2001.

complessiva, Vincenzo Sommella opera anche questo ritorno, affondando i colpi con sereno rispetto ma senza alcun timore reverenziale, non sminuendo la grandiosità dell'intento originario ma contribuendo a svelarne la fallacia. Tra l'altro, come il lettore non mancherà di notare, grazie a questa postazione si dà il giusto valore e rilievo a quegli esponenti eterodossi (dichiarati o meno) che hanno cercato di criticare o sviluppare il marxismo dal punto di vista del marxismo. È un'appassionante rassegna, veritiera e senza concessioni, che va da Otto Bauer a Rosa Luxemburg, da Marcel Hic a Felix Morrow, spiegandoci gli spunti attuali di questi «irregolari», ma è anche il racconto di una tragica autolimitazione annunciata, giacché per la sua stessa genealogia la dottrina non concede grandi margini interni.

Siamo in ritardo di sessant'anni nel prendere seriamente in esame le radici del marxismo: più o meno, non casualmente, lo stesso ritardo che abbiamo patito nel rivalutare pienamente la rivoluzione spagnola. Ciò rappresenta un motivo in più per non esitare, invece viene spesso assunto come una scusa per dilazionare ancora la disamina dei limiti complessivi, iniziali e reiterati, che sono all'origine della fondazione marxiana e marxista. A chi ci accusa di «correre troppo» è arrivato il momento di far notare che finora siamo stati eccessivamente cauti. Questo stesso ritardo si spiega, ben al di là dei nostri limiti, per ragioni profondamente inerenti il tema e la sua ridefinizione. Viene infatti da chiedersi se le ragioni del grande successo del marxismo, nelle sue varie accezioni, non concernano unicamente la sua capacità di fornire una risposta relativamente semplice, e a tutta prima efficace e praticabile, alle urgenze di liberazione di centinaia di milioni di persone. Com'è possibile che personaggi così diversi tra loro come Kautsky e Guevara, Mao Zedong ed Althusser, Derrida e Pol Pot, abbiano tutti fatto riferimento con una qualche legittimità al marxismo? Ed ancora come ci spieghiamo che lo stesso richiamo teorico accomuni i più onesti ed abnegati rivoluzionari, quali i compagni dell'Opposizione di sinistra, ed i più feroci ed ipocriti giannizzeri della contro-rivoluzione, per esempio i tardo-stalinisti? Rispondere, come nel passato anche noi abbiamo fatto, che questi ultimi in realtà non erano marxisti ed il loro richiamo è puramente di comodo «per ingannare le masse», significa spropositare il valore dell'ideologia, marxianamente intesa come falsa coscienza, oltre a riconoscere la possibile riduzione del marxismo ad ideologia, ma soprattutto non spiega come mai queste orrende promi-

scuità si sono spesso trovate, o addirittura sono nate, nella stessa culla ed hanno continuato in qualche modo a riconoscersi. La teofania (giacché anche di questo si tratta: un tentativo disperato di dimostrazione dell'esistenza del dio socialista, attraverso la sua incarnazione seppur «imperfetta») trotskista dello Stato operaio ha permanentemente ricondotto le vittime nel medesimo ambito dei carnefici, sotto un'unica bandiera, nello stesso «campo». Siccome non ci limitiamo a dare letture psicanalitiche, prestiamo ascolto agli stessi protagonisti cercando una spiegazione teorica dell'arcano. L'apparato dottrinario marxista si viene edificando e diffondendo sulle solide basi filosofico-ideologiche del razionalismo, temperate nei secoli dalle sentenze scientiste e ripulite da dubbi eccessivi e dannosi sentimentalismi grazie all'ingegneria hegeliana. Verboso, complesso e fumoso sistema della negatività quello costruito dal pensatore tedesco, che fa della speculazione pura un labirinto la cui unica uscita è una filosofia della storia, un necessarismo glaciale, un assolutismo pseudo oggettivista in cui gli uomini sono semplici strumenti dello spirito assoluto. Presupponendo una critica, per sua esplicita ammissione mai veramente dispiegata, ed anche un «rovesciamento» (strano termine, su cui troppo ci siamo lambiccati, che lascia pensare ad un'acrobazia del pensiero) Marx si poggia esplicitamente su questa teoresi, riconosce e ribadisce essere Hegel il suo maestro. Ma certamente non si ferma ad Hegel, anzi lo completa, lo realizza, lo concretizza, ne mondanza le convinzioni, le traduce in teoria per l'azione di una liberazione obbligatoria, che deve avvenire, è iscritta nella logica stessa delle umane cose, sta immanente nella Storia e rimane solo da svelare. Paradossalmente Marx, in principio autentico ed indisciplinato ribelle, aveva contestato e cercato di sottrarsi alla nascente, aggressiva e quindi innovativa scolastica hegeliana, aveva carezzato un progetto rivoluzionario essenzialista ed umanista, perciò stesso interminabile, non sistematizzabile, costantemente in fieri e forse per questo all'apparenza poco credibile ed appetibile. L'ambizione profonda di liberazione del titano di Treviri, grazie alla quale rimarrà maestro insuperabile, giustamente non poteva rinunciare ad una dimensione ed a un inquadramento filosofico. È in questo passaggio che il giovane genio inquieto compie la scelta sbagliata, che solo sottovalutandone la statura può essere ritenuta unicamente figlia dei suoi tempi: rimanendo ancorato alla tradizione razionalista, scientista e storicista, piuttosto che dare ascolto ai pochi folli ispirati che gli proponevano una ricerca propria, autonoma, diversa, oggi diremmo «*incontournable*» della natura

umana. Eccoli allora sottovalutare il messaggio e l'impiccio del tentativo umano mentre si applicava a destrutturare e ricostruire il pensiero spinoziano; non approfondire il suo interesse per l'antropologia nascente da cui avrebbe potuto trarre segnali formidabili e assai materialisti dell'esistenza peculiare ed irriducibile della nostra specie, per dedicarsi invece a Charles Darwin; non cercare la molteplicità dei misteri irrisolti, ed in una certa misura irrisolvibili, della storia per consacrare la Storia quale «unica scienza che conosciamo»: terribile «errore composito» giacché non può esistere una sola scienza, la storia non può esserlo in senso classico e certamente non la conosciamo. Eccoli consacrarsi alla centralità della critica dell'economia politica, senza accorgersi del fatale inganno in cui incorreva, ipostatizzando oggettivamente ciò che nasce e rinasce come una scelta soggettiva, individuando artificialmente un punto di partenza astratto per leggere le relazioni infra-specifiche nello scambio, materiale ed intellettuale. Un procedimento legittimo, che gli permetterà di fornirci scoperte e chiarificazioni imperiture, se fosse rimasto tale, delimitato e dimensionato per condurre una ricerca attorno ad una dimensione particolare, per quanto fondamentale, delle relazionalità della specie e non trasformato nella essenziale ed unica base dei rapporti tra uomini e donne, come invece avvenne nel farsi successivo dell'elaborazione non meno che nella pratica che ne seguirà. La foga teorica, di cui non è qui il caso di fare la genesi e la genealogia,² assumerà una dinamica sua propria, facilitata grandemente dai presupposti culturali già dominanti. Marx cioè sceglie di iscriversi nei suoi tempi, decide liberamente di inserirsi nella *vague* scienziata, razionalista e storicista che già dettava ampiamente legge in diverse fogge. Naturalmente la sua opera darà ulteriormente corpo a questo pensiero dominante e gli fornirà una soluzione certamente trasgressiva e rivoluzionaria, coinvolgendo finalmente tanti protagonisti anonimi, tuttavia unilaterale, parziale, insufficiente analiticamente prima ancora che programmaticamente. L'opzione teorica marxiana, mai veramente messa in discussione dai diversi marxismi, dà la stura ad una ambiguità che forse solo ora può cominciare a sciogliersi: tra l'essere una elezione culturalmente compatibile ed affluente con le tensioni culturali

² Per quanto riguarda la nostra riflessione intorno ai tempi del percorso fondativo marxiano, rimandiamo specialmente a: D. RENZI, *Essenza umana e religione*, Prospettiva Edizioni, Roma 2000, cap. «Speranze e angosce della società profonda»; JORGE HERRERO, *Marx apprendista dell'emancipazione*, Prospettiva Edizioni, Roma 2003.

preminenti e il postulare una volontà pratica tendenzialmente invece controcorrente dal punto di vista sociale. Questo illustra lo stridere, talvolta davvero appariscente, tra la freddezza dell'astrazione raziocinante, quasi matematizzante nella sua pretesa, ed il calore dell'azione appassionata, commovente nel suo slancio. Il marxismo ed i marxismi come apparato di pensiero possono prestarsi a terrificanti ideologi di Stato e di oppressione – come dimenticare la diffusione dell' *Anti-Düring* quale libro di testo nelle scuole delle dittature burocratiche nell'est Europa? –, mentre i marxisti rivoluzionari combattevano, spesso al prezzo della vita, una fiera lotta contro l'oppressione e gli Stati. La terribile contrarietà tra la presunta *reductio ad unum* dell'animalità della specie e la reale armonia caotica della sua irriducibilità generosa si chiarisce nella vita, a dimostrazione dell'aporia teoretica originaria, eppure rimane largamente inascoltata da parte degli stessi protagonisti.

Vincenzo Sommella insiste su quel principio fondante del marxismo, quel materialismo storico che abbiamo cominciato a mettere in discussione nella sua pretesa totalizzante,³ come motivo di rottura, che oggi ci appare sotto una luce del tutto differente, rispetto a quel primo cammino intrapreso da Marx a passi incerti, audaci ed ingenui, malsicuri eppure fecondi. La biografia intellettuale del fondatore si svela come metafora dei successori, costantemente in contrasto con se stessi: incapaci di sopire il proprio afflato umanistico che però non è ammesso dallo sviluppo della teoria, se non in rari momenti e specialmente, come acutamente ci ricorda Vincenzo, quando si parla d'arte o del futuro. Ma la zona d'ombra della teoria non si riduce anzi si accresce. La radicale svolta materialista che Marx ed Engels compiranno con l'*Ideologia tedesca*, funzionerà permanentemente, con rare contraddizioni, e si chiarirà come determinismo economico, ancor più che sociale, che assegna la priorità al momento produttivo. Il marxismo dei fondatori tende ad essere già una visione fondamentalmente, per non dire unicamente, tecno-logica della realtà umana. Questa tecno-logica verrà assunta, in vari modi e con diversi accenti, dai marxismi successivi come base inamovibile da interpretare e mettere in pratica. Questa svolta fonda il marxismo, ed i vari marxismi come correnti politiche,

³ Sul materialismo storico si rimanda in particolare al già citato saggio di M. Ly in *Utopia socialista*, n. 4.

diverse e poi persino contrapposte tra loro, ma tutte politiche perché tutte inevitabilmente centrate sulla priorità dello Stato, unico strumento per provocare la trasmutazione tecno-logica, nel concentrarsi della società – occidentale ovviamente – e quindi nella sua possibilità di trasformazione «oggettiva». È singolare che due temi parziali, in cui si misura il farsi dell'umanità ma non si esaurisce certamente il suo essere, quali l'economia e la politica, che dovevano essere argomento di critica propedeutica, finiscano per diventare i temi qualificanti per antonomasia dei marxismi, perciò assolutamente dentro la corrente ideologica principale che caratterizza gli ultimi secoli dell'Occidente. Mentre i marxisti confliggono con il potere, teorizzano il conflitto che del potere è la base di sostegno decisiva. Mentre sublimano la primigenia economica non si accorgono di quella «volontà di potenza», latente e permanente, che si ripropone e li coinvolge, facendoli somigliare sempre più ai detentori del potere che vogliono combattere.

Il desiderio di comprendere la totalità umana, una volta per tutte e beninteso in chiave dialettica, per poterla trasformare, ha portato alla generalizzazione arbitraria di singole, parziali, per certi versi preziose acquisizioni, fino a glorificarle come il tutto oramai spiegato della vita sociale e tendenzialmente della vita nella sua globalità. Addirittura questa prepotenza onto-tecno-logica, che finirà per svilire il valore delle acquisizioni specifiche, pretende di giungere a spiegare l'assieme dello sviluppo storico e il principio stesso della vita umana, come malaccortamente dimostrano certi approcci marxisti all'antropologia o alla filosofia. I marxismi non si limitano a produrre diverse e contrapposte teleologie, ciascuno di essi tende ad essere una moderna teologia laica. La totalità umana non è concepibile come un'armonia inseparabile e caotica, invariante e cangiante assieme mentre è misteriosa e perfettibile, quindi scopribile e conquistabile nella dimensione individuale non meno che in quella sociale, innanzitutto tramite l'opera inesauribile della coscienza finalmente intesa come facoltà delle facoltà, intrisa di sentimento e di ragione a un tempo, motore della potenziale prassi artistica complessiva di sé e degli (con gli) altri.

In effetti il marxismo ci si propone come un'interpretazione fondamentalmente del capitalismo e delle caratteristiche salienti del farsi oggettivo dell'esistenza umana sotto il capitalismo. Interpretazione, comunque parziale, che cerca di concepire una via d'uscita dal capitalismo e solo dal capitalismo, basandosi sulla sua affermazione e

conseguentemente solo sulle sue contraddizioni. Ma questa via non la trova perché il capitalismo, a maggior ragione nella sua era democratica globale, è effettivamente la miglior forma di organizzazione coercitiva del farsi negativo della specie umana, la sintesi superiore delle oppressioni precedenti, come giustamente ci rammenta Vincenzo. Il marxismo delle origini ed i marxismi successivi daranno il meglio di sé nelle analisi e nelle proposte intorno alla realtà socioeconomica del capitalismo, limitandosi a leggere le contraddizioni intime e le (relative) possibilità ad esse legate, senza andare più in profondità; senza andare alle potenzialità umane complessive per sconfiggere il capitalismo e con esso tutte le forme dell'oppressione che con il capitalismo sistemico hanno raggiunto l'apice. Quindi anche le analisi del farsi sociale rimangono parziali, limitate nella misura in cui scelgono di non esplorare la complessità umana, ritenuta già spiegata e risolta, che lo presiede e che in esso viene svolgendosi. Si dà per scontato, noto e definito, ciò che ancora non è stato detto, scoperto, esplorato: in realtà in questo modo lo si rifiuta e lo si affida ad altre teorie e/o ideologie. Il marxismo che dice di basarsi su ciò che è, presumendo di conoscerlo e non potendo ammettere la sua non piena e scientifica conoscibilità, finisce per subirlo e teorizzarlo basandosi su ciò che ritiene sia la realtà umana mentre altro non è che la sua negazione realizzata dal capitalismo. Il detto ricade su chi lo ha pronunciato: l'esperienza determina la coscienza appunto, un'esperienza del capitalismo non può che determinare una coscienza del capitalismo, dei suoi mezzi come la politica e lo Stato, riducendosi alla speranza di utilizzarli per abbatterlo. La preminenza del presente, più di una volta sottolineata, finisce per far enormemente sottovalutare l'enigma del passato che spiega, non solo in termini consequenziali, non necessariamente in termini evolucionistici, le possibilità (non le certezze) del presente dell'umanità; la ricostruzione dell'anatomia del capitalismo, concepito come culmine fatale dell'incedere storico, fa trascurare, rimuovere, cancellare le altre storie della specie – come appare evidente anche dalla rivisitazione della questione nazionale – da cui invece emergono grandi lezioni e potenzialità. Soprattutto l'onnipotenza decretata del presente trascura e rende vaghi radici e orizzonti del futuro; quella proiezione utopico costruttiva, veracemente umanistica, che può aiutare la nostra specie nella ricerca della felicità possibile, come da sempre avviene, per tutti, anche per coloro che sinceramente sono stati o sono marxisti.

Il marxismo comincia ben presto a cristallizzarsi come ideologia della necessità della storia da risolvere praticamente, ed in questo libro ci vengono offerti alcuni passaggi illuminanti di questo precipitare. I diversi marxismi cercheranno di dar vita a vere e proprie teorie del progresso, trovando molteplici argomentazioni ed aggettivazioni, non di rado clamorosamente in contrasto tra loro, però invariabilmente proporranno una ricetta per l'evoluzione umana su basi economiche e tramite mezzi politici (il partito e quindi lo Stato) che ne fanno tristemente protagonisti assonanti, tra loro e con altri, della modernità e della sua decadenza contemporanea. Il progresso è un nome, una finzione/definizione del capitalismo, qualunque intento o discorso di progresso finisce per diventare funzionale al capitalismo, come continuano a insegnare i testardi fatti storici, giustamente tanto amati dai migliori marxisti. Il termine progresso, così come modernamente si era venuto predefinendo con Leibniz, poi svolgendo a partire soprattutto dalla «*querelle des anciens et des modernes*», implica la trasformazione graduale da un livello minore ad uno maggiore. Questa dottrina trova un'accelerazione ed un'applicazione storica particolare con l'illuminismo, forse con la notevole eccezione di Rousseau e del suo concetto di «perfettibilità» umana, dell'individuo come della specie, che è relativamente sganciato dal progresso sociale meccanicamente inteso. Passando per il non secondario contributo dell'economia politica e dei fisiocratici in particolare, che integrano l'idea con la propulsione economica che caratterizzerebbe il succedersi delle epoche, essa doveva trovare il suo trionfo teorico nella filosofia classica tedesca. Herder ed in parte Kant prepararono la strada ad Hegel con la sua affermazione totalitaria, autogiustificata dal principio e semovente del progresso, naturalmente apparecchiato in paramenti sacri:

Ma per quello che riguarda il vero ideale, l'idea della ragione stessa, la nozione al cui acquisto la filosofia deve aiutare è che il mondo reale è come dev'essere, che la volontà razionale, il bene concreto è effettivamente la forza massima, la potenza assoluta che traduce se stessa in atto. Il bene verace, la ragione divina universale è anche potenza di realizzazione di sé medesima.⁴

Questa resistibile ascesa delle culture ideologiche del progresso si basava sulla realtà dei successi che, su molteplici piani, il capitalismo

⁴ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 65.

ottenneva, ovviamente sin da subito finalizzati ad arricchire qualitativamente una minima parte degli abitanti dei paesi occidentali, ma pure destinati a far baluginare agli occhi delle maggioranze in miseria il miraggio di un qualche miglioramento. C'è stata, tra il Settecento e l'Ottocento, un'ideologia popolare del progresso cui il marxismo dette credito e che alimentò a sua volta, mentre si iscriveva con convinzione alla polifonica scuola dei progressisti. Più di altre correnti, il marxismo, incorporando un'idea filosofico-storica del progresso motivata tecno-logicamente, si ingaggiava nel cercare di incarnarla politicamente. È questo intento che svilisce l'idea originaria di rivoluzione, che per Marx nella sua essenza sociale non doveva essere politica, ma soprattutto ne trascura o disconosce le tensioni reali più profonde, come si erano cominciate a manifestare nella Comune del 1871, scivolando in una visione tutta politica e crescentemente militare della rivoluzione, spesso fatta coincidere con il mero aspetto insurrezionale. Mentre la si continua ad esaltare, la rivoluzione viene ridotta strumentalmente quale rovesciamento politico indispensabile, di impossessamento dello Stato. L'idea della rivoluzione, nel senso comune dei marxismi, quando non viene demonizzata si ipostatizza come schema della realizzazione del progresso grazie alla conquista e alla concentrazione del potere. Questa ideologia troverà un paradigma grazie al trionfo della rivoluzione russa diretta dai bolscevichi. La rivoluzione «contro il Capitale», per dirla con Antonio Gramsci, non pose interrogativi sui presupposti teorici, ma permise delle generalizzazioni, da parte di Lenin e soprattutto di Trotsky, che venivano giustapposte ai principi fondativi. Una strana convivenza veniva costituendosi tra le «virtù teologiche» della critica dell'economia politica, ritualmente snocciolate in difesa dell'ortodossia, al massimo provate in qualche analisi della congiuntura,⁵ e il compito militante di preparare, e talvolta realizzare a qualsiasi costo, la rivoluzione politica. I due aspetti si divaricano sempre di più: la rivoluzione è questione eminentemente pratica, ha poco o nulla a che vedere con la ricerca teorica sia a priori che a posteriori. Infatti i marxisti tendono a non apprendere dalle rivoluzioni in sé, ciò che importa è l'opportunità, la vittoria o la sconfitta della scintilla del

⁵ Unica notevole eccezione nella capacità di svolgere ed innovare la critica dell'economia politica rimane, a nostro avviso, ROSA LUXEMBURG con la sua *Accumulazione del capitale*, Einaudi, Torino 1968 e *L'anticritica*, Einaudi, Torino 1980.

progresso: questo è l'aut-aut che veramente conta per i combattenti del presente politico. Il dibattito appassionato e contraddittorio intorno al 1905 è forse l'ultima eccezione, dove già emergevano da parte di alcuni protagonisti atteggiamenti immediatamente finalisti e quindi strumentali. Dopo l'ottobre 1917 la rivoluzione è un dovere politico-militare il cui ritmo ed esito è già scritto nella sostanza: non c'è nulla da capire, da ascoltare, da imparare, da assimilare, anzi. La più grave sanzione di questa insopportabile presunzione, sorda e meccanica, sarà la sanguinosa repressione bolscevica della rivoluzione libertaria di Kronstadt. Sancito quel precedente antisocialista, sarà possibile allo stalinismo «giustificare politicamente» la liquidazione della comune di Shanghai nel 1927 o la partecipazione in prima fila allo strangolamento della rivoluzione spagnola del 1936, per citare solo due esempi. Ma anche l'ultimo bolscevico autentico, Trotsky, che stava dalla parte giusta della barricata, continuò a non imparare nulla di nuovo e sì che la *revolución social* portava con sé immense e ricchissime lezioni.

Tutta la contemporaneità ha evidenziato la presenza e la vitalità dei processi rivoluzionari, il loro riproporsi sempre nuovo, effervescente, drammatico e creativo ad un tempo, la loro natura intima dirompente, irriducibile a schemi precostituiti di tipo politico, intollerante di calendari prefissati, insofferente alle frontiere coatte. In principio le rivoluzioni sono un'espressione diretta dell'essenza umana sul piano sociale, il tentativo appassionato, anche se talvolta affannato, disperato persino, degli individui, dei gruppi, delle classi subalterne di autodeterminarsi, di scegliersi, di affermarsi, di governarsi. La società nelle sue maggioranze autentiche, che escono dal silenzio e dalla passività, prova finalmente a costituirsi da sé, cerca di superare la sua costituzione meccanica di agglomerato relativamente informe, sottomesso e malleabile dal potere politico. La società tende alla socializzazione del sapere, del volere, del rappresentare, del fare, del produrre, dell'operare, del creare, della società stessa. Ma questa tensione è inseparabilmente intento di umanizzazione, nell'intimità e nella reciprocità, è l'appalesarsi necessariamente confuso, balbettante, iniziale delle facoltà più riposte, dell'immaginazione nascosta, della memoria dimenticata, della riflessione negata, è la ricerca ingenua, ottimistica, imprudente, persino ignorante ed incolta della coscienza che si affaccia, si dispiega, si riconosce mentre agisce con una rapidità sconosciuta normalmente. La rivoluzione principalmente è il risveglio dell'umanità dolente che

reclama di essere protagonista complessivamente, e lo chiede innanzitutto a se stessa, alla propria capacità ricettiva, riflessiva ed espressiva. L'azione diretta, che caratterizza le modalità di qualsiasi rivoluzione, non è il manifestarsi di qualche ragione assoluta, repentinamente calata dall'alto, più di quanto non sia l'appalesarsi di un'irrazionalità di massa provocata dal risvegliarsi degli «istinti primari», né tantomeno una miscela alchemica tra queste due spiegazioni mitologiche. Che siano presenti interventi «esterni», di tipo religioso, ideologico e politico, così come fattori irriflessivi ed impetuosi è indiscutibile ma niente affatto risolvente: ciò che predomina è il ridestarsi della ragione animata dal sentimento da parte dei gruppi e delle classi sociali, il prorompere dell'individualità, della persona non isolata, che anzi cerca di ricongiungersi al prossimo in una nuova architettura, quasi sempre improvvisata, del vivere in comune, che aspira alla ricostruzione autodeterminata dell'io e del noi. Il riconoscimento di questa tendenziale prorompente coscienza umana e sociale, il suo studio, la sua cura, il suo apprendimento, la sua cultura, la sua preparazione e prospettiva è il compito inesauribile dei rivoluzionari consapevoli ed impegnati. Un compito di comprensione e d'amore della coscienza, collettiva ed individuale, di cultura e progettazione che prefigura l'agire e l'operare per il bene comune. Proprio questo compito è divenuto improponibile in termini marxisti, condannato a priori come un'insana utopia – quanto a ragione il nostro autore insiste sul nefasto tarlo antiutopico di Marx ed Engels! –, un reato dal punto di vista dei principi. Essendo infatti i soggetti fondamentalmente determinati dall'esperienza socioeconomica e specialmente produttiva, la loro stessa capacità di rappresentazione ed autorappresentazione viene sottovalutata o sottomesa rispetto alla dimensione biologico-materiale, l'universo coscienziale viene ridotto a sua volta ad una sfera produttiva, priva di reale autonomia e di capacità creativa, salvo poi cercare un improbabile recupero in extremis – come per miracolo – nel regno socialista, come sottolinea Vincenzo.

La concezione della rivoluzione, della sua natura, della sua portata, dei suoi compiti non può essere separata dall'idea che si ha dei suoi soggetti. Dei soggetti parziali, schiavi della storia ed in ultima istanza del proprio stomaco, dovranno per forza affidarsi a forze esterne che li guidino verso il progresso inevitabile di tipo statale e nazionale, usando strumenti politico-militari, privilegiando la distruzione e la violenza in luogo della creazione e della costruzione. Oppure gli esseri

sono totalità in fieri, imperfetti ma perfettibili, inconsapevoli ma dotati di coscienza creativa e costruttiva, capaci di subire, accettare ed esprimere mali indicibili ma capaci di riconoscerlo e di farlo regredire affermando un bene superiore e comune, allora si può concepire la rivoluzione come processo totale di liberazione autocosciente, di riorganizzazione paziente ed autogestita della società e della vita tutta: non l'attesa del progresso ma il principio, paziente e probabilistico, di costruzione della felicità. Il marxismo e tutti i marxismi, in un modo o nell'altro, si sono negati a questa idea della rivoluzione possibile e alla sua preparazione mentre tanti marxisti rivoluzionari con la loro vita e la loro opera hanno fornito un esempio insostituibile di quanto sia possibile intraprendere questa strada, a patto di cominciare a scegliere una diversa impostazione teorica, permanentemente in fieri, che sappia mettere al centro i contenuti sociali ed umani delle possibili strade dell'autoemancipazione e della rivoluzione socialista, libertaria ed internazionalista che ne fa parte.

Leggendo in filigrana il libro di Vincenzo, la severa emozione che trasuda dalle sue parole, si possono trarre spunti per esplorare questo vitale e lacerante contrasto tra l'apparato concettuale del marxismo, come si viene svelando nella contemporaneità, e i suoi indirizzi da un lato, la straordinaria dedizione e concentrazione di tanti marxisti rivoluzionari per aprire la strada alla rivoluzione dall'altro.

Da ultimo conviene soffermarsi brevemente sull'argomento di fondo che presiede questa ricerca di Vincenzo Sommella e sugli stimoli all'approfondimento ulteriore che essa suscita a proposito.

La questione nazionale, e la proteiforme idea cui rimanda, spingono alla necessità di collocare finalmente questi concetti – nazione, nazionalità, nazionalismo – nell'ambito delle categorie dell'umano, come intenzione e vocazione prima ancora che come fattualità, senza demonizzarli ma neppure darli per acquisiti. L'umano che si viene lentamente sedimentando e trasformando, nella aspra lotta ma anche nell'acquiescente sottomissione al potere oppressivo. La nazione, e le sue conseguenze plurime, non si giustificano biologicamente né in base a semplici esigenze pratiche immediate, ma appare piuttosto come la risposta complessa, lungamente elaborata, storicamente sedimentata e quindi deperibile, che nasce dal difficile e spesso spurio intreccio tra materiale, culturale, politico e coscienziale (nell'accezione più vasta del termine) nella vicenda della specie.

Giova, per intendere quei nodi complessi ed eteronomi che l'autore illustra nel corso dell'opera, come la prima rivoluzione della modernità, spesso a torto sottovalutata, ebbe luogo nei Paesi Bassi nel 1581 con un carattere marcatamente nazional-statale e diede vita allo Stato indipendente delle Provincie Unite, cioè il primo Stato rivoluzionario moderno. Da lì prende le mosse un lungo processo di transizione in cui la nazione tenderà a trasformarsi da mito reazionario e totalmente imposto, anche grazie alla religione, dal potere assolutista, a realtà, deformata e deformante, viva nelle coscienze popolari, come base dei nuovi poteri statali. Il mezzo principale di questa transizione sono le rivoluzioni, com'è evidente nella conformazione della nazione inglese contenente in nuce certe caratteristiche genetiche della moderna nazione borghese che più tardi emergeranno con grande chiarezza, specialmente nella prima rivoluzione americana. Come acutamente individuò Alexis de Tocqueville, nel nascente Stato nordamericano i tratti (e le tare) originari della nuova società appaiono con maggiore chiarezza nella profonda connessione tra l'organizzazione nazionale della società e il suo carattere borghese, anche a causa della relativa verginità del terreno su cui si edificava. Le nazioni ci appaiono come separazioni e conformazioni successive della specie, attraverso una serie di convulsioni violente, che affermano la trasformazione della società civile che comincia ad emergere contro un certo tipo di potere politico per affermarne un altro, contro gli imperi anche, ma al contempo suscitano scontri interni alla stessa società in fieri o in trasformazione. Le rivoluzioni nazional-borghesi che si succedono in vari paesi, dal XVI al XVIII secolo, si propongono di accedere al potere politico e di svincolare la classe emergente dagli eccessivi ostacoli socioeconomici che subiva, in questo senso usano e cominciano a prospettare la nazione come idea, influenzando e coinvolgendo settori popolari. Ma la vera e propria esplosione dell'idea-forza della nazione avverrà solo con la grande rivoluzione francese, che appare qualitativamente diversa dalle altre rivoluzioni borghesi soprattutto per questo. Il suo motivo politico-militare dominante, l'unificazione nazionale sotto l'egida borghese, risulta vincente perché inizialmente risponde alle esigenze elementari reali di settori ampi delle genti, non solo francesi. Da allora in poi le lotte o le rivoluzioni per l'unificazione nazionale tendono ad essere una forzatura dall'alto che sfrutta, mentre le condiziona e le imprigiona, le tensioni e tendenze materiali e psicologiche, etnico-culturali, lungamente sedimentate ed oramai emergenti

tra i popoli. Quindi la moderna idea di nazione si può anche definire come un'invenzione borghese, fondamentale, monarchica ed europea, ma che «invenzione», quali basi profonde nel vissuto, nel rappresentato, nel sedimentato delle fragili coscienze popolari!

Possiamo provare ad immaginarci il lungo e travagliato percorso della nostra specie alla ricerca delle proprie organizzazioni, le misteriose e molteplici forme che assume la ricerca di identità umane collettive.

L'umanità aggregata spontaneamente, o naturalmente, in unità di base elementari, era passata per assieme coatti ben più larghi, rozza-mente universalistici e mostruosamente deformati coscienzialmente, con forti tratti connotanti politici, militari, ideologici, ma anche con segni identitari religiosi e culturali (i grandi imperi); per tornare a nuovi particolarismi, sì a loro volta coatti e devianti, tuttavia ben più marcati ed in un certo senso vissuti, come quelli nazionali. Le nazioni sono forgiate dagli Stati nelle rivoluzioni, con motivi connotanti analoghi nelle categorie, ma diversi nei contenuti, dai precedenti esattamente perché coinvolgono, parzialmente e negativamente, i popoli, li mobilitano e li motivano enormemente più di prima. La nazione rappresenta, sempre e comunque, in principio e al di là del giudizio di valore un risultato, oltretutto un fattore, di risveglio delle coscienze popolari, intorpidite, labili, elementari; un momento storico di ricerca identitaria comune non coatta, totalmente insufficiente ed anche illusorio, pur tuttavia profondo e autentico, da comprendere e rispettare. Vincenzo ci spiega bene quanto questo sia stato quasi sempre fondamentalmente sottovalutato dal marxismo, in nome dell'incedere socioeconomico presuntamente assoluto.

Le rivoluzioni borghesi tendono, in linea di massima, ad affermare un'identità nazionale libera dalle costrizioni dell'antica oppressione, ma la ripropongono sotto altre forme. Spezzano la vecchia gabbia, costruendone una nuova. Eppure in questo processo, che tante delusioni, tradimenti e massacri comporterà ritroviamo una ripresa della tensione originaria, ma sviluppata, più presente ed attiva, inizialmente più cosciente, alla ricerca dell'identità generale o complessiva. Sotto l'involucro nazional-statalista preme la tensione internazionalista insita nella specie umana.

Il movimento operaio e popolare nasce in continuità e quasi in simbiosi con gli ideali borghesi, con gli «obblighi necessari della storia» che

verranno teorizzati purtroppo anche dal marxismo. Il flusso generoso e caotico delle masse intorpidite ma in ascesa non riesce ancora ad affermare la ricerca della natura umana per la sua emancipazione, eppure questo stimolo è presente, fortemente e diffusamente. Viste le premesse d'assieme, teoriche e pratiche, nel senso più vasto dei termini, questo sviluppo è comprensibile, lo è meno il modo in cui è stato interpretato e sviluppato dalle avanguardie più illuminate. La grande novità costituita dall'irruzione sulla scena del movimento operaio e popolare è quindi innanzitutto e fundamentalmente sociale nella sua espressione, con un retroterra ideale umanistico insufficientemente organico. Come abbiamo già accennato questo retroterra filosoficamente è in continuità con il pensiero sette-ottocentesco. Continuiamo a domandarci il perché. Uno dei motivi che spiegano questa natura ambiguamente ma anche perversamente continuista è il nazionalismo, nelle sue radici antiche e nelle sue polisemie che rimangono largamente e costantemente da esplorare. Si tratta di una traccia intimamente contraddittoria che il movimento operaio si porterà dietro sempre, fino ai giorni nostri, e che verrà trasmessa, con motivazioni spesso molto diverse, anche agli altri continenti. Una sorta di «peccato originale» che spiega il retroterra della socialdemocrazia e dello stalinismo, in tutte le loro varianti nazionali appunto, da cui viene riproposto e largamente utilizzato. Ciò significa anche comprendere come le premesse organicamente deboli hanno conseguenze a catena, scientemente sfruttate dagli avversari di classe, permettendo tra l'altro il perpetuarsi degli apparati burocratici anche quando sembrano – ed effettivamente lo sono! – erose buona parte delle loro basi materiali. Rimangono in vigore però e si rigenerano le basi ideologiche borghesi (e quindi nazionali) del movimento operaio, a maggior ragione perché trovano un'insperata coincidenza di principi, e addirittura ospitalità prenatale, nelle correnti di pensiero allora più genuine ed innovative del movimento operaio, come il marxismo.

Nell'ultimo quarto del XIX secolo l'idea-forza nazione comincia ad essere messa in discussione, mai definitivamente né sufficientemente in profondità però! L'internazionalismo, questa aspirazione iniziale e flebile, vive e si diffonde, ma non verrà mai assunto e fondato totalmente in tutte le sue premesse più profonde, conoscitive e comprensive, e nelle sue conseguenze innanzitutto pacifiste, neppure dai principali protagonisti. Questa formidabile spinta all'autentica fratellanza universale, potenziale alternativa complessiva agli ideali borghesi e

all'orizzonte del potere politico statale in ragione della Comune universale della socializzazione e dell'autogoverno, dell'autocoscienza e dell'autodeterminazione, delle donne e degli uomini; questa formidabile bandiera d'affermazione costruttiva, che non smette di affacciarsi e pulsare nelle anime e nelle lotte, viene sminuita e svilta come affare di partito, come strumento politico del progresso inevitabile. Ciò che avverrà alla vigilia della Prima guerra mondiale e poi, in maggior proporzioni e ancor più tragicamente con la Seconda, si era già intravisto nel 1848, quando le masse furono riassorbite dal nazionalismo, il baluardo degli interessi statali aveva infranto il germe internazionalista: anche grazie a questo la borghesia, con ogni nuovo conflitto, riuscirà a restituire al concetto di nazione un valore e nuovi contenuti.

Pensare, grazie al lavoro di Vincenzo Sommella, alla questione nazionale significa ritornare alle scaturigini più profonde dell'internazionalismo. Entrambi gli aspetti hanno un significato fondativo eccezionale: l'uno in chiave storica, transitiva e problematica, l'altro in chiave futuribile, prefigurante ed affermativa, ma si presentano intimamente uniti e contraddittori. Ripercorrerne la vicenda, nelle luci e nelle ombre proiettate dal prisma socialista fino ad oggi, vuol dire rendersi conto dell'urgenza e della concretezza dei compiti teorici che abbiamo dinanzi a noi. In particolare significa comprendere quanto la prospettiva rivoluzionaria, socialista e libertaria possa positivamente dipendere da una visione radicale dell'autoemancipazione e rimandare costantemente ad essa. Una visione che non pretende di essere esauriente né tantomeno totalizzante, ma che richiede l'appercezione della totalità armonica, costantemente incompleta, in gestazione, ambigua e da conquistare, caotica e migliorabile della natura umana, intorno alla quale abbiamo appena cominciato ad interrogarci e da cui dipendono, intere ed integre, le nostre possibilità come persone e collettività. Possiamo cercare di farlo, anche in virtù di questo libro, se impariamo costantemente l'umile ambizione di questa impresa. È questo retrogusto che ho assaporato leggendo il mio compagno di impegno e fratello di idee: spero per voi, che vi apprestate a leggerlo, qualcosa di simile.

Gennaio 2004

Dario Renzi