

SU LA TESTA

ARGOMENTI PER LA RIFONDAZIONE COMUNISTA

BIMESTRALE DI POLITICA E CULTURA

L'ATTUALITÀ DEL COMUNISMO



N.4 / GENNAIO 2021

SU LA TESTA

ARGOMENTI PER LA RIFONDAZIONE COMUNISTA

DIRETTORE

Paolo Ferrero

CAPOREDATTORE

Nando Mainardi

REDAZIONE

Stefania Brai

Antimo Caro Esposito

Loredana Fraleone

Dino Greco

DIRETTORE RESPONSABILE

Romina Velchi

IDEAZIONE E IMPAGINAZIONE GRAFICA

Roberto Ciccarelli

Dario Marini Ricci

Su la testa vuole essere un bimestrale di ricerca politica e culturale con l'obiettivo di contribuire alla rifondazione di una prospettiva comunista. La semplicità difficile a farsi.



CONTATTI

✉ redazione@sulatesta.net

f www.sulatesta.net

🌐 Pagina Facebook *Su la testa*

L'illustrazione in copertina è stata realizzata da Elena Coperchini.

Collaborazione editoriale di: Pier Giuseppe Arcangeli, Roberta Marchelli, Giorgio Millul, Alida Valla

INDICE

EDITORIALE

Paolo Ferrero - *Il comunismo, la semplicità difficile a farsi* 6

INTERVENTI

Maurizio Acerbo - *La “morte del comunismo”* 16

Imma Barbarossa - *Comunismo come critica dell'esistente* 19

Maria Luisa Boccia - *Orizzonte del comunismo di una femminista* 22

Francesco Campolongo - *Uno spettro populista si aggira per il mondo* 27

Giovanna Capelli - *Alimentare il fuoco...* 31

Loris Caruso - *Ideologia e senso comune* 34

Paolo Ciofi - *Cent'anni dopo. Il Pci e la rivoluzione in Occidente* 38

Cristina Corradi - *Poesie* 42

Carlotta Cossutta - *Mettere in comune le differenze* 44

Monica di Sisto - *Mio nonno, il comunismo e la cura possibile* 48

Angelo D'Orsi - *Il punto di partenza è il '17. il comunismo tra ieri e domani* 52

Paolo Ferrero - *Intervista a Cito Maselli* 56

Andrea Ferroni e Antimo Caro Esposito - *Agire l'attualità del comunismo* 63

Andrea Fumagalli - *La questione del comun(e)ismo a 100 anni dalla nascita del PCI* 66

Dino Greco - *L'eredità rimossa* 70

Guido Liguori - *La “rivoluzione del concetto di rivoluzione” e la “terza fase” della lotta per il socialismo* 77

Rino Malinconico - *Il comunismo come mutazione* 81

Giovanni Mazzetti - *Comunismo? Perché non si può ripartire da zero* 85

Raul Mordenti - *Per il comunismo del 2021* 88

Marcello Musto - *Il comunismo secondo Marx* 92

Dmitrij Palagi - *Per un'immagine del comunismo che non sia in bianco e nero* 100

Giovanni Russo Spena - *Lavoratori di tutto il mondo unitevi* 104

Pasquale Voza - *Sul comunismo di Gramsci* 106

ISTRUZIONI PER L'USO

Care compagne, cari compagni,

quello che avete tra le mani (in forma digitale o cartacea) è certamente un numero speciale della nostra rivista, per diverse ragioni.

In primo luogo, perché lo dedichiamo a Lidia Menapace, che è stata una sintesi vivente e un esempio (partigiana, femminista, marxista, nonviolenta, ironica e piena di vita fino all'ultimo) di come vorremmo il comunismo del XXI secolo. Ed è un numero speciale perché affronta, in occasione delle ricorrenze dei cent'anni dalla fondazione del PCd'I e dei trent'anni di Rifondazione Comunista, il nodo proprio dell'attualità del comunismo. Su questo fronte, abbiamo provato - oltre a confrontarci con il passato - a ragionare soprattutto sugli orizzonti, sulla prospettiva, sul domani. Abbiamo cioè provato a coniugare gli elementi della rifondazione e del comunismo, in termini di contemporaneità.

Sappiamo ovviamente di navigare "in direzione ostinata e contraria": nelle settimane scorse sono state annunciate diverse pubblicazioni, proprio in occasione della ricorrenza del centenario, che hanno l'obiettivo evidente - una volta di più - di contribuire alla liquidazione della stessa memoria del comunismo. Come spesso capita, si parla di ieri per incidere sull'oggi.

Ecco, "Su la testa", con i suoi modesti mezzi, esiste per questo: perché non abbiano la parola solo quelli che intendono riscrivere la storia e spazzare via dal presente qualsiasi prospettiva di "altro mondo possibile" (a proposito di anniversari: sono vent'anni anche da Genova 2001).

Da tutto questo è nato, perciò, questo numero sull'attualità del comunismo. E proprio perché si tratta di un numero speciale, non troverete le consuete sezioni tematiche, ma soltanto gli interventi dedicati al tema del comunismo.

Infine, si tratta di un numero speciale anche perché, proprio in questi giorni, stiamo avviando la campagna degli abbonamenti a "Su la testa", e sta per arrivare la versione cartacea della rivista. Dopo questi primi numeri in digitale, approdiamo perciò (anche) alla carta: possiamo dire che il nostro progetto assume ulteriore consistenza! Ovviamente vi invitiamo a sostenerci e ad abbonarvi: presto avrete tutte le informazioni necessarie e nel dettaglio.

Buona lettura!

IL COMUNISMO, LA SEMPLICITÀ DIFFICILE A FARSI

Paolo Ferrero

Il Comunismo ha una storia lunghissima e bella: parla di chi si ribella ai potenti. Marx gli ha dato un fondamento scientifico. La Rivoluzione Russa, nella semplicità delle sue parole d'ordine - "la pace, la terra ai contadini" - ha dato una soluzione positiva alle enormi questioni che la borghesia aveva creato (la guerra) o non era in grado di risolvere.

I partiti comunisti nascono, sulla spinta della Rivoluzione Russa, come l'avanguardia di questo movimento universalistico che, a partire dalla classe operaia e dai contadini, agisce concretamente la liberazione di tutte e tutti gli sfruttati e in prospettiva di tutto il genere umano. E' un messaggio fortissimo quello che emerge dalla rivoluzione e - come esemplificato dallo slogan "fare come la Russia" - va oltre la politica tradizionale o l'ideologia e parla a tutte e tutti gli sfruttati.

L'adozione del nome comunista e l'espulsione dei riformisti vengono posti alla base della costruzione della Terza Internazionale, per segnalare la radicale rottura con gruppi dirigenti socialisti e socialdemocratici. Questi ultimi, oltre ad aver appoggiato le rispettive borghesie nell'orribile massacro della prima guerra mondiale, avevano condotto in prima persona la repressione della rivoluzione tedesca con l'uccisione, qualche settimana prima del congresso di fondazione dell'internazionale, di Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht. Per ridare credibilità e forza al messaggio universale della prospettiva socialista, occorreva cambiare nome: da socialista a comunista.

Il comunismo 100 anni fa non era un fatto ideologico ma "la semplicità difficile a farsi": la pace e la terra ai contadini, appunto. A quella semplicità dobbiamo tornare perché il comunismo non è una scelta religiosa o l'ideologia di

un partito ma "il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente", cioè la ricerca della soluzione migliore a fronte delle contraddizioni e delle potenzialità generate dal modo di produzione capitalistico.

La Repubblica dei Soviet, dopo la sua uscita dalla guerra è stata immediatamente aggredita militarmente dalle nazioni occidentali e posta in una condizione di estrema difficoltà. Su questa realtà problematica il regime stalinista ha determinato una rottura di continuità in termini di concentrazione del potere nelle mani dei vertici del partito, marginalizzazione dei soviet, liquidazione della democrazia proletaria, repressione del dissenso. Il processo di destalinizzazione avviato con il XX congresso del PCUS nel 1956, nei suoi aspetti contraddittori, non è riuscito a modificare strutturalmente un modello politico ed economico che della centralizzazione aveva fatto un punto decisivo. L'Unione Sovietica è stata nel '900 un importante punto di riferimento mondiale per i movimenti di lotta, ma gli errori e gli orrori dello stalinismo, l'incapacità di dar vita successivamente a un processo di riforma all'altezza della domanda sociale, hanno drasticamente ridotto la forza del messaggio di liberazione insito nella parola "comunismo".

Nonostante questo, il movimento comunista è stato il protagonista indiscusso e insostituibile delle battaglie per l'emancipazione di miliardi di persone nel corso del '900: dalla lotta antifascista al ruolo determinante nella sconfitta del nazismo, dalle lotte di liberazione anticoloniali e antiapartheid alle lotte per la giustizia e la libertà in tutti i paesi capitalistici. Il miglioramento delle condizioni di vita di centinaia di milioni di proletari dei paesi occidentali, la nascita del welfare e il keynesismo, sarebbero state impossibili senza il decisivo contributo

del movimento comunista in ogni paese alla costruzione delle lotte e all'emancipazione delle classi popolari.

IL RUOLO DEL PCI

In Italia, il ruolo decisivo giocato dalle comuniste e dai comunisti nel biennio rosso, nella opposizione al fascismo, nell'organizzazione della resistenza e della lotta armata al nazifascismo, nella costruzione della democrazia e nello sviluppo delle lotte e delle conquiste sociali, ne ha determinato il forte peso politico, culturale e sociale. Le comuniste e i comunisti sono stati protagonisti fondamentali dell'uscita dal paese dal fascismo, dalla monarchia e dalla povertà, della conquista della libertà e della costruzione della democrazia costituzionale. In questo contesto di piena e incontestata legittimità del ruolo dei comunisti nella storia del paese, la scelta della maggioranza del gruppo dirigente del PCI di farsi crollare addosso il muro di Berlino, è stata un atto nichilista e criminale che ha distrutto un enorme patrimonio di idee e di forza in cambio della cooptazione di una parte dei gruppi dirigenti nel ceto politico liberale occidentale.

Questa azione politica deflagrante è stata preceduta da una moderazione politica e in particolare sindacale che, abbandonando il ruolo di punta avanzata del movimento di trasformazione sociale, ha assunto l'ideologia e la pratica dei sacrifici e della concertazione, contribuendo non poco alla distruzione dei diritti conquistati negli anni '70 e alla perdita del rapporto di fiducia con milioni di lavoratori e lavoratrici.

In definitiva in Italia, dove esisteva il più grande partito comunista dell'occidente, dove il ciclo di lotta degli anni '70 aveva sedimentato un tessuto sindacale e di organismi e di democrazia di base tale da rappresentare forme di contro-potere, l'assunzione da parte della maggioranza delle classi dirigenti del movimento operaio del punto di vista dell'avversario è stato un fenomeno più esteso e profondo che altrove. Parallelamente, l'offensiva padronale, oltre a recuperare margini di profitto e di rendita, ha avuto come obiettivo fondamentale la distruzione della sog-

gettività operaia e proletaria che si era costituita nel ciclo di lotte degli anni '70.

RIFONDAZIONE COMUNISTA

In questo contesto è nato il Movimento per la Rifondazione Comunista: promosso da una gran parte delle compagne e dei compagni che si erano opposti allo scioglimento del PCI ed in cui confluirono Democrazia Proletaria e molte altri compagni e compagne "senza partito".

Il Movimento della Rifondazione Comunista, poi diventato partito, ha abbozzato una risposta su più livelli:

- in primo luogo scegliendo il nome di Rifondazione Comunista dove l'un termine qualificava l'altro. Non la pura prosecuzione dell'esperienza comunista, ma la necessità di una sua rifondazione a partire dalla centralità del tema della libertà, della lotta allo sfruttamento del lavoro e della natura, della lotta al patriarcato. Il comunismo come libertà degli umani dal bisogno materiale, dallo sfruttamento, dall'oppressione, in tutte le loro forme.

- In secondo luogo ricollocando il centro dell'iniziativa politica nella società, nella capacità di costruire mobilitazione, coscienza e opposizione sociale.

- in terzo luogo allargando le forme di collaborazione e lavoro politico con organizzazioni e movimenti che non si definiscono comunisti, consapevoli che molte delle persone che si battono per una società di liberi e di eguali oggi non si definiscono tali.

- In quarto luogo battendosi contro i trattati europei e ogni riforma costituzionale e istituzionale finalizzata al bipolarismo e alla semplificazione autoritaria.

La trentennale lotta di Rifondazione Comunista ha avuto una funzione di positiva controtendenza contro il liberismo ed ha operato con pochi risultati all'aggregazione di forze sul terreno dell'alternativa ai due poli liberisti. Non siamo riusciti, sin qui, ad aprire una nuova fase politica che ci permettesse di uscire dalla difensiva, di aprire un nuovo ciclo di lotta per il socialismo. Con questo obiettivo continuiamo il nostro impegno.

NEOLIBERISMO

A partire dagli anni '80 si è sviluppata a livello mondiale la globalizzazione neoliberista: un impasto di politiche reazionarie e di modifiche strutturali dell'economia che ha determinato un enorme aumento della concorrenza nel mondo del lavoro. In questo quadro si è scatenato un anticomunismo finalizzato al totale annichimento della classe lavoratrice e a distruggere ogni idea di alternativa al capitalismo. Questa ideologia barbarica viene presentata come l'espressione naturale della concorrenza, che travolge i lavoratori ed esclude i monopoli. La concorrenza vale solo ai piani bassi e serve a disciplinare il lavoro, ma appare ai popoli come un dato oggettivo. Il diktat dei poteri forti si salda così, grazie anche a una enorme azione di propaganda che non ha pari nella storia dell'umanità., con il senso di impotenza dei proletari. Come giustamente riporta Mark Fisher, nel libro *Realismo capitalista*: "E' più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo". Questa percezione angosciante si nutre della concorrenza sfrenata tra i lavoratori, della percezione della scarsità e della crisi del socialismo come alternativa, praticabile, al capitalismo.

LA CRISI STRUTTURALE DELLA POLITICA

La concorrenza furiosa in un contesto di presunta scarsità è quindi il punto fondamentale dell'ideologia dominante che si fa senso comune. Tanto quello del centro sinistra, che sottolinea il valore positivo della concorrenza e della globalizzazione, tanto quello del centro destra in cui il nazionalismo razzista viene presentato come una forma di difesa dalla sfrenata concorrenza sovranazionale.

L'offensiva neoliberista, con l'ingabbiamento degli stati democratici all'interno di regole liberiste (dai trattati commerciali internazionali all'Unione Europea) per arrivare alle riforme costituzionali ed elettorali, ha obbligato gli Stati a politiche di austerità finalizzate a distruggere il welfare e ha puntato a impedire la contrat-

tazione sindacale.

Tutto questo ha determinato una crisi verticale della democrazia e delle forme storiche di partecipazione popolare, dal movimento sindacale alla politica. Il trasferimento di potere dalle istituzioni elettive e democratiche ai trattati liberisti sovraordinati agli Stati, voluto dal ceto politico liberale di centro destra e centro sinistra, ha oggettivato il neoliberismo: questo è il senso dell'espressione "pilota automatico" cara a Mario Draghi.

Il capitalismo globalizzato ha quindi modificato i rapporti di forza tra le classi a scapito del lavoro. La crisi del sindacato e dell'azione politica nasce qui: il capitale – attraverso globalizzazione economica e offensiva politica – ha puntato a impedire la contrattazione sindacale e le riforme sociali. Questa situazione, facilitata dalla subalternità della parte maggioritaria della sinistra, ha determinato frantumazione e passività sociale, plasmando un nuovo modello antropologico fondato sull'individualismo e la concorrenza sfrenata. E' in questo contesto di distruzione dell'identità e della coscienza di classe che, nei paesi del nord del mondo, assistiamo a pesanti forme di degenerazione, con proletari maschi bianchi che non di rado reagiscono alla perdita dei diritti facendo propria la subcultura misogina e razzista delle destre fascistoidi. Parallelamente, di fronte all'impotenza e all'inefficacia dell'azione legislativa e contrattuale, è cresciuta l'idea che per cambiare le cose sia necessario "scuotere la pianta" in modo molto più forte. Nella difficoltà a praticare la contrattazione, nell'inefficacia della politica sigillata nella gabbia d'acciaio neoliberista, si riaffaccia non a caso il tema dell'attualità della rivolta, della sua necessità qui ed ora, come ci hanno mostrato i gilet gialli francesi. Il neoliberismo ha aggredito pesantemente le forme in cui la classe operaia e la sinistra hanno fatto politica nel secondo dopoguerra: dobbiamo difendere le vecchie ma soprattutto di inventarne di nuove!

SOCIALISMO O BARBARIE

Il capitalismo neoliberista si è imposto con una narrazione apologetica di se stesso, fondata sul

nascondimento nel terzo mondo della sfera della produzione operaia, sull'esaltazione del salto tecnologico come liberazione: dal capitalismo delle fabbriche inquinanti a quello del consumo fondato sulle vetrine lucenti. Il capitale, con la sua capacità innovatrice, avrebbe quindi mostrato sul campo di essere il migliore dei mondi possibili.

Questa narrazione apologetica è progressivamente andata in crisi di fronte alla constatazione che la competitività esasperata non si ferma davanti a nulla, e distrugge i diritti sociali, la natura, la pace sul pianeta: addirittura punta a trasformare la manipolazione del vivente in una nuova fonte di accumulazione del capitale, alludendo a nuove e più inquietanti gerarchie sociali. Sul piano del rapporto tra gli stati, siamo passati dalla coesistenza "pacifica" alla strisciante terza guerra mondiale non dichiarata. Sul piano dei comportamenti individuali vediamo allargarsi uno spaesamento solitario che non di rado resuscita odi nazionalisti, razzismo e la peggior misoginia.

Non solo il sistema basato sul profitto non ha risolto le sue contraddizioni, ma il neoliberismo le ha allargate in modo abnorme, così come si sono allargate le diseguaglianze e la distruzione dell'ecosistema.

Il nodo di fondo è che il capitalismo ha esaurito la sua spinta propulsiva e ha imboccato una strada distruttiva per l'umanità. Come segnalava Marx nel Manifesto del Partito Comunista, la tragica alternativa alla "trasformazione rivoluzionaria di tutta la società" è "la comune rovina delle classi in lotta", la barbarie planetaria. Questo disastro oggettivo non determina automaticamente la maturazione di una coscienza comunista o anticapitalista. Anzi, il neoliberismo, dopo aver colonizzato largamente l'immaginario mondiale cancellando l'idea stessa di alternativa, alimenta con la sua crisi l'espansione delle subculture concorrenziali, razziste, nazionaliste e fondamentaliste. Del resto era così anche durante la prima guerra mondiale: ogni massacro, ogni battaglia costituiva il presupposto per una nuova offensiva suicida, ogni sconfitta alimentava il desiderio di vendetta. Fino a

quando qualcuno non propose di organizzarsi per sparare ai propri ufficiali invece che ai soldati della trincea di fronte....

RICONOSCERE I GERMOGLI...

Questo non significa che non esistano movimenti di lotta su scala mondiale.

Il lavoro sfruttato si è esteso. Nei paesi di nuova industrializzazione, si è esteso nella forma del lavoro salariato nella grande fabbrica, nei paesi a capitalismo maturo, permeando e plasmando quasi ogni forma di lavoro al di là delle forme giuridiche che assume. Gli sfruttati ai fini della valorizzazione del capitale non solo non sono scomparsi, ma si sono moltiplicati enormemente e nel sud del mondo lottano.

In secondo luogo, il lavoro di cura non pagato ma fondamentale per l'accumulazione del capitale, grazie al movimento delle donne, è stato riconosciuto ed è diventato un tema politico a livello mondiale. Anche qui ci troviamo dinnanzi a nuove forme di coscienza che - non accettando come naturali la divisione del lavoro tra generi - minano alle radici la riproduzione del sistema.

In terzo luogo, è del tutto evidente che l'estendersi e l'approfondirsi delle contraddizioni capitalistiche producono soggetti in conflitto con il capitale in settori molto più ampi di quelli propri del lavoro. I soggetti che nel contesto dello sviluppo capitalistico ne subiscono lo sfruttamento, ne registrano il carattere direttamente distruttivo per le loro vite o ne colgono il carattere sistematicamente frustrante per le loro aspettative, sono aumentati. Pensiamo solo al già citato movimento delle donne per la forza e alla radicalità con cui si è sviluppato negli ultimi decenni o pensiamo al movimento ambientalista e generazionale di Friday For Future; al movimento antirazzista o pacifista. Il tema della intersezionalità, della comprensione che non esiste un soggetto della trasformazione già dato in natura, ma che questo è il frutto di una costruzione sociale, culturale e politica di incontro dei diversi soggetti conflittuali e potenzialmente antagonisti, è il vero tema che abbiamo dinnanzi oggi. La centralità non riguarda un

soggetto ma il dialogo tra i soggetti che lottano.

COVID, UN PUNTO DI SVOLTA

Abbiamo detto che la pandemia del COVID rappresenta il punto di svolta della crisi ed evidenzia il carattere devastante che hanno i rapporti sociali capitalistici. Che la distruzione della natura produca effetti nefasti sull'umanità ora e non tra cent'anni diventa un punto evidente a livello mondiale. Nella vicenda del Covid viene a maturazione la crisi della globalizzazione neoliberista e il complesso delle sue ideologie: si globalizzano malattia e pericoli; addirittura le classi dirigenti devono cambiare musica e mettere mano alla *governance*.

La vicenda del Covid - che non avrà soluzioni miracolistiche ed è destinata a durare nel tempo - spezza gli equilibri preesistenti e accentua le contraddizioni: dai tentativi di Big Pharma di aumentare ricchezze e potere all'esplosione più virulenta dei nazionalismi, al maturare di una nuova coscienza sui destini comuni dell'umanità. Nella crisi tutto si polarizza e come accadde nella prima guerra mondiale, compito dei comunisti e delle comuniste è quello di indicare una strada, di proporre una soluzione.

Nella pandemia dobbiamo quindi aprire una nuova fase del movimento comunista, che ritrovi la sua funzione sociale, umana, universalistica che accompagna "il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente". Dobbiamo uscire dal sovraccarico politico ed identitario che ha oggi il termine comunismo al fine di poterlo indicare come soluzione concreta per i grandi problemi dell'umanità. Il comunismo non è un fatto privato che riguarda l'identità dei comunisti e delle comuniste ma una possibilità positiva e concreta per l'umanità. Come fu nella rivoluzione Russa con la parola d'ordine della pace e della terra ai contadini.

UNA NUOVA FASE DEL COMUNISMO

La nuova fase deve essere innanzitutto caratterizzata dalla demistificazione dell'ideologia do-

minante al fine di conquistare una corretta rappresentazione del reale. Non basta contrapporre idee o desideri a quella che è percepita come una realtà imm modificabile: la sconfitta è inevitabile. Occorre evidenziare che la realtà è diversa da quella che appare, e quindi che le possibilità e le alternative sono diverse da quelle imposte nel dibattito pubblico. Come giustamente sottolineava Marx polemizzando contro i giovani hegeliani, non basta contrapporre alle frasi dei nostri avversari altre frasi. Ogni generazione di comuniste e comunisti è chiamata a fare la propria "critica dell'economia politica", a rinnovare continuamente l'opera di demistificazione dell'ideologia dominante.

Tre mi paiono i nodi principali su cui concentrarsi che, parallelamente, suggeriscono anche elementi di proposta politica.

A) Non esiste alcuna scarsità dovuta alla mancanza di soldi. L'umanità non è mai stata così ricca di merci e di denaro, le banche centrali inondano di liquidità l'economia. Alla base della crisi non c'è nessuna scarsità economica ma piuttosto una cattiva distribuzione e un cattivo utilizzo dell'abbondanza. Si tratta quindi in primo luogo di redistribuire la ricchezza e di usarla con obiettivi diversi da quelli dell'accumulazione del capitale, che non ha più alcuna giustificazione materiale per costituire il canale privilegiato di comando sul lavoro. Nell'abbondanza si può superare la logica del profitto e della concorrenza per costruire relazioni sociali basate sulla cooperazione e sulla solidarietà.

B) La disoccupazione segnala che il lavoro è molto produttivo e ne basta meno: il capitale ha difficoltà a riprodurre il lavoro salariato in un contesto di enorme sviluppo della produttività. La soluzione non consiste nel lavorare di più al fine di confermare i rapporti sociali capitalistici, producendo così milioni di disoccupati, l'abbassamento dei salari ed in definitiva la crisi. La soluzione consiste nel lavorare di meno, redistribuendo il lavoro produttivo e quello riproduttivo, costruendo relazioni sociali che superino la divisione in classi della società, i ruoli e le gerarchie sociali.

C) L'elemento scarso è la natura, che la logica

del profitto sta distruggendo. Non si tratta di un fenomeno lento ma di una emergenza immediata, come il Covid evidenzia. Pandemie, profughi, accaparramento delle risorse, razzismo, guerre. Il volto della catastrofe ambientale e climatica è la guerra civile mondiale. E' necessaria una radicale riconversione ambientale delle produzioni e dell'economia, finalizzata all'equilibrio nel rapporto tra l'umanità e la natura, al superamento dello sfruttamento del lavoro e della natura. Serve un comunismo verde.

Si potrebbe proseguire, ma il punto fondamentale è che l'umanità oggi è a un bivio: o la devastazione della vita sul pianeta o la cooperazione e il rispetto della natura al fine di godere comunemente di una nuova possibile libertà nell'abbondanza.

Socializzare la ricchezza, redistribuire il lavoro produttivo e riproduttivo, tutelare l'ambiente, sviluppare la libertà degli individui sociali: queste semplici parole d'ordine parlano di un comunismo popolare, della rivoluzione necessaria, come la pace e la terra ai contadini nel 1917.

CURARE LE RADICI...

Se gli obiettivi possono essere convincenti e condivisibili, resta l'enorme problema di come si passa dalla situazione attuale a quella auspicabile. Tanto più che il neoliberismo ha portato alle estreme conseguenze l'individualismo competitivo: oggi le persone sono spinte a comportarsi come imprese in guerra tra di loro. La definizione dei percorsi concreti attraverso cui i soggetti possono modificare se stessi e la propria condizione è quindi il punto decisivo per far uscire la nostra prospettiva politica da un orizzonte puramente idealistico, valido per chiacchierare nei giorni di festa ma impraticabile durante la settimana. Occorre individuare le strade attraverso cui modificare i rapporti di forza tra le classi e costruire una soggettività antagonista al capitale. Tra i tanti due punti mi paiono da sottolineare.

Il primo punto è la ricostruzione di una soggettività del lavoro, di classe.

Se il ciclo di lotta degli anni '70 era fondato

sulla centralità assorbente della lotta operaia, oggi la condizione lavorativa appare come un buco nero: un obbligo necessario e maledetto al contempo. Il lavoro non è luogo di costruzione o di espressione di soggettività e nullo il ruolo politico che giocano i milioni di persone che quotidianamente lavorano. Parliamo della precarietà del lavoro, ma conosciamo poco di come il lavoro si svolge e come vivono, pensano e desiderano coloro che lavorano.

Per questo mi pare siano necessari due elementi analitici: in primo luogo la ripresa di un lavoro di inchiesta e co-inchiesta con i lavoratori e le lavoratrici. E' necessario scandagliare la soggettività del lavoro in una condizione in cui tutto è cambiato e la pandemia, con l'estensione dello *smart working* ci consegna un paesaggio ulteriormente terremotato. Inchiesta operaia si sarebbe detto un tempo, inchiesta con i lavoratori e le lavoratrici, qualunque sia la forma giuridica del loro rapporto di lavoro dobbiamo dire oggi. Che il lavoro sia scomparso dagli schermi radar, ridotto a pura oggettiva necessità, costituisce il principale successo del capitale e la base materiale su cui cresce l'ideologia reazionaria dell'eterno ed imm modificabile presente.

Occorre poi produrre una seria analisi dello sviluppo del macchinismo, dell'organizzazione del lavoro e dell'impresa post fordista. Sapevamo tutto sulla catena di montaggio, sappiamo pochissimo di come funziona il capitalismo delle piattaforme, della centralità della logistica, della rete. Il lavoro ha cambiato forma e sovente condizione giuridica: la demistificazione dei rapporti di potere insiti nell'uso della tecnologia informatica, nelle piattaforme, nell'impresa 4.0 è un punto decisivo per capire le basi materiali dello sfruttamento del lavoro oggi. La ripresa del conflitto di classe non è un optional ma un punto decisivo per la costruzione di una alternativa di sistema.

Un secondo punto riguarda la **riscoperta della nozione marxiana di comunità**: la costruzione di luoghi comunitari in cui sia possibile la maturazione e l'aggregazione di una coscienza critica. Oggi abbiamo una fortissima frantumazione sociale che fa sì che le persone si ritrovi-

no da sole di fronte ai problemi. Storicamente il quartiere operaio, la casa del popolo prima e il luogo di lavoro poi, sono stati i luoghi concreti in cui si è rotta la solitudine degli individui, in cui si è aggregata una comunità operaia. Questo tessuto comunitario popolare, non direttamente politico ma intrecciato con le organizzazioni sociali e politiche del movimento operaio, oggi è in larga misura andato perduto, ma non ne è venuto meno il bisogno.

Occorre dar vita a comunità aperte, solidali, che intreccino la possibilità dell'incontro, del mutualismo solidaristico e del conflitto sociale. La rottura dell'angoscia impotente dell'individuo isolato passa attraverso la costruzione di spazi comunitari che affrontino i problemi delle persone, svolgano attività di solidarietà e mutualismo, cooperino tra di loro, producendo conflitto di classe e capacità di trasformazione. Con un sistema politico compiutamente liberista e con la difficoltà a produrre contrattazione efficace, la costruzione di tessuti comunitari densi, in cui il mutualismo si intrecci con il conflitto sociale, ci parla della possibilità dell'alternativa. L'esperienza della Val di Susa ci parla di questo così come la forza del popolo boliviano, che è riuscito a sconfiggere un golpe, risiede proprio nel tessuto comunitario in cui "nessun proletario è da solo" e "un'offesa a uno è un'offesa a tutti".

IL SOGGETTO DELLA TRASFORMAZIONE

La costruzione della soggettività del lavoro e di un tessuto comunitario popolare e solidale sono punti decisivi, ma non esauriscono il tema della costruzione del soggetto della trasformazione. A questo riguardo, mi pare che innanzitutto occorra superare due vulgate, entrambe errate, che albergano nel movimento comunista.

La prima vulgata è fondata sull'idea che il capitalismo, nel suo sviluppo, produca "naturalmente" il suo becchino. Questo becchino ovviamente può mutare nel corso del tempo: dalla classe operaia alla moltitudine per arrivare all'intellettuale frutto della globalizzazione e della rivo-

luzione digitale. Secondo questa vulgata il soggetto rivoluzionario, prodotto automaticamente dallo sviluppo del capitale, è sempre operante, basta riconoscerlo.

La seconda vulgata ritiene che la classe operaia – e quindi per estensione il complesso dei soggetti conflittuali prodotti dallo sviluppo capitalistico – non sia in grado di andare oltre ad un orizzonte sindacale e quindi che occorra necessariamente importare dall'esterno la coscienza di classe.

Queste due impostazioni – spontaneismo o coscienza esterna – sono a mio parere idealistiche, inefficaci e sbagliate. Per porsi seriamente l'obiettivo di una nuova fase di lotta al capitale, occorre elaborare una teoria che superi in avanti questi schemi e impari dalla pratica. Mi pare infatti evidente che il soggetto della trasformazione non è il semplice frutto delle contraddizioni del capitale e nemmeno un autoproclamato soggetto "esterno".

Se guardiamo al ciclo di lotte degli anni '70 o alle esperienze latinoamericane tutt'ora in corso, mi pare che la costruzione del soggetto dell'alternativa parta da una interazione cooperativa, duratura e non gerarchica, tra diverse istanze coalizzate: le strutture di autorganizzazione conflittuali della classe lavoratrice e del complesso dei movimenti sociali, le esperienze mutualistiche e comunitarie, le reti di movimento, gli intellettuali portatori di saperi sociali diffusi, le strutture sindacali, le strutture di rappresentanza istituzionale, i partiti comunisti o comunque rivoluzionari. Non spontaneismo o coscienza esterna ma processo di costruzione cooperativo e plurale della soggettività alternativa sul piano sociale, culturale e politico. Non un soggetto centrale attorno a cui aggregare gli altri, ma l'intersezionalità, la capacità di dialogo tra soggetti che si riconoscono e che a partire dai diversi percorsi di liberazione costruiscono una nuova soggettività e nuove relazioni sociali. Perché la costruzione plurale, intersezionale, del soggetto della trasformazione e l'efficacia del conflitto contro il capitale, sono tutt'uno.

L'esperienza latinoamericana ci dice che la costruzione di una soggettività alternativa ai poli

politici esistenti, oggi assume tratti populistici. Condivido e credo sia necessario sperimentare su questo terreno, perché la qualità del processo di trasformazione va misurata sulla capacità di sviluppare soggettività sociale antagonista, non sulla corrispondenza a qualche immagine stereotipata della rivoluzione.

IL PARTITO COMUNISTA

Il partito comunista non è in sé il soggetto della trasformazione ma dovrebbe svolgere un ruolo decisivo nella sua costituzione. Questo a partire dalla considerazione di Marx secondo cui i comunisti: “(...) non hanno interessi separati da quelli dell'intero proletariato. (...) e si distinguono dai restanti partiti proletari solo perché, da un lato, nelle diverse lotte nazionali dei proletari essi pongono in evidenza e affermano gli interessi comuni di tutto il proletariato, indipendentemente dalle nazionalità; dall'altro, perché essi esprimono sempre l'interesse complessivo del movimento nelle diverse fasi in cui si sviluppa la lotta tra proletariato e borghesia.”

“L'esprimere sempre l'interesse complessivo del movimento” chiede con ogni evidenza una capacità di direzione politica effettiva, fondata su analisi, proposte, capacità di coordinamento, mediazione, formazione di dirigenti sociali, politici e culturali, costruzione di linguaggi comuni che sono fondamentali per la costruzione cooperativa del soggetto della trasformazione.

La guerra tra i poveri costituisce l'espressione concreta dell'attuale forza del capitale mentre il nostro obiettivo è la costruzione di un soggetto della trasformazione fondato sulla cooperazione tra gli strati popolari, che punta all'unità di questi e della classe lavoratrice. Non si tratta di un passaggio automatico o semplice. Occorre avere luoghi comunitari in cui incontrarsi, individuare il comune nemico di classe, trovare le forme per costruire conflitti efficaci, scoprire i linguaggi per dialogare tra soggetti diversi, inventare un immaginario comune che permetta il comune riconoscimento.

In questa situazione, il partito comunista non deve essere una parzialità accanto ad altre, magari in concorrenza per occupare qualche spa-

zio in più. Il ruolo fondamentale del partito comunista, la sua ragion d'essere “nell'interesse complessivo del movimento”, la sua funzione di “direzione politica”, consiste nell'inventare i linguaggi attraverso cui i diversi soggetti possano dialogare, le forme attraverso cui lottare, gli immaginari attraverso cui sognare, le strade attraverso cui ottenere risultati concreti. L'esercizio dell'egemonia non è altro che la capacità, riconosciuta, di fornire risposte giuste e concrete per rafforzare e sviluppare il complessivo movimento di trasformazione di cui il partito è parte. Oggi la funzione dirigente del Partito comunista non può in alcun modo risolversi nella sfera della rappresentanza, ma deve essere centrata proprio sullo sviluppo del “movimento reale che abolisce lo stato di cose presente”. Questo chiede una concezione non ideologica del comunismo e una modifica profonda della forma stessa del partito comunista per come l'abbiamo conosciuto nel secondo dopoguerra.

LODE AL COMUNISMO

Qualcuno pensa che la parola comunismo sia oramai inutilizzabile. Io penso al contrario che sia irrinunciabile. Buona parte della battaglia politica oggi riguarda il significato che viene dato alle parole perché attraverso le parole si dà forma alla realtà e si può immaginare il suo cambiamento. Non a caso cercano di abolire le parole che rappresentano la società divisa in classi: padrone, operaio, classe operaia, sfruttato, sfruttamento, sono parole scomparse dal lessico pubblico. Parole sovversive, perché classiste, vengono bollate come superate. Oggi vige la colpevolizzazione della povertà e così sono scomparsi gli sfruttati e apparsi gli sfigati: se stai male è colpa tua, non di qualcuno che ti sfrutta ma tua che sei un fallito e non sei in grado di emergere. Poi vi sono le parole stravolte, rubate: ad esempio la parola riforma che oramai è sinonimo di misura liberista antipopolare. Anche la parola “sinistra” è stata fortemente colonizzata e stravolta nei suoi significati. La parola “comunista”, non essendo addomesticabile, viene sfigurata, denigrata, stravolta. Il comunismo è il nemico numero uno perché le comuni-

ste e i comunisti hanno avuto l'ardire di fare la rivoluzione, di rovesciare la piramide sociale, di cambiare il corso della storia. Al comunismo viene così attribuita ogni nefandezza.

La lotta sul significato della parola comunismo deve quindi essere fatta, fino in fondo, perché è decisiva per tenere aperta la possibilità dell'alternativa. Se il comunismo fosse il male assoluto, il capitalismo sarebbe eterno. Il comunismo è la parola simbolo della lotta allo sfruttamento dell'uomo sull'uomo: per questo non basta dire cosa non è ma occorre dire cosa è. Occorre riempire la parola "comunismo" di quei significati positivi che motivano la nostra lotta politica. In primo luogo svecchiando le immagini. I primi nemici del comunismo siamo noi se continuiamo a rappresentarlo in iconografie centenarie. Il comunismo è domani, non ieri. Non è una condizione da restaurare o un album di famiglia

ma una libertà da costruire, con pratiche adeguate. Il comunismo è a colori; non in bianco e nero. Ed è un comunismo verde: lottiamo per la liberazione del lavoro produttivo e riproduttivo e per costruire l'armonia con i cicli naturali, individuali e collettivi.

Il fine ultimo del comunismo è la libertà, di cui l'eguaglianza è la preconditione. Libertà delle donne e degli uomini in un contesto in cui rapporti di produzione socialisti, cioè cooperativi, permettano la riproduzione sociale senza la riproduzione di classi sociali, gerarchie o ruoli sociali fissi sulla base del genere, del colore della pelle o altro. Infatti noi riconosciamo e pratichiamo il conflitto di classe perché vogliamo superare la società divisa in classi e cioè costruire una "nuova umanità". Al posto della barbarie capitalistica.

INTERVENTI



LA “MORTE DEL COMUNISMO”

Maurizio Acerbo*

*“È che io mi chiedo: se il comunismo è morto,
com'è che i poveri ci sono ancora?”*

Groucho a Dylan Dog

Il 2021 è un anno di anniversari importanti. Accanto al centenario della fondazione del PCI e ai trent'anni dalla nascita del nostro partito, ce ne sono almeno altri due che aiuteranno ad allargare lo spazio della nostra riflessione. Il 150° della Comune di Parigi induce a collocare la vicenda del comunismo/socialismo oltre una ristretta periodizzazione novecentesca, e anche a ricordarne l'originaria ispirazione libertaria e democratica. Il ventennale del G8 di Genova 2001 ci rimanda alle potenzialità e alle difficoltà dei movimenti anticapitalistici contemporanei. Sulla sconfitta della sinistra pesano talmente la grande narrazione e l'immaginario divenuti senso comune dopo il 1989-1991 che confrontarsi con la storia è un compito politico fondamentale. Chi non rinuncia a un progetto socialista/comunista del XXI secolo non può prescindere dal confronto con le esperienze di quasi due secoli. Non sarà evocando la *tabula rasa*, con l'assenza di memoria o peggio il culto del nuovismo – attitudini assai diffuse in Italia a partire dagli anni '80 – che le classi subalterne torneranno a esprimere una soggettività politica e sociale autonoma e tantomeno anticapitalista. Lo dimostra il fatto che la rinascita negli USA di un discorso politico socialista è stata preparata e accompagnata da una lunga opera di recupero e di rilettura della storia (basti consultare “Jacobin magazine”).

LA DANNAZIONE DELLA SINISTRA NON È COMINCIATA NEL 1921

Nel centenario del PCI è positivo che riemerge-

no le tante pagine di storia che hanno scritto le comuniste e i comunisti e che si discuta sul ruolo svolto da quello che fu il principale partito della sinistra italiana e il più grande partito comunista del mondo occidentale. Le ricostruzioni giornalistiche tendono a privilegiare il momento della rottura del 1921 anche esagerandone le conseguenze negative sulla lotta contro il fascismo. È un dibattito che va avanti da un secolo e in fondo riguarda l'impatto della Rivoluzione d'Ottobre, l'evento che stava sullo sfondo della decisione di quei giovani delegati che uscirono dal teatro Goldoni cantando l'Internazionale. A rileggere oggi le cronache e i discorsi di quelle giornate di Livorno innanzitutto viene fuori quanto sia profonda la cesura con quel passato e quanto mistificante il tentativo dei “riformisti” odierni di presentarsi come eredi di quelli di quei tempi lontani. Il vecchio Turati teneva a precisare che lo distingueva dai comunisti “unicamente la valutazione della convenienza di determinati mezzi episodici della lotta” ma che sui fini ultimi non c'era distinzione, “siamo tutti figli del Manifesto del 1848”, e rivendicava solennemente “il nostro diritto di cittadinanza nel socialismo, che è il comunismo”. La frattura tra i due grandi filoni del movimento operaio italiano novecentesco – quello socialista e quello comunista – fu recuperata più tardi e la ricerca dell'unità nella lotta contro il fascismo, nella Resistenza, nella costruzione della nostra democrazia, nelle lotte del dopoguerra divenne un elemento fortissimo della cultura del PCI. La dannazione della sinistra non è cominciata nel 1921 come sostiene un libro uscito di recente, ma negli anni '80 e '90 quando progressivamente la sinistra socialista e comunista è progressivamente scomparsa o diventava altro.

“LA STRANA MORTE DEL SOCIALISMO”

Nel centenario del PCI è il caso di tornare agli anni in cui si chiudeva repentinamente la sua storia. Il periodo 1989-1991, con il “crollo” del Muro di Berlino e dei regimi dell’est europeo, la repressione di Piazza Tien An Men e la dissoluzione dell’URSS, fu caratterizzato da un generale consenso sul piano mediatico, politico e culturale su scala mondiale intorno alla cosiddetta “morte del comunismo”. Il comunismo veniva fatto coincidere con i regimi del “socialismo reale” e la loro fine ne sanciva quindi il decesso. Il gruppo dirigente del PCI fece la scelta di seguire la corrente e di assecondarla. Sarebbe sbagliato vedere solo la strategia egemonica delle classi dominanti alla base di un fenomeno storico di dimensioni enormi. Per milioni di persone di sinistra, dagli operai agli intellettuali, l’impatto dell’esodo dal “socialismo reale” di interi popoli fu davvero forte. Le immagini che ogni giorno arrivavano dall’Est suggellavano una sconfitta che era già avvenuta in Occidente sul piano sociale, politico e culturale negli anni ’80. I tentativi di resistenza della classe operaia tradizionale – e dei suoi partiti e sindacati - erano già stati sconfitti: in Italia le date simbolo sono il 1980 alla Fiat e il referendum sulla scala mobile, in Gran Bretagna lo sciopero dei minatori. Il capitalismo si trasformava erodendo le basi del movimento operaio tradizionale e vinceva anche sul piano dell’immaginario. I partiti dell’Internazionale socialista avevano già abbondantemente percorso la propria mutazione che giungerà a compimento con la “terza via” di Blair e il “nuovo centro” di Schroeder. I due primi ministri spagnolo e italiano, Gonzales e Craxi, erano stati definiti “Thatcher di sinistra” dalla stampa internazionale, il leader della SPD Helmut Schmidt si era segnalato come il promotore dell’installazione degli euromissili. Non si sbagliava, dal suo punto di vista, un liberale come Ralph Dahrendorf quando scriveva nel 1989 che si era di fronte alla “strana morte del socialismo”. Constatava che a Ovest e a Est non c’erano più molti a bat-

tersi per una qualche forma di socialismo. Veniva meno il proposito stesso di un’alternativa al capitalismo non la sua realizzazione nell’esperimento sovietico. Era il “there is no alternative” di Margareth Thatcher che trionfava. In Italia molti intellettuali ex o post comunisti e di sinistra, convinti della necessità di prendere le distanze dagli insostenibili regimi dell’est, proponevano al PCI di diventare una socialdemocrazia che in realtà non esisteva più nel resto d’Europa. Aveva le idee più chiare Napolitano che senza tanti fronzoli chiarì che il nuovo partito non doveva definirsi nemmeno antagonista, era necessario liberarsi di un’identità che ormai era solo un peso. Non a caso poco tempo dopo gli ex-comunisti e i “socialisti” italiani e europei si ritrovarono tutti insieme a votare un Trattato di Maastricht che aveva come obiettivo proprio il superamento del modello sociale che aveva caratterizzato il “compromesso socialdemocratico”. Senza che nessuno si offenda possiamo dire che a partire dagli anni ’90 gli ex-comunisti intrapresero una strada assai simile a quella che era stata dei socialisti degli anni ’80. Lo scrissero anche in qualche libro e intervista che aveva avuto ragione Craxi nello scontro col conservatore Berlinguer. Poi smisero, perché la sincerità non porta voti mentre l’omaggio a figure così popolari serve a mantenere una qualche connessione sentimentale con il proprio elettorato.

NO ALLA RISCrittURA DELLA STORIA

Intanto una versione anche più hard dell’anticomunismo della guerra fredda diventava il canone di interpretazione della storia del Novecento. In verità aveva già cominciato a dispiegarsi dalla fine degli anni ’70 con fenomeni mediatici come i cosiddetti “nuovi filosofi” francesi, ex-maoisti del sessantotto diventati apologeti del capitalismo liberale e successivamente delle guerre “umanitarie”. Negli anni successivi all’89 libri come *Il passato di un’illusione* di Furet ponevano sul banco degli imputati persino l’idea stessa di rivoluzione e *Il Libro Nero del comunismo*, con i suoi gonfia-

tissimi 100 milioni di morti, faceva del comunismo un fenomeno “criminale”. Si affermava progressivamente una visione della storia in cui il comunismo era equiparato al nazifascismo come responsabile dei crimini del Novecento, con la rimozione dalla coscienza collettiva di tutti gli orrori prodotti dal capitalismo, a partire dalla grande guerra che aprì il secolo con un massacro di dimensioni mai viste, senza il quale non ci sarebbe neanche stata la Rivoluzione d'Ottobre e probabilmente neanche l'affermarsi dei fascismi. Le carestie dell'Impero britannico – definite olocausti da Mike Davis – evidentemente non meritano la stessa attenzione di quelle ucraine e cinesi, i massacri coloniali non meritano l'esecrazione che giustamente si esprime verso il terrore staliniano. Questa storiografia anticomunista è giunta a giustificare implicitamente i fascismi come risposta al bolscevismo, con non poca responsabilità nel revival dell'estrema destra che ben conosciamo. Enzo Traverso ha fatto notare che “il laboratorio storico per i crimini nazisti non fu la Russia bolscevica, ma il passato coloniale della civiltà occidentale nell'epoca classica del capitalismo industriale, del colonialismo imperialista e del liberalismo politico”. L'operazione sul piano storico e teorico era e rimane piuttosto maldestra ma questo non ha impedito che si affermasse persino nelle risoluzioni del Parlamento Europeo. L'ha ben riassunta il filosofo francese Lucien Seve:

Gli attacchi ideologici al comunismo hanno tentato di squalificare a priori la possibilità di pensare a un futuro alternativo (...) Il comunismo è equiparato alla sua forma stalinista. Parlano di una “entità generale” del comunismo piuttosto che di forme storiche specifiche (...) L'obiettivo finale di tutto questo è criminalizzare e delegittimare ogni azione e pensiero militante contro il capitalismo, dehistoricizzare ogni considerazione del comunismo, trasformandolo in un'astrazione presentata come una tragedia.

La tesi del comunismo come “ideologia criminale” astrae dalle circostanze storiche concrete ed è troppo semplicistica e fuorviante anche se solo applicata all'esperienza sovietica. I 70 anni di vita del PCI forniscono un repertorio enorme di argomenti per contraddirla. La “morte del comunismo” è formula troppo generica per essere accettata e soprattutto subita. Cosa riguarda? L'esperienza cominciata nel 1917? Ma non era stato già detto ben prima che essa aveva esaurito la sua spinta propulsiva sotto il peso di un determinato modello di socialismo? Un sistema di stati? Ma non si era smesso di considerarli un riferimento da tanto tempo? I crimini di Stalin non erano già stati denunciati nel 1956 e da molti assai prima? E i comunisti vittime dello stalinismo? Anche se si volesse esprimere un giudizio liquidatorio su tutto ciò che è seguito all'Ottobre va ricordato che l'atto di nascita del comunismo era il Manifesto del 1848, riferimento dei socialisti di tutte le tendenze. E perché non poter immaginare che caduta l'URSS siano possibili altri socialismi e altri comunismi che tra l'altro ci sono stati anche prima e durante la sua esistenza? È una strana pretesa quella che si debba escludere che nuove esperienze e nuove elaborazioni vadano oltre i limiti delle forme assunte dal socialismo e dal comunismo nel Novecento. È ancor più quella che pretende di operare la *reductio ad unum* di storie molto diverse, a volte persino opposte, che hanno sviluppato percorsi originali. Nel centenario del PCI cerchiamo di contrastare queste ideologie reazionarie.

** Maurizio Acerbo è Segretario nazionale del Partito della Rifondazione Comunista*

COMUNISMO COME CRITICA DELL'ESISTENTE

Imma Barbarossa*

Sono passati cinquant'anni dalla promulgazione della legge sul divorzio, e non posso fare a meno di ricordare quanta fatica noi donne della "commissione femminile del PCI" dovemmo affrontare per convincere il Partito (con la lettera maiuscola) che non si trattava di una "legge borghese" di cui le proletarie non avevano alcun bisogno, né di una generica legge di "civiltà" secondo l'opinione liberal, ma di un provvedimento che liberava le donne (e gli uomini) da una concezione del matrimonio inteso come destino o come catena.

Ebbene, se il comunismo è nato nel cuore del capitalismo industriale, come teoria e pratica della classe operaia dell'Europa occidentale, è altrettanto vero che si diffuse a Est e nei luoghi oppressi dal colonialismo. E ha avuto sempre le caratteristiche di una rivoluzione, che in primo luogo si poneva l'obiettivo di cambiare il presente stato di cose. Non di emendarlo, ma di cambiarlo radicalmente. A questo proposito, mi piace sempre citare una frase del vescovo brasiliano mons. Hamara: "Se do da mangiare ai poveri, mi chiamano santo; se chiedo perché i poveri hanno fame, mi dicono che sono comunista". Appunto: come dico spesso ai miei amici comboniani, i comunisti si chiedono sempre perché esistono i poveri. Ma andiamo con ordine.

IL COMUNISMO ERA RIFORMABILE?

È noto che all'interno del Partito Comunista Italiano era cresciuto un movimento fortemente critico nei confronti del comunismo del "paese guida", l'URSS, già fin dalla nota lettera di

Gramsci del 1926 "ai compagni del Comitato centrale dell'URSS", e man mano contro le caratteristiche staliniste e sviluppatiste del PCUS, soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, con lo stalinismo e la costruzione del muro di Berlino. Da Budapest a Praga. Il notissimo *Cassandra* di Christa Wolf allontana la lucida e spietata rappresentazione del regime della DDR nel mito della guerra di Troia, città pacifica aggredita dai guerrafondai 'occidentali' Achei. Troia, per 'difendersi', si omologa al violento Occidente in una sorta di nazionalismo identitario e repressivo del dissenso. E la caduta del Muro viene letta in Occidente come il trionfo della libertà, una libertà intesa come 'libera' espansione del capitalismo e del liberismo. In Italia, l'esito più drammatico fu la scomparsa del più grande partito comunista dell'Occidente: il dibattito fu lungo, doloroso, drammatico, appunto. Il trenta per cento del partito, da anni fortemente critico nei confronti del comunismo sovietico, riteneva che il comunismo fosse riformabile, e, anzi, che si potesse e dovesse procedere a una vera e propria rifondazione teorica e politica. Ripartendo, ad esempio, da Gramsci e dai *Quaderni del carcere*. Ma non solo. Ripartendo anche dalle critiche radicali che il movimento e la riflessione delle donne, sul piano teorico e pratico, avevano sviluppato sin dagli anni Settanta. In Italia e non solo. E su questo voglio soffermarmi, giacché dalla fine del PCI nacque una formazione politica, Rifondazione comunista, che programmaticamente da quelle critiche, anche, intendeva partire, piuttosto che da un intento nostalgico, identitario, tutto som-

mato difensivo.

UNA RIFONDAZIONE, NON UNA REVISIONE

Le revisioni non mancarono, e riguardarono dirigenti e militanti per i quali si trattò di un vero e proprio abbandono, e, persino, di un modo per essere accettati nei salotti buoni del capitalismo imperante e della intellettualità liberal occidentale, fino all'ultimo, recente episodio del documento che equipara nazismo e comunismo, approvato al Parlamento europeo e votato anche dai cosiddetti 'eredi' di quel Partito Comunista Italiano alle cui fonti alcuni di loro si erano abbeverati.

CRITICA DEL PATRIARCATO

Un punto importante di cui, secondo me, avrebbe bisogno la rifondazione comunista è la critica (e la lotta) al patriarcato. Giacché la tradizione comunista è anch'essa una tradizione maschile e, per certi versi, maschilista. Il tentativo di alcune femministe nel PRC, riunite prima nei "luoghi di donne" bocciati nel primo congresso, e poi nel parzialmente più 'moderato' forum delle donne, non fu quello di costruire la "sezione femminile" del nuovo partito, ma quello di destrutturare l'idea del genere maschile come "assoluto", di agire il conflitto di genere a tutti i livelli costruendo il nesso tra comunismo e femminismo, nesso che non si presenta come "accostamento" pacifico, ma che, appunto, ha bisogno di un percorso conflittuale. Conflitto però (non guerra) con la politica maschile, anche quella che si presenta e si vuole antagonista. Ci siamo mai chiesti come mai il proletario maschio, che avrebbe dovuto, liberando se stesso, liberare l'umanità, non si è mai accorto di quella "doppia oppressione" della sua compagna di vita, di lotta, di oppressione? In un convegno promosso dal Forum delle donne a Perugia¹, Maria Grazia Campari, per decenni avvocatessa milanese del lavoro e femminista storica, ci ha ricordato che nel 1989 a Pomigliano d'Arco, durante una trattativa sindacale in Fiat, il sindacato ottenne contratti di formazione la-

voro per 350 dipendenti. Ebbene, il 60% dei dipendenti erano donne, ma i destinatari dei contratti furono 350 uomini. 100 donne ricorsero al pretore del lavoro, che diede loro ragione sul fatto di essere state discriminate, e ci fu una correzione: 336 uomini e 14 donne! Qui gioca la concezione familistica di cui, da sempre, è stato impregnato il proletariato, il soggetto della classe. Carla Lonzi, nel suo *Sputiamo su Hegel*, scrive che i comunisti sono stati rivoluzionari sul piano sociale e riformisti sul piano delle relazioni tra i sessi. Citerei a questo punto Engels, cui pure dobbiamo tante coraggiose osservazioni sulla subordinazione sociale femminile (*L'origine della famiglia, della proprietà e dello Stato*), il quale tuttavia, in *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (1845), considera il lavoro delle donne come una conseguenza negativa della nascita (e diffusione) dell'industria capitalistica: non "quel" lavoro, ma "il" lavoro². Engels delinea qui il ruolo della donna nella famiglia, il compito della riproduzione della specie e della riproduzione sociale, compito di sostanziale conservazione; e, d'altronde, la riproduzione e la cura sono state considerate secondarie da un punto di vista dello "sviluppo sociale" e della produzione. La visione della relazione tra i sessi è quanto mai tradizionale e destinata a durare anche nella storia politica del movimento operaio. Quante volte abbiamo letto di operai licenziati o cassintegrati che perdono la loro identità, che si vergognano "socialmente" di stare in casa (ricordiamo il film inglese *Full Monty*), mentre la donna licenziata si dedica 'naturalmentè di più a figli e genitori, va al mercato e, in tal modo, risparmia sulla spesa e sul compenso della babysitter?

LA RIVOLUZIONE DEGLI UOMINI NON COMPRENDE LE DONNE

Ne deduciamo che la rivoluzione degli uomini non comprende le donne, in quanto il patriarcato è una forma storica, sociale, simbolica, la cui egemonia è molto più antica di quella del capitalismo. Se dovessi citare delle origini, citerei la nascita del patriarcato, per quanto riguarda il

mondo giudaico-cristiano, nel *Libro della Genesi* (la creazione di Eva dopo quella di Adamo), e la codificazione simbolica nel *Simposio* di Platone. Qui Diotima, pur citata da Socrate come sua maestra nella definizione dell'eros, in quanto donna non può partecipare al simposio in cui si definisce cos'è amore, parla per bocca di Socrate e decreta lei stessa la superiorità dell'eros tra uomini e la riduzione del sapere femminile alla riproduzione della specie. Ecco perché la liberazione delle donne non è compresa nelle rivoluzioni cosiddette generali, che sono state tutte rivoluzioni maschili. E per questo, non si tratta per le donne di entrare come ospiti nei simposi o nelle cittadelle maschili, ma di combattere un ordine materiale e simbolico, il patriarcato, che tende a stabilire una divisione di ruoli (pubblico/privato, storia/natura), e a esercitare il potere sulle donne, spesso inducendole alla complicità.

Marx ci ha insegnato a destrutturare l'assoluto capitalistico, ma non poteva leggere e combattere l'assoluto maschile, sicché le donne, anche nella tradizione comunista, sono state *annesse* alla rivoluzione maschile, considerate tutt'al più come questione sociale.

Dopo la nascita del grande movimento conflittuale intersezionale e transfemminista "Non Una di meno", oggi più che mai il conflitto di genere, che va agito certo dalle compagne, non può non mettere in crisi l'autosufficienza maschile. Io sono convinta che, oggi più che mai, di fronte all'imperversare del connubio tra neoliberalismo e populismo, ci sia bisogno di un movimento comunista internazionale e transnazionale che parta dalla critica del rapporto tra

genere umano e natura contro lo sviluppismo forsennato del capitalismo senza frontiere, ma anche attraverso un percorso femminista autonomo che superi in maniera definitiva la resistente disponibilità femminile a farsi sussumere e cooptare dal maschile nella stessa cittadella e con gli stessi schemi. Occorre quasi una sorta di "estraneità" critica che costruisca il nesso tra condizione e coscienza, anche conflittuale nei confronti del genere maschile, che storicamente si è costituito come potere di esclusione e di sopraffazione. Penso che il compito delle attuali comuniste e degli attuali comunisti possa e debba essere il darsi questo obiettivo faticoso, inevitabilmente conflittuale, ma che può aiutare il genere maschile a liberarsi dalla cappa corrottiva del patriarcato.

P.S. Il 7 dicembre è morta Lidia Menapace. Femminista, pacifista, comunista. Tre aggettivi non accostabili in maniera automatica. Ma lei li viveva insieme. Da partigiana, era di parte. Aveva scelto. E non aveva cambiato.

¹ Si tratta del convegno *Donne sull'orlo di una crisi... che non vogliamo pagare*, Perugia, 16 gennaio 2009.

² F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, trad. it. R. Panzieri, Roma, Rinascita, 1955, pp.166-167.

* *Imma Barbarossa*, già deputata del PCI, ha partecipato alla nascita di *Rifondazione comunista*; ha seguito il percorso dei Forum mondiali e delle "Donne in nero" in Palestina e nella ex Jugoslavia. Attualmente fa parte del movimento femminista "Non Una di Meno"

ORIZZONTE DEL COMUNISMO DI UNA FEMMINISTA

Maria Luisa Boccia*

Coniugare al presente il comunismo, ovvero rilanciare, nel contesto attuale, la rivoluzione? Oppure interrogarsi sul comunismo è solo un riflesso condizionato, una inutile ripetizione ideologica di una teoria e di una politica marchiate ora e per sempre dal giudizio della storia? Sul terreno culturale fu questo il giudizio di François Furet¹, dopo l'89. Sul piano politico quel suggello fu posto, pochi giorni dopo la caduta del Muro di Berlino, da partiti di sinistra, di centro e di destra. In Italia dal Pci, con l'annuncio di Occhetto alla Bolognina di cancellazione del nome. In occasione del centenario del Pci, il decreto di morte emesso allora trova epigoni moderati e radicali, liberali e antagonisti. Ma non intendo soffermarmi su questo .

INTERROGARSI DA DONNA SUL COMUNISMO

Provo a dire perché una “femminista della differenza” come me si è interrogata sul comunismo e sulla rivoluzione. La prima risposta è, come sempre, radicata nel vissuto. Mi sono formata nella tradizione comunista, e ho mantenuto operante nella mia esperienza politica e nella mia ricerca teorica il rapporto con essa. L'ho potuto fare grazie al (e non a prescindere dal) femminismo. È stata la presa di coscienza dell'essere donna che mi ha obbligata ad interrogarmi sul senso che avevano per me parole quali “comunismo”, “rivoluzione”, “conflitto di classe”, “partito comunista”. In breve, il lessico fondante e essenziale del pensiero e della politica comunista.

Fare “atto di incredulità” rispetto alla tradizione comunista ha comportato una discontinuità radicale, ma non l'esaurimento o la perdita di senso del comunismo. Eravamo mosse dall'intento di risignificare il *nome*, e dunque la *cosa*, a partire dalla presa di coscienza che una donna non trova in nessuna tradizione culturale e politica un senso appropriato alla propria posizione nel mondo. Questo non vuol dire che, per le donne, culture e progetti politici siano tra loro equivalenti. L'atto di incredulità è tanto più necessario verso quelli che ottengono credito e fiducia dalle donne convincendole che i “veri problemi” sono altri, ed è partecipando alla loro soluzione che le donne troveranno risposta ai propri bisogni ed aspirazioni. Mettendo così in secondo piano che una donna soffre innanzitutto della mancanza di valore dell'esser donna, e condizionando ad altre priorità il primo essenziale “problema” a cui deve dedicare le sue energie: la libertà femminile.

Tra le idee e i progetti che nel Novecento hanno avuto maggior credito presso le donne vi è stato il comunismo. E, di conseguenza, è questa tradizione, a partire da Karl Marx e Vladimir Lenin, che è stata oggetto di un intenso e puntuale riattraversamento, teorico e politico, nel “femminismo della differenza”. A partire da una duplice consapevolezza.

La prima è che il comunismo “ha ignorato la donna e come oppressa e come *portatrice di futuro*”; e dunque “il proletariato è rivoluzionario nei confronti del capitalismo, ma riformista nei confronti del sistema patriarcale”. La seconda è che “le donne hanno coscienza del

legame che esiste tra l'ideologia marxista-leninista e le loro sofferenze, bisogni, aspirazioni. Ma non credono che sia possibile per loro essere *una conseguenza* della rivoluzione². Si può cogliere la portata dirompente di queste parole di Carla Lonzi solo se le si considera insieme. Viceversa è stata per lo più assunta la seconda, banalizzando il problema e, soprattutto, indicando come soluzione l'abbandono di quella tradizione; una soluzione *illusoria* al rapporto che le donne intrattengono con l'identità e l'appartenenza politica.

“Definirsi ‘comunista’, ‘liberal’, ‘cattolica’, ‘democratica’ ecc. è un modo di eludere il fatto che essere donna non ha valore nel mondo; di apprendere a giudicarlo, e ad agirvi, rimuovendo questo fatto³. Ma è inefficace, o peggio fuorviante, che le donne si rivolgano ad altri referenti teorici e politici, come se questo procurasse loro vantaggio, offrendo una maggiore corrispondenza alla libertà femminile. Serve, al contrario, che una donna, lì dove è, dia visibilità e parola al fatto che il suo modo di stare al mondo, di agirvi, di nominarlo, di trasformarlo è differente da quello dell'uomo. Lì dove è, con una storia, una cultura, una condizione di esistenza, con i suoi rapporti e i suoi interessi. Non si è trattato, e non si tratta, di affiancare o integrare il conflitto tra i sessi a quello tra le classi. Negare che la liberazione della classe operaia abbia come conseguenza la liberazione delle donne non significa in alcun modo negare le ragioni del conflitto di classe nella lettura marxista e la prospettiva del comunismo.

Con il soggetto donna muta il punto di vista e con esso “l'orizzonte del comunismo⁴”. Riprendo la definizione di Cesare Luporini nell'89, che fu oggetto di critiche ed irrisioni, come se alludesse ad un futuro vago ed idealizzato. La considero invece pregnante, proprio perché nomina il rapporto tra il soggetto ed il contesto, tra il qui e ora che mi determina e l'oltre verso il quale mi oriento; l'orizzonte mi contiene ma non mi chiude, si sposta con me, prevede un percorso, prefigura una direzione.

Dare senso al comunismo a partire dalle acquisizioni del femminismo è stato per me fe-

condo soprattutto relativamente a tre domande cruciali: che cos'è libertà, che cos'è politica, che cos'è rivoluzione. Tutte e tre attengono alla trasformazione del reale, alle sue finalità, come alle sue condizioni; al chi, con chi e come perseguirla; alla capacità di prefigurarla nel pensiero e nel linguaggio, e alla possibilità di praticarla qui e ora, *coniugando* passato, presente e futuro, interrompendo il corso delle vicende umane e ponendo la storia su altri binari. Su tutte e tre le domande vi è, tra femminismo e comunismo, un rapporto di convergenza nella differenza.

CHE COS'È RIVOLUZIONE

Muovo dall'ultima domanda, quella che riguarda la rivoluzione. Come ho avuto modo di scrivere, l'eredità di Marx⁵, raccolta dal ‘femminismo della differenza’, è la rivoluzione simbolica. Con il significante “lotta di classe” Marx rivoluziona l'ordine del discorso e apre l'ordine sociale e politico alla presenza e all'azione di un soggetto imprevisto, di un inedito protagonista della storia: il movimento operaio. Creare un significante è qualcosa di più e di diverso da elaborare una teoria; fa sì che il pensiero generi un differente modo di essere della realtà. È quello che ha fatto anche il femminismo, creando il significante “differenza sessuale”. In discontinuità con la rivoluzione marxiana, ma contribuendo a liberare Marx dalla “mitizzazione dei fatti⁶”, della storia fatta in suo nome, che inevitabilmente chiude la potenza rivoluzionaria del simbolico.

Senza rivoluzione simbolica non ci sarebbe stato Lenin né il '17, l'evento cruciale che segna l'intera epoca e si protende fino al nostro tempo, se sappiamo sottrarci al manto della rimozione. Il Novecento è stato un secolo di rivoluzioni per la diffusione che ha avuto il significante “lotta di classe”; e con esso la centralità della condizione economico-sociale e della rappresentanza degli interessi nella politica. Nella duplice versione, riformista o rivoluzionaria, del progresso e del miglioramento della forma di vita data, o di una trasformazione creativa di una differente forma di vita.

Non possiamo comprendere la rivoluzione del

'17 se la circoscriviamo nello spazio e nel tempo dell'Unione sovietica e dei cosiddetti 'socialismi realizzati'; e di conseguenza ne riteniamo conclusi, con il crollo dell'Urss, senso e potenzialità. Ancora oggi è politicamente necessario capire a fondo quale frattura epocale produsse, se vogliamo capire il nostro presente. E quindi capire come siamo arrivati a questa forma di capitalismo globale, che sembra aver liquidato definitivamente, con il secolo, la possibilità stessa della rivoluzione.

Cambiare il mondo a partire dal basso: questo è stata la rivoluzione bolscevica del 1917. Agendo un potere differente, non solo perché agito dai "senza potere", ma per le differenti modalità che assume. Non è lo stesso potere che, semplicemente, cambia di mano. È il *possumus* di Hannah Arendt⁷, ovvero l'azione politica in prima persona e con altri ed altre, che nel '17 vince. Ed è Arendt ad indicare nei *soviet* l'origine della forma moderna dell'agire collettivo: forma e pratica dei partiti di massa, che ha caratterizzato la politica nel secolo, non solo in Occidente e non solo da parte del movimento operaio.

Soviet e conquista del Palazzo d'inverno sono due facce del '17, due modalità diverse della politica, che in quell'evento convergono nella vittoria della rivoluzione, ma molto presto divaricano: il prevalere della seconda sulla prima è la matrice prima del fallimento della rivoluzione. Matrice leninista, e non solo stalinista.

La concentrazione del potere, l'obiettivo della stabilizzazione della rivoluzione dall'alto, affidata al Partito-Stato e al governo, ha comportato la compressione e la riduzione del differente potere che agiva dal basso. È una contraddizione che resta aperta nella politica del movimento operaio. Ogni volta che diciamo partito, Stato, governo, progetto evochiamo questa contraddizione irrisolta.

Il fallimento arriva a compimento – si rivela cioè compiutamente tale – molto dopo, appunto nell'89. Fino all'89, la potenza geopolitica dell'Urss ha permesso per un verso di eludere il fallimento, per altro verso di misconoscerne

la causa principale; per converso, ha contribuito all'affermazione in Occidente del compromesso socialdemocratico, del *Welfare State* e del riformismo.

Una prima riflessione attiene proprio a questo nesso tra la 'rivoluzione realizzata' e il riformismo, inteso come via per conciliare i suoi obiettivi dentro l'orizzonte del capitalismo democratico e non del comunismo. Ma è possibile contrastare il capitalismo neo-liberale riproponendo, in versione aggiornata, il riformismo novecentesco? La controrivoluzione liberale non ha fatto leva proprio sui limiti del riformismo, fino a provocarne l'esaurimento? Nell'89, dichiarando non più praticabile – e nemmeno pensabile – un ordine di senso e un modo d'essere della realtà differente da quello esistente, si è interiorizzato il fallimento di entrambe le tradizioni. Al punto che oggi assumono le sembianze di una ripetizione, inerte ed inefficace.

Il virus Covid-19 ha prodotto, in tempi rapidi, un cedimento allarmante del sistema globale, e ci pone di fronte alla domanda se sia attuale la rivoluzione o il riformismo. Personalmente penso che sia tempo di rivoluzione, reinventando le forme dell'agire politico collettivo.

CHE COS'È POLITICA

Conquista del potere e agire politico collettivo: le due facce della rivoluzione del '17 si ripresentano nella vicenda democratica dei partiti di massa. E in particolare dei partiti operai: nati per costruire il soggetto autonomo di classe, hanno nel tempo assunto come referente, e poi come unico spazio della politica, lo Stato e il sistema istituzionale. Per un lungo periodo, farsi parte dello Stato ha voluto dire garantire e allargare la presenza e l'autonomia dei soggetti e delle istanze antagoniste. Restando all'Italia, il Pci – appresa la lezione gramsciana sull'egemonia – ha operato dentro e fuori le istituzioni, costruendo per un verso partecipazione democratica e per altro verso l'autonomia dei soggetti della trasformazione, con propri luoghi, pratiche e linguaggi. L'autonomia non ha niente a che fare con la doppiezza; la strategia della transizione democratica al socialismo è salda-

mente radicata nella Resistenza e nella scrittura della Costituzione. Poggia sulla convinzione, messa in pratica, che la democrazia è condizione dell'agire politico, ma che questo non si esaurisce nell'adempimento delle pratiche democratiche. Con l'illusione dell'atto rivoluzionario va abbandonata anche "ogni visione lineare dell'esprimersi e realizzarsi della sovranità popolare"⁸, nella duplice versione dell'autogoverno e dell'investitura del potere decisionale. Finché il partito politico è stato aggregazione e condivisione plurale di pratiche e linguaggi; finché è stato presente ed efficace nei luoghi dell'esperienza e nei conflitti, traendone forza e legittimazione, non è stato assorbito dallo Stato, ridotto alla funzione di delega. Sono molte e complesse le cause che hanno prodotto la crisi del partito politico, più in generale delle forme di agire collettivo. Non posso qui riassumerle in modo soddisfacente. Mi limito ad indicarne l'esito in una si è ristretta alla questione di chi decide e come si decide. Una riduzione che ha impoverito la democrazia in tutti i suoi istituti, e ha ristretto la politica alla questione di chi decide e come si decide: sempre più gestione dell'esistente, compito dei poteri istituiti, funzione di governo. Sempre più lontana dalle pratiche dei soggetti che tuttora abitano lo spazio pubblico. Non vi è regola o tecnica che possa offrire garanzia alla pluralità di uomini e donne di influire sulle decisioni. Ma politica è "io e altri insieme", per influire sulle vicende umane "sia pur solo di un grammo, e insieme ad altri assai più di un grammo". Soggetti collettivi "non precostituiti da una qualche *providenza*, ma cresciuti nel conflitto storicamente determinato in atto nella società."⁹

CHE COS'È LIBERTÀ

Sulla libertà, la convergenza è allo stesso tempo essenziale e più difficile. Femminismo e comunismo hanno come matrice comune il "materialismo ontologico", non dialettico né storico. Con materialismo ontologico intendo la materialità dell'esistenza. Qualcosa di più e di diverso dalla *condizione economico-sociale* di sesso, o di classe. Non sesso e/o classe, ma corpi al

lavoro che vanno risignificati, e prima ancora rivisti, alla lettera.

Differenza sessuale e differenza operaia hanno un avversario comune nell'universalismo, che riduce la differenza a specificità, a pluralismo sociologico, a condizione particolare. L'universale è il significante della classe borghese e della sua logica inclusiva, mentre differenza è il significante della parte, che si oppone e contrasta l'inclusività come unica, indistinta, prospettiva di progresso.

L'esistenza materiale e simbolica delle donne è stata schiacciata tra i poli opposti del corpo/macchina riproduttiva e l'ideale della Madre. La libertà femminile non coincide con l'emancipazione e con il riconoscimento di diritti ed interessi, perché la materialità in cui si radica è il corpo sessuato, espropriato della sua sessualità e del suo autonomo desiderio e principio di piacere.

Per Marx, come è noto, il feticismo della merce è la forma oggettiva dei rapporti sociali che si presentano come "rapporti sociali tra cose". L'operaio che vende la forza-lavoro, come merce tra le merci, non è solo espropriato della sua capacità produttiva e della ricchezza che genera, è deprivato di umanità proprio nella esperienza decisiva della sua esistenza sociale. È per la libertà che l'operaio diviene soggetto politico di un conflitto, che non ha come obiettivo una più equa distribuzione della ricchezza, ma un altro modo di produzione, un'altra forma dei rapporti tra esseri umani.

Compito singolare come compito comune è far sì che "il libero sviluppo di ciascuno sia condizione per il libero sviluppo di tutti e tutte"¹⁰. Non è la totalità che libera, è la libertà di ciascuno/a che crea convivenza libera per tutte e tutti. In sé, la libertà è sempre un imprevisto. Per questo il comunismo non va inteso come progetto predefinito da realizzare, ma come orizzonte che orienta il nostro agire nel presente, in uno scambio fecondo tra simbolico e materialità.

¹ François Furet *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Mondadori, Milano 1995.

² Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitori-*

dea e la donna vaginale. Scritti di rivolta femminile, Milano 1974, pp. 24, 29, 23 (*corsivi miei*).

³ Gruppo “La libertà è solo nelle nostre mani”, *Primo la libertà*, in “Reti. Pratiche e saperi di donne”, n. 4 -1990.

⁴ Cfr. Cesare Luporini, “L’utopia della liberazione ha un futuro? Il comunismo potenziale e possibile”, in “il manifesto”, novembre 1989. “Comunismo in questo senso non è soltanto “movimento reale” (espressione dello stesso Marx), ma è un orizzonte di libertà e di liberazione (“libero sviluppo di ognuno” come “condizione del libero sviluppo di tutti»), che con qualche difficoltà (ma non voglio fare questione di parole) chiamerei “utopia”, proprio perché aderisco alla richiesta marxiana di radicamento storico.

⁵ Maria Luisa Boccia, *L’eredità simbolica di Marx*, in Ead., *Le parole e i corpi*, Ediesse, Roma 2018

⁶ Carla Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale. Scritti di rivolta femminile*, Milano 1974, p. 59

⁷ Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964.

⁸ Pietro Ingrao, *La questione democratica*, in Id. *La guerra sospesa*, Dedalo, 2003, p. 35.

⁹ Pietro Ingrao, *Contro la riduzione della politica a guerra*, in *op.cit.*, p. 80. Sul partito politico rinvio al mio *Pratiche politiche e forma partito*, in *op. cit.*

¹⁰ Karl Marx - Frederick Engels, *Manifesto del partito comunista*, Editori riuniti, Roma 1962.

* *Maria Luisa Boccia, filosofa, è presidente della Fondazione Crs Archivio Pietro Ingrao. È stata senatrice della XV Legislatura.*

UNO SPETTRO POPULISTA SI AGGIRA PER IL MONDO

Francesco Campolongo*

INTRODUZIONE

Cosa c'entra il populismo in un numero dedicato al comunismo? Parlare di populismo oggi vuol dire contribuire a cogliere le possibilità istituzionali e simboliche delle attuali post-democrazie in crisi di consenso, individuare alcune caratteristiche della sfera pubblica attuale, della comunicazione e delle organizzazioni. Significa, insomma, provare a capire se il populismo possa essere una strategia funzionale ad agevolare la ricomposizione soggettiva e a favorire un avanzamento per le forze comuniste.

UNA DEFINIZIONE DI POPULISMO

Ormai da anni leader, discorsi, partiti ed eventi inaspettati e fuori dagli schemi vengono accomunati dall'appellativo/epiteto di populista: da Trump a Sanders, da Podemos al Front National della Le Pen, da Chavez a Orban, da Berlusconi al Movimento 5 Stelle. Un calderone di fattispecie fenomeniche diverse e ideologicamente molto differenti che rendono difficile una definizione più o meno condivisa di un fenomeno che sembra tanto indefinito quanto popolare. Nel senso comune si è radicata un'accezione di populismo negativa, adoperata come sinonimo di destra radicale, demagogia e autoritarismo. La politologia in questi anni ha provato a definire con maggiore chiarezza il concetto offrendo una varietà di interpretazioni del fenomeno che hanno in parte complicato le cose, alimentando una disputa scientifica tutt'ora in corso. In questo contesto Kriesi e Pappas adottano una definizione composta da tre dimensioni, che

rappresentano tre diverse interpretazioni non necessariamente tutte presenti nei casi concreti. La prima dimensione è il populismo come “un'ideologia sottile” che descrive la realtà sociale in maniera dicotomica e antagonista: da una parte il popolo, unitario e organico, e dall'altra un nemico, un'élite, che può variare nella sua natura, colpevole di aver sottratto la sovranità al suo legittimo destinatario causando la crisi sociale che i populistici denunciano. Un'ideologia “sottile” proprio perché basata su pochi significanti dell'ideologia democratica, che trovano completezza solo articolandosi con altre ideologie per definire concetti tanto centrali quanto indefiniti poiché la loro definizione è sempre il risultato di una partita egemonica. Le élite e il popolo invocato possono essere differenti, in base all'ideologia dell'attore politico, invocando una linea economica e sociale di sinistra come “il 99% contro l'1%” e “il basso contro l'alto”, una linea etnica di destra come “prima gli italiani” oppure un registro maggiormente antipolitico, come “la casta dei politici contro i cittadini”, oppure presentarsi in forma ibrida. Tendenzialmente, però, l'idea di sovranità evocata è critica rispetto ai meccanismi rappresentativi e favorevole a forme decisionali dirette e partecipate, mentre il popolo risulta organico, omogeneo e positivamente connotato. Il populismo, come seconda dimensione, può essere una semplice strategia retorica di demonizzazione dell'avversario, di appellazione al popolo e al suo protagonismo finalizzato al compito storico di inaugurare una nuova era segnata, appunto, dalla riconquista della sovranità. Un linguaggio

emotivo e semplificato, che si caratterizza per popolarizzazione e immediatezza, richiamando sempre al “buon senso” e alle persone comuni. Infine, la terza dimensione attiene al populismo come strategia di mobilitazioni personalistica per cui un leader si connette direttamente con la sua base, elettorale o partitica, scavalcando la mediazione delle organizzazioni. Quest’ultima sarebbe possibile e risulterebbe efficace trovando fondamento in una serie di trasformazioni sociali e politiche basate, principalmente, sul fenomeno della disintermediazione inteso come quell’insieme di discorsi, tecnologie e modelli organizzativi che promuovono forme di partecipazioni individualizzate, dirette e senza mediazioni organizzative. Un populismo, dunque, si può presentare con queste tre dimensioni oppure solo con alcune di queste, può essere di destra o di sinistra evocando idee di popolo e di sovranità molto diverse.

LA CLAU E MOUFFE PER UN POPULISMO DI SINISTRA.

Tra i principali riferimenti teorici del populismo di sinistra e progressista vi sono sicuramente Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Nella sua traiettoria politico filosofica Laclau supera il suo iniziale marxismo, ritenuto essenzialista e meccanicista, aprendo ad una prospettiva emancipatrice basata filosoficamente su un paradigma postrutturalista e discorsivo. Grazie alla rielaborazione di alcuni concetti Gramsciani, come il concetto di egemonia, Laclau offre un’articolata interpretazione del populismo come logica di articolazione di “domande” diverse, in un contesto di crisi, capace di sfidare l’egemonia dei governanti. Per Laclau le “domande” sono l’unità minima che plasma il campo sociale e sono alla base della costruzione delle “identità popolari”. Quando il governo non è più capace di rispondere esaustivamente alla maggioranza delle domande si apre una crisi e queste diventano “popolari”, ovvero iniziano ad articolarsi tra loro per formare una catena di “domande” (chiamata “equivalenziale”) sotto l’ombrello di una maggiormente identificante. Grazie alla

logica populista, dunque, questa “catena equivalenziale”, spesso rappresentata da un leader, offre una articolazione contingente di domande diverse per la formazione di un soggetto politico capace di sfidare l’egemonia dominante. Semplificando, permette di unire lotte diverse grazie all’opposizione contro un nemico comune. In questo contesto la lotta discorsiva si basa principalmente sulla capacità di ridefinire i “significanti fluttuanti” ovvero concetti cardine della dimensione politica, come democrazia e popolo, il cui significato ultimo è sempre il prodotto dei rapporti di forza politici e simbolici, in sintesi dell’egemonia. Il populismo permetterebbe al movimento popolare formatosi secondo la sua logica di rendere socialmente maggioritaria una determinata “equivalenza”, una specifica declinazione di popolo antagonistica alla formazione egemone. Il “popolo”, così, diventa una rappresentazione della società, un particolare che si presenta come universale, capace di emergere solo nel conflitto antagonistico con una determinata configurazione del potere e di assumere una fisionomia concreta nella specifica articolazione egemonica della fase. Chantal Mouffe, nel suo *Per un populismo di sinistra*, tira le fila di un percorso filosofico condiviso con Laclau collocando la riflessione nell’attuale contingenza. Un percorso che sarebbe iniziato negli anni 70 per favorire l’articolazione di movimenti diversi da quello operaio, come quello femminista e ambientalista, permettendo al marxismo di andare oltre la classe stessa ma che oggi, secondo l’autrice, servirebbe proprio per ritornare ad includere la dimensione di classe. Per l’autrice gli effetti della “post-democrazia” neoliberista producono uno svuotamento delle istituzioni rappresentative favorendo la logica populista. In particolare, l’affermazione di un regime “post-politico”, inteso come processo di tecnicizzazione e neutralizzazione della politica che supera destra e sinistra verso un orizzonte unico neoliberista, avrebbe favorito la percezione di qualsiasi proposta alternativa come estremista e irrealizzabile. Questo regime discorsivo, inoltre, ha costituito la base che ha legittimato il radicale trasferimento del-

la sovranità da luoghi elettivi ad autorità terze e sovranazionali. La conseguente perdita di “sovranità popolare”, dovuta all’erosione dei principi di “uguaglianza” e “libertà”, ha favorito un’oligarchizzazione della società, ormai segnata da enormi diseguaglianze economiche e asimmetrie di potere. In questo contesto la rappresentazione di una divisione antagonista e manichea della società, tipica del populismo, permette di ridisegnare i confini partigiani della politica, ridando senso alla destra e alla sinistra ripercorrendo la frattura tra vincitori e vinti del regime neoliberista. Inoltre, la perdita progressiva della sovranità popolare fa della rivendicazione stessa della sovranità, in un contesto in cui il significante vuoto “democrazia” rimane centrale nell’immaginario collettivo, il perno di qualsiasi contesa egemonica. Per chiudere, il processo di oligarchizzazione sociale dovuto all’incremento delle diseguaglianze facilita una rappresentazione manichea della realtà sociale come quella del 99% contro l’1%, che ricorre in quasi tutti i movimenti post 2008, oppure, da destra, la guerra allo straniero. In questo quadro la resistenza popolare prodotta dalla crisi egemonica si sviluppa in un contesto privo di un’ideologia critica di riferimento che possa orientare la trasformazione sociale, com’era stato il socialismo per tutto il secolo scorso, trovando nel populismo la forma ambivalente e contraddittoria di canalizzazione del dissenso.

COMUNISTI CHE ATTRAVERSANO IL MOMENTO POPULISTA

L’analisi fin qui condotta ci ha permesso di individuare un “momento populista” per cui il populismo non sarebbe altro che la traduzione di alcune condizioni strutturali della sfera politica neoliberista segnata da de-politicizzazione, personalizzazione e dall’egemonia dell’immaginario democratico nella contemporanea crisi di consenso dei partiti e delle istituzioni. Seguendo Laclau e Mouffe, se pur da presupposti teorico politici diversi dai nostri, troviamo una chiave per un’articolazione dell’attuale soggettività frammentata, che da dignità alla molteplicità

dei conflitti e delle fratture sociali (razza/classe/genere/ambiente), unendoli grazie alla comune opposizione contro un nemico. Questo soggetto popolare, articolato in forma populista, può rivendicare una sovranità che per i comunisti non può che corrispondere ad una radicalizzazione della democrazia stessa, insostenibile per il capitalismo come sosteneva Erik Olin Wright, partendo dalla possibilità di autodeterminazione materiale e politica di tutti gli individui. Il popolo può essere, nelle sue ambiguità e contraddizioni, il guscio simbolico della ricomposizione, dividendo in maniera antagonista la società attraverso linee sociali capaci di risignificare concetti centrali come patria e democrazia, articolando i volti differenti del movimento anticapitalista. Come hanno fatto le forze progressiste in sud America o Podemos in Spagna, i comunisti possono rappresentare uno “strumento della sovranità popolare”, contrapponendo il “99% dei cittadini contro l’1% che detiene la ricchezza” per garantirne la redistribuzione e la partecipazione diretta dei cittadini e delle cittadine. In particolare, se guardiamo al partito spagnolo, questo ha usato il populismo per irrompere nelle istituzioni, approfittando di una radicale crisi di consenso del sistema partitico, rivendicando di essere oltre la destra e la sinistra ma proponendo misure di sinistra, frutto del “buon senso”. Poco prima, in Italia, il bipolarismo era stato superato grazie ad una forza politica che richiamava alla democrazia diretta, denunciava la casta e parlava di reddito di cittadinanza. Il Movimento 5 Stelle, infatti, ha rappresentato un’articolazione variegata e contraddittoria capace di incarnare la rottura occupando uno spazio disponibile in una specifica fase di crisi. Potrei continuare, perché nel contesto europeo è pieno di soggetti populistici, di destra e sinistra, che hanno fatto irruzione nello scenario istituzionale. Per i comunisti oggi vi è la necessità di assumere il “populismo” come una condizione strutturale dell’attuale fase neoliberista e il suo attraversamento come una condizione necessaria per cambiare i rapporti di forza attuali. Un populismo di sinistra, dunque, serve per favorire la costruzione di un mo-

vimento popolare che acuisca le contraddizioni delle attuali postdemocrazie, invocando una democrazia sostanziale che decida su produzione e re-distribuzione della ricchezza, e capace di unire in maniera intersezionale contro un'élite di parassiti che succhiano ricchezza dalle nostre vite. Se l'egemonia rimane una partita a scacchi, una guerra di posizione, il populismo è la politica i tempi della sfiducia generalizzata, un incontro di boxe in cui si possono mettere i guantoni oppure guardare gli altri lottare.

Riferimenti utili

Fraser, Nancy. "Progressive neoliberalism versus reactionary populism: a Hobson's choice." *The great regression* (2017): 40-48.

Olin Wright, Erik. *Come essere anticapitalisti oggi*. Punto Rosso, 2017

Laclau, Ernesto, and Davide Tarizzo. *La ragione populista*. Laterza, 2008.

Mouffe, Chantal. *Per un populismo di sinistra*. Gius. Laterza & Figli Spa, 2018.

Kriesi, Hanspeter, and Takis S. Pappas, eds (2015). *European populism in the shadow of the great recession*. Colchester: Ecpr Press

Cacciatore, Fortunato Maria. "Il momento populista." Ernesto Laclau in discussione. Mimesis, 2019

Caruso, Loris. "A Response to Comments. The Structural Mobilization Factors and the" Populist Cleavage": Searching Connections between Social Change, Economy and Politics." *Sociologica* 9.3 (2015): 0-0.

Anselmi, Manuel. *Populismo: teorie e problemi*. Mondadori education, 2017.

* *Francesco Campolongo è ricercatore di sociologia politica all'Università di Padova. Si è occupato di populismo, democrazia e classi popolari. È segretario del circolo di Rifondazione Comunista di Cosenza e componente del "Cantiere delle idee"*

ALIMENTARE IL FUOCO...

Giovanna Capelli*

*Nelle vecchie cucine della tua patria, nelle strade
polverose, qualcosa si mormora e passa,
qualcosa torna alla fiamma del tuo adorato
popolo,
qualcosa si desta e canta.
Sono i tuoi, sorella: quelli che oggi pronunciano il
tuo nome,
quelli che da tutte le parti, dall'acqua, dalla terra,
col tuo nome altri nomi tacciamo e diciamo.
Perché non muore il fuoco.*
(Pablo Neruda a Tina Modotti, 1942)

PARTIRE DA SÈ

Il movimento delle donne con la pratica del “partire da sé”, che cerca di evitare all’origine la separazione fra vita e teoria, mi spinge a far discendere il mio contributo dalla analisi di come è avvenuto il mio incontro con il comunismo. Un esempio semplice da cui è possibile trarre riflessioni attuali, certamente parziali, data la enorme differenza del contesto, ma utili perché individuano le modalità di un avvicinamento al comunismo da parte di soggetti che venivano da culture politiche e tradizioni familiari in genere molto ostili alla sinistra e che per motivi diversi, spesso non esplicitati razionalmente, non avevano nessuna connessione sentimentale con le esperienze dei paesi dell’Est europeo. L’incontro è stato *globale*, cuore, mente e parola nel senso che è andato di pari passo lo studio e l’acquisizione degli strumenti teorici del marxismo, il senso di appartenenza a una storia internazionale e a un movimento per la giustizia e la uguaglianza sociale e la adesione alle sue narrazioni prevalenti : la ribellione dei popoli contro l’imperialismo, il Vietnam vittorioso contro gli Usa, la vittoria contro il nazifascismo e il ruolo della Unione Sovietica, la Resistenza

italiana come lotta non solo contro l’occupazione tedesca e la sua barbarie, ma contro il fascismo e le classi padronali agrarie e industriali che lo avevano sostenuto; una resistenza che in Italia non era finita, se nel gennaio del 1967 Parri in Parlamento denunciò l’uso politico del Sifar, il servizio segreto italiano e nel febbraio l’Europeo pubblicò il fascicolo del Piano Solo, un golpe che nel 1964 avrebbe dovuto difendere il potere democristiano sbarrando la strada all’egemonia programmatica dei socialisti. Valse solo la minaccia per ottenere l’effetto voluto.

UN MOVIMENTO COME TRAMITE

Il *tramite* di questo incontro è stata la partecipazione a un movimento in lotta, quello studentesco della Università Cattolica, che in pochi mesi (dopo la decisione del Senato Accademico di aumentare le tasse) passò da assemblee affollatissime alle occupazioni (la prima il 17 novembre 1967), ai picchetti contro la serrata, all’episodio di Largo Gemelli (25 marzo del 1968), in cui scattò la repressione del battaglione Padova, che disperse brutalmente una piazza gremita e cominciarono le espulsioni dei leader del movimento e l’allontanamento dei professori che si schieravano con gli studenti. Il movimento si era trasformato passando dalla critica all’aumento delle tasse all’analisi delle contraddizioni di uno sviluppo e di una modernizzazione capitalistica, che teneva fuori dalla piena cittadinanza donne e uomini, operai e contadini, condannandoli alla emigrazione e alla immigrazione, a lavori senza tutela, con un sistema scolastico eccellente per le future classi dirigenti e uno breve e di basso livello per chi era destinato al lavoro. Una situazione insopportabile soprattutto per le giovani generazioni: il futuro gramo

e faticoso, contrabbandato come fatto naturale e inevitabile, a cui si aggiungeva il paternalismo familiare, la ipocrisia perbenista e la violenza della cultura patriarcale. In pochi mesi settori di studenti universitari provenienti dalle parrocchie, dalla piccola borghesia cittadina, dalle regioni del Sud si trovarono a proprio agio in un movimento che non parlava solo del diritto allo studio e al sapere, ma del mondo e del futuro, faceva propri linguaggi e categorie del comunismo e ne innalzava i simboli, la bandiera rossa con la falce ed il martello. In questo modo vasti settori di massa, di uomini e di donne familiarizzarono con il comunismo, con la sua storia e soprattutto con il suo orizzonte, come superamento *necessario* ma anche *desiderabile* dell'esistente. In questo largo processo di partecipazione alle lotte e di autorganizzazione delle strutture di movimento, dentro cui i singoli con o senza partito agivano direttamente, si confrontarono le culture politiche comuniste, socialiste e cristiane, in tutte le loro sfumature e varianti. Lì passò la egemonia comunista; l'agire politico partiva dalla concretezza delle lotte ed aveva come finalità quella di costruire una società senza oppressione e sfruttamento, con una struttura economica e sociale che garantisse a tutti i diritti politici, sociali e civili a partire dalla uguaglianza come punto di partenza per riconoscere e valorizzare le differenze, alla ricerca di una nuova modalità di convivenza umana solidale, democratica cooperativa e pacifica.

QUALE SOCIALISMO, QUALE COMUNISMO?

Le ricostruzioni di parte borghese del 68 /69, che tra l'altro non spiegano la lunga durata di quel movimento, semplificano la narrazione insistendo sugli slogan, sui simboli, sulla effigie di Stalin innalzata nei cortei per dimostrare la sua subalternità al "socialismo reale". Tacciono su ciò che la storiografia più accurata continua a testimoniare: il riferimento al comunismo frutto di quell'allargamento di collocazione politica era già fuori dall'orizzonte del modello sovie-

tico; più generazioni invece si interrogarono *sul come fare la rivoluzione in Italia, con quale strategia, con quali metodi, con quale idea e pratica della democrazia, dell'esercizio del potere, di un orientamento economico finalizzato al bene comune e al rispetto della natura.*

La ricerca critica è stata continua, lunga, caotica e contraddittoria e con punti di approccio diversi: alcuni avevano solidi legami internazionali, come i preesistenti gruppi trotskisti o gli m-l (marxisti-leninisti), che con la categoria del revisionismo criticavano Togliatti e Krusciov (*Le divergenze fra il compagno Togliatti e noi*, in *Dossier dei Comunisti cinesi*, a cura di Roberto Gabriele, Nicola Gallerano, Giulio Savelli, con prefazione di Lucio Libertini, Edizioni Avanti! 1963) sul problema della coesistenza pacifica e della via Italiana al socialismo e, in sostanza, discutevano del rapporto fra una politica internazionale impegnata a difendere la pace, il disarmo e tutta tesa a evitar il conflitto nucleare e la lotta fra le classi nei singoli paesi e nelle nazioni oppresse dall'imperialismo; discutevano anche su quale fosse e se ci dovesse essere un limite a un processo rivoluzionario che mettesse in discussione l'ordine del mondo uscito dalla seconda guerra mondiale e i rapporti di forza tra i due campi; molti di questi gruppi fecero poi riferimento alla rivoluzione culturale cinese, alla sua critica del modello sovietico di sviluppo economico e di relazione con gli altri paesi del blocco socialista (si parlava di socialimperialismo). Essa era un elemento di rottura della forma classica del Partito con la grande mobilitazione dal basso per discutere e cambiare la linea del Partito Comunista Cinese, per sconfiggere la burocrazia e lo strapotere dell'apparato del Partito. Il confronto di questi approcci critici con la storia concreta del 1968/69, con le questioni poste dal biennio rosso degli operai e degli studenti non produsse una loro egemonia, piuttosto avvenne il contrario e i gruppi e le loro modalità di azione vennero travolti dalla forza dinamica dei movimenti e delle nuove formazioni di sinistra; ma la sostanza delle critiche al socialismo reale e allo stalinismo rimase. In questo senso l'intervento di Berlinguer a Mo-

sca (al novembre 1977) al 60° della “rivoluzione d’Ottobre” fu un atto coraggioso rispetto al contesto in cui veniva pronunciato, ma anche la ratifica tardiva che il movimento reale che trasforma le cose esistenti non aveva il suo fulcro propulsore in quel consesso. Nel PCI si continuò a discutere su questi problemi (enucleati dalla formula della “fine della spinta propulsiva dell’Ottobre”) pur avendo ormai accantonato il tema della rivoluzione e del cambiamento di sistema. I gruppi dirigenti affascinati dalla globalizzazione neoliberista erano frettolosi di liquidare il nome comunista, non di ricostruire l’attualità di quell’orizzonte.

LE ASPETTATIVE DEI MOVIMENTI

Il peso simbolico e teorico di questo ritardo influenzò anche la nascita di Rifondazione Comunista che, invece di segnare una discontinuità e di generare una nuova forma dello stare insieme dei comunisti e delle comuniste, di alimentare la scintilla anticapitalista, che si accendeva in ognuno dei movimenti che hanno animato la scena internazionale e italiana negli ultimi 50 anni, si limitò a una lenta presa di distanza dal-

lo stalinismo con uno sguardo sempre rivolto al passato. Ma i movimenti e i soggetti antiliberalisti e anticapitalisti aspettano altro: un metodo di relazione e di convergenza che escluda ogni strumentalità, un’idea di rivoluzione e di società socialista che dia organicità alle elaborazioni scaturite dalle esperienze di lotta: beni comuni, modalità di gestione collettiva della proprietà, il ruolo e i poteri dello stato rispetto ai singoli e alle comunità, la democrazia di genere. La vaghezza e la indeterminazione su questi nodi indeboliscono il fascino del comunismo. Altri soggetti fanno proposte innovative: i curdi quando costruiscono il confederalismo democratico nel Rojava, gli zapatisti esercitando il contropotere della comunità, tutte strategie radicate nel contesto, non trasferibili, ma portatrici di avanzamenti validi universalmente. Sta a noi di alimentare il fuoco sulla scena italiana ed europea.

** Giovanna Capelli, femminista, è componente dell’Esecutivo del Partito della Sinistra Europea ed è Responsabile Sanità della Segreteria Lombarda di Rifondazione Comunista. Già insegnante di lettere e preside nella scuola pubblica*

IDEOLOGIA E SENSO COMUNE

Loris Caruso*

Cosa vuol dire “comunismo”? A questa domanda oggi nessuno, forse, sa rispondere.

Sul piano del senso comune, ‘comunismo’ richiama qualcosa di superato e concluso e/o pericoloso, un’entità grigia, antica, sepolta dalla storia.

Il capitalismo, al contrario, è percepito come luccicante e continua produzione della novità, movimento incessante, innovazione, progresso, energia che produce anche rischi e sofferenze (ammesso che vengano attribuite al capitalismo in quanto tale) ma che comunque è “vita”, anche se vita costretta nella forma della “fantasmagoria della merce”.

Soprattutto, il capitalismo esiste, è la realtà, è il contesto da affrontare tutti i giorni, è il sistema a cui ci si deve adattare, è l’insieme di azioni, habitus, norme, regole e comportamenti che bisogna interiorizzare per sopravvivere, lavorare, cercare di sviluppare la propria personalità, realizzare desideri e ambizioni, attribuirsi un valore, cercare di essere riconosciuti e apprezzati. Il comunismo invece, quando non è percepito come pura entità del passato o eredità inquietante, è vissuto come fantasticheria irrealistica o espressione identitaria nostalgica.

Non c’è niente di più egemonico di questo: essere percepiti come ciò che è vitale contro ciò che è irrimediabilmente passato, e come ciò che esiste contro ciò che è fantasia illusoria. Risiede qui l’abissale divario egemonico attuale tra la formazione sociale capitalistica e una prospettiva di alternativa sistemica. Ed è su questo divario che bisogna lavorare se si vuole provare a restituire cittadinanza, a rendere nuovamente pensabile, poi desiderabile, e infine perseguibile un’alternativa sistemica alla civiltà capitalistica. In cosa può consistere questo lavoro? Consiste fondamentalmente di tre aspetti: la

costruzione ideologica, la sua traduzione nella contingenza politica, il suo rapporto con il senso comune.

COSA VUOL DIRE COMUNISMO?

È necessario, per chiunque voglia tornare a utilizzare politicamente parole come “comunismo” e “socialismo”, ridefinirle e riattualizzarle. Cosa intendiamo oggi con queste parole? Significano ancora superamento delle classi sociali e “socializzazione dei mezzi di produzione”? Se sì, cosa significa oggi socializzazione dei mezzi di produzione? In una società socialista del XXI secolo, i mezzi di produzione sarebbero socializzati interamente o parzialmente? E come sarebbe organizzato il lavoro? In che modo una società basata sulla cooperazione e non sulla competizione intra-capitalistica e interpersonale, sarebbe in grado di stimolare il progresso tecnologico, orientandone però gli scopi al miglioramento generalizzato delle condizioni di vita?

Senza fare “ricette per le osterie dell’avvenire”, se si vogliono usare ancora termini come comunismo e socialismo bisogna ricominciare ad avere delle risposte a queste domande, ridefinendo il proprio orizzonte ideologico e adeguandolo a questo tempo.

Ma una costruzione ideologica è politicamente efficace se ha due caratteristiche. La prima è quella di non essere aliena rispetto alla società esistente e ad alcuni valori fondamentali con cui questa società si rappresenta. Il rapporto tra il “vecchio mondo” e il “nuovo mondo”, nella migliore tradizione del socialismo e del movimento operaio, ha una natura dialettica. Marx era anti-idealista e anti-borghese dall’interno.

Non discuteva i fini ideali e i mezzi materiali della modernità – le “forze produttive” e il loro sviluppo – ma sosteneva che niente dell’ideale moderno fosse realizzabile senza il superamento della divisione della società in classi. La marxiana “critica spregiudicata di tutto ciò che esiste” è una critica immanente, che non aggredisce il proprio oggetto da una postazione aliena, ma dall’interno, a partire da principi che appartengono a ciò che viene criticato. Marx era un eretico dello spirito moderno, della sua ideologia, della sua filosofia, della sua autorappresentazione, di cui faceva suoi i valori della secolarizzazione, del progresso, dello sviluppo del mondo pensato come progressiva razionalizzazione, del pieno sviluppo delle capacità dell’individuo, dell’eguaglianza (che nel pensiero liberale era solo formale).

Come si pone, oggi, il rapporto dialettico tra lo sviluppo a cui è arrivato il capitalismo e una nuova idea di socialismo e di comunismo? La ricerca di questa connessione è un lavoro teorico-politico centrale. Il capitalismo allo stesso tempo sviluppa come nessuna formazione sociale precedente le facoltà umane e le nega, le amputa, le limita, le ottunde. Le sviluppa limitandole ad alcuni e limitandole ad alcune, escludendone altre. Risultando quindi continuamente, perennemente contraddittorio, ma basato su contraddizioni sempre più estreme e complesse, che lasciano aperti i propri esiti ultimi. In questa apertura c’è lo spazio di nuove costruzioni ideologiche, se riescono a essere adeguate al proprio tempo.

In secondo luogo, e di conseguenza, è decisivo che un’ideologia emancipativa sia orientata al futuro: che interpreti e raccolga il passato e il presente, ma che si proietti in avanti, imponendosi come la rappresentazione della realtà che sviluppa potenzialità che il mondo presente non può sviluppare, e che sia più efficace del sistema sociale attuale nel proteggere da rischi decisivi, come quello ambientale e quello della disoccupazione di massa.

Originariamente, destra e sinistra erano sostanzialmente sinonimi di conservatori e progressisti. La sinistra era il nuovo. Il nuovo mondo

inaugurato dalla Rivoluzione francese. La rivoluzione come accelerazione del tempo. I nuovi uomini e donne che sarebbero nati dalle rivoluzioni politiche e sociali e dal progresso. Le nuove classi e i nuovi ceti. Le nuove possibilità di vita offerte dalla scienza, dalla tecnica e dalla rivoluzione industriale. Le nuove forme politiche nate dalle rivoluzioni democratiche.

Sinistra e futuro nascono intrecciate. Dalla seconda metà dell’Ottocento, il socialismo diventa la “profezia politica” che indica il mondo che, anticipato da elementi del presente, con la spinta dei nuovi soggetti sociali e dello sviluppo delle forze scientifiche e produttive potrà svilupparsi nel futuro, portando l’umanità “fuori dalla preistoria”. È noto che, storicamente, il movimento operaio non avrebbe avuto (nemmeno sindacalmente) la forza che ha avuto, se la sua capacità di mobilitazione non fosse stata innervata dalla “profezia politica” del socialismo.

La sinistra è quindi originariamente la frattura tra il passato del vecchio mondo e l’utopia di quello nuovo, ed è quasi indissolubilmente legata all’idea di progresso. Oggi, a parte alcune importanti esperienze latino-americane, ha perso la sua proiezione al futuro. Quella europea, nella migliore delle ipotesi, ha cercato di difendere, senza quasi mai riuscirci, le conquiste dei decenni passati. Ma non ha un’idea di società futura, non c’è un nuovo mondo verso cui tendere, non ne individua i segnali in quello presente, ha perso le classi e i ceti su cui sarebbe possibile edificarlo, non riesce a descrivere la “nuova umanità” che potrebbe costituirsi. In una parola, è priva di ideologia. I suoi avversari sociali e politici invece – le forze conservatrici, che siano di tipo neo-autoritario o liberale – un’ideologia ce l’hanno sempre: è l’ideologia potentissima, perché realistica, del mondo così com’è, di cui prospettano solo qualche variazione secondaria.

CONTINGENZA E SENSO COMUNE

Il secondo elemento su cui lavorare è ancora di ordine ideologico e teorico, ma si tratta in questo caso di una dimensione ideologica in-

trecciata con la prassi. Si tratta di rispondere a queste domande: “Cosa significano comunismo o socialismo domani mattina? Se tu, comunista di un paese a capitalismo avanzato, andassi al governo domani, quali sono le tre-quattro cose fondamentali che faresti? Queste cose per chi sono utili e necessarie? Sono necessarie per te, che portandole avanti esprimi un’identità e/o riproduci un tuo ruolo politico, o sono necessarie a me come lavoratore e come cittadino comune? E come affronterai il conflitto con i poteri economici e sociali che si opporranno alle tue scelte? Come affronterai i rischi sistemici connessi a questo conflitto, come contrasterai il potere di ricatto capitalistico contro politiche redistributive, per il lavoro e ambientaliste?”

Siamo, qui, nel campo della *traduzione*. Una volta che si sia dotati di un orizzonte di società che incarni meglio degli avversari un’immagine del Nuovo, la si deve tradurre in poche idee-forza (come il “pace e terra” di Lenin citato nell’editoriale) che appaiano però anche razionali, efficaci e necessarie ad affrontare problemi diffusi e urgenti, oltre che a cogliere potenzialità latenti e inesprese. È il terreno della politica come contingenza, come invenzione funzionale ad affrontare determinate fasi politiche. Una contingenza, però, non assoluta, sempre riconducibile a un progetto di società generale capace di mobilitare e suscitare consenso, radicato in tendenze storiche reali.

Della contingenza fa parte anche il terzo terreno di azione, che è quello del rapporto con il senso comune. È inutile dotarsi di un progetto di società e di una sua traduzione potenzialmente efficace, se queste due costruzioni non arrivano al senso comune, e se quando ci arrivano non sono in grado di intercettarne rappresentazioni, bisogni, ambizioni e desideri. Vale la pena di ribadirlo: non solo bisogni, ma anche ambizioni e desideri, che sono il terreno privilegiato dell’egemonia capitalistica.

Da un lato, questo tema riguarda la dimensione della forza sociale e politica (quindi anche elettorale), la capacità organizzativa e comunicativa di arrivare alla popolazione e al senso comune.

La sinistra alternativa contemporanea, soprattutto in Italia, da tempo ha smesso di ragionare nell’ottica dell’acquisizione di forza. Ma le classi popolari non sono interessate a soggetti deboli. Non sono attratte da chi lotta per un quorum. Non hanno bisogno di aggiungere alla propria debolezza un’altra debolezza. Si avvicinano a chi punta credibilmente a “vincere” o almeno si ponga quell’obiettivo. Ragionare nell’ottica dell’acquisizione di forza (quindi della capacità di suscitare adesione e mobilitazione, di comunicare con efficacia e di avere consenso elettorale) significa agire sempre – quasi “ossessivamente” – essendo orientati al mondo esterno e cercando di massimizzare il proprio ruolo e la propria influenza. La sinistra alternativa italiana, negli ultimi anni, nella migliore delle ipotesi si è concentrata sulla gestione dei propri mondi interni, riservando pochissime energie all’elaborazione tattica e strategica. Il terreno della comunicazione è paradigmatico da questo punto di vista. È chiaro e scontato che mezzi di comunicazione capitalistici non diano volentieri visibilità a forze politiche anticapitalistiche. Ma non ci si può limitare a lamentarsi di questo. La propria visibilità bisogna conquistarla, quasi “strapparla”, e ragionare su come lo si possa fare, in una società iper-mediatizzata, è un compito politico ineludibile.

Al tema della forza e della comunicazione è legato quello del discorso politico. Se si riesce a stabilire una connessione con il senso comune, com’è possibile risultare convincenti? Anche in questo caso, il rapporto non può che essere dialettico. Ci si confronta, e si cerca di intercettare, il senso comune e la cultura di massa così come sono, senza fingere o sperare che siano altro. Si utilizzano ai propri scopi rappresentazioni, parole e orientamenti presenti nella cultura popolare e di massa, facendo leva su alcuni, provando a cambiare il senso di altri, aggiungendone di nuovi che non risultino però alieni rispetto al dibattito corrente e a principi, idee e parole già diffusi. Anche questo approccio fa parte della migliore tradizione marxista. Gramsci scriveva:

Si presenta una questione teorica fondamentale, a questo proposito: la teoria moderna [cioè il

marxismo, NdR] può essere in opposizione con i sentimenti “spontanei” delle masse? (“spontanei” nel senso che non dovuti a un’attività educatrice sistematica da parte di un gruppo dirigente già consapevole, ma formati attraverso l’esperienza quotidiana illuminata dal “senso comune”). Non può essere in opposizione: tra di essi c’è differenza “quantitativa”, di grado, non di qualità: deve essere possibile una “riduzione”, per così dire, reciproca, un passaggio dagli uni all’altra e viceversa.

Un’idea di socialismo e di comunismo non può nascere “in opposizione ai sentimenti spontanei delle masse”. Per fare esempi che riguardano il nostro tempo. Se in una certa fase storica le persone sembrano addebitare la maggior parte dei problemi alla classe politica, si deve apparire come i principali avversari del politicismo, del carrierismo e dell’affarismo. Se sembrano ricevere consenso proposte politiche organizzativamente innovative (come attualmente i cosiddetti “partiti digitali”), non ci si può limitare a riproporre strutture e pratiche inventate

alla fine dell’Ottocento, che furono invenzioni geniali per la loro epoca. Se le persone sembrano chiedere alla politica di tornare a essere uno strumento di protezione, dal momento che la politica è ancora principalmente limitata alla dimensione nazionale, non si può inorridire di fronte alla parola “nazione” come se significasse tout court “fascismo”. Si potrebbero fare altri esempi, ma il punto è questo: non si può apparire estranei al senso comune diffuso, se si vuole parlare “al popolo” e non tra sé stessi. Non bisogna nemmeno semplicemente accoglierlo così com’è, anche perché il senso comune non è “una cosa”, ma un insieme frastagliato e frammentario di rappresentazioni e orientamenti anche molto contraddittori tra loro, all’interno dei quali è sempre possibile lavorare dialetticamente, a patto di volerlo fare davvero.

** Loris Caruso insegna Sociologia all’Università di Bergamo. Fa parte della rete di ricercatori e attivisti “Il Cantiere delle idee”*

CENT'ANNI DOPO. IL PCI E LA RIVOLUZIONE IN OCCIDENTE

Paolo Ciofi*

“Veniamo da molto lontano, e andiamo molto lontano”. Queste parole di Palmiro Togliatti¹, il rivoluzionario costituente stratega della rivoluzione in Occidente, dal quale non si può prescindere ricordando il Pci, danno il senso di un percorso lungo e complicato, che dai primi passi di Amadeo Bordiga e Antonio Gramsci si dipana poi lungo tutto il Novecento. Fino alla guida del partito da parte dello stesso Togliatti, cui seguiranno Luigi Longo ed Enrico Berlinguer.

La fondazione del Pci il 21 gennaio del 1921, nel momento più grave della crisi della borghesia italiana e del movimento operaio, che tracceggiava tra un riformismo rissoso e inconcludente e un massimalismo parolaio altrettanto inconcludente, era “storicamente necessaria e inevitabile” secondo il giudizio di Antonio Gramsci². Tuttavia, in un Paese scosso da una crisi profonda e da acuti conflitti di classe come fu evidente durante il “biennio rosso”, la nuova formazione politica non riuscì a piantare radici solide nella società e a organizzarsi su ampie basi di massa come chiedeva l’urgenza dei tempi.

I Consigli degli operai, che avrebbero dovuto essere promotori dell’azione rivoluzionaria, concentrati pressoché solo nella cintura torinese, non furono in grado di diffondersi nel Paese e di assolvere a una funzione dirigente. Forte era il condizionamento - osservava ancora Gramsci - determinato dalla necessità di “mantenere strette le file del partito, aggredito fisicamente dalla offensiva fascista da una parte, e dai miasmi cadaverici della decomposizione socialista dall’altra”³.

Solo in seguito, superati il settarismo bordighista e la subalternità riformistica, il nuovo partito, con il congresso di Lione del 1926, fu in grado di fissare un asse strategico indicato da Gramsci, fondato sull’alleanza tra operai e contadini. Ma ormai era tardi. Il fascismo era vincente, come aveva certificato la marcia su Roma. La dittatura metteva fuori legge i partiti e i sindacati, colpiva gli avversari sopprimendoli, arrestandoli, costringendoli all’esilio.

Gramsci fu incarcerato e ucciso, Terracini condannato a oltre 20 anni che scontò tra carcere e confino. Il partito, le cui sedi venivano assalite e distrutte, fu costretto alla clandestinità. Ma non cessò di lottare mantenendo, pur in condizioni di difficoltà spesso insormontabili, un collegamento con il Paese e con la base della società, in particolare con gruppi di operai. A questo scopo, per organizzare comunque una presenza e una iniziativa, furono costituiti il Centro interno a Genova, diretto da Camilla Ravera e il Centro estero a Parigi, guidato da Togliatti. Non per caso i primi colpi assestati al fascismo furono gli scioperi del marzo 1943 a Torino, che coinvolsero 100 mila operai⁴.

DA GRAMSCI A TOGLIATTI: DALL’ANTIFASCISMO ALLA SVOLTA DI SALERNO

Se si muovesse dall’analisi dei fatti invece che dall’inossidabile pregiudizio anticomunista, non contrastato e anzi subito passivamente, elevato ormai a fattore costitutivo del sistema di potere nelle forme più rozze e primitive come

in quelle più raffinate e sottili, si giungerebbe a una conclusione incontrovertibile: i comunisti italiani sono stati non solo i più numerosi e coerenti combattenti per la libertà, ma anche i più tenaci sostenitori della democrazia in Italia e in Europa.

Sono stati la forza politica fondamentale per combattere il fascismo, per organizzare la guerra partigiana di liberazione, per abbattere la monarchia e instaurare la repubblica, per scrivere e attuare la Costituzione, per difendere la democrazia e la libertà degli uomini e delle donne, i diritti sociali e civili, per contrastare e vincere il terrorismo. In sintesi, avendo rappresentato la maggioranza della classe lavoratrice e dei ceti popolari, sono stati costruttori decisivi della nazione e dell'Italia democratica.

È un dato di fatto della nostra storia di italiani. Reso possibile da quell'originale pensiero critico d'ispirazione marxista proposto da Gramsci e da Togliatti. Il quale, muovendo da una moderna analisi delle classi sociali e dalla visione gramsciana dell'egemonia, rielabora i fondamenti teorici e la pratica della rivoluzione come processo, del socialismo e della democrazia, del partito politico. Una impostazione del tutto nuova, che sviluppando un orientamento già emerso nella relazione di Togliatti al VII congresso dell'Internazionale nel 1935 sui temi della pace e della guerra, rovescia la tradizionale concezione rivoluzionaria, e supera di slancio la frattura storica che aveva diviso il movimento operaio, contrapponendo massimalisti e riformisti.

La rivoluzione che procede per via pacifica e costituzionale, attraverso profonde riforme della struttura economico-sociale e il conflitto tra le classi sul terreno di una democrazia progressiva in continua espansione, anche nell'economia. Il socialismo inteso non come astratta predicazione del "sol dell'avvenir" ma neanche come modello unico universale da applicare sempre e ovunque. Bensì come una civiltà più avanzata, proiettata verso nuove mete di uguaglianza e di libertà per tutti gli uomini e le donne, da costruire nelle condizioni storiche concrete di cia-

scun Paese. La democrazia non solo come via da seguire ma anche, e soprattutto, come fattore costitutivo del socialismo. Infine, il partito di massa come strumento funzionale allo scopo.

Sono queste componenti del pensiero e della pratica politica di Togliatti che ne hanno fatto un grande rivoluzionario, capace di disegnare nell'Occidente avanzato un nuovo modello di socialismo molto diverso da quello sovietico, al quale peraltro era profondamente legato anche come dirigente dell'Internazionale. Ma proprio nell'autonomia, prima di tutto del pensiero, risaltano l'originalità e la grandezza di Togliatti. Non c'è dubbio che il segretario del Pci sia stato in Occidente il più innovativo del comunismo mondiale nella seconda metà del Novecento, dopo la rottura storica della rivoluzione d'ottobre e la vittoria dell'Urss sul nazifascismo. Lo conferma il suo ultimo atto, il memoriale di Yalta del 1964, dove, prendendo le distanze dallo stalinismo indicava le coordinate di un socialismo diverso, fortemente innervato nella democrazia. E sollecitava ai sovietici e ai cinesi, venuti in collisione, la ricerca di un nuovo internazionalismo, proprio in ragione della diversità delle loro posizioni.

Togliatti fu anche un grande statista, il costruttore più coerente della nostra democrazia costituzionale proprio in ragione della sua visione del processo rivoluzionario. Uno stratega dal pensiero lungo, come è evidente dal progetto di una Costituzione "non di previsione ma di guida", di cui è stato tra i principali estensori. In pari tempo fu un tattico lucido e tempestivo, "l'unico veggente tra coloro che vanno alla cieca", come disse Pietro Nenni nel 1944⁵. Quando Togliatti, dopo anni di esilio, rientrato in un Paese allo sbando, occupato e distrutto dalle truppe straniere, indicò nel governo del Mezzogiorno occupato dagli anglo-americani e nella guerra partigiana promossa dalle forze democratiche unite contro i nazifascisti la scelta da compiere per liberare l'Italia, ricostruirla nella sua unità territoriale, e quindi fondare la Repubblica. Un momento decisivo, passato alla storia come la svolta di Salerno.

DEMOCRAZIA PROGRESSIVA E PARTITO NUOVO

Tattica e strategia si fondono in una visione alta della politica, intesa come teoria e pratica “per trasformare il mondo”. Il che comporta capacità di analisi e di progetto, muovendo sempre dalla composizione di classe della società e dal conflitto, e dunque dalla conoscenza dei fatti storici e della realtà, dei bisogni del momento e dell’avvenire. In modo da poter valutare, alla luce dei principi, le condizioni oggettive e quelle soggettive tanto della avanzata e della vittoria quanto della ritirata e della sconfitta. «Alla base di questa comprensione - precisa Togliatti - vi è la critica di se stessi e degli altri, che è momento di azione ulteriore». Così intesa e praticata, la politica “si colloca al vertice delle attività umane” e “acquista il carattere di scienza”⁶.

Democrazia progressiva e “partito nuovo” sono i due pilastri della strategia di Togliatti. Partito nuovo vuol dire partito popolare e di massa, che facendo asse sulla classe operaia si ramifica nel più vasto mondo del lavoro materiale e immateriale, e si estende ai ceti intermedi. Insediandosi con le sue cellule e sezioni nei luoghi di lavoro e di studio sul tutto il territorio nazionale, e coinvolgendo milioni di persone - donne e uomini, giovani e anziane - le ha rese protagoniste della lotta politica. Una scelta che elevando il livello sociale, culturale e politico delle classi subalterne, e contrastando senza incertezze il plebeismo, ha spinto dal basso il progresso del Paese e promosso una nuova classe dirigente.

Ponendo lo strumento politico in perfetta sintonia con la strategia, Togliatti non aveva dubbi: “Nessuna politica può essere realizzata senza un partito, il quale sia capace di portarla tra le masse, nelle officine, nelle strade, nelle piazze, nelle case, nel popolo e di guidare tutto il popolo a realizzarla (...). È dovere dei comunisti di essere vicini a tutti gli strati popolari, a tutti coloro che soffrono; agli operai che lavorano o che sono disoccupati, ai giovani, alle donne operaie o di casa, agli intellettuali, ai contadini. Dobbiamo riuscire a comprendere tutte le necessità di questi strati popolari e impegnarci a

soddisfarle”⁷.

Parole antiche, che acquistano un sapore nuovo in questa fase tormentata della storia umana, nella quale si rischia il tracollo del sistema ambientale in presenza di epidemie, alluvioni, incendi sempre più diffusi, provocati dallo sfruttamento senza limiti della natura alla ricerca illimitata del profitto. Con il risultato di un aumento stratosferico delle disuguaglianze e della concentrazione della ricchezza, come dimostra la tragica vicenda del Covid.

Non perdiamo tempo a cercare un capitalismo “solidale”, “paziente”, “migliore” e via elencando, invece di quello finanziario che ci opprime, nel quale permarrrebbe comunque lo sfruttamento della persona umana e dell’intera natura. L’obiettivo è rovesciare le finalità dell’ordinamento economico-sociale: non il massimo profitto ma il benessere comune nella salvaguardia della natura. Cominciando a rendere davvero universali i diritti sociali in Europa e in Italia, adottando un’imposizione fiscale progressiva sui redditi e i patrimoni, e ponendo dei limiti all’iniziativa e alla proprietà privata, che devono svolgere una funzione sociale, come la Costituzione prevede.

LE FONDAMENTA DI UN NUOVO PROGETTO COMUNISTA

Il progetto togliattiano di avanzare verso il socialismo per via democratica e pacifica in Europa e in Italia, poi ripreso e sviluppato da Luigi Longo ed Enrico Berlinguer, non è andato a buon fine. Ma ha lasciato agli italiani e alle italiane la conquista più alta raggiunta nella loro lunga e contrastata lotta per la libertà: la Costituzione antifascista del 1948, un progetto di società che apre le porte a un socialismo di tipo nuovo.

Il lavoro - non il capitale - è infatti il fondamento della Repubblica. Oggi però viviamo in una condizione nella quale il lavoro è stato escluso dal sistema politico. La contraddizione è palese e lacerante. Milioni di uomini e di donne, soprattutto giovani, che lavorano o che per vivere cercano lavoro, sono uno zero assoluto nel si-

stema politico, con pesanti effetti negativi sulla vita dell'intera società.

Come si ricostituisce allora, in presenza della rivoluzione digitale, nella prospettiva dell'economia verde e della tutela integrale dell'ambiente, un partito politico che dia rappresentanza e organizzazione alle lavoratrici e ai lavoratori del XXI secolo, fino a renderli protagonisti e farli assurgere al ruolo di classe dirigente? Questo è il problema, tutto il resto viene dopo. E precisamente a questo problema la sinistra (se esiste) dovrebbe dare risposta, invece di aggrovigliarsi e accapigliarsi senza costrutto in continue manovre politiciste. Lontane mille miglia dal mondo del lavoro e dalla vita reale delle persone, sempre più difficile e travagliata.

Nella cornice della Costituzione, che resta il riferimento decisivo, si potrebbe cominciare promuovendo ampie mobilitazioni con l'obiettivo di dare attuazione alla triade dei diritti fondamentali, indispensabili per la classe lavoratrice e per la vita di ogni persona: il diritto alla salute, il diritto al lavoro, il diritto all'istruzione nel rispetto integrale dell'ambiente. In modo da far

maturare nell'esperienza concreta della riconquista dei medesimi diritti una nuova coscienza di classe e politica. In assenza della quale non esiste una reale prospettiva di cambiamento.

¹ P. Togliatti, *Per la sfiducia al IV governo De Gasperi* 26 settembre 1947, in *Discorsi parlamentari*, Camera dei deputati 1984

² A. Gramsci, *Cinque anni di vita del partito*, "L'Unità" 26 febbraio 1926

³ Ivi

⁴ V. U. Massola, *Gli scioperi del '43*, Editori Riuniti Roma 1973

⁵ G. Bocca, *Palmiro Togliatti*, Laterza Roma-Bari 1973

⁶ P. Togliatti, *Il leninismo nel pensiero e nell'azione di A. Gramsci*, Opere 1956-1964, Editori Riuniti Roma 1984

⁷ P. Togliatti, *La politica nazionale dei comunisti*, Opere 1944-55, Editori Riuniti, Roma 1984

* Paolo Ciofi è presidente onorario di Futura Unità. Politico, saggista, già dirigente del Pci. Il suo sito è www.paolociofi.it.

POESIE

Cristina Corradi*

SEMPRE SEI STATO COMUNISTA

odiavi il privilegio e la menzogna
sapevi che la bellezza non offre
salvezza, se non si varca la porta
stretta della critica economica.

Sempre sei stato comunista
né pazzo né fanatico
volevi più verità
per essere agli altri più vero
estremo nel desiderio
di cibo buono per tutti.

Sempre sei stato comunista
la religione dell'estetico
ti pareva vino da servi,
rifiutavi il verso
come lusso vita arbitrio,
decadente culto padronale
sprezzante del comune.

Sempre sei stato comunista
la poesia non ti bastava
volevi realizzata
la promessa d'inezienza,
tramortita la forma
attributo di dominio.

Sempre sei stato comunista
a volte speciale, repulsivo
tu pure comunista in un cuore solo,
i compagni non riconoscevano
l'intransigente disciplina
che di questo mondo voleva la fine.

Sempre sei stato comunista
non ti dicevi poeta,
la poesia per te non era

estasi dell'io, recita
di privata ossessione
ghetto di compiaciuta rovina
gratificazione della forma.

Sempre sei stato comunista
il tuo marxismo critico
amaro dono di Cassandra
coglieva in anticipo i nessi
passi di falsi progressi
gorgi e vicoli ciechi.

Sempre sei stato comunista
e ti chiedevi se la forma
letteraria allusiva di pienezza
fosse migrata altrove,
non cercavi rimedio né requie
sola testimonianza precisa
di una proposta umana.

Sempre sei stato comunista
ti accusavano di astratto
profetismo moralista,
ma la tua spada spezzava
l'aria ammorbata dal consenso
di abati vati ribelli cortigiani.

Sempre sei stato comunista
anche se non c'era da sperare
continuavi a educare.
Alla pigrizia della storia
non affidavi l'inversione,
credevi irresistibile
la tentazione del bene.

Sempre sei stato comunista,
quando la trave marcia crollerà
sotto il peso di una rondine,
colombi astuti e candide volpi
torneranno ai tuoi giardini.

VIVIAMO IN TEMPI CONFUSI NON BUI

non udiamo rumori di cannoni
ronzii di insetti audiovisivi
anche noi guadagniamo a caso
e nulla di quel che facciamo merita lustro.
non partecipiamo coscienti a lotte di classe
guerre gergali, polemiche fra cricche
a noi che non prepariamo terreno
per la gentilezza,
l'ira per il nemico non stravolge i volti,
i volti sfigurati dalla chirurgia estetica.
privi del dono d'integrità e lirica
la tua voce, compagno B.,
ci raggiunge ancora,
spetta a noi chiederti indulgenza.

CANZONE DELLA PENA CAPITALE (IN CERCA DI RAPPER)

Il capitale, pare,
non ha stazione né fermata
neppure una frenata.
Malato di tisi, sì, porta crisi,
ma è colpa di cinesi e debiti statali
del socialismo ancora le vestali.
Crisi, dicono, un'opportunità di cambiamento,
e se stai male, tuo personalissimo scontento.
Aria inquinata terra prosciugata,
produzione delocalizzata
si capisce che la classe s'è squagliata,
ignorata s'è transustanziata
e dopo un po' s'è pure vendicata
populista, razzista, fascista è diventata
non vota più la destra liberista
da decenni non s'affida alla sinistra
la quale, d'altro canto, ha ben altro a cui pensare
(vincoli europei eventi culturali
diritti singolari multinazionali).
Nel frattempo ostinate
si riproducono differenze monetarie
figlie di flussi finanziari,

camuffati come guerriglieri.
Ti guardi intorno e vedi
macchine desideranti,
diversa capacità di spesa
stile simile, identica pretesa
la TV sempre accesa, la rete fa da presa.
Il comunismo di Deleuze e Guattari
invisibile come un colibrì.
Adorno e Pasolini avevano spiegato
il potere non ce l'ha mica il patriarcato,
non la religione, la morale né lo Stato,
nemico imbattibile il consumo organizzato.
Più a fondo vecchia talpa aveva già scavato
in una merce speciale,
forza lavoro involata in denaro
l'arcano svelato. Ma il velo s'è riformato
sebbene sia vietato.

Il capitale s'emancipa, si liberalizza
si fa ribelle, estetico, si femminilizza
viaggia parla lingue si rifà le labbra
acculturato di sinistra adora il meticcio
e vallo a spiegare all'emigrazione
che è avanguardia dell'ibridazione.
Nessun problema, amici,
chiesa liberaldemocratica predica integrazione,
almeno coscienza salva e l'INPS ci paga la pensione.

I capitali intanto migrano liberamente
rifiuti e guerra esportano democraticamente
a un prezzo conveniente.

La finanza non ha più nazione,
internazionalismo rivoluzione.

Abbattute le frontiere,
non decidi neppure dove mettere fioriere
manca lo spazio democratico
di sovranità viatico.

Ma almeno lei, la circolazione, è libera
e il salario ha castigato, senza peccato,
per competere abbattiamo il costo del lavoro
se i lavoratori si scannano, peggio per loro.

**Cristina Corradi ha scritto, nel 2008, "Storia dei marxismi in Italia", edito da manifestolibri. Le poesie presenti in queste pagine sono tratte dalla raccolta "Destini capitali", pubblicata da Ensemble nel 2020*

METTERE IN COMUNE LE DIFFERENZE

Carlotta Cossutta*

“È ragionevole, chiunque lo capisce. È facile.

[...]

È la semplicità,
che è difficile a farsi”

Così definisce il comunismo Brecht nella sua lode del 1933. Una cosa semplice, di quella facilità che si può comprendere immediatamente e che è *difficile a farsi*. Questa semplicità è espressa nella frase che risuona nelle orecchie come eco della parola “comunismo”: da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni. Un ideale che ha accompagnato e che accompagna l’orizzonte di una rivoluzione che è sì una rivoluzione politica e sociale, ma anche antropologica, che modifica gli esseri umani e il loro rapporto con se stessi. Un ideale, quello di poter dare secondo le nostre capacità e ricevere secondo i nostri bisogni, che rimanda certamente a un’idea di uguaglianza, ma che chiama con forza in causa anche la differenza e mette in discussione il rapporto tra le due.

L’aspirazione al comunismo, infatti, seguendo le parole di Marx in *La questione ebraica*, ci impone di chiederci non solo *chi deve emanciparsi o chi deve innescare processi di emancipazione*, ma anche quale specie di emancipazione stiamo immaginando e quali condizioni si fondano sull’essenza dell’emancipazione richiesta. Una emancipazione, lo sappiamo, che passa dal divenire esseri umani onnilaterali, capaci di dare vita a una società che permetta il dispiegamento di tutte le nostre capacità e la soddisfazione di tutti i nostri bisogni, sapendo che infinite sono le une e gli altri, contro una vulgata che vorrebbe il comunismo come ideale di un’uguaglianza standardizzata.

L’INGIUSTIZIA DELL’UGUAGLIAZA

Nella *Critica al programma di Gotha* Marx critica il diritto, le norme, poiché per loro natura possono esistere solo nell’applicare misure uguali a soggetti diseguali, “ma gli individui diseguali (e non sarebbero individui diversi se non fossero diseguali) sono misurabili con uguale misura solo in quanto vengono sottomessi a un uguale punto di vista, in quanto vengono considerati soltanto secondo un lato *determinato*”¹. Nel mondo del diritto borghese all’interno di una società capitalistica, quindi, i soggetti vengono considerati, di volta in volta, solo per una delle loro caratteristiche e in base a quella, unilateralmente, vengono supposti uguali. Per Marx, invece, il diritto dovrebbe essere *diseguale* per tenere conto delle differenti condizioni materiali e soggettive che concorrono a costituire capacità e bisogni.

La critica al diritto, così, è anche critica a uno Stato che cerca di trattare le differenze come pure differenze sociali e non politiche, “proclamando ciascun membro del popolo partecipe *in egual misura* della sovranità popolare, senza riguardo a tali differenze”² e immaginando, quindi, un soggetto astratto della politica. Allo stesso tempo, però, lo Stato lascia che le differenze continuino a esistere e prosperare nella società, dando origine a forme di disuguaglianza materiale invisibili per la legge perché escluse dalla sfera politica. Non solo, così, le disuguaglianze si moltiplicano senza che lo Stato intervenga, ma queste diventano proprio il fondamento di una politica che si pensa indipendente dalla sfera sociale. Gli individui politici vengono “spogliati da ogni reale contenuto di vita, sono diventati individui astratti, ma proprio per que-

sto e solo per questo sono messi in condizione di entrare come individui in collegamento tra loro”³. Il prerequisito per accedere alla vita pubblica borghese, quindi, è *quello di presentarsi sempre come soggetti astratti, che esprimono e mettono in campo solo un lato, un aspetto della propria personalità e delle proprie capacità.*

Nell’*Ideologia tedesca* Marx e Engels osservano come “nell’epoca presente la dominazione dei rapporti oggettivi sugli individui, il soffocamento dell’individualità da parte della casualità, ha assunto la sua forma più acuta e generale”⁴. Il mondo che si trovano davanti, e che ci troviamo davanti, può sembrare che tuteli le differenze attraverso leggi e correttivi, ma in realtà a dominare sono i rapporti di forza che si costituiscono negli spazi ciechi della politica, attraverso rapporti di causa-effetto che non vengono messi in discussione. Le disuguaglianze, così, diventano qualcosa da correggere a posteriori, ma di cui non viene indagata la genesi, i modi di formazione e di sviluppo, che vengono sempre visti come il risultato di accidenti o di capacità diverse, senza vedere come anche queste siano formate dai rapporti sociali.

La comunità che si presume formi il corpo politico è, in questo quadro, una comunità illusoria, apparente, che non risponde ai bisogni di chi la compone e che, al contrario, per chi è oppressa si trasforma in una nuova catena. Nella comunità apparente esiste una connessione fra l’impetuoso incremento dei rapporti sociali e l’esistenza di una struttura di indifferenza tra i singoli, il cui agire risulta paralizzato, e determinato dal ruolo che si ricopre nella società: “anche ciò che un individuo ha in più rispetto agli altri è oggi in pari tempo un prodotto della società [...] Inoltre l’individuo come tale, considerato di per sé, è sussunto sotto la divisione del lavoro, è da essa limitato, storpiato, determinato”⁵.

LA LIBERTÀ COLLETTIVA COME LIBERTÀ CONCRETA

A questa situazione in cui l’uguaglianza formale si nutre di disuguaglianze materiali, il comunismo risponde proponendo un mondo in cui

le differenze contribuiscono a creare un’idea di uguaglianza capace di essere modulata. Una uguaglianza, cioè, che non chiede ai soggetti di scegliere una parte di sé da presentare in pubblico e per cui chiedere soddisfazione e giustizia, ma che dà spazio alla onnilateralità delle possibilità umane. Un dare spazio a sé, però, radicalmente diverso dall’egoismo e dall’individualismo borghese, perché consapevole della necessità della felicità collettiva per quella individuale. Come ricordano ancora Marx e Engels, infatti, “i comunisti non propugnano né l’egoismo contro l’abnegazione né l’abnegazione contro l’egoismo, e non accettano teoricamente questa opposizione [...], ma piuttosto ne dimostrano l’origine materiale, insieme con la quale essa scompare da sé [...] I comunisti non predicano alcuna morale in genere [...] Essi non pongono agli uomini gli imperativi morali: amatevi l’un l’altro, non siate egoisti, ecc.; essi al contrario sanno benissimo che in determinate condizioni l’egoismo, così come l’abnegazione, è una forma necessaria per l’affermarsi degli individui. I comunisti dunque non vogliono affatto [...] sopprimere l’uomo privato’ per amore dell’uomo ‘universalE, dell’uomo che si sacrifica [...] Essi sanno che questa antitesi è solo apparente [...], che dunque nella pratica questa antitesi viene continuamente distrutta e generata”⁶.

Non si tratta qui di propugnare una morale caritatevole che oppone all’egoismo la mortificazione di sé, ma al contrario di una proposta che scardina la falsa opposizione tra egoismo e altruismo, tra cooperazione e soddisfazione individuale poiché è consapevole dell’origine sociale e storica degli individui. L’aspirazione al comunismo, infatti, ci ricorda sempre quanto noi stesse siamo dei prodotti di rapporti sociali e materiali e quanto la nostra emancipazione non possa che passare dal riconoscimento dell’impossibilità di separare “da sé la forza sociale nella figura della forza politica”⁷. Si tratta, così, di interrogarsi su cosa è stato fatto di noi per scegliere cosa farne, in una chiave trasformativa che modifichi le condizioni stesse dei modi di pensare le comunità politiche.

Pensare ai soggetti sempre come sociali significa pensarli in modo adeguato alle circostanze determinate, ma consapevoli che non siano riducibili a ingranaggio di un meccanismo che sembra muoversi *motu proprio*, e quindi cercando di svilupparne le potenzialità in senso pieno: è necessario “sostituire alla dominazione dei rapporti e della casualità sugli individui la dominazione degli individui sui rapporti e sulla casualità”⁸. Una questione che non va affrontata in modo astratto, credendo ingenuamente alla possibilità per l’individuo, secondo un’ottica antropocentrica e umanistica, di superare grazie ad un puro sforzo intellettuale i presupposti in cui si trova ad operare. Al contrario, solo nella lotta per cambiare le proprie condizioni di vita è possibile compiere questo superamento.

Ed è proprio nei conflitti che si inizia a delineare lo spazio della libertà a cui il comunismo aspira. Una libertà di una comunità non più apparente, ma solida e reale, poiché “solo nella comunità con altri ciascun individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le sue disposizioni; solo nella comunità diventa possibile la libertà personale”⁹. Una libertà concreta, una libertà realizzata nell’azione, con l’intervento pratico degli esseri umani nella storia. È una libertà da conquistare, più che da riconoscere o da ritrovare.

DIFFERENZE CHE LIBERANO

Questa libertà concreta, capace di un’uguaglianza che riconosce le differenze è quello che ha permesso a molte donne, a molti soggetti oppressi, di vedere nel comunismo *una scintilla che può incendiare una prateria*. Non ho lo spazio qui per ripercorrere tutti i conflitti che hanno attraversato il rapporto tra femminismi e comunismi, ma non avrebbe senso negarli e quindi li tengo come sfondo e cornice delle prossime righe. Eppure, come sottolinea Simone de Beauvoir, il comunismo sembra essere quell’orizzonte che permette di pensare un mondo “in cui sarebbero abolite le classi ma non gli individui, la questione del destino individuale conserverebbe tutta la sua importanza” e in cui “le differenze tra i sessi conserverebbero tutta la loro

importanza”, senza che l’uguaglianza passi per l’inclusione in un mondo – maschile – già formato.

Grazie anche agli sguardi di chi è stata subalterna, radicalmente altra, marginale possiamo guardare, oggi, all’aspirazione al comunismo consapevoli che in quel “da ciascuno secondo i suoi bisogni; a ciascuno secondo le sue possibilità” sono contenuti tanti rompicapi quanto sono quei e quelle ciascuna. E per risolverli non si può che tenere a mente il monito di Christine Delphy, che ci ricorda che “il punto di vista materialista non è *mai* acquisito in anticipo, ma deve essere sempre conquistato con grandi lotte”¹⁰, e che questo punto di vista, proprio perché parte dall’azione politica, non possa che essere quello di chi quelle lotte di liberazione produce. E che proprio in queste azioni politiche sia possibile scoperchiare la genesi delle disuguaglianze e quindi i meccanismi per non riprodurle. Per parafrasare ancora Delphy, quindi, oggi, l’aspirazione al comunismo non sarebbe tanto il seguire una mappa già tracciata, coi punti da toccare adeguatamente segnalati, ma al contrario nel percorso di elaborazione della mappa stessa, “perché più si avanza, più si realizza che i confini di quel territorio sono incerti e distanti”¹¹.

La semplicità difficile a farsi del comunismo è, ancora, quella di immaginare differenze che non producano disuguaglianze ma che siano motore di libertà, a partire dai soggetti – molteplici, plurali, in divenire – che in nome di quel principio, in forme diverse, continuano a ribellarsi.

¹ K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, in K. Marx e F. Engels, *Opere scelte*, (1966), Editori Riuniti, Roma, 1979, p. 961.

² K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx e F. Engels, *Opere scelte* (1966), Editori Riuniti, Roma, 1979, p. 83.

³ K. Marx e F. Engels, *L’ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1993, p. 63.

⁴ K. Marx e F. Engels, *L’ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1993, p. 429.

⁵ K. Marx e F. Engels, *L’ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1993, p. 428.

⁶ K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1993, pp. 229-30.

⁷ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx e F. Engels, *Opere scelte* (1966), Editori Riuniti, Roma, 1979, p. 91.

⁸ K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1993, p. 430.

⁹ K. Marx e F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1993, p. 55.

¹⁰ C. Delphy, *I nostri amici e noi*, <https://manastabalblog.wordpress.com/2019/06/11/i-nostri-amici-e-noi/>

¹¹ C. Delphy, *I nostri amici e noi*, <https://manasta->

[balblog.wordpress.com/2019/06/11/i-nostri-amici-e-noi](https://manastabalblog.wordpress.com/2019/06/11/i-nostri-amici-e-noi)

* Carlotta Cossutta è ricercatrice precaria in Filosofia Politica e si interessa di storia del pensiero politico delle donne e di teorie femministe, transfemministe e queer. Fa parte del centro di ricerca Politesse e della rete GIFTS e non sa disgiungere teoria e prassi, e quindi molte delle cose che pensa nascono dalla partecipazione alla collettiva Ambrosia

MIO NONNO, IL COMUNISMO E LA CURA POSSIBILE

Monica di Sisto*

“Il comunismo? Mi ha insegnato la dignità. Il fatto che se sei povero non significa che non puoi essere migliore. Il partito te lo insegna e lo fa succedere nel mondo”. Avevo molto esitato a chiedere a mio nonno paterno che cosa fosse per lui il comunismo. Schivo, brusco, volevo capire perché, pur non sapendo né leggere né scrivere, buttava lì, con goffa ritrosia, citazioni di Marx, e di Gramsci, e poi frasi di Berlinguer catturate dal telegiornale. Era una storia sussurrata in famiglia quella secondo cui votava comunista perché il farmacista del suo paese, arrampicato su una montagna tra Lazio e Abruzzo, aveva passato del tempo a leggere a lui e ad altri ragazzi analfabeti pezzi “di libri grossi”, a spiegagli perché era importante che li mandassero a memoria e ci vivessero su. Per quelle parole, aveva rifiutato il distintivo impostogli dal partito fascista come minatore nei cantieri pubblici delle gallerie del Gran Sasso. Su quelle parole poggiava la zappa e la rabbia che lo avevano fatto contadino quando aveva lasciato la miniera e attraversato la Guerra e la fame con moglie e figli.

Quando ha capito che glielo chiedevo perché avevo dato il mio primo voto al PCI ha sorriso, tra i pochi sorrisi che ricordo di lui. Per tante italiane e italiani del secolo scorso il comunismo era questo: risposte, lotta, compagni e sorrisi. Perché la pratica comunista di non sentirsi sufficienti, di includere e pensare insieme per esistere qui e ora senza sperare nel cielo e accendere candele, di organizzarsi a partire da quello che c'era per darsi e dare il meglio di sé al partito e all'Italia, era un modo di essere, non solo di mi-

litare. Le compagne e i compagni con cui sono cresciuta si somigliano tutti: nell'impegno, nel rigore, in quella passione che li portava dal soccorrere la gente nelle baracche, ad ascoltarla e sostenerla nei luoghi di lavoro, a battersi per quello che era giusto e trovare i soldi per farlo vendendo “L'Unità” e passando settimane intere a friggere e puzzare nelle feste omonime. Era un comunismo popolare perché era un piacere e un onore starci dentro.

IL COMUNISMO PER ME E ROMA

Quando ho ficcato la mia prima scheda elettorale con una certa enfasi nell'urna era il 1989, ero a Roma e la tornata era europea. Cristo era morto da un pezzo, e che anche il decesso di Marx non fosse recente lo testimoniavano segni piccoli ma evidenti come i panini di gomma e le spalline nelle giacche. Quello che ancora faceva la differenza era la croce sul PCI. Una sensazione specifica che ho ritrovato leggendo il bel volume *Il Pci a Roma*, edito da Bordeaux edizioni¹, in cui Enzo Proietti, ex dirigente del PCI romano e presidente della associazione “Enrico Berlinguer”, ha raccolto le voci e i ricordi di ex segretari di federazione e leader del PCI della Capitale. Oltre 400 pagine di amore, problemi e orgoglio in cui emerge in chiari e scuri l'idea di comunità e di democrazia condivisa da chi ha vissuto questa storia. “Un'esperienza totalizzante per le migliaia di militanti che in quegli anni hanno sacrificato la loro vita privata in favore di un'idea collettiva di riscossa popolare, che ancora oggi parla alla città di Roma per me-

todo e merito”, spiega Proietti nell’introduzione.

La principale forza di questa esperienza politica in Italia, come ricorda Proietti, era l’attenzione al “punto di vista” che permetteva di affrontare i deliri della città e del Paese a partire dalla voce e dall’esperienza del tranviere e dell’operaia, della professoressa e dell’impiegato, del medico e del contadino. Il partito ascoltava, apprendeva e faceva sintesi, spesso con gran fatica, tra scocciature e veri drammi. Per questo la rappresentanza non era un giro di giostra centrifugato dai ‘likÈ social, ma una responsabilità con un peso specifico: quello di milioni di matite che, ogni giorno, mettevano una croce su un modo di stare al mondo, non una volta ogni tanto su un pezzo di carta per dovere, dabbenaggine o convenienza. Quel “modo” era tale perché si “apparteneva”: una coscienza di classe che non odorava di polvere da scaffale alto, pur traendone lucidità e spessore di analisi, ma puzzava di fare e di contraddizioni. Troppo spesso spendiamo tempo e risorse a pensare e dibattere su “che cosa farebbero Marx o Cristo ai giorni nostri”, ma non ci applichiamo nella più difficile officina di “essere collettivamente” il Marx o il Cristo dei giorni nostri, al netto della naturale mitomania contenuta in una velleità di questa portata.

BENICOMUNISMO, DIRITTI E PANDEMIA

Qualche anno fa il sindacalista e intellettuale Piero Bernocchi ha esercitato un gruppo di pensatori, pensatrici e attivisti/e italiani/e intorno a un’ipotesi “benicomunista”², che traeva le conseguenze delle positive attivazioni teoriche e politiche verificatesi intorno alla definizione, alla protezione e alla gestione partecipata di beni comuni come acqua e patrimonio urbano per il riconoscimento e il soddisfacimento non mercantile di diritti e bisogni condivisi intorno a essi. Nei (pochi) anni che sono seguiti, sono emersi/riemersi altri percorsi di soggettivazione politica che hanno preso atto di ulteriori fronti di

sfruttamento di valore personale e condiviso da parte del capitalismo estrattivista, trasformandoli in spazi di conflitto e di soggettivazione politica. Per l’ambiente e la giustizia climatica come diritto al domani si battono i nuovi movimenti giovanili ecologisti; contro il controllo patriarcale delle donne e degli ecosistemi si schierano i collettivi transfemministi; “Non ci fate respirare” hanno denunciato i gruppi afro-americani e contro le discriminazioni su base etnica; chi lavora per le piattaforme digitali, i/le braccianti, e i lavoratori e lavoratrici migranti, precari/ie, informali e impoveriti/e dalla pandemia, ma anche le esperienze delle economie solidali e del mutualismo in cui si auto-organizzano, ridisegnano il profilo del lavoro e ci costringono a ricostruire le fondamenta del patto sociale su cui si ancora la Repubblica Italiana, ma anche a ripensare il ruolo del lavoro nella costruzione dell’identità soggettiva e collettiva e nella redistribuzione delle risorse disponibili a livello territoriale e globale.

Sono la trama che sostiene, con fatica politica, la possibilità di futuro di un tessuto sociale gravato da un gran numero di cristi inconsapevoli, con pochi strumenti e strumentalizzati/e, intrappolati/e in bolle social che li/le validano e gratificano tenendoli/le, però, ben lontani/e dai processi decisionali che determinano le loro condizioni concrete d’esistenza. Monadi sempre connesse ma disinnescate, performanti ma fragili, ignare o in modalità di rimozione di quelle schiave e schiavi che rendono possibile che il loro piccolo mondo di lavoratori/trici e non, sempre più poveri e povere, sembri incluso e normalizzato, e non l’ennesima riorganizzazione per caste, ancora più feroce, di consumatori-risorse, da parte del vecchio, immarcescibile capitalismo liberista.

La pandemia ha offerto loro l’ennesimo alibi per una più veloce espansione, benedetta da UE e Governo italiano in carica, in un nuovo campo di estrazione: accanto all’iper-sfruttamento della dimensione materiale e immateriale, si aggiunge quello digitalizzato, che pesa sul pianeta e sulle nostre vite esattamente come (se non di più) di quello precedente, accelerandone l’orga-

nizzazione e la logistica e schiacciandone globalmente regole e standard al più commerciabile e rapido dei livelli. Ha un vantaggio anche psicologico, per chi ne detiene i processi: come un capo del personale diventato algoritmo, un turno di lavoro o un prezzo completamente meccanizzati sembrano ineluttabili, necessitati dall'esattezza del calcolo che li determina. Ma sono sempre un azionista, un investitore, un politico e un padrone che ne accettano gli impatti, per le stesse vecchie logiche ingorde e irresponsabili di sempre.

UNA CURA PER NOI STESS@ E LA POLITICA

Come amalgamare le monadi, ricucire gli strappi, comporre gli ego in mosaici di qualche senso ricostruendo una coscienza plurale, che lavori con passione sulle distanze, le diseguaglianze, le asimmetrie adottandole come misura della propria capacità di essere e fare società? Con tante e tanti, non solo in Italia, pensiamo che sarà possibile solo cambiando l'approccio allo stare in questo ecosistema e così, a risalire, nella politica, che ci dà le regole per farlo, e nell'economia, che ce ne dovrebbe fornire i mezzi. Dalla valorizzazione economico-finanziaria che misura, estrae e accumula, alla cura che accoglie, protegge e ridistribuisce. Nella cornice patriarcale la cura comportava la condanna della donna a un "ruolo da donne" nella società e nella vita. Ma abbiamo imparato dall'ecofemminismo che se la cura è ancora prevalentemente una responsabilità nelle mani e sulle spalle delle donne, è un paradigma relazionale che può diventare strumento di lotta e spazio di conflitto per il futuro dell'umanità nell'ecosistema. Perché le attività di cura, nella loro pienezza e libertà, non sono esauribili nelle logiche di mercato, e per questo il loro potenziale innovativo, di attivazione e di legame emotivo, vitale, le rende intrinsecamente rivoluzionarie. La pandemia ci ha restituito la verità della nostra fragilità e parzialità "a scadenza" come umanità: la Società della cura³ — che stiamo

provando a praticare in tante e tanti nel processo di convergenza cui stiamo dando vita insieme in questi tempi difficili come spazio di riflessione/azione a partire da un Manifesto condiviso — può sostituire all'obiettivo del potere e alla strategia dell'egemonia l'obiettivo di farci retribuire in vita e possibilità di futuro l'impegno di cura che ci assumiamo per noi stessi, gli altri e il territorio. Possiamo capire insieme quello che succede a partire dalle realtà e dalle persone in prima linea, attraverso una strategia solidale di relazione inclusiva in cui, chi non è colpito da una specifica emergenza, o non è parte di uno specifico percorso, si attiva e partecipa perché condivide il bisogno di sovvertire le priorità della propria vita quotidiana, della sfera pubblica e delle istituzioni. Un appartenere per cambiare dove si pensa insieme con orizzontalità e apertura, dove l'intelligenza è collettiva, la conoscenza non è sfoggio eretile prolisso ma spiegazione e confronto di genere; dove non si procede per silos tematici, lottando diritto per diritto, ma per strategie complessive e cornici di visione; dove l'azione puntuale prende senso da uno sguardo più lungo e più ampio che non consolida ruoli di potere ma accumula corpi e possibilità da agire insieme.

Molti (troppi?) anni dopo il movimento femminista, papa Francesco ha dedicato la Giornata mondiale della pace⁴ nel 1 gennaio del 2020 alla "Cultura della cura come percorso di pace". La cura, secondo Francesco "esprime concretamente l'amore per l'altro, non come un sentimento vago, ma come determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune: ossia per il bene di tutti e di ciascuno perché tutti siamo veramente responsabili di tutti". Sono convinta che ne abbiamo bisogno, che ne valga la pena e che mio nonno, che non andava in chiesa, sarebbe d'accordo.

¹ <https://www.bordeauxedizioni.it/prodotto/il-pci-a-roma/>

² <https://www.pierobernocchi.it/hanno-scritto/valutazioni-e-giudizi-su-benicomunismo/>

³ Per info sulla convergenza Per la società della cura www.societadellacura.blogspot.com

⁴<http://www.humandevlopment.va/it/news/messaggio-della-pace-2021-ecco-il-testo-di-papa-francesco.html#:~:text=%22La%20cultura%20della%20cura%20come,il%201%C2%B0%20gennaio%202021>

* *Monica Di Sisto è giornalista, vicepresidente dell'associazione Fairwatch, osservatorio su clima e commercio, e portavoce della Campagna Stop TTIP/ CETA Italia*

IL PUNTO DI PARTENZA È IL '17. IL COMUNISMO TRA IERI E DOMANI

Angelo D'Orsi*

TUTTO INIZIÒ NEL '17

Parlare, cento anni dopo, della nascita di un partito che si chiamò “comunista”, significa innanzi tutto richiamare l'evento che ha portato il comunismo, e le masse da esso rappresentate, sul proscenio della Russia ancora impegnata in una guerra terribile. Il 1917, l'anno più tragico del conflitto mondiale, segnò il comunismo come l'inatteso vincitore di una contesa impossibile, e l'eco di quella vittoria si allargò con la successiva fondazione della Terza Internazionale, che iscrisse sulle proprie bandiere l'aggettivo “comunista”. Occorre dunque sottolineare l'importanza epocale del 1917, l'anno cruciale della storia contemporanea, e ovviamente questo significa soffermarsi sul 7 novembre, o meglio su quella manciata di giorni – “*i dieci giorni che sconvolsero il mondo*” secondo l'efficacissimo titolo di John Reed – in cui nel più grande Paese della Terra si rovesciarono i rapporti sociali, e si instaurò un nuovo ordine politico, con un atto semplicemente, risolutamente rivoluzionario. Dopo la Bastiglia, il Palazzo d'Inverno, da allora, fu simbolo del potere da abbattere, e nome stesso del potere abbattuto dai popoli in rivolta. Il comunismo, da quella manciata di giorni, si trasformò da idea, da movimento, da aspirazione in un fatto concreto: un atto che preludeva alla edificazione di una società, di uno Stato, di nuove istituzioni, di una nuova cultura, senza trascurare lo sforzo di costruzione di una cultura di base per decine di milioni di *mugiki* analfabeti. Ricordiamo l'imperativo di Lenin dato a Lunačarskij, “commissario alla Cultura” del

Primo governo bolscevico, di “fondare una biblioteca in ogni villaggio della Russia”. Un imperativo che da un lato esprimeva un punto qualificante del nuovo potere, avviando la fase aurea della vita culturale nella Russia post-rivoluzionaria, salutata con entusiasmo da Antonio Gramsci, ma dall'altro identificava il comunismo, come mezzo e forma stessa di autorealizzazione degli esseri umani.

Quello straordinario gruppo di uomini (con una donna, Aleksandra Kollontaj, prima ministra della storia), guidati da Vladimir Ili'

Ul'janov, in “arte” Nikolaj Lenin, in un frangente delicatissimo, assunse il compito immane di salvare quello sterminato Paese, impegnato allo stremo nella guerra, e nel contempo osò avviare un processo di costruzione di qualcosa già tentato e fallito con la Comune di Parigi del 1871. Lenin era ben consapevole dei pericoli che incombevano sulla rivoluzione vittoriosa, proprio a partire dall'esempio dei Comunardi, i quali avevano sottovalutato la capacità della borghesia di riprendersi il potere, anche se, nel contempo, guardava a loro come i generosi creatori del primo Stato comunista della storia, secondo la definizione di Marx.

STATO E RIVOLUZIONE

Erano considerazioni che Lenin faceva nell'estate del '17, nell'esilio finlandese cui il mandato di cattura spiccato dal Governo Kerenskij lo aveva costretto, in un libro che uscì subito dopo la vittoria del novembre: *Stato e rivoluzione* era un tentativo di costruire una dottrina marxista dello Stato, ma anche un ammonimento ai suoi

affinché badassero a un fatto: l'impresa più difficile non era fare la rivoluzione, conquistare il potere, ma, piuttosto, gestirlo una volta raggiunto, ossia edificare lo Stato proletario. Lenin si inseriva così, con il vigoroso polemismo di cui era capace unitamente alla forza geometrica dei suoi ragionamenti, nella discussione sullo Stato: respingendo da un lato la tesi semplicistica degli anarchici, che identificavano la rivoluzione nell'abbattimento di ogni forma di istituzione, e dunque nell'eliminazione dello Stato all'indomani dell'atto distruggitore della rivoluzione, ma dall'altro criticando duramente la tesi di cui Karl Kautsky era il principale alfiere, ossia che lo Stato in quanto tale è un organismo tecnico, una macchina, che basta conquistare e, semplicemente, cambiarne il guidatore e la direzione di marcia. Lenin concordava nel vedere nello Stato una macchina, ma ne negava la neutralità: lo Stato è espressione, non solo istituzionale ma ideologica e culturale delle classi dominanti. Perciò la macchina dello Stato borghese andava distrutta e sostituita da un'altra macchina, quella dello Stato proletario che doveva appunto ispirarsi alle visioni dei Comunisti, ma esercitando, nella fase di transizione che breve non sarebbe stata, la dittatura del proletariato, come atto di difesa preventiva, ma anche come pedagogia di massa. Il comunismo era anche questo: conquistare il potere e *ipso facto* modificarlo. Il comunismo sarebbe stato inverato, pienamente, soltanto quando lo Stato si sarebbe, naturalmente estinto, dopo una fase dittatoriale.

In quella fase transitoria lo Stato, come organo di gestione del potere, di controllo e di coercizione, era necessario e, soltanto quando si fosse raggiunta una mentalità comunista, allora non ci sarebbe più stato bisogno di quell'organo, che si sarebbe estinto naturalmente essendo scomparsa la divisione in classi della società. Soltanto allora davvero sulle bandiere della società liberata, cioè comunista, si sarebbero potuto iscrivere i motti marxiani: "Da ciascuno secondo le sua possibilità, a ciascuno secondo i suoi bisogni". Ecco, dunque, il comunismo palesarsi in un'altra e diversa forma, quella dell'u-

topia, intesa nel senso letterale pensato da Thomas More nel XIV secolo: un luogo inesistente (*ou-topos*) ma un luogo dove si sta bene (*eu-topos*). Non dunque utopismo come divagazione e allontanamento dalla realtà, non come sogno e ammissione di impossibilità, ma piuttosto come messaggio *ad posteritatem*, per affermare il diritto dell'umanità a un altro mondo possibile.

BRUCIARE I VASCELLI ALLE PROPRIE SPALLE

La rivoluzione d'Ottobre fu dunque l'evento che provò, per la prima volta, a tradurre in atto due dottrine che risalivano a Karl Marx, riprese e sviluppate da Lenin: la dottrina della Rivoluzione, come cambiamento necessario in determinate fasi storiche, che Lenin interpretò come dottrina della conquista del potere, e la dottrina della gestione del potere, attraverso la distruzione del vecchio ordine e la concomitante costruzione di un ordine nuovo. A tali elementi teorici Lenin aggiunse (e ne fu interprete in modo magistrale), il ruolo della decisione, dell'azione, della volontà: in sintesi, dell'individuo, singolo o collettivo (il partito), che taglia i nodi con la spada e, correndo l'alea, brucia i vascelli alle sue spalle, sfidando la storia, per reinventarla. Non fu facile neppure per lui trascinare i suoi compagni su tale strada; fu persino accusato di anarchismo. Eppure egli era convinto che si danno dei momenti in cui occorre forzare la mano, e che la situazione di instabilità e di precarietà dei governi provvisori non sarebbe durata a lungo, e che quello stato di crisi si potesse risolvere solo con la disfatta di una delle parti sul campo. In sostanza, il suo messaggio ai compagni fu: se non lo facciamo noi, lo faranno loro, e se lo faranno avranno la meglio e ci sconfiggeranno, ci stermineranno. Dobbiamo agire, non temporeggiare, "ogni attesa ci sarà fatale" e se mancheremo questa occasione, la storia non ci assolverà. Era quasi, l'azione di Lenin, una estrinsecazione di un altro ben noto concetto marx-engelsiano: "Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente". Fu dunque un bagliore, quel-

lo dei “dieci giorni”, che portando alla luce gli invisibili, i milioni di proletari russi, illuminò tutti gli oppressi della terra, che da allora capirono che potevano cessare di essere oggetto, ma divenire soggetto della storia.

Il comunismo quindi fu quella luce. E il partito di cui celebriamo il centenario, quello italiano, ne fu illuminato e divenne diffusore a sua volta di quella luce. Un partito che nacque, ricordiamolo, come “Sezione Italiana della Terza Internazionale”, ossia semplice espressione locale, nazionale di quello che veniva considerato il “partito mondiale della rivoluzione”. La fondazione del Pcd’I, avvenne, d’altronde, in ossequio ai dettami dello stesso Comintern, che chiedeva alla frazione comunista di separarsi dal corpo del Partito socialista, ma quei dettami non vennero invece seguiti negli anni seguenti, da parte di colui che fu il vero motore primo della scissione di Livorno, Amadeo Bordiga, allorquando da Mosca si sosteneva il Fronte unico contro il fascismo, dunque di recuperare, quanto meno a livello di patto di collaborazione, il rapporto con i socialisti e le altre forze antifasciste. Una linea che Bordiga si rifiutò ostinatamente di seguire, fino a che, pur recalcitrante, Gramsci, spinto dallo stesso Comintern, assunse la direzione del PCd’I.

PARTITO-SETTA E PARTITO-POPOLO

Erano due concezioni diverse e opposte, le loro, a prescindere dalla questione contingente delle alleanze e del fronte antifascista. Da un lato, un partito-setta, una congrega di puri, caldeggiato da Bordiga, dall’altro, un partito-popolo sostenuto da Gramsci, il quale aveva in mente un aggregato di massa, in cui la verità, e dunque la linea per arrivare a definire la linea politica, fosse frutto di uno sforzo collegiale, di una dialettica interna e non il verbo calato e imposto dall’alto, dalla direzione. Confronto dialogico invece di autoritarismo: il centralismo democratico era questo per Gramsci, che ovviamente prevedeva poi il momento della decisione, ma solo come un punto d’arrivo. E per lui, accanto al versante politico, era fondamentale quello culturale. Nel 1919 scriveva: “No, il comunismo non oscurerà

la bellezza e la grazia”. Era già *in nuce* una idea che avrebbe ripreso e portato a compimento nella elaborazione dal carcere, dopo la caduta: sua, del suo partito, dell’ipotesi rivoluzionaria “in Occidente”. La rivoluzione come processo, fondato innanzi tutto sul lavoro intellettuale, volto a costruire una contro-egemonia rispetto all’egemonia borghese. Il comunismo dunque, ancora, era un percorso che avrebbe portato al cambio di guida sociale, ma avrebbe nel contempo dovuto valorizzare lo spirito, affermare come uno dei diritti trascurati e vilipesi del proletariato ridotto nella moderna schiavitù salariale, quello alla bellezza.

Lo scambio di lettere del 1926 con Togliatti in realtà mostrò a Gramsci che il suo comunismo era minoritario nel Partito e ormai anche nel Partito-madre, il Pcsu, e nel Comintern. Ma questa constatazione, che lo avvili enormemente, non lo indusse a un arretramento. E il comunismo che noi oggi, a distanza di un secolo, celebriamo dovrebbe, a mio avviso, essere quello di Antonio Gramsci e non di Amadeo Bordiga, quello di Gramsci e non quello di Togliatti (il Togliatti staliniano, di quella fase storico-politica), quello di Gramsci e non quello del socialismo reale. Un “umanismo integrale”, come ebbe a definirlo egli stesso, che riprenda e porti avanti il lavoro avviato dai Bolscevichi, tra mille difficoltà e contraddizioni, in Russia, fra il 1917 e il 1924 (prendendo come termine *ad quem* la morte di Lenin, il “Capo”, come lo appellò Gramsci stesso nel celebre necrologio), in Russia: il lavoro volto a portare avanti il riscatto economico-sociale delle masse dei subalterni, ma anche quello che mirava alla loro liberazione spirituale.

La lezione del comunismo, oggi, a mio avviso, è questa: lavorare nel segno della coerenza tra mezzi e fini, da un lato, e lavorare per un risultato che pur mirando al futuro (il “Sol dell’avvenire”), si concentri sul presente, salvando i corpi e educando le anime, in un percorso in cui educatori ed educandi, dirigenti e diretti, sviluppino un rapporto biunivoco, fondato sulla reciprocità, non rinviando a un domani imper-scrutabile il secondo obiettivo, ma anzi, proce-

dendo di pari passo, nella convinzione che ogni miglioramento anche minimo nel presente, non ostacola l'obiettivo massimo nel futuro.

In sintesi, vedo nel comunismo oggi il frutto di una sintesi geniale tra utopismo e realismo, e una fusione tra politica e intelletto, tra economia e cultura, allargando lo sguardo a temi estranei alla tradizione socialista e comunista, come la salvaguardia ambientale e climatica. E mentre la "vecchia talpa" scava, noi dobbiamo alla luce del sole portare avanti la nuova "cospirazione degli eguali"; ma, stavolta, di massa, e attenta soprattutto a gettare uno sguardo nuovo sul pianeta Terra, e la sua salvezza. Perché sen-

za questo, non sarà possibile neppure continuare a discutere di "quale comunismo?".

* Angelo d'Orsi, già Ordinario di Storia del pensiero politico nell'Università di Torino, dirige due riviste: "Historia Magistra" e "Gramsciana". I suoi ultimi libri sono: *1917. L'anno della rivoluzione* (Laterza, 2016); *Gramsci. Una nuova biografia* (Feltrinelli, 2017; nuova ed. riv. e accr. ivi, 2018); *L'intellettuale antifascista. Ritratto di Leone Ginzburg* (Neri Pozza, 2019). La sua biografia di Gramsci, nella prima edizione, ha vinto il Premio Sila e nella seconda edizione, il Premio Internazionale Sormani (per opere su Gramsci)

INTERVISTA A CITTO MASELLI *

a cura di Paolo Ferrero

Vista la sua storia ed esperienza, mi è sembrato molto utile ragionare con Citto su alcuni nodi che riguardano il rapporto tra politica e cultura, tra comunismo e cultura. Gli ho posto alcune questioni...

PAOLO FERRERO Perché un giovane che si interessava di cinema e poi diventa regista si schiera a sinistra, con il Pci? Che relazione hanno avuto tra loro questi due elementi, l'attività culturale e la militanza politica?

CITTO MASELLI In realtà mi sono avvicinato quasi contemporaneamente alla politica e al cinema. Ma la mia è una storia particolare. Da un lato ero un ragazzino molto precoce, dall'altro mi sono trovato in una situazione molto privilegiata. Mio padre era un critico letterario e critico d'arte, scriveva per *Il Messaggero* negli anni '20 e '30. In quel periodo casa mia era diventata una sorta di salotto intellettuale: Emilio Cecchi, Massimo Bontempelli, Corrado Alvaro e Alberto Savinio erano persone di famiglia. Luigi Pirandello era un grande amico di mio padre ed era molto legato a noi (tanto che è stato il mio padrino di battesimo).

Mi sono trovato quindi ad avere un rapporto privilegiato con la cultura di allora e anche con un clima antifascista – benché un po' da salotto – ma certo non comunista. C'era solo Renato Guttuso, che veniva a cena ogni tanto, e di cui si sapeva che era comunista. Ripensandoci, forse è proprio da lui che ho avuto l'indicazione di quel libro di Labriola sul materialismo storico che aveva il permesso di circolare e che conteneva un inserto assolutamente prezioso: l'unica versione allora disponibile del *Manifesto dei comunisti* di Marx, che - come poi scoprii - tutti i militanti avevano attentamente strappato e poi

riprodotto con i mezzi difficili di allora. Ricordo che per me fu una scoperta assoluta, sconvolgente e rivelatrice. Riconsiderare la storia con l'ottica della lotta di classe era un ribaltamento profondo, filosofico. Così mi avvicinai al comunismo. Ma c'era anche l'effetto che ci faceva la grande letteratura russa dell'Ottocento con la forza di una critica etica che non investiva solo la società zarista, ma tutto il portato della grande rivoluzione borghese dell'89. Né va dimenticata l'importanza che ha avuto, per la mia generazione, Eugenio Montale: una poesia che era un immenso "no" al fascismo. Anche se nei primi anni di guerra era uscito il primo Vittorini e le edizioni Guanda ci avevano fatto conoscere Eliot e Garcia Lorca, *Le occasioni* di Montale erano per tutti noi un riferimento culturale essenziale.

Nella scuola dove facevo la prima media – il Tasso di Roma - c'erano, al liceo, Luigi Pintor, Alfredo Reichlin e Aggeo Savioli che mi fecero da maestri.

Durante l'occupazione tedesca il partito comunista era clandestino; c'erano riunioni a casa di Savioli e di Pintor che abitavano in centro. Io ero troppo piccolo per entrare nel partito, così mi fecero entrare nell'Unione studenti italiani che era un'organizzazione antifascista vicina al partito.

Facevamo un'attività intensissima di proselitismo e propaganda, con il lancio di manifestini dalla tromba delle scale e quelli che si chiamavano "comizi volanti", dove parlavano Franco Ferri e Rinaldo Ricci protetti dai Gap (gruppi di azione patriottica) con compagni armati di pistole Beretta calibro 9. Facevano parte di questa formazione Luigi Pintor e Silvio Serra, che poi morirà nei pressi di Alfonsine, nel corpo volontari per la libertà associato all'8^a armata inglese.

se. Era dei Gap anche l'attivissimo e intelligente Arminio Savioli, fratello di Aggeo (tutti e due diventati giornalisti de "L'Unità" subito dopo la Liberazione).

Ricordo le prime distribuzioni de "L'Unità" clandestina: ci assegnavano dei palazzi interi da visitare cominciando dall'ultimo piano a scendere – per poter fuggire di corsa, nel caso –, infilando una copia del giornale sotto ogni porta. Ricordo che per la preparazione di uno sciopero generale che, se non sbaglio, sarebbe dovuto scattare il 10 maggio del '44 e che invece andò male, ci assegnarono due palazzi vicini in via del Corso, allora corso Umberto. Era Aggeo Savioli a dirigerci, e fu uno dei suoi ultimi compiti prima che lo arrestasse la banda Koch per portarlo alla famigerata pensione Jaccarino. Ma ci fu un particolare che complicò tutto, in quell'operazione: ci era stato consegnato un volantino organizzativo sullo sciopero, che andava infilato sotto le porte assieme a "L'Unità". Senonché – un po' perché il giornale era già piegato in quattro, un po' perché il volantino in realtà era un volantone e andava piegato a sua volta –, sta di fatto che non si riusciva quasi mai a infilare quel malloppo tutto insieme e s'era costretti il più delle volte a fare il lavoro in due tempi. Difficile spiegare oggi l'angoscia che s'impadroniva di te quando invece di quell'*infilata e via* cui eri allenato ti toccava sostare davanti a quella porta per due movimenti e in più ti trovavi in zone ostili, com'era via del Corso.

Subito dopo la Liberazione di Roma (giugno 1944) io entrai anche formalmente nel Partito lavorando nella Federazione romana retta da Aldo Natoli e poi da Carlo Salinari. Facevo parte della sezione Ludovisi sul corso d'Italia ed ero addetto ai "giornali murali": una serie di articoli e fotografie da attaccare al muro accanto all'entrata della sezione. Così gli abitanti del quartiere, che venivano numerosi a leggere, potevano sapere cose che *non dicevano* i giornali "borghesi" più diffusi, come "Il Messaggero" e il "Corriere della sera".

Continuavo anche la diffusione de "L'Unità" e ricordo la spiegazione che ci dava, se non sbaglio, il compagno Nouliau sui soldi da dare

di resto, che andavano calcolati e preparati in tasca per essere sempre pronti a impedire che qualcuno potesse prendere la scusa che non aveva spicci: insomma per smontargli quell'alibi e vendere quella copia. Al nostro stupore per tanta pignoleria "commerciale", ricordo che ci spiegò tutto il valore politico del vendere una copia in più di un nostro giornale: non solo per la comunicazione delle nostre idee ma anche, io credo, per abituarci a un tipo di lavoro d'apparenza umile o secondario, ma in realtà determinante per il processo di costruzione dei "quadri" e del "partito di massa".

Secondo le disposizioni della federazione (vedi *Il quaderno dell'attivista*) quelli di noi che, come me, erano di famiglie borghesi venivano mandati a tenere le riunioni di cellula negli ambienti più popolari del quartiere, come la famosa "cellula tre cancelli", dove c'erano gli operai della birra Peroni e le loro mogli. Io imparai così l'umanità e la...gentilezza di quelle donne del popolo che capivano benissimo le mie origini borghesi e l'imbarazzo che provavo. Ricordo che per aiutarmi mi davano sempre ragione, anche contro i loro mariti, meno clementi.

Il mio incontro col cinema avviene quando, sempre negli anni '40, venne aperta a via Borgognona una sala – si chiamava "Cine Attualità" – dove Carlo Lizzani, che era il segretario del Cine Guf romano, organizzava le proiezioni soprattutto dell'avanguardia francese: *L'étoile de mer* di Man Ray fu uno dei nostri punti di riferimento intellettuali; ma anche Buñuel, Dali, Leger, il primissimo Clair.

Carlo Lizzani ce li mostrava in questo piccolo cinema da neanche 100 posti. Quella fu per me un'altra rivelazione: il cinema come arte, come meravigliosa possibilità espressiva.

Insieme c'era in Italia, in quel periodo, la presenza del cinema francese degli anni '30, il famoso "verismo" con grandi opere come *Alba tragica* di Marcel Carné, *La bête humaine* di Jean Renoir. Registi che per noi, durante il fascismo, sono stati esempi straordinari. Anche nel senso che a noi borghesi cittadini rivelavano il mondo del proletariato: in molti di questi film compariva questo personaggio, grandissimo

attore, che era Jean Gabin, il quale svolse una funzione simbolica molto forte.

Così, nel 1945 ho girato il mio primo “documentario” (interprete mia sorella Titina nelle parti di una prostituta), con una cinepresa 8mm avuta in prestito e con la pellicola presa al mercato di Tor di Nona, dove i soldati americani la vendevano sotto banco.

Poi nel 1947 ho lasciato la scuola per iscrivermi al Centro sperimentale di cinematografia.

Ho avuto la fortuna di avere due grandi maestri come Antonioni e Visconti e di lavorare con un grande sceneggiatore e intellettuale come Cesare Zavattini (cui devo il mio primo film in assoluto: *Storia di Caterina*). L’etica del lavoro, l’essere consapevole che stai facendo un lavoro artistico ed insieme hai una enorme responsabilità umana e sociale, quindi l’attenzione spasmodica ai contenuti ma anche alla perfezione, perché tutto deve essere reso al meglio e non per mania di perfezionismo, ma per comunicare e svolgere una efficace funzione culturale: questo è stato l’insegnamento per me fondamentale di Visconti.

Difficile spiegare oggi come all’epoca il cinema, ma la cultura in generale, fossero elementi determinanti della formazione di tanti comunisti. E come l’intreccio tra cultura e militanza comunista (a partire dalla Resistenza) fosse strettissimo: comunisti poi diventati grandi registi presero parte attiva alla Resistenza (da Gillo Pontecorvo a Carlo Lizzani); comunisti poi diventati dirigenti del partito collaborarono alle sceneggiature di film (come Mario Alicata con Visconti).

Venendo da quella storia e da quella formazione, devo dire che la militanza politica e l’attività culturale per me sono sempre stati tutt’uno. E non potrebbe essere altrimenti.

PAOLO FERRERO Come è stato vissuto il ‘56 da questo punto di vista e cosa provocò la crisi con il mondo intellettuale che si verificò in quel frangente?

GITTO MASELLI Il ‘56 per tutti noi è stato tante cose: è stato un anno sconvolgente, un anno

drammatico e insieme un anno cruciale, storicamente di reale cesura. Un anno di continue “contraddizioni”. Tutte cose, comunque, che è difficile separare – lo riterrei sbagliato – le une dalle altre.

Il ‘56 è stato l’anno del XX congresso del Partito comunista dell’Unione sovietica con il Rapporto Kruscev sui crimini di Stalin e dello stalinismo, che ci sconvolse tutti. Io stavo girando il mio secondo film, *La donna del giorno*, e ricordo che – sbalordito e distrutto da quanto andavo leggendo, assieme ai miei collaboratori e compagni di allora, Gigi Vanzi, Giulio Questi e Rinaldo Ricci – non riuscivo quasi a girare.

Non erano solo i crimini di Stalin che venivano alla luce – per molti di noi, e comunque certo per la base del Pci inimmaginabili – ma era quasi improvvisamente messo in discussione un grande tema, il nodo della libertà nel socialismo.

Poi ci fu la famosa intervista a Togliatti di “Nuovi Argomenti” sullo stalinismo: se si riduce tutto al culto della personalità, dice Togliatti, “sfuggono i problemi veri, che sono del modo e del perché la società sovietica poté giungere a forme di allontanamento dalla vita democratica e dalla legalità e persino di *degenerazione*”, indicando l’origine di tutto ciò nel partito bolscevico, nella sua burocratizzazione e identificazione con lo Stato.

E nel partito iniziò, dopo il XX congresso del Pcus e già prima dei fatti di Ungheria, un grande dibattito, totalmente inusuale e a volte drammatico, sul supplemento mensile di “Rinascita”, “Il Contemporaneo”: sul socialismo in Urss e in generale sui regimi socialisti, sul rapporto tra democrazia e socialismo, sulla questione meridionale... Un dibattito che non arrivò a conclusioni, ma che aprì la strada a un “metodo”, a una ricerca storica e culturale all’interno del partito. Poi ci fu la rivolta operaia polacca. E ci trovammo di fronte al fatto sconvolgente che per la prima volta, nella storia dei paesi socialisti, la classe operaia era in rivolta contro il partito comunista del suo Paese. Questo fu per noi l’elemento più dirompente, anche dal punto di vista psicologico.

E poi ci fu l'invasione dell'Ungheria. Nasce così il famoso "manifesto dei 101" contro la "dolorosa necessità" dell'intervento armato. Cui io non aderii, come d'altronde la maggior parte dei registi comunisti, ma che in qualche modo oscurò per diversi anni l'"egemonia" del partito sugli intellettuali.

Infine a dicembre del '56 ci fu l'VIII congresso del Pci, con tutte le sue enormi e drammaticamente irrisolte contraddizioni. Quel congresso segnò una svolta storica dal punto di vista politico, per la teorizzazione esplicita della "via italiana al socialismo" e la fine del "partito guida" e del "paese guida". Svolta che portò anche a un cambio generazionale della dirigenza del Partito, per esempio con l'uscita dalla segreteria di Secchia, Scoccimarro e D'Onofrio e con l'entrata tra gli altri di Ingrao, Amendola e Pajetta. E fu un congresso di svolta anche per quanto riguarda la cultura: si sancì definitivamente che le scelte artistiche e culturali degli artisti e degli intellettuali comunisti erano libere e assolutamente indipendenti dalle posizioni del Partito. Si sostenne insomma che il movimento operaio e le sue espressioni lottano per il pluralismo e la molteplicità delle espressioni, contro il mercato che di fatto seleziona e quindi impone precisi modelli espressivi e culturali.

A questa svolta "storica" non si può dire corrispondesse fino in fondo la pratica del partito: la formazione dei nostri quadri intellettuali, capitanati da Mario Alicata, era troppo legata all'idea di produrre cultura in funzione della costruzione del socialismo, per poter vivere con sincerità l'idea che quanto più la conoscenza è estesa e diversificata, tanto più l'intelligenza dei fruitori e dunque dei cittadini è stimolata nella formazione di quella coscienza critica della realtà che è invece quello che veramente conta per la costruzione di quell'egemonia che apre al socialismo.

Ma, per altri versi, l'VIII congresso del Pci non seppe portare fino in fondo l'analisi delle grandi questioni poste ormai sul tappeto. Per cui, se nella relazione di Togliatti si affermava che l'avanzata verso il socialismo doveva essere portata avanti "dalla classe operaia guidata

in modo diverso a seconda delle condizioni e delle particolarità economiche, politiche, nazionali e culturali di ciascun Paese", nella mozione conclusiva si confermava la condanna dei fatti d'Ungheria e si giustificava l'intervento dell'Urss come appunto "necessità dolorosa".

Ricordo che io ed altri compagni sostenevamo che la crisi dell'Ungheria e quella polacca non riguardavano il comunismo in sé e per sé, ma i regimi che l'Unione Sovietica aveva costruito e sostenuto in quei Paesi; e che le "degenerazioni" denunciate da Kruscev non si limitavano alla sola Unione sovietica. Si determinò allora, in molti, una crisi profonda di natura, direi, esistenziale.

A proposito dei fatti d'Ungheria, ricordo una discussione con Mario Alicata di notte nella sede de "L'Unità" ancora in via IV novembre. Il fatto era che Alicata non ammetteva nessun tipo di critica a quei regimi. Urlavamo tanto che a un tratto una porta si aprì e apparve Pietro Ingrao (allora direttore del giornale) con le lacrime agli occhi, per dirci che "fra compagni non ci si comporta così".

PAOLO FERRERO Che rapporto c'era tra intellettuali comunisti e socialisti nel corso del secondo dopoguerra?

CITTO MASELLI In quello che riguarda il mio settore, e cioè il cinema, i rapporti con gli autori socialisti – registi e sceneggiatori – non si sono mai interrotti. Eravamo tutti nella stessa associazione (l'Anac, associazione nazionale autori cinematografici) e abbiamo sempre condotto tutti insieme le stesse battaglie. Anche quando c'è stata una scissione (rientrata nel giro di pochi anni), questa non era dovuta a motivazioni o spinte politiche o partitiche, ma esclusivamente culturali, in particolare sul ruolo del cinema e della cultura.

Nel 1971 poi, quando gli autori organizzarono le Giornate del cinema di Venezia contro lo statuto fascista della Biennale, come commissione cinema del Pci facevamo riunioni non dico segrete ma fuori dalle rispettive sedi, con la commissione cinema del Psi; e questo rapporto è

durato per anni fino all'arrivo di Craxi alla direzione del Psi (quando molti compagni socialisti o si sono ritirati dalla militanza o hanno lasciato il Psi). Nonostante l'appartenenza e la militanza politica allora fossero molto forti e sentite, nonostante le differenti posizioni dei due partiti della sinistra, sul piano culturale l'intesa tra intellettuali socialisti e comunisti si incrinò molto raramente. Forse perché tutti convinti del ruolo determinate del lavoro intellettuale e della cultura per il cambiamento della società, "a prescindere" dalle forze al governo.

Se è legittimo fare un paragone con l'oggi, devo dire che invece, dopo lo scioglimento del Pci e la nascita del Pds e di Rifondazione, se la lunga militanza nella stessa comunità ha fatto sì che molti rapporti personali non si siano mai interrotti, pur continuando ovviamente discussioni accesissime, lo stesso non è avvenuto per quanto riguarda le battaglie sul terreno della cultura.

PAOLO FERRERO Il '68 e gli anni '70, come hanno influito e cambiato il modo di fare cinema e di approcciarsi alla realtà sociale?

CITTO MASELLI Per molti intellettuali, per molti autori cinematografici e sicuramente per me, fu in qualche modo determinante quel movimento studentesco che aveva riportato in primo piano alcuni principi elementari del marxismo e del comunismo, come lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, così come il naturale e necessario "impegno" di un intellettuale marxista.

Il Sessantotto, rimettendo in discussione tutto, ci riproponeva anche alcuni interrogativi sul nostro modo di essere intellettuali comunisti e ha nei fatti influenzato tutta la produzione culturale italiana (e mondiale) non solo in quegli anni, ma perlomeno fino alla metà degli anni '80. Nel 1967 nascono i "cinegiornali liberi" di Cesare Zavattini e sono di quegli anni film come *Easy Riders* di Hopper, *Quemada* di Pontecorvo, *Sotto il segno dello scorpione* dei fratelli Taviani, *Z-L'orgia del potere* di Costa Gavras, *La classe operaia va in paradiso* di Petri. Per citarne solo alcuni.

Il Sessantotto porta con sé quella eccezionale

rivoluzione culturale che, insieme al movimento femminista, ha inciso e modificato profondamente i costumi, il senso comune, il sistema dei valori, le relazioni personali e collettive, il rapporto con la politica, i rapporti sociali, la produzione di senso, la consapevolezza di sé e dei propri diritti, individuali e collettivi.

E rispetto al dibattito dentro il Pci di allora, mentre in campo politico-sociale il XII congresso non è certo al passo con le trasformazioni in avanti dei sindacati, nei settori strettamente culturali si determina invece, tra il '68 e il '75, un intreccio tra movimenti e partito, tra istanze generali e sbocco politico; tanto che in tutte quelle che erano le battaglie "politiche" che come settore culturale del Pci avevamo davanti – ad esempio la riforma di istituzioni pubbliche come la Biennale di Venezia, la Rai e gli Enti cinematografici di Stato – si riuscì a lavorare perché la carica contestatrice del movimento studentesco si trasformasse in forza autenticamente riformatrice nella strategia e negli obiettivi politici del Partito.

Chi, incredibilmente, comprese l'importanza di un movimento che portava a grandi battaglie di riforma democratica, fu l'uomo più lontano da tutto ciò e cioè il "super-destro" (come spesso veniva definito nel gergo di allora) Giorgio Napolitano, divenuto nel 1969 responsabile cultura del Partito. Si riuscì in quel periodo, in campo culturale, a mantenere il Pci su posizioni avanzate, in fondo di taglio "ingraiano". In quel periodo e dunque dopo l'XI congresso, Ingrao rappresentava a tutti gli effetti la sinistra interna del Pci, quella in cui io mi riconoscevo. Straordinario che quella politica per la cultura, e in genere verso i "movimenti", portasse la firma di un "anti-ingraiano" per definizione quale era allora Napolitano: con lui si svolge anche l'unico Comitato Centrale nella storia del Pci dedicato esclusivamente alla cultura. Credo fosse nel 1974, e fu impostato contro le posizioni di Antonello Trombadori e Renato Guttuso, che erano diventati i nostri antagonisti interni.

Tutto questo, comunque, sempre nell'ambito di un'accettazione della dialettica interna, con una lealtà che veniva da anni di rispetto e passioni

comuni, che nulla ha a che vedere con il cosiddetto “partito-chiesa”. Fu Napolitano, in esplicita polemica con Trombadori e Guttuso, a dire: “nel nostro partito il nuovo fatica ad affermarsi sul vecchio” (dove “nuovo” eravamo noi con i movimenti, noi con le battaglie di riforma; e il “vecchio” era un’idea elitaria della cultura, secondo cui ad esempio sarebbe stata una follia aprire la Biennale ai sindacati).

Il ‘68 è quindi un anno dirompente anche sul piano personale, che “stravolge” la mia militanza politica e il mio lavoro artistico. Entro nella segreteria della Sezione cinema della Commissione cultura del Pci, di cui era responsabile Mino Argentieri e di cui facevano parte, se ricordo bene, Elio Petri, Giuliani De Negri (grandissimo produttore/autore ed ex comandante partigiano) e mi pare anche Valentino Orsini e i Taviani. Su sollecitazione di Argentieri rientro “come comunista” nell’Anac, per portare avanti con gli altri compagni la battaglia per una nuova legge basata sulla qualità dei film e non sulla loro “commerciabilità”. E nell’Anac divento tra gli organizzatori della contestazione alla Biennale del ‘68. Per organizzarla mi trasferisco con Massobrio a Venezia, dove – con una specie di mandato scritto su carta intestata della Segreteria nazionale (o dell’Ufficio politico, con forte presenza ingraiana, non ricordo bene) – mobilito la Federazione del Pci presieduta allora da Golinelli, che si impegna nella stampa e nell’affissione, per cominciare, di una buona decina di manifesti, che scrivevo io ed erano dei veri e propri comunicati dell’Anac sull’organizzazione della contestazione alla Biennale: vi si annunciavano le adesioni dei circoli del cinema, poi delle università, poi dei francesi, eccetera. Questo per dire della stretta connessione che c’era allora tra militanza nel Partito e nei “movimenti”.

Nell’Anac nasce anche quel “cinema militante” che produsse film come *All’Alfa* di Virginia Onorato o *Lotta di classe in Sardegna* di Pino Adriano.

E il ‘68 entra a piene mani anche nella mia produzione artistica e nel mio modo di fare cinema: il mio film di quegli anni fu *Lettera aperta a*

un giornale della sera, seguito non a caso da *Il sospetto*: due film di un militante che era fino in fondo del Pci e in questo senso (questo distingueva il partito italiano da tutti gli altri partiti comunisti nel mondo occidentale: non a caso avevamo avuto Gramsci) anche con il diritto/dovere di essere fortemente critico.

In *Lettera aperta a un giornale della sera* cerco di raccontare sentimenti e contraddizioni che avevo io stesso vissuto sulla mia pelle: il rapporto tra intellettuali e partito, le contraddizioni che chiunque sia comunista vive in una società capitalistica.

Gli intellettuali comunisti del mio film si ritrovano di fronte a una scissione tra le loro posizioni di vita e di obiettivo adeguamento al sistema da un lato, e una mai cancellata o dimenticata voglia di cambiare le cose dall’altro. Ma insieme a questo c’era la denuncia sincera e reale di un problema e di contraddizioni che riguardavano le organizzazioni politiche della sinistra e del movimento operaio.

Mi vengono in mente ad esempio dei volantini dell’Flm, con l’invito pressante a uno sciopero e sul retro il disegno di una villetta, con tanto di tendine e posto macchina, che una cooperativa di compagni proponeva di acquistare.

Si tratta di una realtà che vivevamo e viviamo tutti, perché vogliamo cambiare un mondo orribile e tuttavia in questo mondo siamo oggettivamente immersi.

Gli intellettuali, in particolare, che hanno canali privilegiati di esposizione mediatica, spesso guadagnano e godono delle possibilità offerte da questa società.

Va detto che se ebbi su “L’Unità” un attacco politico molto forte da parte di Maurizio Ferrara – allora vicedirettore del giornale –, Giancarlo Pajetta, che ne era direttore, mi telefonò per dirmi che avrei avuto lo stesso identico spazio per rispondere a Ferrara. E così fu, in effetti.

PAOLO FERRERO Rifondazione comunista: una replica, una ripartenza o anche una innovazione culturale?

CITTO MASELLI Indubbiamente una ripartenza,

ma insieme anche la grande scommessa di una profonda innovazione culturale e quindi politica. Come ho scritto per il convegno sui venti anni del nostro partito, il carattere originale, la “ripartenza” – ma anche la “scommessa” della nascita di Rifondazione – era nell’idea del “partito come processo”, nell’idea dell’intreccio fra movimenti, società e partito che univa Garavini a quanti di noi erano di formazione “ingraiana” e ai tanti altri compagni che venivano da altre storie comuniste. Come sappiamo, era invece forte in molti compagni l’idea del partito come avanguardia cosciente e organizzata del Movimento operaio, gestore egemonico dei movimenti. Era insomma l’idea della costruzione dell’identità di questo nostro partito in termini autoreferenziali. E quindi la scommessa e la ripartenza erano anche nel cercare di unire le nostre tante differenze originarie, culturali e politiche, in un progetto comune.

Credo che le tante scissioni che abbiamo subito dimostrino come queste “scommesse” non sempre siano state vinte. E se è vero che tutte le scissioni sono avvenute su un tema strettamente politico quale il rapporto con il governo, io credo che per troppo tempo sia stata sospesa l’elaborazione teorica, progettuale e culturale necessaria a un’impresa nuova e difficile com’era e come è la nostra.

Ma credo anche che oggi abbiamo la possibilità e la necessità di una nuova ripartenza nel ricostruire il partito, il suo essere comunista nel cuore della società e nei suoi processi reali.

Dieci anni fa scrissi: “oggi io credo che dobbiamo recuperare tutto il grande sentimento che ci aveva animato e ispirato vent’anni fa. Voglio dire che serve un nuovo inizio, teorico e poli-

tico, che parta proprio dall’idea della rifondazione del comunismo e cioè su cosa vuol dire – e perché – l’essere comunisti oggi. Un lavoro nel quale coinvolgere le forze intellettuali e tutte quelle realtà disposte a lavorare con noi (...) forti di una sola ma essenziale sicurezza: sapere che è il comunismo l’unica strada per superare un capitalismo in via di fallimento(...) Ma forti, anche, di quella capacità critica e autocritica che Antonio Gramsci ci ha insegnato”.

Non cambierei una parola, nonostante i dieci anni passati.

Ma aggiungerei che se è vero che Rifondazione da sola non è sufficiente, è anche vero che è assolutamente necessaria; e che, per farla riconoscere come “necessaria”, mai come oggi il nostro impegno deve essere quello di lavorare alla ri-costruzione del nostro partito, sul piano organizzativo ma anche su quello politico e culturale. Come forza presente in “tutte le pieghe della società”, come forza organizzatrice e protagonista *delle* lotte (non solo presente *nelle* lotte), come punto di riferimento delle battaglie politiche, ideali e culturali del nostro Paese. Come forza che propone un progetto di società diversa, una società per cui battersi.

E, intorno alle nostre idee e alle nostre battaglie lavorare per il coinvolgimento dei movimenti sociali e culturali.

** Citto Maselli è regista. A 13 anni ha partecipato alla Resistenza romana nell’Unione studenti italiani. Dopo la Liberazione di Roma è entrato nel Pci a cui è restato iscritto fino al suo scioglimento. Nel 1991 è entrato in Rifondazione comunista di cui è tuttora militante*

AGIRE L'ATTUALITÀ DEL COMUNISMO

Andrea Ferroni* e Antimo Caro Esposito**

Come Partito spesso ci avviciniamo alle giovani generazioni con quella che comunemente viene chiamata “attualità del comunismo”, percepita a volte come un esercizio retorico in cui ci poniamo il quesito dell’attualità del comunismo e rispondiamo positivamente per rimandarci alla riunione successiva. Pensiamo che tale tema non debba essere appannaggio di una parte, ma patrimonio comune ed intergenerazionale poiché il comunismo e, più in generale, il marxismo è una teoria che diviene prassi e viceversa e che muta, con l’evolvere dei contesti storici. Questo, infatti, non rappresenta materia morta mummificata in un “presunto” passato glorioso quando il comunismo era dottrina di stato per gran parte dell’umanità ed infiammava le passioni di tante generazioni. L’attualità del marxismo come strumento interpretativo della realtà e del comunismo come conseguenza della trasformazione sociale contemporanea deve essere viva nella mente delle/dei compagne/i, giovani e non. Questo passaggio non va letto come naturale evoluzione del capitalismo, ma della nostra possibilità e capacità di determinare nuovi rapporti di forza. Diciamo questo affinché non si consegna una vittoria culturale alle destre che dall’89 in poi ci considerano sconfitti. Il rischio è che la narrativa e la costruzione borghese della propria realtà vengano introiettate anche nel nostro campo, comportandoci da comuniste o comunisti nello stesso modo, uguale e contrario, in cui veniamo dipinti, senza sviluppare un’autonomia culturale contro-egemonica. Infine, l’attualità del comunismo non può e non deve essere confinata come una prassi idealista ma occorre farla vivere nei rapporti con i soggetti reali.

LE DUE GIOVANI GENERAZIONI

Spesso capita di rivolgersi a ipotetiche nuove generazioni confondendo la reale composizione

del soggetto a cui ci si riferisce. Oggi abbiamo 2 generazioni considerate giovanili: i “*millennials*”, i “giovani” nati tra il 1981 e il 1995/96, ovvero persone che nel 2021 compiranno tra i 40 e i 27 anni, e la “generazione Z”, che comprende i nati tra il 1997 e il 2010. I *millennials* sono la generazione che è stata fatta crescere con il sogno di una nuova Europa della stabilità, del benessere e della meritocrazia e, quando si è presentata a riscuotere i frutti promessi da questo sogno, ha trovato la crisi del debito: in Italia, pagata con altissime soglie di disoccupazione giovanile. Insomma, siamo i protagonisti di *Vite rinviate* di Luciano Gallino, giovani che si ritrovano adulti senza una vera stabilità, in molti casi pur avendo sempre lavorato. Questa inoltre, è la generazione che ha assaporato gli ultimi frutti di un movimento comunista e altermondialista sufficientemente strutturato, capace di narrare e farsi percepire all’esterno. La generazione Z, invece, è cresciuta in uno stato di crisi permanente, prima quella del 2007 e adesso quella del Covid-19, sono quelli nati con smartphone, (i *millennials* arriveranno a tale tecnologia solo verso il 2010), sono quelli che chiamano “vecchi” chi usa Facebook, ma soprattutto vissuti nella vittoria consolidata del pensiero neoliberale. Vittoria consolidata nel senso che oltre quella politica che si registra alle elezioni c’è quella culturale. Nonostante le premesse non facessero ben sperare, ricerche sociologiche dimostrano come sia una generazione largamente favorevole ai diritti civili con una sensibilità spiccata verso l’ambiente, e dà molta importanza alle piazze virtuali che, per questo, non sono meno spietate o reali delle forme classiche determinando ugualmente fenomeni di alienazione e sfruttamento. Insomma a vivere questa frasi di crisi capitalistica, tra le tante generazioni, ci sono due giovani generazioni con processi cognitivi diversi e modi di reagire diversi.

LA “GENERAZIONE Z” CHE ABBIAMO INCONTRATO

La generazione Z che il mondo ha imparato a conoscere è quella che di prepotenza si è presa le piazze per porre al centro del dibattito la questione dei cambiamenti climatici. Una lotta ambientale che non parla della difesa del proprio comune da quello o da questo ecomostro. Una richiesta di giustizia che parla al globo e un movimento che, con richieste simili, non si vedeva da qualche decennio. Questo movimento, ispirato da Greta Thunberg, nelle piazze gridava di “cambiare il sistema e non il pianeta”. Ciò che emergeva da molte assemblee, era la spinta generosa di questa generazione verso le ingiustizie perpetrate dal capitalismo di mercato e di stato ai danni dell’ambiente. Una parte consistente di questa generazione a queste ingiustizie proponeva di rispondere con due tipi di intervento, figli entrambe della stessa matrice generazionale, una risposta diretta, immediata, come l’adottare borracce o giornate di pulizia di spiagge, strade e parchi. L’altra invece rappresenta un’iniziativa di pressione sulle istituzioni e le aziende per indurli a comprendere l’importanza di un futuro sostenibile, come se questi soggetti economici non fossero consapevoli delle conseguenze delle proprie azioni.

LA GENERAZIONE Z INCONTRA NOI

Ciò che abbiamo osservato è il fatto che questa generazione aveva l’idea di comunismo che la cultura neoliberale ha inculcato. In Italia, su questo fronte, Berlusconi è stato un vero matatore. Comunismo e fascismo sono la stessa cosa: ideologie del passato che hanno provocato tante morti. In particolare, il comunismo viene considerato un’ideologia che nega le libertà, generatrice di povertà, fatta di gerarchie rigide. In Italia, il PCI - che ha rappresentato un pezzo di storia importante - viene invece addomesticato come un partito socialdemocratico: interpretazione della storia che ha lo stesso valore dell’accusa a Rifondazione Comunista di non essersi mai occupata realmente di lavoro.

Una mistificazione cosciente e puntuale, che in molti casi diviene la narrazione prevalente e, a volte, l’unica che arriva a ragazzi ragazze che in base alle conoscenze raccolte “giustamente” si tengono lontani, visto che conoscono solo questa storia. La sensazione iniziale, quando operavamo in questi contesti ampi, è che venivamo percepiti come utili, poiché esperti e formati in contesti di confronto e rispetto reciproco, ma sembrava che, in fondo, temessero che noi tessessimo, alle loro spalle, trame oscure. Sensazioni spiacevoli che con il tempo abbiamo provato a modificare e in alcuni casi riuscendo. Ritornando allo slogan “cambiare il sistema non il clima”: queste connessioni determinano il fatto che per buona parte il sistema da cambiare non è altro che una variante di questo sistema operativo. Aggiornare Android dal 10 all’11 dove l’11 è *green*. Su questo nodo, anche molti di quelli che si professano comunisti hanno impiegato tempo a commentare il profilo non abbastanza radicale di questo movimento. Come GC abbiamo provato ad agire in questo movimento non come soggetto esterno che aderisce ma alla pari provando a immaginare insieme un sistema operativo non solo diverso da quello attuale ma affermando che un altro sistema operativo è possibile. Ciò ci ha consentito di far rivivere l’attualità del movimento che punta ad abolire lo stato di cose presenti in assemblee larghe, con parole nuove ed evocatrici di scenari e visioni che ci facessero scrollare da dosso questa visione cupa, di comunismo da caserma o di preti che portano in giro dogmi a cui credere. Un mondo libero dallo sfruttamento dell’uomo sull’uomo e sulla natura. In quest’ottica, abbiamo agito l’attualità del comunismo. Il capitalismo genera sfruttamento e noi proponiamo altre vie insieme a tante/i altre/i.

PRATICARE L’ATTUALITÀ DEL COMUNISMO

Ciò che abbiamo descritto è il nostro incontro con un movimento di massa, nel quale abbiamo agito l’attualità del comunismo, smarcando questo tema da un nuovo dogma da portare in

giro per le riunioni. L'attualità del comunismo non deve divenire una prassi idealista ma materialista. Deve servire per confrontarsi e possibilmente dirigere, se ne saremo capaci, i soggetti reali. Per quanto concerne i giovani della generazione Z, questo non può prescindere da una capacità comunicativa che permetta di rompere la monotonia del racconto del comunismo da parte del pensiero unico. In questo campo l'uso dei social è pietra angolare di tutta una strategia: eccessivi ritardi e/o uso improprio non ci assolveranno dall'aver regalato il movimento comunista e i soggetti reali al racconto delle destre.

NOI E IL PCDI

A 100 anni dalla fondazione del più grande partito comunista d'Occidente nel nostro paese, serve lo stesso coraggio di osare. La stessa

capacità di determinare un nuovo immaginario, capace di parlare alle nuove generazioni e non solo, di far sognare e continuare a credere che un'alternativa di società non solo è necessaria ma è possibile. Per farlo, oltre a saper portare "l'attualità del comunismo" nella sfida quotidiana della società della comunicazione, serve saper intercettare, ascoltare e organizzare ciò che tutti i giorni il capitalismo divide e schiaccia cioè le esigenze materiali e concrete di quel 99% che ha le ragioni dalla propria parte, ma non la struttura per rovesciare lo stato di cose presenti.

**Andrea Ferroni è Coordinatore Nazionale dei Giovani Comunisti/e*

***Antimo Caro Esposito è Responsabile Formazione Esecutivo Nazionale Giovani Comunisti/e*

LA QUESTIONE DEL COMUN(E)ISMO A 100 ANNI DALLA NASCITA DEL PCI

Andrea Fumagalli*

In queste note vorrei argomentare come oggi, a cento anni dalla nascita del Partito Comunista Italiano a Livorno:

1. il livello di sfruttamento del capitalismo contemporaneo sia di gran lunga superiore a quello esistente ai tempi della nascita del PCI;
2. di conseguenza il bisogno di comun(e)ismo, inteso come quell'ordine delle cose capace di sviluppare una cooperazione comune sociale in grado di consentire un processo di autodeterminazione dell'essere umano, sia maggiore di un secolo fa.

TEMPO DI LAVORO E TEMPO DI VITA

Perché oggi lo sfruttamento è maggiore di cento anni fa? Possiamo rispondere in modo lapidario: perché oggi ad essere al centro dello sfruttamento capitalistico non è solo il tempo di lavoro ma l'intero tempo di vita. Ciò significa che la base dell'accumulazione da cui estrarre plusvalore si è notevolmente ampliata.

Per meglio comprendere l'evoluzione delle forme di sfruttamento nel capitalismo contemporaneo, riteniamo necessario partire dall'originale analisi marxiana. Il concetto di sfruttamento è in Marx strettamente interrelato a quello di valore, o meglio di *plusvalore*. La teoria marxiana de *Il Capitale* è inoltre caratterizzata da un continuo intreccio e rimando tra due nozioni che apparentemente agli occhi degli economisti tradizionali possono apparire difficilmente compatibili, come quella economica di *valore* e quella umanistico-filosofica di *alienazione*. Il ponte che li unisce è costituito dalla nozione di denaro. Nei *Manoscritti Storico-Filosofici del*

1844, Marx, non a caso, ha discusso di denaro e alienazione. Ne *Il Capitale*, introduce la teoria del valore e del plusvalore come architrave dell'analisi del "modo di produzione capitalistico". Nei *Grundrisse*, infine, Marx ritorna al legame tra denaro e valore, chiudendo il cerchio: denaro come forma suprema di alienazione, ma anche come massimo potere, che nel capitalismo diventa non solo equivalente generale e misura del valore, ma trasformandosi in moneta, sta alla base della stessa valorizzazione (creazione di plus-valore e base dello sfruttamento). Se nei *Manoscritti del 1844*, lo sfruttamento viene trattato più dal punto di vista filosofico, ne *Il Capitale* Marx sviluppa un'analisi prettamente economica, che potremmo definire di critica dell'economia politica.

Come è noto, Marx parte dalla legge del valore-lavoro di ricardiana e smithiana memoria. Ma a differenza dei due economisti classici, secondo i quali il processo di accumulazione o derivava dalla divisione del lavoro (Smith) o dalla distribuzione conflittuale del reddito (Ricardo), per Marx il valore viene generato direttamente all'interno del rapporto sociale capitale-lavoro grazie allo sfruttamento della forza lavoro. L'analisi di Marx è al momento stesso dinamica e dialettica. Dinamica, perché il fattore tempo è fondamentale per comprendere l'origine del valore, dialettica perché il valore è l'esito di un rapporto sociale in una continua metamorfosi. Lo sfruttamento sta quindi, secondo Marx, nella capacità del capitale di tradurre in *potenza* di valore ciò che è l'*atto* di lavoro, grazie al "potere di disporre di una quantità di lavoro altrui

non retribuita”. Tale discrepanza tra l’effettivo valore della prestazione lavorativa e l’eventuale valore della merce prodotta definisce allo stesso tempo il grado di sfruttamento e di alienazione del lavoro.

TEMPO DI VITA IN CAMBIO DI DENARO

C’è una frase di Marx che chiarisce in modo lapidario questo rapporto e quindi l’origine dello sfruttamento: nello scambio sul mercato del lavoro (apparentemente libero), il/la lavoratore/trice:

“realizza il suo valore di scambio e aliena il suo valore d’uso”.

Un valore d’uso (*lavoro*) che non gli appartiene più. La forza-lavoro crea così un valore superiore, tramite il periodo di lavoro. È ciò che Marx chiama *pluslavoro*, ovvero disponibilità di lavoro (tempo di lavoro) che è ad appannaggio esclusivo (gratuito) per il capitalista.

Ed è tramite la misurazione del tempo di lavoro, del tempo di pluslavoro che è possibile fornire una “misura” dello sfruttamento e quindi determinarne il limite.

In conclusione, nello scambio sul mercato del lavoro, ciò che viene venduta è la disponibilità lavorativa (*atto lavorativo*) che il capitalista è in grado di tradurre in capacità lavorativa (*potenza lavorativa*) di cui unilateralmente con un atto di forza e di violenza se ne appropria. Il lavoratore, tuttavia, pur alienandosi il valore di scambio della forza-lavoro, rimane comunque proprietario della propria *capacità lavorativa*.

Nello scambio di lavoro, non si verifica quindi uno scambio effettivo di diritti di proprietà (potere), ma piuttosto uno scambio di disponibilità (*potenza*).

La teoria dello sfruttamento di Marx e le conclusioni a cui giunge sono oggi ancor più attuali di quanto non lo fossero nel XIX secolo e sono adeguate a comprendere il processo di accumulazione del capitalismo contemporaneo, che l’approccio neo-operaista definisce “bio-cogni-

tivo e relazionale”, per sottolineare che oggi i processi di valorizzazione si basano sempre più sullo sfruttamento delle facoltà cognitive, delle relazioni e della riproduzione sociale della vita.

PERCHÈ IL COMUN(E)ISMO

Ma è evidente che rispetto ai tempi di Marx qualcosa si è modificato. Ecco alcuni aspetti da sottolineare:

1. La produzione internazionalizzata tende a diventare sempre più intangibile. I settori produttivi a più alto valore aggiunto sono oggi quelli che operano nei servizi avanzati del welfare (ad esempio, la sanità, dando origine a nuove catene del valore che vedono lo sviluppo di nuove filiere, dove riscontriamo sinergicamente, produzione farmaceutica, biogenetica, biotecnologie, apparecchiature fortemente sofisticate, logistica, big data e via dicendo) e nei servizi alle imprese (robotica, tecnologie algoritmiche, software, app, clouds, business intelligence, web services, logistica del trasporto, ecc.). La componente materiale di queste produzioni è minoritaria e la creazione di valore è sempre più fondata sull’accumulazione del capitale intangibile (R&D, formazione, brand, semiotica, finanza).
2. Tale valorizzazione necessita nuove caratteristiche lavorative e una sua nuova de/regolamentazione. La crisi del paradigma fordista è stata accompagnata dal declino, a partire dai paesi di più vecchia industrializzazione, del lavoro stabile a favore del lavoro precario. Un lavoro precario che sempre più tende a coincidere con una precarietà esistenziale e sociale, in un contesto in cui il processo di individualizzazione contrattuale ha via via sostituito la contrattazione collettiva (acuendo la crisi delle tradizionali forme sindacali) e in cui la protezione sociale viene smantellata e sempre più privatizzata e finanziarizzata. Oggi, nel paradigma della vita messa direttamente a valore, un nuovo fantasma si aggira nel mondo del lavoro: il

lavoro non pagato. Ogni individuo, lavoratore o no, semplicemente vivendo produce valore di scambio. Il capitalismo attuale (nella sua frontiera attuale, quello delle piattaforme) se ne appropria per lo più gratuitamente (furto di tempo di vita) e lo trasforma in valore di scambio. Tale questione apre un problema teorico e politico di estrema rilevanza.

3. Il problema teorico è il problema della misura. Quando le trasformazioni tecnologiche e organizzative favoriscono il diffondersi di produzioni sempre più immateriali, quando si mettono a valore tutta una serie di attività umane e soggettive che sono legate ai processi d'apprendimento, alla riproduzione sociale e alle reti di relazione, allora si pone il problema della "misura". Il tema della misura è legato al calcolo della produttività del lavoro. A differenza del passato, dove tale calcolo era possibile perché dipendente da un'attività lavorativa che poteva essere misurata in ore di lavoro e da una quantità di produzione altrettanto misurabile su base individuale, oggi la produttività ha cambiato forma: essa tende a dipendere in misura crescente dallo sfruttamento di nuove forme di economie di scala, le economie di apprendimento e di rete (*learning e network economies*). Sia l'apprendimento che la relazione e la riproduzione sociale, infatti, necessitano di un contesto sociale, *comune e cooperativo*, di riferimento. La produttività di cui si parla nel capitalismo bio-cognitivo è quindi in primo luogo *produttività sociale* e la cooperazione che ne è alla base è *cooperazione sociale* o, con riferimento al ruolo della conoscenza, *general intellect*. Non solo la produttività individuale ma anche lo stesso prodotto della cooperazione sociale non è misurabile. Quando si producono simboli, linguaggi, idee, forme di comunicazione, controllo sociale, strumenti di sorveglianza, che tipo di misurazione possiamo adottare? Salta ogni relazione valoriale tra l'output, il suo tempo di produzione (misurato in orario) e la sua remunerazione

(misurata in salario), anche se fittizia e inferiore al valore prodotto. È in questo scarto che si insinua la gratuità di un atto di vita, che si esprime come produzione di valore d'uso, e che viene trasformato dal capitalismo delle piattaforme in produzione di valore di scambio, "valore-rete" e "valore vita". La crisi della teoria del valore-lavoro deriva proprio dal fatto che non solo l'apporto individuale oggi non è misurabile ma anche la componente intangibile dell'output tende a sfuggire a un'unità di misura. E ciò avviene in un contesto in cui la misura del valore non è più condizionata da un fattore di scarsità. L'apprendimento (conoscenza) e le relazioni (spazio) sono, infatti, fattori produttivi abbondanti, teoricamente senza limiti (soprattutto se pensiamo allo spazio virtuale), almeno quanto la natura umana. Una teoria del valore fondata sul principio di scarsità, come quella implicita della teoria del libero mercato fondata sulla legge della domanda e dell'offerta, oggi non ha più alcun principio di rilevanza nella realtà economica e sociale. Ma paradossalmente, l'unica teoria del valore che appare adeguata al capitalismo bio-cognitivo contemporaneo, la teoria del valore-lavoro, - secondo la quale il valore di un bene è commisurato al contenuto di lavoro vivo necessario per produrlo - non è in grado di fornirne una misura.

4. Il problema politico è l'organizzazione del "comune" come modo di produzione, in un contesto di elevata eterogeneità del lavoro certificato come tale (e quindi remunerato) e della vita produttrice di un valore non riconosciuto e quindi non remunerato. La ricomposizione sociale (prima ancora che tecnica) è la sfida che abbiamo di fronte e l'analisi di questo aspetto richiederebbe molto più spazio di quanto ora ce ne è concesso.

Proprio partendo da queste considerazioni, la sussunzione del lavoro al capitale (prima formale, poi, a partire dal sistema "fabbrica", reale) si trasforma in sussunzione della vita al

capitale, ovvero in sussunzione vitale, un misto di processi di estrazione di ricchezza che vanno dalla mercificazione degli individui all'aumento dell'intensità di accumulazione grazie alle nuove tecnologie algoritmiche, di controllo e auto-controllo dei processi formativi e relazionali ("imprinting").

Il grado di sfruttamento si è così oggi ampliato al punto tale che non è possibile misurarlo.

A 100 anni dalla nascita del PCI, siamo di fronte a una torsione del rapporto tra lo scorrere del tempo e la definizione della propria soggettività. Se il processo di valorizzazione del capitalismo bio-cognitivo - come abbiamo scritto - è sempre più fondato sulla conoscenza e lo spazio, esito della messa a valore delle facoltà vitali degli individui, assistiamo, da un lato, al nascere di una possibile economia dell'abbondanza (essendo la conoscenza e lo spazio, se inteso come spazio internettiano, non soggetti a scarsità), dall'altro, al riconoscimento delle potenzialità del singolo individuo quando si connette con la cooperazione sociale. Il nuovo vincolo diventa il fattore tempo (24 ore al giorno), l'unica variabile che è oggi soggetta a scarsità.

Su questo trade-off si innestano le contraddizioni del presente. I tentativi che oggi vengono esperiti ci parlano della possibilità di immaginare un mondo di "condivisione" (*sharing*) tale di essere in grado di superare la conflittualità, sempre immanente tra liberazione individuale e

idea di comunità.

Il concetto di *comune*, oltre la dicotomia tra privato e pubblico, rappresenta oggi una prospettiva di futuro. Parliamo del *comune* come possibile orizzonte futuro di un nuovo modo di produzione, finalizzato alla produzione di valore d'uso e non di scambio. Ovvero del *comune* come nuova modalità di organizzare la valorizzazione produttiva che è insita dentro di noi, decidendo il come, il quanto e il dove e a vantaggio di chi "produrre".

Da questo punto di vista - differentemente dalla tematica dei beni comuni -, il comune potrebbe consentire l'autogestione del proprio tempo e la sostenibilità ecologica, risolvendo la dialettica tra tempo e essere. Allo stesso tempo, è espressione di desiderio e potenzialità, nel momento stesso in cui la produzione di valori d'uso risulta centrale nell'organizzazione *comune* della produzione. Non più solo "da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni" ma anche "da ciascuno secondo le sue potenzialità, a ciascuno secondo i suoi sogni".

Allora, si potrà cominciare a parlare, all'interno di un esodo, questa volta, costituente, di *comun(e)ismo*.

* *Andrea Fumagalli è professore associato di Economia Politica presso la Facoltà di Economia dell'Università di Pavia*

L'EREDITÀ RIMOSSA

Dino Greco*

Negli anni Novanta abbiamo assistito, da parte del Partito democratico, ad una singolare riesumazione, dopo trent'anni di rimozione, della figura di Enrico Berlinguer. La consegna all'oblio era stata perseguita dai post-comunisti come un'indispensabile rottura di faglia, la sanzione del divorzio con una storia, e con un disegno ritenuto né attuale né desiderabile di trasformazione radicale della società.

LA "TUMULAZIONE" DI ENRICO BERLINGUER

La riesumazione fu dunque una riappropriazione indebita, compiuta nell'intento di lucrare su alcuni tratti politici dell'ultimo vero segretario del Pci, attraverso un'operazione che stava a metà fra millanteria e contraffazione.

Ma mettiamo indietro le lancette e proviamo a ricordare.

Fu Pietro Fassino, già segretario dei Democratici di sinistra, a bollare Berlinguer come "*passatista e fallito*", di fronte ad un Craxi definito "*modernizzatore e vincente*". Il segretario non più comunista leggeva nella morte di Berlinguer su quel palco di Padova la metafora del "*giocatore di scacchi che ha capito, prima che la partita finisca, che la sconfitta è inevitabile, e a cui rimane solo di morire prima dell'ultima mossa*".

Toccò poi a Walter Veltroni - anch'egli solennemente pentitosi dei suoi trascorsi e divenuto segretario di un partito trasformatosi, di metamorfosi in metamorfosi, in Partito democratico - a chiarire di "*non essere mai stato comunista*" e che "*comunismo e libertà sono incompatibili*". Ci si mise poi con impegno la giornalista Miriam Mafai, autrice, nel 1996, di un molto reclamizzato libello dall'eloquente titolo "Dimenticare

Berlinguer", un testo che ebbe molta fortuna fra post-comunisti, a-comunisti e anti-comunisti. Qui vi si sosteneva che la definitiva sepoltura ideale e politica del segretario comunista era necessaria per sbloccare la sinistra, liberarla dalle proprie catene ideologiche e accreditarla come affidabile forza di governo.

Quello scritto aveva un solo e per altro involontario pregio, quello di riconoscere che Berlinguer era pienamente inscrivibile nella tradizione comunista, e che proprio in ragione di questo suo inestinguibile profilo politico doveva essere per sempre tumulato, senza alcuna nostalgia.

LA DIVERSITÀ COMUNISTA? UN GUSCIO VUOTO DA CUI CI SI VOLEVA LIBERARE

Ma l'attacco a Berlinguer non è certo iniziato *post-mortem*.

Già col XVIII congresso, nel 1989, Achille Occhetto, divenuto segretario del Pci, gettava le basi di questa operazione "palingenetica": nella sua relazione d'apertura scompariva ogni riferimento alla Rivoluzione d'Ottobre, sostituito dalla Rivoluzione francese, la "Terza via" al socialismo veniva archiviata come un'aporia, la "diversità comunista" non era più che un guscio vuoto di cui liberarsi. Più in profondità, veniva meno l'idea del socialismo come formazione economico-sociale distinta ed opposta rispetto al capitalismo.

La dissoluzione dell'Unione sovietica, il crollo del muro di Berlino agirono come un detonatore su una parte cospicua del gruppo dirigente del Pci che aveva da tempo in incubazione la propria Bad Godesberg e Occhetto ne interpretò perfettamente umori e tendenza.

LA BAD GODESBERG DEL PCI

Di tanta furia iconoclasta si accorse e si preoccupò – come ricorda Lucio Magri nel suo *Il sarto Di Ulm* - persino un vecchio e autorevole liberale come Norberto Bobbio, che scrisse su La Stampa:

“Mi domando se ciò che avviene nel Pci non sia una vera inversione di rotta. Si ha l'impressione che ci sia molta confusione. La precipitazione con cui si sta buttando a mare il vecchio carico mi pare sospetta. Si resta a galla sì, ma è vuota la stiva. Ci si illude se si crede che si possano trovare facilmente nuove mercanzie ad ogni porto. Attenzione, c'è molta merce avariata in giro, molto materiale fuori uso che passa per nuovo” (Il Saggiatore, p.389).

Ormai il “nuovo corso” era tracciato: smantellare la diversità comunista e fare crollare la *conventio ad excludendum*, dunque: abiura + rimozione, senza analisi critica. Si tratta di quel fenomeno cui si riferì Cesare Musatti, quando nel suo *Chi ha paura del lupo cattivo* (Editori riuniti) descrisse l'atteggiamento dello sconfitto che per superare l'insopportabilità dello scacco, assume il punto di vista dell'avversario e, armi e bagagli, salta sul carro del vincitore: una vera e propria – come la definì Gustav Jung - *“fuga nell'opposto”*.

Insomma, come commentò un lucido ed amaramente ironico Mario Tronti:

“Non eravamo più comunisti da tempo e adesso possiamo dirlo con un gran respiro di sollievo, così gli altri ci riconosceranno come loro simili e noi, senza quel nome, (comunista, n.d.r) non saremo più in contraddizione con la bella realtà che ci circonda”.

Infine, ma non certo da ultima, la frustata caustica di quelle donne comuniste che partendo dall'esperienza da esse compiuta in quegli anni aveva scoperto l'essenzialità della coscienza di sé:

“L'anticomunismo dei post-comunisti è come la misoginia delle donne, perché contiene il rifiuto, la rimozione, il disconoscimento della propria identità”.

Ma l'operazione più fraudolenta contro Berlinguer, in pieno dispiegamento ai giorni nostri, è la sterilizzazione del suo pensiero, per cui di lui si ricorda essenzialmente che era “una brava persona”, quasi un santo, in mezzo ad un mondo di corrotti, di lestofanti, di malversatori: un'icona, insomma, da portare in giro come la Madonna pellegrina. Così la stessa questione morale fu ridotta a moralismo e spogliata di ogni portata politica.

LE PAROLE SMARRITE

L'ultimo e più recente esempio di contraffazione lo offrì l'intervista di Walter Veltroni a Giorgio Napolitano, comparsa sul ponderoso inserto che *L'unità* dedicò a Berlinguer nel trentennale della sua scomparsa.

“Cosa diresti – chiese Veltroni – ad un ragazzo che non l'ha conosciuto, com'era Berlinguer?” Napolitano rispose: *“La politica come vocazione”*. Una definizione diametralmente opposta a quella che Berlinguer diede di sé medesimo, interrogato dal giornalista Giovanni Minoli circa le ragioni che lo avevano indotto a compiere la scelta dell'impegno politico: *“io non ho fatto la scelta della politica – disse – io ho fatto la scelta della lotta per la realizzazione degli ideali comunisti”*.

In sostanza, e come vedremo meglio più avanti, l'obiettivo tenacemente perseguito dai dirigenti del Pd è stato quello di cancellare il Berlinguer comunista e rivoluzionario, che tale rimase fino all'ultimo.

Parlare oggi di Berlinguer significa dunque restituire a lui e al Pci, senza cadere nell'agiografia, il valore di una storia da cui c'è ancora molto da imparare.

Cominciando con le parole (“rivoluzione”, “fuoriuscita dal capitalismo”, “classe operaia”, “lotta di classe”, “comunismo”) che Berlinguer usava senza alcuna ridondanza o concessione retorica, non come ultimo, residuo feticcio identitario, ma come concetti vitali nella ricerca aperta, mai dogmatica, di ispirazione marxiana e gramsciana, di una via per la rivoluzione in Occidente. Una via diversa sia dal socialismo sino allora realizzato, sia dalle socialdemocra-

zie”.

NO AL “PARTITO GUIDA”: IL VALORE UNIVERSALE DELLA DEMOCRAZIA

Ci sono due date e altrettanti passaggi fondamentali che descrivono, anche sotto il profilo teorico, il percorso che porta alla piena autonomia del Partito comunista italiano dal Pcus: il 1969, a Mosca, nella *Conferenza internazionale dei partiti comunisti e operai*, quando Berlinguer respinse la teoria del “partito guida” e dell’omologazione dei modelli di socialismo a quello sovietico, rivendicando il multipolarismo e difendendo l’originalità della *via italiana al socialismo*; e il 1977, sempre a Mosca, in occasione del 60° anniversario della *Rivoluzione d’Ottobre*, quando Berlinguer affermò con grande forza il concetto del valore universale della democrazia come elemento consustanziale al socialismo, rendendo palese la critica severa alle forme di socialismo realizzate che non hanno saputo pienamente svilupparsi nel rispetto della libertà, del pluralismo politico, della democrazia.

C’è in Berlinguer un evidente sforzo creativo. Egli si rifà, precisamente, alla nozione gramsciana di guerra di movimento e guerra di posizione: l’una resasi possibile nella Russia arretrata (“dove lo Stato è tutto e la società civile gelatinosa”), l’altra necessaria in Occidente (“dove nel tremolio dello Stato si intravede una catena di robuste casematte”). Ma Berlinguer non perde mai di vista che l’obiettivo di entrambe le strategie è la radicale trasformazione dei rapporti sociali, il superamento del modo capitalistico di produzione e di scambio, l’abolizione dello sfruttamento e la costruzione di una società fatta di liberi ed eguali.

LA QUESTIONE MORALE È QUESTIONE POLITICA

Certo, c’è la denuncia, fortissima e preveggen- te, - se pensiamo a ciò che è diventata l’Italia odierna – dello stato di decadimento e di grave compromissione dei partiti e di degenerazione

della democrazia. Vale la pena, al riguardo, di ricordare le parole che Berlinguer consegnò ad Eugenio Scalfari nella notissima intervista del luglio 1981:

“I partiti di oggi sono soprattutto macchine di potere e di clientela: scarsa o mistificata conoscenza della vita e dei problemi della società, della gente; idee, ideali, programmi pochi o vaghi, sentimenti e passione civile, zero. Gestiscono interessi, i più disparati, i più contraddittori, talvolta anche loschi, comunque senza alcun rapporto con le esigenze e i bisogni umani emergenti, oppure distorcendoli, senza perseguire il bene comune. La loro stessa struttura organizzativa si è ormai conformata su questo modello, non sono più organizzatori del popolo, formazioni che ne promuovono la maturazione civile e l’iniziativa: sono piuttosto federazioni di correnti, di camarille, ciascuna con un ‘boss’ e dei ‘sottoboss’”.

Tuttavia, attenzione: pulire il paese dalla corruzione, dall’occupazione dello Stato da parte dei partiti è per Berlinguer premessa necessaria, ma non sufficiente, perché poi ci sono i contenuti dell’azione rivoluzionaria.

COSA PRODURRE, COME E PER CHI

Siamo nel 1977, dopo le due grandi avanzate elettorali (le amministrative del ’75 e le politiche dell’anno successivo) che portano il Pci oltre il 34% e oltre i 12 milioni di voti.

È a questo punto che Berlinguer promuove, a 15 giorni di distanza l’una dall’altra, due iniziative: un convegno rivolto agli intellettuali italiani, presso il Teatro Eliseo di Roma, e la conferenza nazionale delle lavoratrici e dei lavoratori comunisti, presso il Teatro Lirico di Milano. Ebbene, agli intellettuali come agli operai, esattamente negli stessi termini, Berlinguer pone una questione di primaria grandezza che si può così riassumere: a questo punto della nostra forza non possiamo occuparci soltanto della redistribuzione della ricchezza che pure rimane un cimento irrinunciabile; *“il tema che è maturo sotto la pelle della storia è come, cosa produrre e per chi”* e lo svolgimento di questo tema è più

che mai nelle mani dei produttori, della classe operaia e delle forze intellettuali riunite intono ad essa.

Dice Berlinguer:

“La questione della qualità dello sviluppo si impone oggi con sempre maggiore forza. Si impone per la ormai evidente absurdità di perseguire all’infinito i traguardi di uno sviluppo puramente quantitativo – “l’accumulazione per l’accumulazione” che è una legge del capitalismo – e si impone perché, anche quando si vengono in qualche misura soddisfacendo bisogni elementari, sorge il problema di una compiutezza diversa e più alta dell’esistenza umana. Qui deve rivelarsi la nostra capacità. Ed è nostro dovere saper cogliere ciò che viene via via maturando nella società, nelle coscienze, soprattutto dei giovani. Non condividiamo alcuna ipotesi di inevitabili catastrofi. Tuttavia, se non si affermerà la capacità di imboccare una strada nuova, i pericoli si annunciano vicini ed enormi”.

INTERVENIRE NEI RAPPORTI DI PROPRIETÀ

In definitiva, la questione posta è che non si può rimanere imprigionati nel recinto dei rapporti sociali dati. Per promuovere un nuovo inciviltamento occorre intaccare i rapporti di produzione e il modello capitalistico di accumulazione. La questione del potere si pone sì, ma non come occupazione dello Stato da parte di un partito, ma come profondo rinnovamento delle classi al potere, dei fini e dei metodi di governo. Perché ciò avvenga – aggiunge Berlinguer – “è necessario un intervento innovativo nell’assetto proprietario” del sistema delle imprese. È del tutto evidente che qui Berlinguer prende per le corna il tema cruciale della transizione verso il socialismo. E lo fa sia dal lato dei consumi (umanamente ricchi), contro il consumismo, sia dal lato della produzione, contro l’acefala produzione di merci che ha come unica bussola il profitto privato.

Berlinguer porta dunque la riflessione politica ad un livello, mai raggiunto prima, di comprensione del processo sociale e del ruolo storico

della classe operaia verso la costruzione di una società in cui i produttori associati, riuniti in libere e democratiche istituzioni, possano davvero promuovere il proprio autogoverno e divenire protagonisti del proprio destino.

CONTRO IL CONSUMISMO. PROMUOVERE I BISOGNI “UMANAMENTE RICCHI”

Questa proposta politica sarà duramente osteggiata, fuori e dentro il partito, da destra e da sinistra. L’accusa sarà quella di “pauperismo”, di “ascetismo”.

Berlinguer replicherà, a muso duro, proprio nella conferenza operaia, con queste parole:

“La politica di austerità quale è da noi intesa può essere fatta propria dal movimento operaio proprio in quanto essa può recidere alla base la possibilità di continuare a fondare lo sviluppo economico italiano su quel dissennato gonfiamento del solo consumo privato, che è fonte di parassitismi e di privilegi, e può invece condurre verso un assetto economico e sociale ispirato e guidato dai principi della massima produttività generale, della razionalità, del rigore, della giustizia, del godimento di beni autentici, quali sono la cultura, l’istruzione, la salute, un libero e sano rapporto con la natura. ‘Lor signori’, come direbbe il nostro Fortebraccio, vogliono invece l’assurdo perché in sostanza pretendono di mantenere il consumismo, che ha caratterizzato lo sviluppo economico italiano negli ultimi venti-venticinque anni e, insieme, di abbassare i salari. La politica di austerità deve essere diretta precisamente contro questa politica restauratrice e reazionaria, e cioè sia contro l’insania consumistica sia contro il tentativo di far sì che l’uscita dalla crisi sia pagata solo dalla classe operaia e dai lavoratori. Ecco dove sta oggi lo scontro di classe...”

Per così concludere:

“Qualcuno, sentendoci parlare tanto di austerità, ha creduto di poter fare della facile ironia: forse voi comunisti – hanno de tto – state diventando degli asceti, dei moralisti? Risponderò con

le parole che disse, mentre infuriava ancora la guerra nel Vietnam, il primo ministro di quel paese, compagno Phan Van Dong: “Il socialismo non significa ascetismo. Sostenere una simile argomentazione sarebbe ridicolo, reazionario. L’uomo è fatto per essere felice: solo che non è necessario, per essere felici, avere un’automobile... Oltre un certo limite materiale le cose materiali non contano poi gran che; e allora la vita si concentra nei suoi aspetti culturali e morali. Noi vogliamo che la nostra vita sia una vita completa, multilaterale, ricca e piena, una vita nella quale l’uomo esprima tutti i suoi valori ideali. È questo che dà senso alla vita, che dà valore a un popolo”.

I DUE BERLINGUER

Nella storiografia comunista si è spesso parlato di “due Berlinguer”, quello del ‘compromesso storico’ e quello che dopo la rottura della solidarietà nazionale, rompe duramente con la Dc e imprime al Partito comunista una netta svolta a sinistra. Chi parla pensa che questa lettura soffra di schematismo manicheo. Certo vi fu una cesura, e assai netta, fra le due stagioni politiche. Ma al centro della riflessione politica e teorica di Berlinguer vi fu, nell’una come nell’altra fase, la scelta di quella che egli riteneva la strada migliore e la più produttiva per portare ad un livello più favorevole e più alto la lotta per la trasformazione dell’ordine di cose esistente, in direzione del socialismo. E quando Berlinguer si accorse che la strategia del ‘compromesso storico’ storico portava in un *cul de sac* fu proprio lui il critico più spietato di se stesso e di quella linea politica.

L’errore, nel fuoco del golpismo e del terrorismo che infuriava in quegli anni, fu quello di ritenere possibile, per così dire, una democratizzazione, una ‘costituzionalizzazione’ della Democrazia cristiana, sopravvalutando il ruolo che in essa potesse o volesse svolgere Aldo Moro. E, più ancora, ritenendo possibile un affiancamento della borghesia industriale italiana dal proprio storico sovversivismo, dalla propria inclinazione tendenzialmente reazionaria, così

da poterla piegare ad un compromesso stabile con le conquiste operaie che, al contrario, essa stava duramente mettendo in discussione. Errori gravi, che Berlinguer riconobbe esplicitamente e senza sconti per se stesso. Così si esprimerà, nel 1981, in un’intervista a Eugenio Scalfari:

“Durante i governi di unità nazionale, anche per nostri errori di verticismo, di burocratismo e di opportunismo, avevamo perso il rapporto diretto e continuo con le masse. Ce ne siamo resi conto in tempo. Posso assicurarle che un’esperienza del genere noi non la ripeteremo mai più (...) Posso aggiungere che avevamo anche puntato sulla possibilità che la Dc potesse davvero rinnovarsi e modificarsi, cambiare metodi e politica, decidersi a porsi all’altezza dei problemi veri del paese. Non ho difficoltà a dire che su questo punto abbiamo sbagliato, o meglio che i mezzi usati non conseguivano lo scopo. Quando ce ne siamo resi conto abbiamo messo la Dc con le spalle al muro, cioè abbiamo detto che una simile Dc era incapace di dirigere l’opera di risanamento necessaria, e che si facesse da parte”.

LA FIAT E LA SCALA MOBILE

La svolta impressa da Berlinguer è molto netta e ne sono emblematica espressione due vicende. La prima, nel 1980, di fronte ai licenziamenti intimati dalla Fiat a 14 mila operai, quando Berlinguer decide di andare davanti ai cancelli della fabbrica simbolo del capitalismo italiano per dichiarare ai lavoratori che presidiano lo stabilimento nell’epica lotta dei 35 giorni che il Partito comunista sarà al loro fianco “qualunque sia” la forma di lotta che essi decidano di adottare. E la seconda, nel 1982, quando reagirà nel modo più duro di fronte alla decisione del governo Craxi di tagliare tre punti di scala mobile. Di fronte ad una Cgil spaccata e molto incerta nella stessa leadership di Lama, Berlinguer metterà in campo tutta la forza del Pci per contrastare un attacco frontale alla classe operaia italiana. Dirà Berlinguer:

“Non si può dimenticare che la difesa del potere d’acquisto dei salari, e soprattutto di quelli più bassi, per il sindacato costituisce un dovere

istituzionale, mancando al quale esso sparirebbe; e, per il nostro partito, per noi comunisti, costituisce un vincolo indispensabile per qualificare un nuovo modello di sviluppo generale dell'economia italiana (...) Occorre essere consapevoli che l'attacco della Confindustria alla scala mobile è un aspetto di un'offensiva che tende a scaricare sulla classe operaia tutto il peso della crisi, non solo riducendo la sua quota di reddito ma colpendo il suo potere contrattuale, quindi il suo peso sociale, e perciò, in definitiva, la possibilità di esercitare la sua funzione politica dirigente nazionale. Ecco perché abbiamo detto che la posta dello scontro in atto è altissima: perché è anche politica”.

RECIDERE LE PROPRIE RADICI?: IL GESTO SUICIDA DI UN IDIOTA!

Lo scontro nel gruppo dirigente del Pci è ormai acuto. A Berlinguer non si perdona l'abbandono della linea della 'solidarietà nazionale' e la durissima critica al partito socialista di Craxi. L'attacco al segretario, nella Direzione del partito, si fa aspro e altrettanto lo è la replica di Berlinguer.

Nel dicembre del 1981 il segretario, con un lungo articolo pubblicato sul settimanale *Rinascita*, intitolato “Rinnovamento della politica e rinnovamento del Pci” va all'attacco dei presunti “rinnovatori”:

“(…) Mi pare dovrebbe risultare evidente in quale direzione va promosso e concretamente attuato il rinnovamento del nostro partito. Ma va chiarito subito che non si tratta di quel presunto rinnovamento al quale ci sollecitano troppi nostri critici o mentori. Secondo costoro, infatti, il rinnovamento del Pci si avrebbe effettivamente solo in presenza della seguente novità: il nostro partito dovrebbe cessare di essere comunista, dovrebbe finirla di essere diverso, dovrebbe cioè – come si ama dire oggi – ‘omologarsi’ agli altri partiti, ossia diventare ‘più democratico’, ‘più occidentalE’, ‘più europeo’, ma nel senso di divenire, in ultima analisi, una formazione politica come ce n'è tante, inserita nel sistema vigente e protesa, tutt'al più, a parziali e

settoriali aggiustamenti al suo interno. (...). Per assurdo, saremmo gli autentici rinnovatori del nostro partito e dell'attuale sistema dei partiti se fossimo noi comunisti a cancellare la ‘questione comunista’ (...). Vetì e sospetti cadrebbero, riceveremmo anzi consensi e plausi strepitosi dai nostri sollecitatori, se ci rinnovassimo nel senso apparente e fasullo da essi suggerito e auspicato, ossia se cambiassimo la nostra natura e divenissimo “uguali agli altri”, se abdicassimo alla nostra funzione trasformatrice, dirigente, nazionale, se decidessimo di “recidere le nostre radici pensando di fiorire meglio”, ciò che sarebbe – come ha scritto di recente Francois Mitterand – “il gesto suicida di un idiota”. Non ci può essere inventiva, fantasia, creazione del nuovo se si comincia dal seppellire se stessi, la propria storia e realtà”.

Poi Berlinguer si rivolge direttamente al suo partito, ai suoi militanti:

“Qui interviene qualcuno a dirci (e sembra non manchino coloro che lo vanno sostenendo anche nelle nostre file) che tra i cambiamenti intervenuti tra gli anni Quaranta e gli anni Ottanta ce n'è uno dal quale noi dovremmo trarre certe conseguenze circa il carattere del partito (...). Se – si dice – riuscissimo a fare divenire il Pci un grande partito di opinione che arriva a toccare i sentimenti, le coscienze, gli interessi della gente attraverso le comunicazioni di massa, non solo non perderemmo voti ma, forse, addirittura li aumenteremmo.

Dunque – si conclude – avere un milione e settecentomila tesserati o averne la metà sposterebbe poco o nulla ai fini di conseguire il massimo peso elettorale (...); a tener dietro a quei ragionamenti si finirebbe col divenire non un grande partito di massa moderno, ma un partito elettorale, un partito all' “americana”, cioè un partito che penserebbe solo a prender voti, che svaluterebbe il lavoro a diretto contatto con la gente per aiutarla a ragionare, a organizzarsi, e a lottare, che svuoterebbe di ogni contenuto la militanza politica, che penserebbe solo ad avere più deputati, più senatori, più consiglieri, più assessori, più posti di potere (...). Ma un partito rinnovato a questo modo sarebbe ancora

il partito comunista italiano? Non sono forse l'elettoralismo e la caccia al potere per il potere i vizi degli altri partiti ai quali si vorrebbe che noi ci omologassimo? (...) Ebbene, questo è il momento di fare più iscritti, e al tempo stesso di formare militanti, più consapevoli e attivi, di avere cioè più compagni e compagne impegnati in un lavoro preciso, con compiti ben definiti, con una carica politica, umana e ideale armati della quale si va e si sa stare fra le masse, con i loro problemi, le loro aspirazioni, con le loro rabbie, con le loro lotte..."

EPILOGO

Come ognuno sa, Berlinguer terminò la sua battaglia da combattente, quale è stato per l'intera sua vita, su quel palco di Padova. Il Pci sospese allora la campagna elettorale per le europee. Pochi giorni dopo, il risultato delle urne certificò che il Partito comunista era diventato il primo partito d'Italia. Si parlò di un risultato dettato

dall'emozione. Ma l'osservazione è grottesca, se non altro perché – parafrasando Rousseau – “solo alle anime grandi” è dato di suscitare emozioni di questa intensità.

Gli operai della Fiat di Torino, in quella insuperabile manifestazione di dolore e di orgoglio comunista che furono i funerali di Berlinguer, portarono uno striscione su cui era scritto: “Siamo venuti per ricambiare quello che hai fatto per noi”. Nessuno, da allora, ha più saputo meritare tanto.

Ma da lì ha preso avvio un'altra vicenda che avrebbe divelto fino all'ultimo tratto - culturale, teorico, politico – di quella grande storia, fino alla miserabile nullità della politica odierna.

** Dino Greco è responsabile della formazione politica del Prc. Già segretario generale della Cdl di Brescia, quindi direttore del quotidiano “Liberazione”*

LA “RIVOLUZIONE DEL CONCETTO DI RIVOLUZIONE” E LA “TERZA FASE” DELLA LOTTA PER IL SOCIALISMO

Guido Liguori*

Il Partito comunista italiano, fondato cento anni fa a Livorno, assunse questa denominazione solo nel 1943. Era nato come “Partito comunista d’Italia (Sezione della Internazionale comunista)”. Come molti sanno per aver vissuto la cosa sulla propria pelle nel 1989, per i comunisti il nome di un partito non è questione di poco conto. Perché il partito comunista del nostro Paese si chiamò inizialmente “d’Italia” e non “italiano”? Il nome stava a significare ciò che l’aggiunta tra parentesi esplicitava: “Sezione della Internazionale comunista”. Esso si considerava cioè solo il distaccamento nazionale di un unico grande partito transnazionale: l’Internazionale comunista (o Comintern), fondata a Mosca per impulso di Lenin nel 1919. Così era per tutti i partiti comunisti del mondo che stavano sorgendo in quegli anni: si sentivano parte di un unico grande partito mondiale della rivoluzione. Guidato da un gruppo dirigente unitario, che aveva sede ovviamente a Mosca, e di cui facevano parte rivoluzionari di ogni nazionalità. Del resto, già la Comune di Parigi – di cui si celebrano quest’anno i 150 anni – aveva affermato: «la nostra bandiera è la bandiera della Repubblica Universale!».

Il Pcd’I nacque a Livorno, ma il parto non fu felice. Negli ambienti dell’Internazionale ebbe corso l’espressione “non fare come a Livorno”, per dire che era stata un’esperienza fallimentare. Nonostante le ottime premesse, dovute alla “spinta propulsiva” della Rivoluzione d’Ottobre, solo una minima parte degli iscritti al

Partito socialista italiano lasciarono la vecchia casa per costruirne una nuova: tra i 215mila membri del Partito socialista, la mozione comunista ebbe 59mila voti, quella dei “comunisti unitari” di Serrati (che anch’essi volevano aderire al Comintern, ma senza cambiare nome e senza dividersi dai riformisti) ben 98mila. Nel Pcd’I entrerà solo un quarto degli iscritti al Psi. Ugualmente male andarono le cose nelle elezioni di pochi mesi dopo. La maggioranza del proletariato italiano era rimasta con i socialisti, non aveva capito o non aveva condiviso i motivi della scissione.

La responsabilità di questo esito fu soprattutto di Amadeo Bordiga, che nel Psi per primo aveva puntato sulla nascita del Pcd’I e che anche per questo aveva diretto il composito fronte che diede vita al nuovo partito. La sua rigidità, il suo settarismo partorirono ciò che egli, del resto, auspicava: un piccolo partito di quadri scelti, non il partito di massa del proletariato italiano che Lenin e Gramsci desideravano. Secondo la testimonianza di Camilla Ravera, Gramsci, tornato in treno a Torino dal Congresso, senza neanche passare per casa si recò subito al giornale (“L’Ordine Nuovo”, divenuto dal 1° gennaio quotidiano), spalancò la porta ed esclamò, di fronte ai suoi più stretti amici e collaboratori: “Livorno, che disastro!”. Egli non era certo contrario alla scissione, anzi: del “circo Barnum” socialista non ne poteva più. Era scandalizzato per come la scissione si era compiuta, minoritaria, settaria e perdente. E, a

parte Bordiga, essa era avvenuta troppo tardi, come scrisse Gramsci il 12 marzo seguente: la scissione avrebbe dovuto aver luogo “almeno un anno prima”, nella fase alta del movimento di lotta del Biennio rosso.

DA BORDIGA A GRAMSCI: DA NUCLEO D'AVANGUARDIE A PARTITO CHE LOTTA PER L'EGEMONIA

Gramsci non ebbe un ruolo di primissimo piano né a Livorno né nella “prima fase” del nuovo partito. Stretto tra la ripulsa del vecchio mondo socialista e la ferrea disciplina dei comunisti, non contestò apertamente la linea politica di Bordiga (estremista e settaria secondo lo stesso giudizio di Lenin e dei capi del Comintern), se non in riunioni locali torinesi. Nel 1922 si trasferì a Mosca a rappresentare il partito presso l'Internazionale. Piano piano fu convinto dai vertici del Comintern e da Lenin in persona a prendere il posto di Bordiga, sempre più in rotta di collisione con il gruppo dirigente leninista poiché rifiutava qualsiasi ipotesi di “fronte unico” con le altre forze del movimento operaio, persino davanti allo squadristo e al fascismo vittorioso.

Fondamentale, per capire il passaggio da Bordiga a Gramsci, il carteggio col quale – tra la fine del 1923 e l'inizio del 1924 – il comunista sardo cercò di ricostruire il vecchio gruppo dell'“Ordine Nuovo” per farne il nuovo gruppo dirigente del Pcd'I. Gramsci individuava nella stortura organizzativistica del “bordighismo”, collegata al “determinismo” del comunista napoletano, uno degli aspetti più rilevanti delle difficoltà del Pcd'I. L'errore del partito “bordighista” – scriverà Gramsci in una lettera del febbraio 1924 – era stato in primo luogo quello “di aver messo al primo piano e in modo astratto il problema della organizzazione del partito, che poi ha voluto dire solamente creare un apparecchio di funzionari i quali fossero ortodossi verso la concezione ufficiale. Si credeva e si crede tutt'ora che la rivoluzione dipende solo dall'e-

sistenza di un tale apparecchio e si arriva fino a credere che una tale esistenza possa determinare la rivoluzione [...] Non si è concepito il partito come il risultato di un processo dialettico in cui convergono il movimento spontaneo delle masse rivoluzionarie e la volontà organizzativa e direttiva del centro, ma solo come un qualche cosa di campato in aria, che si sviluppa in sé e per sé e che le masse raggiungeranno quando la situazione sia propizia e la cresta dell'ondata rivoluzionaria giunga fino alla sua altezza, oppure quando il centro del partito ritenga di dovere iniziare una offensiva”.

La critica gramsciana si indirizzava al *come* era stato costruito il Pcd'I, non certo alla fondazione del nuovo partito in sé. L'autocritica pubblica (sulla terza serie dell'“Ordine Nuovo”, fondata nel 1924) sarà ancora più impietosa e finirà con il famoso, durissimo giudizio: “Fummo – bisogna dirlo – travolti dagli avvenimenti; fummo, senza volerlo, un aspetto della dissoluzione generale della società italiana”. Eppure, concludeva Gramsci, sia pure con una buona dose di *ottimismo della volontà*, “il partito fu costituito e fortemente costituito; esso è una falange di acciaio, troppo piccola certamente per entrare in una lotta contro le forze avversarie, ma sufficiente per diventare l'armatura di una più vasta formazione, di un esercito che, per servirsi del linguaggio storico italiano, possa far succedere la battaglia del Piave alla rotta di Caporetto”.

Per volontà del Comintern, nell'agosto 1924 Gramsci fu nominato segretario del Pcd'I – il primo segretario del partito, perché fino ad allora tale carica non esisteva e fu mutuata nell'occasione dal Partito comunista russo. A Lione, nel gennaio 1926, il III Congresso fu un vero e proprio congresso di “rifondazione” del Pcd'I, imperniato sull'assunto gramsciano di “partire dalla realtà”, dallo studio delle condizioni effettive in cui dovevano operare i comunisti italiani.

Non posso in questa sede soffermarmi sugli aspetti principali del lascito gramsciano. Voglio però richiamare un elemento della sua lezione, che è quello a mio avviso centrale: partendo da alcune indicazioni dell'ultimo Lenin (fine della

tattica dell'offensiva, fronte unico, Nep), il comunista sardo operò – già parzialmente a metà anni '20, poi più profondamente nei *Quaderni del carcere* – una *rivoluzione del concetto di rivoluzione*, secondo la quale era considerata ormai esaurita nei paesi occidentali, capitalisticamente avanzati, l'epoca delle insurrezioni e delle barricate, della “presa del Palazzo d'Inverno”, ed era iniziata l'epoca della “guerra di posizione”, della lenta conquista dei gangli vitali della società, della ricerca delle alleanze, della valorizzazione del dato sovrastrutturale, della creazione di un “nuovo senso comune” di massa. Della lotta per l'egemonia, insomma. Che però – contrariamente a quanto spesso si crede – non è e non può essere solo “culturale”: essa non può che avere anche un “contenuto economico-sociale”, da cui non può prescindere, poiché il soggetto dell'egemonia per Gramsci è sempre, in ultima analisi, una classe sociale o un insieme di gruppi sociali alleati e unificati da interessi condivisi e da una comune “concezione del mondo”.

IL PCI: TOGLIATTI E “LA VIA NAZIONALE AL SOCIALISMO”

Col ritorno di Palmiro Togliatti in Italia, nel marzo 1944, iniziò una seconda “rifondazione” del Pci, del Partito comunista italiano, come si chiamava dal 1943, avendo cambiato nome come gli altri partiti comunisti, per volontà di Stalin e Dimitrov, per rafforzare l'impegno dei comunisti nella lotta al nazismo a fianco delle altre forze nazionali antifasciste. Dopo la guerra e il fascismo i comunisti italiani, pensò Togliatti, dovranno operare in un contesto del tutto nuovo rispetto agli anni '20 e '30. Il mondo diviso in due imponeva l'impossibilità di fare a breve dell'Italia un paese socialista, ma offriva anche una possibilità nuova: la possibilità di recuperare il terreno della democrazia, su cui Togliatti (con altri dirigenti del Comintern) aveva iniziato a riflettere in modi nuovi nella seconda metà degli anni '30 di fronte ai fascismi, e soprattutto durante l'esperienza della guerra civile spagnola. Si trattava dunque di “tradurre” gli

insegnamenti di Gramsci nella nuova situazione del mondo del dopo Yalta, sviluppando gli aspetti del suo pensiero maggiormente riguardanti l'importanza della conquista del “consenso”. Certo, Togliatti pensava che la collaborazione tra le forze antifasciste, anche a livello mondiale, durasse più a lungo. Ma in ogni caso i risultati raggiunti soprattutto con la “svolta di Salerno” e poi con la Costituzione repubblicana permisero di costruire un partito lontano dagli aspetti più consunti della Terza Internazionale (che non a caso era stata sciolta durante la guerra): il Pci divenne un partito comunista di tipo nuovo, democratico e di massa, che tentava di coniugare, secondo la lezione gramsciana, classe e nazione, interessi delle classi popolari e volontà di guidare in senso progressivo l'intera compagine nazionale verso quelle “riforme di struttura” che potessero portare gradualmente a una società a un tempo politicamente democratica ed economicamente sempre più socialista. La teorizzazione della “via nazionale al socialismo”, ribadita con grande forza dopo lo choc del '56, fu anche una “fuga” dal modello sovietico, dal tipo di società oppressiva che Togliatti aveva conosciuto bene negli anni '30 e che non voleva riproporre certo in Italia. Il *Memoriale di Yalta* del 1964, il testamento politico di Togliatti, rafforzava questa indicazione, sosteneva la necessità che il movimento comunista divenisse policentrico, accettasse le differenti strade al socialismo. Nella stessa direzione andò il sostegno attivo di Luigi Longo alla “primavera di Praga” del 1968, il tentativo di svolta democratica intrapreso dal Partito comunista cecoslovacco, soffocato brutalmente nell'agosto dall'invasione dei carrarmati del Patto di Varsavia.

LA TERZA FASE DELLA LOTTA PER IL SOCIALISMO È COMPITO ATTUALE

Anche Enrico Berlinguer si pose sulla stessa scia. Se il compromesso storico fu in gran parte un tentativo fuori tempo, e dunque fragile, senza interlocutori reali, di riprendere la politi-

ca togliattiana dell'alleanza tra i partiti antifascisti e più in generale l'incontro con il mondo cattolico, o con la sua parte migliore; l'eurocomunismo, e poi la "terza via", e la "terza fase", furono una alta affermazione del tentativo di coniugare insieme i valori del socialismo e della democrazia, del socialismo e del rispetto delle libertà fondamentali (politiche, sindacali, culturali, religiose). Nel 1977 Berlinguer ebbe il coraggio di ribadire a Mosca, di fronte a tutti i partiti comunisti filosovietici, che la democrazia era *la* via al socialismo, la via per l'autonomia, la scelta necessaria, non solo una possibile variante nazionale.

Teorizzando più tardi la "terza fase", egli si spinse oltre l'orizzonte togliattiano. Se infatti il concetto spaziale di "terza via" indicava la possibile compresenza di vie diverse al socialismo, il concetto temporale di "terza fase" diceva con chiarezza una cosa nuova: era finita sia la fase della Seconda che quella della Terza Internazionale, ovvero sia il tentativo dei partiti socialdemocratici che quello dei partiti comunisti di origine e stampo terzinternazionalista. Inoltre, dopo il '68 e la politicizzazione della società, la politica doveva rinnovarsi profondamente, anche la politica del Pci. Sono gli anni dell'"ultimo Berlinguer", che va ai cancelli

della Fiat, che dialoga col movimento pacifista e col movimento femminista, che mostra uno spiccato interesse per le tematiche ecologiche e si interroga sul ruolo dell'informatica nelle trasformazioni della politica e della società.

Parlando di "terza fase" Berlinguer afferma che la lotta per il socialismo deve cercare strade del tutto nuove, e che l'idea stessa di socialismo va ridefinita in modo nuovo, né economicistico e quantitativo, né politicistico e imperniato sulla centralità assoluta del partito, a scapito degli altri luoghi e delle altre forme del "fare politica". La costruzione di questo «socialismo del XXI secolo» è il compito che ancora abbiamo di fronte.

** Guido Liguori insegna Storia del pensiero politico presso l'Università della Calabria, è presidente della International Gramsci Society Italia e caporedattore della rivista di cultura politica "Critica Marxista". I suoi interessi di studioso riguardano la storia del marxismo, il pensiero socialista, il pensiero politico italiano del Novecento, e in particolare il pensiero di Gramsci e la sua diffusione nel mondo. Ha scritto numerosi saggi e libri su Gramsci, Lenin, Rosa Luxemburg, la tradizione del marxismo italiano, e sul Pci e sulla sua fine*

IL COMUNISMO COME MUTAZIONE

Rino Malinconico*

LA NUOVA SOCIETÀ E LA NUOVA UMANITÀ

Gli ultimi decenni del Novecento e i primi decenni dell'attuale secolo hanno dovuto fare i conti (quasi mai ci sono riusciti, e spesso neppure hanno capito che proprio quei conti dovevano fare) con la consumazione delle vicende rivoluzionarie del "secolo breve" e con la crisi obiettiva della teoria - un marxismo largamente inteso in senso positivista - che le aveva lungamente accompagnate. Occorreva prendere di petto, e tuttora occorre farlo, una spinosissima questione di fondo, ovvero il dato inoppugnabile che la "nuova società" non aveva generato alcuna "nuova umanità". Anzi, le gerarchie si erano incessantemente riprodotte anche all'interno dei Paesi che si dichiaravano non-capitalisti e che si presentavano all'esterno come sistemi socialisti.

Questa evidente difficoltà è stata lungamente spiegata col fatto che c'erano "i due tempi": il tempo del socialismo come "emancipazione sociale" (a ciascuno secondo il suo lavoro); e il tempo del comunismo come "liberazione umana" (a ciascuno secondo i suoi bisogni). Ma era chiaro (per chi volesse vedere), ed oggi lo è ancora di più, che si trattava di una soluzione non solo debole sul piano della struttura argomentativa, ma anche continuamente smentita dall'insieme delle vicende storiche; e questo già prima del collasso dell'URSS e dell'attuale slancio dell'economia (capitalistica) cinese.

C'era stato, ovviamente, più di un tentativo, lungo l'arco del XX secolo, di mettere assieme "nuova società" e "nuova umanità". Con tutte le sue contraddizioni, i suoi limiti, i suoi velleitarismi - e diversi suoi passaggi franca-

mente inaccettabili -, soprattutto la rivoluzione culturale cinese cercò di andare in quella direzione. Si proponeva di "cambiare il mondo soggettivo", di "toccare l'uomo nel più profondo dell'animo", come recitava il primo dei famosi 16 punti approvati dal Comitato Centrale del partito comunista l'8 agosto del 1966.

Nel triennio straordinariamente ricco e straordinariamente tormentato vissuto dalla Cina tra il 1966 e il 1969, si affacciò, sia pure caoticamente, l'idea che, quasi quarant'anni dopo, sarà al centro della innovazione sudamericana dei concetti di socialismo e di rivoluzione.

Mi riferisco al fatto che, durante la rivoluzione culturale, la "presa del potere" consisteva era intesa essenzialmente nella come distruzione dei "quattro vecchi": vecchi pensieri, vecchia cultura, vecchie consuetudini, vecchie abitudini.

L'esortazione di Mao alle Guardie rosse fu di "imparare a fare la rivoluzione, facendola". La qual cosa significava essenzialmente che il potere da conquistare stava già tutto dentro l'agire rivoluzionario diretto e nella sua "presa di parola". Prendere il potere nelle fabbriche, nelle comuni agricole e nelle università significava perciò convincere, dare corpo ad una pratica continua di "azioni e discussioni", con l'obiettivo di trasformare se stessi assieme al mondo esterno; e farlo, appunto, con le armi della parola, con le armi della discussione critica e auto-critica.

Si trattò di un processo gigantesco e contraddittorio, con molti elementi impropri e distorti, che daranno luogo a tantissimi fraintendimenti, anche autorevoli (Eric Hobsbawm, ad esempio, nella sua ampia ricostruzione del XX secolo, l'ha addirittura ignorata, la Rivoluzione

culturale, limitandosi alla astiosa definizione di “bizzarro cataclisma” inserito in “venti anni di maoismo, nei quali si combinarono la disumanità e l’oscurantismo di massa con le assurdità surrealiste”¹); ma il Sessantotto europeo riprese largamente proprio quelle spinte, le stesse che agli occhi del grande storico inglese sembravano null’altro che “assurdità surrealiste”.

È sorprendente che nelle ricostruzioni del Sessantotto - così abbondanti in Italia e così intense nei vari ventennali, trentennali, quarantennali e, da ultimo, nel cinquantenario - sia stato regolarmente messo in ombra proprio il rapporto con la rivoluzione culturale.

È sorprendente perché nella coscienza di coloro che vissero quella stagione di lotte e di speranze come una vera scelta di vita, era proprio il *Vento dell’est*, per dirla col famoso film militante coordinato da Jean-Luc Godard, a soffiare fortissimo. Nei cortei e nelle assemblee si proclamava, in maniera persino ossessiva, che si dovesse fare, “qui e subito”, come in Cina.

Non stupisce, perciò che “Viva Mao” fosse, in quegli anni, la scritta murale di gran lunga più diffusa nelle città grandi e piccole d’Italia, Francia, Germania. Il fatto è che i settori più consapevoli del Sessantotto europeo, trent’anni prima del “movimento dei movimenti” seppero leggere - almeno parzialmente - l’imponente novità che disordinatamente veniva dall’Oriente, con quel singolare slittamento semantico dalla *potestas* alla *potentia*.

POTESTAS E POTENTIA

Potestas e *potentia*: i due lemmi hanno la stessa origine, vengono entrambi dal verbo *possum*, dal suo participio aggettivato *potens*, ovvero “capace di”, “idoneo a” “che può fare”. Entrambi richiamano, perciò, l’elemento della “forza”. Ma mentre *potestas* attiene alla strutturazione delle regole sociali, comporta l’*imperium*, il comando, il classico ‘poterÈ dall’alto verso il basso, *potentia* concerne soprattutto il potere come verbo, il poter-fare, il potere di trasformare, creare, costruire. Gli scrittori latini utilizzavano *potentia* nel senso di ‘azionÈ, ‘ca-

pacità’, ‘efficacia’, persino come sinonimo di ‘virtù’. In tal modo, se *potestas* è connessa alla istituzionalizzazione delle relazioni sociali (che appunto vengono dette in linguaggio marxiano, e non solo marxiano, “relazioni di potere”), la *potentia* ci riporta all’azione trasformatrice.

Nel Novecento tutte le rivoluzioni, quelle anticoloniali non meno di quelle “per il socialismo”, hanno avuto come obiettivo la *potestas*. Nessuna si è configurata come esplicitazione in sé della *potentia*. Il convincimento era che la *potentia* si completava esattamente col raggiungimento della *potestas*. Il Novecento non aveva l’idea - l’ha avuta parzialmente solamente nella Rivoluzione culturale cinese e nel Sessantotto occidentale - che la questione davvero decisiva non fosse quella di definire gli assetti, bensì di mettersi in cammino.

D’altra parte, il concetto di *potentia* si presta a letture diversificate ancor più di *potestas*.

Io, ad esempio, non lo assumo alla maniera dell’operaismo italiano, che lo ha circoscritto nei termini piuttosto tradizionali della “potenza rivoluzionaria”: prima come l’espressione della soggettività dell’operaio-massa, e più tardi come il modo di essere, spontaneo e naturale, delle moltitudini. In tale quadro, l’effetto che la *potentia* tenderebbe a produrre è l’attiva reazione dell’ordine capitalistico, costretto a ridisegnare continuamente se stesso e l’insieme sociale sotto la pressione della insorgenza proletaria. La tesi è quella originaria di Mario Tronti, il quale, pur prendendo le distanze dal Lenin presuntamente ‘iperpolitico’ della iconografia ufficiale della Terza Internazionale, poneva nei seguenti termini il rapporto tra gli operai e il Capitale:

Abbiamo visto anche noi prima lo sviluppo capitalistico, poi le lotte operaie. È un errore.

Occorre rovesciare il problema, cambiare il segno, ripartire dal principio: il principio è la lotta di classe della classe operaia².

L’idea è che il capitalismo, nonostante appaia il contrario, si muova sempre sotto l’influenza delle masse subalterne. Agirebbe unicamente per rispondere alla pressione sociale, alle loro lotte e alla loro soggettività politica. E tale idea è poi

trasmigrata linearmente nella scrittura negriana all'avvio del XXI secolo, con la globalizzazione imperiale che, da un lato, "sovrasta chiaramente la moltitudine e la assoggetta al comando della sua macchina pachidermica, un nuovo Leviathan"; dall'altra parte, considerata "da quella che abbiamo definito prospettiva ontologica, la gerarchia appare rovesciata. La moltitudine è la reale forza produttiva del nostro mondo, mentre l'Impero è un mero apparato di cattura che si alimenta della vitalità della moltitudine". È puro "lavoro morto accumulato... che sopravvive soltanto succhiando il sangue dei viventi"³. L'immagine vampiresca del Capitale è di Marx. Egli la utilizzava per sottolineare l'obiettivo incombere, nella dinamica produttiva capitalistica, del 'lavoro morto' (i macchinari e il denaro investito) sul 'lavoro vivo' (le braccia dell'operaio e il suo impiego oltre il valore per cui è stato "comprato" dal capitalista). Non aveva alcuna pretesa di definire il movimento storico complessivo del capitalismo: era solo un modo efficace per ribadire il concetto di sfruttamento, l'appropriazione capitalistica del pluslavoro operaio. Negri e Hardt, invece, ripropongono l'espressione all'interno del discorso, che qualificano "ontologico", sulla globalizzazione dei rapporti capitalistici; il che li porta, a mio parere, ad una idea riduttiva non solo del capitalismo ma anche della rivoluzione.

Intanto va detto che il capitalismo non vive unicamente nelle dinamiche economiche e politiche. In pari tempo, ed anzi *soprattutto*, esso tende ad essere l'"insieme", socialmente strutturato, della vita reale. Si presenta come l'assetto complessivo del mondo moderno, come l'anima indispensabile dell'intera società. Di più: il capitalismo lo rinveniamo tangibilmente proprio negli individui concreti e nei loro concreti rapporti, sia sociali che privati. È in continua attività dentro di noi: nel senso che introduce incessantemente, e con straordinario successo, la società capitalisticamente strutturata nella coscienza medesima di ogni persona, ovunque si collochi nella scala sociale. Quando il rapporto sociale di capitale viene vi-

sto come una semplice "modalità di funzionamento" dell'attività (costrittiva) di lavoro - o di "non funzionamento" o di "mal funzionamento", e non lo si considera invece nel suo dato essenziale di presenza viva nel vivere concreto degli individui, la conseguenza, pressoché inevitabile, sarà proprio di sottovalutare il problema cruciale della rivoluzione anticapitalista: e cioè che gli stessi proletari debbono trasformarsi nel processo rivoluzionario.

Insomma, nei testi dell'autonomia operaia italiana negli anni '70, come pure negli scritti più recenti di Negri, la soggettività antagonista è rigidamente chiamata ad una pratica di affermazione, non di autocostruzione. Non si fa entrare in crisi l'identità proletaria, o **moltitudinaria** che dir si voglia, poiché la si presume in partenza libera dalle tare del capitalismo. Anzi, per chi è convinto che il capitalismo non sia altro che una "funzione" della classe lavoratrice, l'affermazione che la rivoluzione debba essere anche, e in ultima analisi soprattutto, una "lotta contro noi stessi" (e non semplicemente una lotta contro il nemico esterno), apparirà sostanzialmente incomprensibile.

Così la *potentia* diventa un "poter fare" rivolto linearmente all'esterno; non è un poter fare indirizzato all'autocostruzione dell'essere umano, a ciò che sta al fondo, e per certi versi al di sopra, di ogni società storicamente determinata.

LA RIVOLUZIONE COME AUTOCOSTRUZIONE DELL'UMANO

Non mi sfugge, ovviamente, che la direzione di marcia che io suggerisco comporta problemi non meno rilevanti, e persino più spinosi. Per dirne uno: l'essere umano "che si rinnova", che si "auto-costruisce" è qualcosa già in nuce nelle dinamiche storiche o è una invenzione ex novo? Da questo punto di vista l'aiuto ci viene, forse, da un'altra ricerca degli anni '60 e '70 del XX secolo: quella che si è ricollegata al grande 'marxismo eretico' del Novecento – in particolare a Ernst Bloch e a Herbert Marcuse – e che ha cercato di riflettere su cosa potesse davvero

significare “costruire il socialismo”.

Mi riferisco, in breve, all'intreccio di “utopia concreta” e rivoluzione antropologica, che costituisce il più significativo lascito del Sessantotto.

“Sognare in avanti”, suggeriva Bloch. Ovvero, muoversi già in partenza in una logica di “speranza” e “azione partecipativa”: che è qualcosa di più forte, di più importante della logica della pura politica e della “costruzione istituzionale”; proprio perché è solo il cammino concreto, esperito in prima persona, quello che potrà rinnovare gli esseri umani “nel profondo dell'animo”.

Durante il “maggio francese” del 1968, un graffito sui muri dell'Università di Nanterre annunciava, in un modo che a me pare estremamente efficace, il vero elemento di novità (accanto ai tanti elementi di continuità) di quella temperie storica.

La scritta recitava: «*Ce n'est pas une révolution, Sire, c'est une mutation*». Una mutazione, non una rivoluzione. Solo che “mutazione” è

molto più di “rivoluzione”. Non ci si propone di cambiare le cose che sono, ma di far nascere *ex novo* altre cose, altre prospettive.

* Rino (Salvatore) Malinconico è autore di diversi testi filosofici e letterari. Con “Oratorio per Lidice” ha vinto il Premio Zingarelli 2010. La sua più recente produzione teoretica comprende i tre volumi di “Teoria della totalizzazione” (2012), ampia analisi del capitalismo del nostro tempo, il libro “La dialettica della soggettività” (2014) e la raccolta di saggi “Il marxismo e le classi” (2018)

¹ Cfr. E. J. Hobsbawm, *Il Secolo breve, 1914-1991. L'era dei grandi cataclismi*, traduzione di B. Lotti, Rizzoli, Milano 2018, p. 524 e p. 546.

² L'affermazione è contenuta nel breve saggio *Lenin in Inghilterra*, uscito nel gennaio 1964 sul primo numero del mensile “Classe Operaia”.

³ Cfr. M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, p. 72.

COMUNISMO? PERCHÉ NON SI PUÒ RIPARTIRE DA ZERO

Giovanni Mazzetti*

Ricordo ancora un giorno di inizio 1990. Stavo su un tram che passava per Porta Maggiore a Roma. Poiché era praticamente vuoto, mi misi a leggere i giornali che avevo appena comperato, cominciando da “L’Unità”. Un viaggiatore che stava per scendere si avvicinò a me e con fare tra l’indignato e il provocatorio, alludendo al crollo del Muro di Berlino, disse: “Ma ancora non vi vergognate!” Non ebbi ovviamente modo di spiegarmi, ma gridai che “No! Non mi vergognavo affatto”. Credevo, infatti, che ci fossero altri comunisti che, come me, non si sentivano affatto trascinati in quel crollo, e che anzi lo consideravano come un’apertura verso il nuovo, della quale c’era un gran bisogno. Oggi, però, a trent’anni di distanza forse un po’ di vergogna dovrei provarla.

Che cos’è infatti la vergogna? “Quel sentimento penoso e umiliante che l’uomo prova dal non essergli ben riuscita un’opera, un’impresa, dall’aver errato, riconoscendo di esserne stata cagione la sua imprevidenza”. Ecco, forse dovrei vergognarmi di aver creduto nell’esistenza di quell’apertura quando in realtà ancora ne mancavano le condizioni. Infatti, mentre era vero che coloro che volevano spingersi oltre l’esperienza precedente erano in molti, ben pochi di loro erano consapevoli delle sofferenze e dell’impegno che ciò avrebbe comportato. I più confondevano la rifondazione comunista con la rifondazione del partito comunista, al quale appartenevano, in contrapposizione ad altri che smaniavano per ridiventare “normali”. Ma la disgregazione di quel partito non era un qualcosa a se stante, ma costituiva piuttosto l’effetto di una crisi profonda che aveva investito la società

intera. Per cui non bastava lottare con più forza per cercare di far prevalere il modo di vita per il quale ci si era battuti fino a quel momento, ma di aprire una nuova via verso uno sviluppo che era però tutta da costruire esplorativamente. D’altra parte lo stesso Marx ci aveva messo in guardia proprio su questo versante, sostenendo “che nelle lotte dei lavoratori c’era stata indubbiamente la volontà, ma quasi sempre era mancata la capacità”. In che cosa si concretizzava questa “incapacità”? Nel fatto che troppo spesso la classe operaia aveva cercato di emanciparsi, fallendo proprio perché aveva preteso di realizzare quell’emancipazione “negli stretti limiti delle sue stesse condizioni di esistenza, quasi di soppiatto”¹.

È vero che in genere non si può sapere prima di tentare se la capacità manca oppure c’è, perché in genere s’impara facendo. E tuttavia, quando l’evoluzione dimostra che si è fallito bisogna conquistare *una distanza* dal proprio progetto (bisogno), proprio per non incappare, “facendo”, in una testarda e frustrante ripetizione coattiva del preesistente modo di comportarsi. Ma da che cosa è necessario prendere le distanze oggi? Come provare a riconoscere “i limiti della propria condizione d’esistenza”, per superarli? Facciamoci guidare brevemente da Marx.

PER NON PRESUPPORRE IL MONDO COME UN DATO

Nel primo capitolo del *Capitale*, nel tentativo di spiegare la genesi e la natura del rapporto di scambio, che così tanto ha contribuito al no-

stro sviluppo, Marx constata: gli esseri umani pensano che il denaro sia denaro per sua stessa natura intrinseca. Proiettando in esso il potere che gli attribuiscono nel mediare i loro rapporti cooperativi, lo trasformano in un *feticcio*. Non capiscono così né come esso abbia preso corpo attraverso il loro stesso sviluppo, né il modo in cui condiziona e, soprattutto, finisce oggi col limitare la loro stessa azione riproduttiva. In una notarella esplicativa a fondo pagina aggiunge: “queste determinazioni della riflessione sono in genere cosa strana. Per esempio un dato uomo è re soltanto perché gli altri uomini si comportano come sudditi nei suoi confronti. Viceversa, *essi credono di essere sudditi, perché egli è re*”². A che cosa si riferisce quel “viceversa”? Al fatto che con questo modo di procedere gli esseri umani si “tirano fuori” dal contesto in cui vivono, e cioè rappresentano a sé stessi la condizione di sudditanza in cui si trovano come un dato *meramente oggettivo*, come un qualcosa che non possono che *limitarsi a subire*, nonostante in realtà contribuiscano a *determinarla*. Una dinamica che – lo si capisca o no – si instaura anche nei confronti del denaro, quando la cooperazione si blocca perché “non ci sono i soldi”.

Marx non descrive quest’inversione solo in relazione al rapporto re-suddito. La applica, del tutto coerentemente, anche ai nuovi rapporti sociali che si stavano allora instaurando in Europa tra capitale e lavoro salariato. Il lavoratore, scrive nei *Grundrisse*, crede infatti di essere tale soltanto perché *c’è un padrone*. Ciò che è indubbiamente vero. Ma è anche vero il viceversa, e cioè che il padrone è tale solo in quanto e perché egli si rapporta al contesto proprio come un lavoratore. Fintanto che non sa far altro che *cercare degli acquirenti* per la sua capacità produttiva – attua una *transustanziazione*³ *nella quale la sua soggettività finisce intrappolata*. Né più e né meno di come il proprietario privato non sa fare a meno del potere del denaro, il lavoratore, col suo stesso comportamento, pone il padrone (imprenditore o stato) come una *componente necessaria* del suo rapporto produttivo, appunto perché si batte affinché riproduca quel rapporto di denaro

attraverso il quale punta a partecipare al processo produttivo e a riprodurre la sua stessa esistenza.

Che cosa critica il povero Marx nei due passi in questione? Il fatto che, proprio perché l’individuo, nel suo percorso verso l’umanizzazione, si considera “arrivato”, tratta – più o meno consapevolmente – i rapporti sociali a cui partecipa come un qualcosa di *esteriore*. Non assume cioè su di sé i problemi che lo investono come una *manifestazione della sua stessa individualità*, del suo modo di rapportarsi al contesto nel quale è venuto al mondo e vive. Se e quando questa situazione determina uno stato di frustrazione, si instaura prima o poi una spinta a superarla. Ma anche qui Marx ci mette in guardia sul nostro stesso modo di procedere. Scrive infatti sulla “*Rheinische Zeitung*”: “nell’esame delle condizioni politiche si è cercato con troppa leggerezza di non tener conto della natura oggettiva delle situazioni e di far tutto dipendere dalla volontà delle persone agenti. Ma si danno situazioni che determinano tanto le azioni dei privati quanto delle singole autorità, eppure sono indipendenti da quella volontà quanto il sistema respiratorio. Se fin dall’inizio ci si pone da questo punto di vista oggettivo, non si riesce ad addossare la buona o la cattiva volontà né all’una, né all’altra parte, ma si constaterà l’imporsi (*wirken*) di situazioni dove di primo acchito sembrava agissero solo persone. Non appena si sia dimostrato che una certa cosa *viene resa necessaria* dall’insieme della situazione, non sarà difficile determinare sotto quali condizioni *esteriori* questa cosa abbia dovuto entrare realmente a far parte della vita e sotto quali condizioni *sebbene ne preesistesse il bisogno, non abbia potuto entrarvi*”⁴. Insomma, il lavoratore può anche sentire il bisogno di sottrarsi alla situazione relazionale di subordinazione nella quale si trova, quando questa sfocia in precarietà, impoverimento e disoccupazione, ma *la sua volontà di farlo non basta*.

FINO A CHE PUNTO TUTTO CIO’ CI RIGUARDA

Veniamo così al punto: *qual è lo zero dal quale*

i comunisti potrebbero sperare di partire oggi, evitando di continuare a macerarsi in una situazione *negativa*, come accade ormai da decenni? Il riconoscere che *prima* del comunismo c'è il bisogno di imparare ad agire da *esseri umani*, cosicché l'uno è il *presupposto dell'altro*. Quando Marx rimprovera i proletari del suo tempo di “volere una situazione diversa, *fermi restando i limiti delle loro condizioni d'esistenza*”, li critica per il fatto di *non procedere umanamente*. Essi vogliono, cioè, che la condizione in cui si trovano, di dipendenza dal capitale, *non sfoci negli effetti che conseguono da quel rapporto sociale*, ma allo stesso tempo lo vogliono proprio *attraverso la riproduzione di quel rapporto*, cioè restando lavoratori salariati. E quando cercano di spingersi al di là lo fanno in forma idealistica, cioè fantastica, pensando che la volontà di un “mondo altro”, nel quale le loro sofferenze scompaiono, basti.

Che cosa manca nella loro azione? Che cosa la trasforma nella manifestazione di un'impotenza, invece che di un potere? Manca l'elemento centrale di quella che abbiamo definito come prassi umana. Che cos'è, infatti, che *distingue* gli umani dal resto del mondo *animale*? Com'è noto gli animali sanno risolvere i loro *problemi* riproduttivi, ma sanno farlo solo se le condizioni per risolverli ricadono immediatamente nel loro campo esperienziale. E cioè se esse sono *immediatamente date*. Non appena queste non sono tali, gli animali si mostrano impotenti e spesso rinunciano a soddisfare il loro bisogno o introducono comportamenti stereotipati.

Ma gli umani hanno cominciato a *distinguersi* dal resto del mondo animale non appena hanno cominciato a risolvere i loro problemi riproduttivi *introducendo, nella loro sfera d'azione, anche elementi che non erano immediatamente percepibili con la loro preesistente sensibilità*. Se poi hanno idealizzato questa capacità come un qualcosa di appartenente ad esseri sovrastanti, definendola come una “creazione”, è stato solo perché questa loro capacità ha preso corpo attraverso una *generatio aequivoca*, cioè più praticamente che consapevolmente. Certo, come sottolinea ripetutamente lo stesso Marx,

le condizioni per poter affrontare il problema debbono esserci, ma non per questo debbono essere *immediatamente date*. Debbono piuttosto essere *scoperte* in un processo “nel quale la trasformazione delle circostanze *fa tutt'uno con l'autotrasformazione di chi la attua*”.⁵

Dov'è che i miei compagni di strada, che volevano riaffermare il bisogno di comunismo, mi hanno mollato, rendendo la mia anticipazione qualcosa di cui vergognarmi? Nel non riconoscere che, come aveva previsto Marx, e com'era stato anticipato da un conservatore come Keynes, il rapporto di lavoro salariato, nei paesi sviluppati, è ormai giunto al termine e giorno dopo giorno diventa sempre più difficile riprodurlo. Un modo di essere umani, che così tanto ha dato a tutti noi, si sta così dissolvendo. La conquista del punto zero corrisponde alla presa d'atto di questa dinamica in corso. Ma su di esso non si può far leva, se la proposta politica di redistribuire il lavoro, a parità di salario, viene affogata, in un contraddittorio affollamento con altri obiettivi salvifici (reddito di cittadinanza, decrescita, crescita degli investimenti dello stato, lavori socialmente utili, ecc.) che, costituendo delle scorciatoie, rendono la leva svantaggiosa, finendo col farci ripiombare sottozero, livello al quale ci troviamo oggi.

1. K. Marx “*Il Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*”

2. K. Marx “*Il Capitale*” Editori Riuniti, Roma, 1970 pag.89

3. K. Marx “*Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica (Grundrisse)*” Giulio Einaudi Editore Spa, Torino, 1977 Vol. I Pag. 296

4. K. Marx “*Opere Complete*” Vol. I Pag. 349

5. K. Marx 3° Tesi su Feurbach

* Giovanni Mazzetti è presidente dell'Associazione per la redistribuzione del lavoro. Già docente di Economia Marxista ed Economia del lavoro. Ha pubblicato numerosi testi sulla crisi con Dedalo, Datanews, Bollati Boringhieri, Editori Riuniti, Asterios, Manifestolibri, Schirru, Punto Rosso, Rubbettino

PER IL COMUNISMO DEL 2021

Raul Mordenti*

Strana e paradossale avventura quella della parola “comunismo”, che è al tempo stesso un concetto, un ideale, un programma, una storia politica, la vita concreta di milioni di uomini e donne sotto il cielo.

La parola “comunismo” deriva dal latino *communis* che significa “di tutti”, “in comune” (e che è contrapposto a *proprius*, cioè “di uno solo”), e dunque il comunismo è un fatto, o almeno un sogno, che esiste da sempre: esiste un comunismo primitivo, un comunismo proto-cristiano (cfr. *Atti Ap.* 2, 44-47; 4, 32-37; e i terribili versetti 5, 1-11), un comunismo medievale monastico (i benedettini) o ereticale (i dolciniani), un comunismo religioso (le “*reducciones*” dei Gesuiti in Paraguay), un comunismo utopistico nei secoli XVI-XVIII, un comunismo marxista, un comunismo anarchico, il comunismo della *Commune* di Parigi, il comunismo del Comintern, il comunismo dei movimenti almeno dal '68 a oggi, etcomunismo, ed esistono oggi esperienze comunistiche nel mondo, specie nell'America-indio-afro-latina dove queste si innestano vitalmente su culture e tradizioni locali.

Il comunismo moderno è segnato dall'incontro con il movimento operaio, e si fa risalire al *Manifesto del partito comunista* di Marx ed Engels del 1848. È assai significativo che lì si legga che “I comunisti *non costituiscono un partito particolare* di fronte agli altri partiti operai”¹, e ciò che differenzia i comunisti dagli altri sono solo due cose: l'internazionalismo (“mettono in rilievo e fanno valere quegli interessi comuni dell'intero proletariato che sono indipendenti dalla nazionalità”) e la coscienza storica del “movimento complessivo” della lotta fra le classi, in questo “essi hanno un vantaggio” sugli altri proletari in lotta. Ecco

dunque una grande lezione, e anche un paradosso su cui riflettere. Segnalo un analogo paradosso nel fatto che il partito di Lenin, il partito che guida l'Ottobre, si chiama Partito Operaio Socialdemocratico Russo, in sigla POSDR (con la gloriosa “b”, per bolscevico)².

L'aggettivo “comunista” qualificherà i partiti della III Internazionale comunista fondata nel 1919 per sostenere la rivoluzione nel mondo (e per difendere la Russia rivoluzionaria³), e viene da lì anche il nome del Partito italiano fondato a Livorno nel 1921.

Sottolineo che a definirsi “comunisti” furono i partiti (e non tutti) ma *mai gli stati*: nessun marxista definì mai “comunisti” gli stati dell'Urss o della Cina o di Cuba etc., per i quali si usò sempre l'aggettivo processuale di “socialisti”.

TRE “RIDUZIONI”, FALSE E DISONESTE, SUL COMUNISMO.

Questa lunga, ma necessaria, premessa serve a dire che parlando del comunismo vengono di solito operate una serie di successive *riduzioni* assolutamente intollerabili: i) si riduce l'idea e la proposta del comunismo al solo comunismo di ispirazione marxista; ii) si riduce il comunismo marxista alla sola esperienza storica dell'Urss; iii) si riduce l'esperienza dell'Urss alla sola direzione staliniana, e anche quest'ultima si riduce solo agli errori e agli orrori di Stalin.

Io credo che i comunisti non possano partecipare a questo gioco di riduzioni, falso storicamente e disonesto intellettualmente. Ci sono state, ci sono e ci saranno, esperienze e proposte di comunismo che non c'entrano proprio nulla né con Stalin né con l'Urss (e spesso neanche con Marx), e che non possono in alcun modo esse-

re inchiodate a quella vecchia croce. Fra queste esperienze c'è senz'altro quella di Rifondazione ma c'è anche – a mio avviso – la maggior parte dell'esperienza del PCI, certamente nella fondativa ispirazione di Gramsci ma pure in gran parte della politica togliattiana⁴, ciò che rende ancora più insensata e irresponsabile la scelta di Occhetto & Co. di identificare di fatto il PCI con l'Urss facendo coincidere lo scioglimento del primo con il crollo della seconda.

Veramente è privo di senso (ma non è privo di danni) che i comunisti italiani debbano chiedere scusa dello stalinismo. Abbiamo cose più serie e più urgenti da fare. Quel po' di democrazia che esiste in Italia è stata conquistata e difesa anzitutto dai comunisti, e questo merito storico non si è esaurito con la Resistenza e la Costituzione ma è proseguito per tutti i decenni di vita della Repubblica, estendendosi (oso dirlo) anche alle nostre generazioni. Noi siamo vissuti in una sorta di *colpo di stato permanente*, sempre sventato ma sempre operante nella politica italiana⁵: da Scelba alla “legge truffa” del '53, dal Luglio '60 al “rumor di sciabole” del '64, dal “golpe Borghese” al terrorismo e alla strategia della tensione, fino all'assassinio di Moro nel 1978; e dopo, abbiamo avuto le bombe, la presidenza di Cossiga, la P2 di Gelli e il suo “piano di rinascita” attuato, pezzo dopo pezzo, da Berlusconi e dai governi di centrosinistra⁶, fino ai recenti tentativi di Renzi-Verdini. I nemici della democrazia sono sempre gli stessi: il *triangolo* fascisti, servizi segreti e americani, con la massoneria spesso a funzionare da collante del triangolo. Anche i difensori della democrazia italiana sono sempre gli stessi: prima il PCI, poi, man mano che questo si annichiliva, i nuovi comunisti, fino a Rifondazione comunista.

COSA HA RESO DOMINANTE LA NARRAZIONE ANTI-COMUNISTA: LA PIÙ GRANDE BATTAGLIA IDEOLOGICA DEL NOVECENTO.

Ma c'è di più: nella vulgata dominante a pro-

posito del comunismo viene compiuta un'altra operazione inaccettabile, cioè si sovrappone un giudizio di tipo morale al giudizio storico-politico e si annulla completamente il secondo nel primo. Intendiamoci: si può e si deve discutere anche degli aspetti morali del nostro fare politica, anzi questi aspetti sono certamente più importanti per i/le comunisti/e che per tutti gli altri. Ma se si discute così, mettendo al primo posto la morale, allora questo criterio deve poi valere *per tutto e per tutti*, e non solo per dannare i comunisti col pretesto di Stalin.

Direi che, se la guardiamo con un tale sguardo morale, l'intera storia dell'umanità diventa quella collezione di nefandezze che vide in essa il più grande scrittore italiano, Elsa Morante⁷. Nell'epoca moderna, questa spaventosa galleria di tragedie che è la storia ci parla soprattutto della borghesia e del capitalismo che hanno dominato il mondo, non certo del proletariato e dei comunisti che a quel dominio hanno cercato di opporsi.

Sono frutti avvelenati del dominio della borghesia sul mondo: la schiavitù, quel crimine fondativo della modernità che fu la conquista dell'America, il colonialismo genocida esteso a tutto il pianeta, e poi i fascismi e l'imperialismo, la catena ininterrotta di guerre fino alle due terribili del Novecento, Auschwitz e Hiroshima, e ancora nell'ultima parte del XX secolo e nella prima parte del XXI aggressioni, colpi di Stato, terrorismo, sostegno a feroci dittature, patriarcato e omofobia, persecuzioni, razzismi, galera e torture, rapina sistematica delle risorse dei popoli che si spinge fino alla distruzione ambientale del pianeta che è ormai sotto i nostri occhi. Davvero, se i corifei della borghesia vogliono discutere della storia con noi comunisti/e mettendo al primo posto la morale ci invitano a nozze.

E allora dobbiamo domandarci: se è così inconsistente la narrazione anti-comunista, fondata come abbiamo visto su grossolani trucchi logici e argomentativi, come mai una tale narrazione anti-comunista è dominante, fino ad aver reso il rifiuto del comunismo addirittura senso comune per larghe masse, anche di oppressi/e e di

sfruttati/e?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo capire che per ottenere la *proibizione* del comunismo perfino nel senso comune, è stata combattuta da parte degli addetti all'egemonia del capitale *la più grande battaglia ideologica del Novecento*, una battaglia che essi hanno vinto quasi senza combattere, o almeno senza che noi ci siamo impegnati in essa come invece sarebbe stato necessario e possibile.

In questa epocale battaglia delle idee e dei valori il capitale ha impegnato i suoi intellettuali (direttamente arruolati alla bisogna), filosofi, storici, giornalisti, predicatori, artisti addetti all'immaginario e – non scordiamocelo mai – una immensa quantità di capitali e un'organizzazione formidabile e capillare, a cominciare dai mass media di cui detiene il monopolio in Occidente, i giornali, il cinema, le tv e perfino i cartoni animati. Tutto ciò ha dimostrato nei fatti un pervasivo e molecolare potere di persuasione. Così l'anticomunismo ha potuto invadere e dominare perfino l'immaginario. Ci si potrebbe domandare quanto sia costato al capitale impedire che le masse conoscessero i crimini dell'imperialismo ma anche (per sorridere un po') quanto abbiano speso per far sì che le immagini delle file in Urss apparissero segno di miseria e dittatura e invece le medesime file in Inghilterra apparissero segno di civismo e libera auto-disciplina.

Credo che questi processi di intenzionale costruzione politica dell'immaginario delle masse, a cui il capitale dedica grande attenzione (e grandi investimenti) dovrebbero essere fatti oggetto di studi e riflessioni da parte nostra. Se Gramsci fosse vivo studierebbe queste cose.

MA ALLORA PERCHÉ NON ABBANDONARE IL COMUNISMO?

Ma se le cose stanno così, se cioè noi oggi dobbiamo rimontare una formidabile interdizione del comunismo operata dall'ideologia dominante, ci si potrebbe chiedere perché mai conservare allora il nome di comunisti? Non sarebbe più comodo, più ragionevole inventarsi un

altro nome a cui ispirarci? Questa domanda va presa sul serio, e vorrei motivare il mio convinto “no” con due considerazioni.

La prima considerazione riguarda la nostra stessa esperienza; io sono abbastanza vecchio da ricordare almeno una mezza dozzina di tali astuti abbandoni del riferimento al comunismo: prima ancora di Occhetto, il soggetto “arcobaleno” che si doveva fare con DP, Pannella e Rutelli (qualcuno se lo ricorda?), e poi il PDS e il PD e le numerose scissioni a destra di Rifondazione, fino a SEL; ogni volta ci garantivano che l'abbandono del riferimento al comunismo nulla avrebbe tolto alla radicalità anticapitalistica del nuovo soggetto non più comunista. I risultati si sono visti. I risultati sono riassunti e simboleggiati (per non dire dei pidù) da figure come Pisapia, che ha votato al Parlamento europeo l'equiparazione fra comunismo e nazifascismo, o come Gennaro Migliore che veleggia fiero nel partitino di Renzi con lo sguardo fisso a un posto nel Governo, quale che sia. Se tre indizi rappresentano una prova, cento prove come queste rappresentano la certezza che l'abbandono del riferimento al comunismo comporta l'approdo al corrompimento opportunistico.

Ma c'è un'altra considerazione a sostegno del mio “no”, forse meno corriativa di questa prima. L'abbandono del riferimento al comunismo comporta il *rifiuto della storia*, presuppone che tutto nasca oggi, con noi, senza alcun precedente. Ora un tale gesto è filosofico-culturale ma è più gravido di conseguenze politiche di quanto possa sembrare. Infatti l'“eterno presente” è esattamente l'ideologia del capitalismo globale trionfante, il capitalismo realizzato, che cancella la storia del passato perché aspira a negare la storia del futuro, affermando che tutto è come è e che nessuno sviluppo della storia umana sarà mai più possibile. E invece la storia non è affatto finita con il trionfo del capitalismo finanziario. Per questo è così importante l'affermazione comunista “Veniamo da molto lontano e andiamo molto lontano”, cioè capire che il bisogno di comunismo è inserito in un grande processo di liberazione dell'umanità che non si vuole e non si deve fermare.

Dunque il nostro essere comunisti non deriva dal rimpianto sentimentale di un comunismo che non c'è mai stato, bensì dal rifiuto razionale del capitalismo che c'è e della catastrofe che esso minaccia per l'umanità (su cui attira l'attenzione papa Francesco). Basta guardare che cosa sta succedendo là fuori non per *restare* comunisti ma per *diventare* comunisti, cioè per sforzarci giorno e notte di progettare la rivoluzione oggi e qui, prima che sia troppo tardi.

Analizzare creativamente le nuove e irrisolvibili contraddizioni del capitalismo e agire dentro di esse il conflitto di classe nelle sue attuali inedite forme è dunque il compito oggi fronte a noi comunisti/e del 2021. In questo compito un contributo prezioso ci viene dalla lezione di chi ci ha preceduto, come i/le comunisti/e che – in una situazione certo non meno difficile della nostra – ebbero la forza di aprire a Livorno nel 1921 una nuova grande pagina della lotta di classe.

** Raul Mordenti, comunista, ha militato nel movimento studentesco del '68 e nel movimento del '77. Ha partecipato alla fondazione del PRC provenendo da Democrazia Proletaria. E' stato professore ordinario di "Critica letteraria" all'Università di Roma 'Tor Vergata'. Si è occupato di didattica della letteratura, di informatica umanistica, di Boccaccio, di De Sanctis e di Gramsci.*

¹ Friedrich Engels e Karl Marx, Manifesto del Partito Comunista, Capitolo II "Proletari e comunisti".

² Solo nel marzo 1928 il POSDR(b) si chiamerà Partito Comunista Russo e poi (ma solo dal 1952) Partito Comunista dell'Unione Sovietica, PCUS.

³ L'Internazionale Comunista durerà solo dal 2 marzo 1919 al 25 maggio 1943, quando si sciolse, anche in nome della grande alleanza antifascista.

⁴ Qui cito solo la "svolta di Salerno", il "partito di massa", il V Congresso, etc. Ma una seria analisi di questa grande politica richiederebbe ben altro spazio; essa è sempre mancata in Rifondazione, e sarebbe bello che il centenario della fondazione del PCI fosse l'occasione per un serio convegno di studio tante volte invocato (e anche deliberato, ma invano, dal Congresso di Napoli).

⁵ Deriva da qui l'affermazione di un collaboratore di Borghese secondo cui quel golpe non fu affatto sconfitto, giacché ha conseguito gli obiettivi che si era prefisso: bloccare l'avanzata della sinistra e impedire un Governo con il PCI.

⁶ Un pezzo cruciale del piano di Gelli, l'abolizione della legge elettorale proporzionale, è purtroppo passato e senza adeguata opposizione: se ne vedono le micidiali conseguenze per la nostra democrazia.

⁷ Il riferimento è a tutta l'opera, ma si vedano in particolare le pagine introduttive a *La Storia*, Einaudi, 1974, pp.7-12.

IL COMUNISMO SECONDO MARX

Marcello Musto*

COMUNISMO COME LIBERA ASSOCIAZIONE

Nel Libro primo del *Capitale*, Marx argomentò che il capitalismo è un modo di produzione sociale “storicamente determinato”¹, nel quale il prodotto del lavoro è trasformato in merce. In conseguenza di questa peculiarità, gli individui hanno valore solo in quanto produttori e “l’esistenza dell’essere umano” è asservita all’atto della “produzione di merci”². Pertanto, è “il processo di produzione [a] padroneggiare gli esseri umani”³, non viceversa. Il capitale “non si preoccupa della durata della vita della forza-lavoro” e non ritiene rilevante il miglioramento delle condizioni del proletariato. Quello che gli “interessa è unicamente [...] il massimo [sfruttamento] di forza lavoro [...], così come un agricoltore avido ottiene aumentati proventi dal suolo rapinandone la fertilità”⁴.

Nei *Grundrisse*, Marx ricordò che, poiché nel capitalismo, “lo scopo del lavoro non è un prodotto particolare che sta in [...] rapporto con i bisogni [...] dell’individuo, ma [è, invece,] il denaro [...], la laboriosità dell’individuo non ha alcun limite”⁵. In siffatta società “tutto il tempo di un individuo è posto come tempo di lavoro e [l’uomo] viene degradato a mero operaio, sussunto sotto il lavoro”⁶. Ciò nonostante, l’ideologia borghese presenta questa condizione come se l’individuo godesse di una maggiore libertà e fosse protetto da norme giuridiche imparziali, in grado di garantire giustizia ed equità. Paradossalmente, malgrado l’economia sia giunta a un livello di sviluppo in grado di consentire a tutta la società di vivere in condizioni migliori rispetto al passato, “le macchine più progredite costringono l’operaio a lavorare più a lungo di

quanto era toccato al selvaggio o di quanto lui stesso aveva fatto, [prima di allora,] con strumenti più semplici e rozzi”⁷.

Al contrario, il comunismo fu definito da Marx come “un’associazione di liberi esseri umani che lavor[a]no con mezzi di produzione comuni e spend[o]no coscientemente le loro molteplici forze-lavoro individuali come una sola forza-lavoro sociale”⁸. Definizioni simili sono presenti in numerosi manoscritti di Marx. Nei *Grundrisse*, egli scrisse che la società postcapitalista si sarebbe fondata sulla “produzione sociale”⁹. Nei *Manoscritti economici del 1863-1867*, parlò del “passaggio del modo di produzione capitalistico al modo di produzione del lavoro associato”¹⁰. Nella *Critica al programma di Gotha* (1875), Marx definì l’organizzazione sociale “fondata sulla proprietà comune dei mezzi di produzione” come “società cooperativa”¹¹.

Nel Libro primo del *Capitale*, Marx chiarì che il “principio fondamentale” di questa “forma superiore di società” sarebbe stato il “pieno e libero sviluppo di ogni individuo”¹². Ne *La guerra civile in Francia*, espresse la sua approvazione per le misure adottate dai comunardi che lasciavano “presagire la tendenza di un governo del popolo per il popolo”¹³. Più precisamente, nelle sue valutazioni circa le riforme politiche della Comune di Parigi, egli ritenne che “il vecchio governo centralizzato avrebbe dovuto cedere il passo, anche nelle province, all’autogoverno dei produttori”¹⁴. L’espressione venne ripresa negli *Estratti e commenti critici a “Stato e anarchia” di Bakunin*, dove specificò che un radicale cambiamento sociale avrebbe avuto “inizio con l’autogoverno della comunità”¹⁵. L’idea di società di Marx è, dunque, l’antitesi dei totalitarismi sorti in suo nome nel XX secolo. I suoi testi sono utili non solo per comprendere

il modo di funzionamento del capitalismo, ma anche per individuare le ragioni dei fallimenti delle esperienze socialiste fin qui compiute.

In riferimento al tema della cosiddetta libera concorrenza, ovvero l'apparente eguaglianza con la quale operai e capitalisti si trovano posti sul mercato nella società borghese, Marx dichiarò che essa era tutt'altro dalla libertà umana tanto esaltata dagli esegeti del capitalismo. Egli riteneva che questo sistema costituisse un grande impedimento per la democrazia e mostrò, meglio di chiunque altro, che i lavoratori non ricevono il corrispettivo di quello che producono. Nei *Grundrisse*, spiegò che quanto veniva rappresentato come uno "scambio di equivalenti" era, invece, "appropriazione di lavoro altrui senza scambio, ma sotto la parvenza dello scambio"¹⁶. Le relazioni tra le persone erano "determinate soltanto dai loro interessi egoistici". Questa "collisione di individui" era stata spacciata come la "forma assoluta di esistenza della libera individualità nella sfera della produzione e dello scambio". Per Marx non vi era, in realtà, "niente di più falso", poiché, "nella libera concorrenza, non gli individui, ma il capitale è posto in condizioni di libertà"¹⁷. Nei *Manoscritti economici del 1861-63* egli denunciò che era "il capitalista a incassare questo pluslavoro – [che era] [...] tempo libero [e] [...] la base materiale dello sviluppo e della cultura in generale [...] – in nome della società"¹⁸. Nel Libro primo del *Capitale*, egli denunciò che la ricchezza della borghesia è possibile solo mediante la "trasformazione in tempo di lavoro di tutto il tempo di vita delle masse"¹⁹.

Nei *Grundrisse*, Marx osservò che nel capitalismo "gli individui sono sussunti dalla produzione sociale"²⁰, la quale esiste come qualcosa che è a "loro estraneo"²¹. Essa viene realizzata solamente in funzione dell'attribuzione del valore di scambio conferito ai prodotti, la cui compravendita avviene soltanto "*post festum*"²². Inoltre, "tutti i fattori sociali della produzione"²³, comprese le scoperte scientifiche che si palesano come "una scienza altrui, esterna all'operaio"²⁴, sono poste dal capitale. Lo stesso associarsi degli operai nei luoghi e nell'at-

to della produzione è "operato dal capitale" ed è, pertanto, "soltanto formale". L'uso dei beni creati da parte dei lavoratori "non è mediat[o] dallo scambio di lavori o di prodotti di lavoro reciprocamente indipendenti [, bensì] [...] dalle condizioni sociali della produzione entro le quali agisce l'individuo"²⁵. Marx fece comprendere come l'attività produttiva nella fabbrica "riguarda[sse] solo il prodotto del lavoro, non il lavoro stesso"²⁶, dal momento che avveniva "in un ambiente comune, sotto vigilanza, irregimentazione, maggiore disciplina, immobilità e dipendenza"²⁷.

Nel comunismo, invece, la produzione sarebbe stata "immediatamente sociale [...], il risultato dell'associazione che ripartisce il lavoro al proprio interno". Essa sarebbe stata controllata dagli individui come "loro patrimonio comune"²⁸. Il "carattere sociale della produzione" avrebbe fatto sì che l'oggetto del lavoro fosse stato, "fin dal principio, un prodotto sociale e generale"²⁹. Il carattere associativo "è presupposto" e "il lavoro del singolo si pone, sin dalla sua origine, come lavoro sociale"³⁰. Come volle sottolineare nella *Critica al programma di Gotha*, nella società postcapitalistica "i lavori individuali non [sarebbero] più diventa[ti] parti costitutive del lavoro complessivo attraverso un processo indiretto, ma in modo diretto"³¹. In aggiunta, gli operai avrebbero potuto creare le condizioni per una "scomparsa [del]la subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro"³².

Nel Libro primo del *Capitale*, Marx evidenziò che nella società borghese "l'operaio esiste in funzione del processo di produzione e non il processo di produzione per l'operaio"³³. Inoltre, parallelamente allo sfruttamento dei lavoratori, si manifestava anche quello verso l'ambiente. All'opposto delle interpretazioni che hanno assimilato la concezione marxiana della società comunista al mero sviluppo delle forze produttive, il suo interesse per la questione ecologica fu rilevante. Marx denunciò, ripetutamente, che lo sviluppo del modo di produzione capitalistico determinava un aumento "non solo nell'arte di rapinare l'operaio, ma anche nell'arte di rapinare il suolo"³⁴. Per suo tramite, venivano

minate entrambe le “fonti da cui sgorga ogni ricchezza: la terra e l’operaio”³⁵.

Nel comunismo, viceversa, si sarebbero create le condizioni per una forma di “cooperazione pianificata”, in virtù della quale “l’operaio si [sarebbe] spoglia[to] dei suoi limiti individuali e [avrebbe] sviluppa[to] la facoltà della sua specie”³⁶. Nel Libro secondo Marx scrisse che nel comunismo la società sarebbe stata in grado di “calcolare in precedenza quanto lavoro, mezzi di produzione e di sussistenza [avrebbe potuto] adoperare”. Essa si sarebbe così differenziata, anche da questo punto di vista, dal capitalismo, sotto il quale “l’intelletto sociale si fa valere sempre soltanto *post festum*, [facendo] così intervenire, costantemente, grandi perturbamenti”³⁷. Anche in alcuni brani del Libro terzo, Marx offrì chiarimenti sulle differenze tra il modo di produzione socialista e quello basato sul mercato, auspicando la nascita di una società “organizzata come una associazione cosciente e sistematica”³⁸. Egli affermò che “è solo quando la società controlla efficacemente la produzione, regolandola in anticipo, che essa crea il legame fra la misura del tempo di lavoro sociale dedicato alla produzione di un articolo determinato e l’estensione del bisogno sociale che tale articolo deve soddisfare”³⁹.

Nelle *Glosse marginali al “Trattato di economia politica” di Adolf Wagner*, infine, compare un’altra indicazione in proposito: “il volume della produzione” avrebbe dovuto essere “regolato razionalmente”⁴⁰. L’applicazione di questo criterio avrebbe consentito di abbattere anche gli sprechi dell’“anarchico sistema della concorrenza”, il quale, nel ricorrere delle sue crisi strutturali, oltre a “determina[re] lo sperpero smisurato dei mezzi di produzione e delle forze-lavoro sociali”⁴¹, non era in grado di risolvere le contraddizioni derivanti dall’introduzione dei macchinari, dovute essenzialmente “al loro uso capitalistico”⁴².

PROPRIETÀ COLLETTIVA E TEMPO LIBERO.

Per ribaltare questo stato di cose, contrariamen-

te a quanto credevano molti socialisti contemporanei a Marx, non bastava modificare la redistribuzione dei beni di consumo. Occorreva modificare alla radice gli assetti produttivi della società. Fu per questo che, nei *Grundrisse*, Marx annotò che “lasciare sussistere il lavoro salariato e, allo stesso tempo, sopprimere il capitale [era] una rivendicazione che si autocontraddice[va]”⁴³. Occorreva, viceversa, la “dissoluzione del modo di produzione e della forma di società fondati sul valore di scambio”⁴⁴. Nel discorso pubblicato con il titolo *Salario, prezzo e profitto*, egli ammonì gli operai affinché sulle loro bandiere non apparisse “la parola d’ordine conservatrice “Equo salario per un’equa giornata di lavoro””, ma il “motto rivoluzionario “Soppressione del sistema del lavoro salariato””⁴⁵.

Per di più, come si trova dichiarato nella *Critica al programma di Gotha*, nel modo di produzione capitalistico “le condizioni materiali della produzione [erano] a disposizione dei non operai sotto forma di proprietà del capitale e proprietà della terra, mentre la massa [era] soltanto proprietaria della [propria] forza lavoro”⁴⁶. Pertanto, era essenziale rovesciare i rapporti proprietari alla base del modo di produzione borghese. Nei *Grundrisse*, Marx ricordò che “le leggi della proprietà privata – ovvero la libertà, l’uguaglianza, la proprietà sul lavoro e la sua libera disposizione – si riversano nella mancanza di proprietà dell’operaio, nell’espropriazione del suo lavoro e nel suo riferirsi a esso come proprietà altrui”⁴⁷. In un intervento svolto, nel 1869, al Consiglio generale dell’Associazione internazionale dei lavoratori, Marx affermò che la “proprietà privata dei mezzi di produzione” serviva soltanto ad assicurare alla classe borghese il “potere con il quale essa [avrebbe] costr[etto] altri esseri umani a lavorare”⁴⁸ per lei. Egli ribadì lo stesso concetto in un altro breve scritto politico, il *Programma elettorale dei lavoratori socialisti*, aggiungendo che “i produttori possono essere liberi solo quando sono in possesso dei mezzi di produzione” e che l’obiettivo della lotta del proletariato doveva essere la “restituzione alla comunità di tutti i mezzi

di produzione”⁴⁹.

Nel Libro terzo del *Capitale*, Marx osservò che, quando i lavoratori avrebbero instaurato un modo di produzione comunista, “la proprietà privata del globo terrestre da parte di singoli individui [sarebbe] appar[sa] così assurda come la proprietà privata di un essere umano da parte di un altro essere umano”. Egli manifestò la sua più radicale critica verso l’idea di società. Nel Libro primo del *Capitale*, Marx disvelò, con inequivocabile chiarezza, le ragioni per le quali, nel capitalismo, “l’economia di lavoro mediante lo sviluppo della forza produttiva del lavoro non ha affatto lo scopo di accorciare la giornata lavorativa”. Il tempo che il progredire della tecnica e della scienza renderebbe disponibile per i singoli viene, infatti, immediatamente convertito in pluslavoro. La classe dominante ha come unica ambizione quella di “ridurre il tempo di lavoro necessario per la produzione di una determinata quantità di merci”⁵¹. Il suo solo scopo è quello di sviluppare la forza produttiva con il solo fine di “abbrevia[re] la parte della giornata lavorativa nella quale l’operaio deve lavorare per sé stesso, per prolungare [...] la parte [...] nella quale l’operaio può lavorare gratuitamente per il capitalista”⁵². Questo sistema differisce dalla schiavitù o dalle *corvées* dovute al signore feudale, poiché “pluslavoro e lavoro necessario sfumano l’uno nell’altro”⁵³ e rendono più difficilmente percettibile l’entità dello sfruttamento. Nei *Grundrisse*, Marx mise bene in evidenza che è solo grazie a questo surplus del tempo di lavoro di tutti che si rende possibile il “tempo libero per alcuni”⁵⁴. La borghesia consegue l’accrecimento delle sue facoltà materiali e culturali solo grazie alla limitazione imposta a quello del proletariato. Lo stesso accade nelle nazioni capitalistamente più avanzate, a discapito delle periferie del sistema. Nei *Manoscritti economici del 1861-1863*, Marx ribadì che il progresso della classe dominante è speculare alla “mancanza di sviluppo della massa lavoratrice”⁵⁵. Il tempo libero della prima “corrisponde al tempo asservito”⁵⁶ dei lavoratori; “lo sviluppo sociale dell’una fa del lavoro di [questi] altr[i] la propria base naturale”⁵⁷. Questo tempo di plusla-

voro degli operai non solo è il pilastro sul quale poggia la “esistenza materiale” della borghesia, ma crea la condizione anche per il suo “tempo libero, la sfera del [suo] sviluppo”. Come meglio non si potrebbe dichiarare: “il tempo libero dell’una corrisponde al [...] tempo soggiogato al lavoro [...] dell’altra”⁵⁸.

Per Marx, al contrario, la società comunista sarebbe stata caratterizzata da una diminuzione generalizzata dei tempi di lavoro. Nel documento *Istruzioni per i delegati del Consiglio Generale provvisorio. Le differenti questioni*, da lui predisposto per il primo congresso dell’Associazione internazionale dei lavoratori, enunciò che la riduzione della giornata lavorativa era la “condizione preliminare senza la quale [sarebbero] aborti[ti] tutti gli ulteriori tentativi di miglioramento e di emancipazione”. Era necessario non solo “fare recuperare l’energia e la salute alla classe lavoratrice”, ma anche “fornire a essa la possibilità di sviluppo intellettuale, di relazioni e attività sociali e politiche”⁵⁹. Nel Libro primo del *Capitale*, Marx argomentò che il “tempo per un’educazione da esseri umani, per lo sviluppo intellettuale, per l’adempimento di funzioni sociali, per rapporti socievoli, per la libera espressione delle energie vitali, fisiche e mentali”, considerati dai capitalisti “fronzoli puri e semplici”⁶⁰, sarebbero stati gli elementi fondativi della nuova società. Il decremento delle ore destinate al lavoro – non solo del tempo di lavoro necessario per creare nuovo pluslavoro in favore della classe capitalista – avrebbe favorito, così appunto Marx nei *Grundrisse*, “il libero sviluppo delle individualità”, ovvero “la formazione e lo sviluppo artistico e scientifico [...] degli individui, grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per tutti loro”⁶¹.

Sulla base di queste convinzioni, egli ravvisò nella “economia di tempo, e [nella] ripartizione pianificata del tempo di lavoro nei diversi rami di produzione, la prima legge economica alla base della produzione sociale”⁶². Nelle *Teorie sul plusvalore* precisò, ancor più, che “la ricchezza non è niente altro che tempo disponibile”. Nella società comunista l’autogestione dei lavoratori avrebbe dovuto assicurare una mag-

giore quantità di tempo che non doveva essere “assorbito dal lavoro immediatamente produttivo, [ma] dar[e] luogo al godimento, all’ozio e, pertanto, alla libera attività e al libero sviluppo”⁶³. In questo testo, così come nei *Grundrisse*, Marx citò un breve pamphlet intitolato *La fonte e il rimedio delle difficoltà nazionali dedotte dai principi di economia politica in una lettera al signor John Russell*, del quale condivideva pienamente la definizione di benessere formulata dall’anonimo autore: “una nazione si può dire veramente ricca, quando in essa invece di lavorare per 12 ore si lavora soltanto per sei. La ricchezza reale non è l’imposizione del tempo di lavoro supplementare, ma è il tempo [che viene reso] disponibile a ogni individuo e a tutta la società, fuori da quello usato nella produzione immediata”⁶⁴. La medesima idea si trova ribadita in un altro brano dei *Grundrisse*, nel quale Marx domandava retoricamente: “che cos’è la ricchezza se non l’universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive degli individui? [...] Che cos’è se non l’estrinsecazione assoluta delle [loro] doti creative?”⁶⁵. È evidente, dunque, che il modello socialista al quale egli guardava non contemplava uno stato di miseria generalizzata, ma il conseguimento di una maggiore ricchezza collettiva.

RUOLO DELLO STATO, DIRITTI INDIVIDUALI E LIBERTÀ.

Nella società comunista, accanto alle trasformazioni dell’economia, avrebbero dovuto essere ridefiniti anche il ruolo dello Stato e le funzioni della politica. Ne *La guerra civile in Francia*, Marx tenne a chiarire che, in seguito alla presa del potere, la classe lavoratrice avrebbe dovuto lottare per “estirpare le basi economiche sulle quali riposa l’esistenza delle classi e, quindi, il dominio di classe”. Una volta che sarà “emancipato il lavoro, ogni essere umano div[errà] un lavoratore e il lavoro produttivo cess[erà] di essere l’attributo di una classe”⁶⁶. La nota affermazione “la classe operaia non può semplicemente impadronirsi della macchi-

na statale così com’è” stava a significare, come Marx ed Engels spiegano nell’opuscolo *Le cosiddette scissioni nell’Internazionale*, che il movimento operaio avrebbe dovuto tendere a trasformare “le funzioni governative [...] in semplici funzioni amministrative”⁶⁷. Anche se con una formulazione alquanto concisa, negli *Estratti e commenti critici a “Stato e anarchia” di Bakunin*, Marx spiegò che “la distribuzione delle funzioni [governative avrebbe dovuto] diven[tare] un fatto amministrativo che non attribuisce alcun potere”⁶⁸. In questo modo, si sarebbe potuto evitare, quanto più possibile, che l’esercizio degli incarichi politici generasse nuove dinamiche di dominio e soggezione.

Marx valutò che, con lo sviluppo della società moderna, “il potere dello Stato [aveva] assu[n]to sempre più il carattere di potere nazionale del capitale sul lavoro, di una forza pubblica organizzata di asservimento sociale, di uno strumento del dispotismo di classe”⁶⁹. Nel comunismo, al contrario, i lavoratori avrebbero dovuto impedire che lo Stato divenisse un ostacolo alla piena emancipazione degli individui. A essi Marx indicò la necessità che “gli organi meramente repressivi del vecchio potere governativo [fossero] amputati”, mentre le sue “funzioni legittime” avrebbe[ro] dovuto essere “strappate da un’autorità che usurpava il primato della società [...] e restituite agli agenti responsabili della società”⁷⁰. Nella *Critica al programma di Gotha* Marx chiarì che “la libertà consiste nel mutare lo Stato da organo sovrapposto alla società in organo assolutamente subordinato ad essa”, chiosando con sagacia che “le forme dello Stato sono più o meno libere nella misura in cui limitano la “libertà dello Stato””⁷¹.

In questo stesso testo, Marx sottolineò anche l’esigenza che, nella società comunista, le politiche pubbliche privilegiassero la “soddisfazione collettiva dei bisogni”. Le spese per le scuole, le istituzioni sanitarie e gli altri beni comuni sarebbero “notevolmente aumentat[e] fin dall’inizio, rispetto alla società attuale, e [sarebbero] aument[ate] nella misura in cui la nuova società si verrà sviluppando”⁷². L’istruzione avrebbe assunto una funzione di primario rilievo e,

così come aveva ricordato ne *La guerra civile in Francia*, riferendosi al modello adottato dai comunardi parigini nel 1871, “tutti gli istituti di istruzione [sarebbero] stati aperti gratuitamente al popolo e liberati da ogni ingerenza sia della Chiesa che dello Stato”. Solo così la cultura sarebbe “stata resa accessibile a tutti” e la scienza affrancata sia “dai pregiudizi di classe [che] dalla forza del governo”⁷³.

Differentemente dalla società liberale, nella quale “l’eguale diritto” lascia inalterate le disuguaglianze esistenti, per Marx nella società comunista “il diritto [avrebbe] dov[uto] essere disuguale, invece di essere uguale”. Una sua trasformazione in tal senso avrebbe riconosciuto, e tutelato, gli individui in base ai loro specifici bisogni e al minore o maggiore disagio delle loro condizioni, poiché “non sarebbero individui diversi, se non fossero disuguali”. Sarebbe stato possibile, inoltre, determinare la giusta partecipazione di ciascuna persona ai servizi e alla ricchezza disponibile. La società che ambiva a seguire il principio “ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni”⁷⁴ aveva, davanti a sé, questo cammino complesso e irto di difficoltà. Tuttavia, l’esito finale non era garantito da “magnifiche sorti e progressive” e, allo stesso tempo, non era irreversibile.

Marx assegnò un valore fondamentale alla libertà individuale e il suo comunismo fu radicalmente diverso tanto dal livellamento delle classi, auspicato da diversi suoi predecessori, quanto dalla grigia uniformità politica ed economica, realizzata da molti suoi seguaci. Nell’*Urtext*, però, pose l’accento anche sull’“errore di quei socialisti, specialmente francesi”, che, considerando “il socialismo [quale] realizzazione delle idee borghesi”, avevano cercato di “dimostrare che il valore di scambio [fosse], originariamente [...], un sistema di libertà ed eguaglianza per tutti, [...] falsificato [...] dal capitale”⁷⁵. Nei *Grundrisse*, Marx etichettò come “insulsaggine [quella] di considerare la libera concorrenza quale ultimo sviluppo della libertà umana”. Difatti, questa tesi “non significa[va] altro se non che il dominio della borghesia [era] il termine ultimo della libertà umana”, idea che, ironica-

mente, Marx definì “allettante per i *parvenus*”. Allo stesso modo, egli contestò l’ideologia liberale secondo la quale “la negazione della libera concorrenza equivale alla negazione della libertà individuale e della produzione sociale basata sulla libertà individuale”. Nella società borghese si rendeva possibile soltanto un “libero sviluppo su base limitata, sulla base del dominio del capitale”. A suo avviso, “questo genere di libertà individuale [era], al tempo stesso, la più completa soppressione di ogni libertà individuale e il più completo soggiogamento dell’individualità alle condizioni sociali, le quali assumono la forma di poteri oggettivi [...] [e] oggetti indipendenti [...] dagli stessi individui e dalle loro relazioni”⁷⁶.

L’alternativa all’alienazione capitalistica era realizzabile solo se le classi subalterne avessero preso coscienza della loro condizione di nuovi schiavi e avessero dato inizio alla lotta per una trasformazione radicale del mondo nel quale venivano sfruttati. La loro mobilitazione e la loro partecipazione attiva a questo processo non poteva arrestarsi, però, all’indomani della presa del potere. Avrebbe dovuto proseguire al fine di scongiurare la deriva verso un socialismo di Stato nei cui confronti Marx manifestò sempre la più tenace e convinta opposizione.

In una significativa lettera indirizzata, nel 1868, al presidente dell’Associazione generale degli operai tedeschi, Marx spiegò che “l’operaio non andava trattato con provvedimenti burocratici”, affinché potesse obbedire “all’autorità e ai superiori; la cosa più importante era insegnargli a camminare da solo”⁷⁷. Egli non mutò mai questa convinzione nel corso della sua esistenza. Non a caso, come primo punto degli *Statuti dell’Associazione Internazionale dei Lavoratori*, da lui redatto, aveva posto: “l’emancipazione della classe lavoratrice deve essere opera dei lavoratori stessi”. Aggiungendo, in quello immediatamente successivo, che la loro lotta non doveva “tendere a costituire nuovi privilegi e monopoli di classe, ma a stabilire diritti e doveri eguali per tutti”⁷⁸.

Molti dei partiti e dei regimi politici sorti nel nome di Marx, utilizzando in modo strumentale

e citando impropriamente il concetto di “dittatura del proletariato”, non hanno seguito la direzione da lui indicata. Tuttavia, ciò non vuol dire che non sia possibile provarci ancora.

* *Marcello Musto è Professore di Sociologia alla York University (Canada)*

¹ Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 108

² *Ibid.*, p. 111.

³ *Ibid.*, p. 113.

⁴ *Ibid.*, p. 301.

⁵ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 185.

⁶ *Ibid.*, II, p. 406.

⁷ *Ibid.*, p. 405.

⁸ Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 110.

⁹ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 117.

¹⁰ K. Marx, *Ökonomische Manuskripte 1863-1867*, MEGA², II/4.2, Dietz Verlag, Berlin 2012, p. 662.

¹¹ K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 14. Palmiro Togliatti ha erroneamente tradotto questa espressione con il termine «società collettivista».

¹² Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 648.

¹³ K. Marx, *La guerra civile in Francia. Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, p. 304.

¹⁴ *Ibid.*, p. 297.

¹⁵ Marx, *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin* cit., p. 356.

¹⁶ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 141.

¹⁷ *Ibid.*, p. 333.

¹⁸ K. Marx, *Manoscritti economici del 1861-1863*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 200.

¹⁹ Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 578.

²⁰ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 100.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 117.

²³ *Ibid.*, II, p. 241.

²⁴ *Ibid.*, p. 393.

²⁵ *Ibid.*, I, p. 118.

²⁶ *Ibid.*, II, 243

²⁷ *Ibid.*, p. 244.

²⁸ *Ibid.*, I, p. 100.

²⁹ *Ibid.*, p. 117.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., pp. 14-5.

³² *Ibid.*, p. 17.

³³ Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 537.

³⁴ *Ibid.*, p. 552.

³⁵ *Ibid.*, p. 553.

³⁶ *Ibid.*, p. 371.

³⁷ K. Marx, *Il capitale. Libro secondo. Il processo di circolazione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989 pag. 331.

³⁸ K. Marx, *Il capitale. Libro terzo. Il processo complessivo della produzione capitalistica*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 763.

³⁹ *Ibid.*, p. 231.

⁴⁰ Marx, *Glosse marginali al «Trattato di economia politica» di Adolf Wagner* cit., p. 1409.

⁴¹ Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 578.

⁴² *Ibid.*, p. 486.

⁴³ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 296.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 241.

⁴⁵ Marx, *Salario, prezzo e profitto* cit., p. 150.

⁴⁶ Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 18.

⁴⁷ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 364.

⁴⁸ Marx, *Critica dell'anarchismo* cit., p. 279.

⁴⁹ J. Guesde, P. Lafargue, K. Marx, *Programma elettorale dei lavoratori socialisti*, in M. Musto, *L'ultimo Marx, 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Donzelli, Roma 2016, pp. 137-40.

⁵⁰ Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 887.

⁵¹ Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 360.

⁵² *Ibid.*, pp. 360-1.

⁵³ *Ibid.*, p. 271.

⁵⁴ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 404.

⁵⁵ K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, Editori Riuniti,

Roma 1980, p. 194

⁵⁶ *Ibid.*, p. 195

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 194

⁵⁹ K. Marx, *Risoluzioni del Congresso di Ginevra*, in *Prima Internazionale, Lavoratori di tutto il mondo, unitevi!* cit., p. 35.

⁶⁰ Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 300.

⁶¹ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 402.

⁶² *Ibid.*, I, pp. 118-9.

⁶³ K. Marx, *Teorie sul plusvalore III*, in *Marx Engels Opere*, XXXVI, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 274.

⁶⁴ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 402.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁶⁶ Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 300.

⁶⁷ K. Marx - F. Engels, *Le cosiddette scissioni nell'Internazionale*, in *Idd.*, *Critica dell'anarchismo* cit., p. 76.

⁶⁸ Marx, *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin* cit., p. 357.

⁶⁹ Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 294.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 298.

⁷¹ Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 28.

⁷² *Ibid.*, p. 14.

⁷³ Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 297.

⁷⁴ Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 18.

⁷⁵ K. Marx, *Frammento del testo primitivo*, in *Id.*, *Scritti inediti di Economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1963, p. 91.

⁷⁶ Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 335.

⁷⁷ Karl Marx a Johann Baptist von Schweitzer, 13 ottobre 1868, in K. Marx, *Lettere: gennaio 1868-luglio 1870*, *Marx Engels Opere*, XLIII, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 620.

⁷⁸ K. Marx, *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione Internazionale degli Operai*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 14.

PER UN'IMMAGINE DEL COMUNISMO CHE NON SIA IN BIANCO E NERO

Dmitrij Palagi*

UN ETERNO PRESENTE DI PERFEZIONE

Una cameriera vi raggiunge sorridente lasciandovi un caffè, mentre a un tavolo accanto un uomo, indicando una foto sullo schermo del dispositivo mobile della vicina, afferma: “ma guarda qua, cioè se esci in minigonna te la cerchi”. Seguono altre affermazioni comuni ritenute vuote e insopportabili (“è colpa del governo precedente”, “non sono razzista, ma...”). È l’inizio di una pubblicità di un’azienda di audio digitali (*Audible*), che invita ad abbonarsi al suo servizio per essere liberi di ascoltare quello che si vuole, isolandosi dal qualunquismo e della stupidità diffusa. Questa multinazionale è stata acquistata nel 2008 da Amazon, la stessa azienda che a dicembre del 2019 ha scelto di promuoversi con un video in cui si canta di come tutte e tutti abbiano bisogno di una persona da amare (sulle note di una canzone resa famosa anche dalla versione dei *Blues Brothers* del 1980), concludendo con una lavoratrice che rientra a casa accolta dall’abbraccio delle figlie, dopo una giornata di consegne (lei è il “pacco” più importante).

La pubblicità è attenta al cosiddetto progresso. Guarda ai diritti individuali con pericolosa consapevolezza, trasformando tutto in occasione di profitto. Il consumatore e la consumatrice non possono avere tregua, il mercato permea ogni istante delle nostre vite. Siamo noi stessi merce: possiamo provare sentimenti, purché siano compatibili con la narrazione egemone. Com-

muoversi, provare dolore, gioire: tutto merita di essere immortalato e registrato, al fine di poter garantire l’acquisto più giusto per lo stato d’animo vissuto. La stessa condivisione crea opportunità di guadagno, sia nella creazione di contenuti pubblicati in rete, che nelle reazioni a quello che si vede sui propri schermi.

Nel 1996 David Foster Wallace partecipò a una settimana di crociera extralusso per conto di una rivista, al fine di scrivere un servizio giornalistico pubblicato come libro anche in Italia, con il titolo *Una cosa divertente che non farò mai più*. Una scrittura brillante che con amara ironia riporta il testo dell’opuscolo promozionale, in cui la promessa di divertimento si fa minaccia: non c’è alternativa al benessere, i cui criteri sono definiti da uno stato di cose presenti in cui il sistema è impegnato a eliminare ogni possibilità estranea ai rapporti di potere in essere.

Può capitare di stare male, ma è una condizione da curare. Con l’acquisto di qualche bene di conforto, con il quale assicurare la nostra identità nella società, oppure con dei farmaci. La realtà appare insopportabile o pesante? Non bisogna immaginare di cambiarla, meglio rifugiarsi ad ascoltare un buon romanzo, anche di denuncia, anche impegnato, per rassicurarci sul nostro essere diverse e diversi. Un’unicità propria di un prodotto su uno scaffale, anche perché la propria identità viene definita in relazione al contesto e a ciò che viene visto, o meglio riconosciuto. Nella paura che il futuro possa solo

essere peggiore, la cosa migliore è realizzare sé stessi in un ambito assolutamente circoscritto, senza consapevolezza dello scorrere del tempo e in un costante presente.

UN PASSATO CHE NON SIA UN LIMITE

In questa situazione quali immagini può richiamare la parola comunismo? La mente si rivolge a quello che conosce, quindi la storia e il passato svolgono un ruolo ineliminabile. Dissolta l'Unione Sovietica, tra la polvere delle macerie del Muro di Berlino è rimasta anche l'idea di un'alternativa: Cuba è un'eroica testimonianza capace di sopravvivere al nuovo millennio, mentre gli altri Paesi, in cui proseguono esperienze di governo che si richiamano alle teorie di Marx, sono privi di un'effettiva capacità di veicolare la stessa forza attrattiva, almeno nel blocco occidentale.

Il 1917 fa parte della storia europea, intrecciato com'è alle due guerre mondiali. L'ombra delle stelle rosse sul Cremlino evoca ancora perverse forme di fascino, come testimonia anche il famoso episodio del cartone dei Simpson in cui un funzionario russo, con un semplice bottone rosso, svela la sopravvivenza del "nemico del sistema capitalista", con Lenin redivivo che infrange la teca in cui è esposto imbalsamato e i mezzi militari sono pronti a sbucare dai carri allegorici di una finta parata per la pace.

La parola comunismo è legata principalmente alla storia della Terza Internazionale. Le parole usate da Gobetti e da Gramsci, a breve distanza dall'Ottobre, aiutano a descrivere il significato nel vocabolario condiviso tra le persone nel linguaggio comune. Entrambi dichiarano il loro sostegno pieno agli eventi lontani di cui ancora non hanno dettagli. Sostenere la presa del Palazzo d'Inverno implicava porsi in sintonia con un nuovo spirito della storia che si materializzava, improvviso, rompendo il progressivo e inesorabile procedere degli eventi, casa per casa, strada per strada. Il gruppo dirigente

bolscevico aveva saputo seguire la lezione di Marx, andando anche contro Marx. Al momento non c'è campagna demistificatoria che possa scalfire la forza dirompente di un'immagine di riscatto sopravvissuta ai "libri neri" e alle esperienze storiche che seguirono i dieci giorni che sconvolsero il mondo.

Il comunismo è anche una parola. In quanto tale può indicare più cose, più immagini. Quando Lenin sostenne la necessità di chiamare il partito comunista e non socialista fece riferimento al tempo giunto di indossare la biancheria pulita, gettando la camicia sudicia. Nonostante le vesti siano oggi sicuramente macchiate e logore, sarebbe sbagliato buttarle via, per quanto farlo rappresenti forse la strada più facile. In fondo sarebbe coerente con il messaggio delle nostre società: se una cosa non funziona bene la si può cestinare e acquistare di meglio.

Non è rinviabile un lavoro sull'immaginario collegato al comunismo, purché sia immerso nella concretezza del presente. Essere figlie e figli del 1917, o del 1848, o del 1871, può avere un significato nel 2021, purché sia più tangibile di chi trova consistenza emotiva nella sua passione per una saga letteraria o cinematografica. Altrimenti si sgretolerebbe la differenza tra un partito comunista e un club di Star Trek: entrambe comunità di persone sinceramente appassionate, capaci di descrivere il mondo per come potrebbe essere.

Il movimento altermondialista è stata un'esperienza fondamentale per chi la ha vissuta. Io stesso ricordo di aver preso la tessera di Rifondazione per poter far parte di quella realtà di cui tanto male parlavano sulla stampa, mentre si opponeva alle guerre e lottava per i diritti delle persone. La Cina rappresenta sicuramente una sfida complessa per chi si pone il problema del legame tra cambiamento e potere. Nessuno di questi due esempi è però un riferimento per le nuove generazioni, che non a caso vengono narrate come particolarmente affascinate da figure di oltre 70 anni, quali Corbyn e Sanders,

entrambi esponenti di fede socialista in contesti ostili ai partiti comunisti.

UN'IDENTITÀ APERTA, RIVOLTA AL FUTURO

Recentemente un compagno, nello scegliere di aderire a Rifondazione Comunista, ha suggerito di lavorare di più sull'identità del partito, ritenuta di difficile riconoscibilità, in particolare rispetto ad altre organizzazioni che si richiamano al simbolo della falce e martello. All'inizio della mia storia di militanza quotidiana, intorno al 2006, un dirigente della giovanile mi spiegò dell'importanza – secondo lui – di vedere sulla scheda elettorale due nuovi strumenti di lavoro, incrociando graficamente mouse e tastiera. Due episodi che si collocano all'opposto nella mia memoria, sia per collocazione temporale che per posizione espressa.

Non ci sarebbe niente di peggio di una costruzione teorica astratta per ridefinire il comunismo nel 2020. La comunità militante presente e l'eterogeneità delle esperienze passate sono l'indispensabile punto di partenza per definire un immaginario che sia svincolato dall'esclusiva dimensione di quel che è stato, provando a vivere nel presente.

Le identità sono uno strumento con cui riconoscersi ed essere riconoscibili. Si costruiscono in contrapposizione ad altro. Terminano la loro utilità nel momento in cui si trasformano in rigide gabbie, magari in cui rifugiarsi - spontaneamente e inconsapevolmente - dalle sconfitte o dalle difficoltà.

Quello che manca oggi è un comunismo vissuto come necessità contingente e presente, come categoria a cui volgere il proprio pensiero nei momenti di difficoltà, come orizzonte di una futura umanità da costruire in relazione con le altre persone, che stia fuori dalle logiche del consumo e dal realismo capitalista che racconta di non avere alternative.

Nello statuto di Rifondazione un passaggio indica il compito delle iscritte e degli iscritti di «sperimentare la quotidianità e la qualità totalmente democratiche delle relazioni» in vista della società socialista per la quale si lotta.

Cosa dovrebbe essere il comunismo se non una visione del mondo capace di proporre nuovi valori e nuove regole di pensiero, attraverso il confronto di una comunità plurale e partecipata, sempre più organizzata, attenta ai diritti e alla dignità di chi non ha potere, poiché dalla parte del lavoro in una società dominata dal capitale?

Un'identità aperta e utile può essere costruita solo attraverso una pratica quotidiana e consapevole, condivisa, con cui dare un contributo con il proprio immaginario, in relazione con quello che si ha intorno, con la forza di una storia dove ogni errore rappresenta un'opportunità e un'attestazione di esistenza. Ricordando alle persone che la loro vita non si esaurisce con la dimensione del consumo e che le prospettive di cambiamento possono essere proprie di questo mondo, spezzando le catene dell'isolamento.

SPEZZARE LE CATENE DEL PRESENTE

In *Realismo capitalista* Mark Fisher scrive esplicitamente della necessità di un nuovo soggetto politico collettivo che sappia ripolitizzare la malattia mentale in modo urgente, per spostare l'attenzione dai sintomi neurologici alle cause che portano le persone a stare male, in un contesto di atomizzazione individualizzante. Se la condizione di solitudine spinge le soggettività a non comunicare, diventa una sfida prioritaria il tema di come intercettare questa condizione di bisogno, senza attendere che venga affrontata come patologia. Occorre ridare un orizzonte di senso a cui poter guardare quando invece sembra infrangersi l'idea stessa di futuro, proprio e dell'umanità. Deve essere ricostruita la stessa dimensione storica dell'agire.

Il mondo è stato messo sotto scacco dalla pan-

demia Covid-19. Ha acceso le luci sugli angoli bui delle nostre società: ci si ammala, si muore, si viene reclusi (nelle strutture sanitarie o nelle RSA) e ci sono dimensioni ancora estranee al mercato, di cui non si parla mai.

Prima che tutto sia dimenticato, il comunismo può essere l'alternativa alla barbarie capitalista, lottando con strumenti spesso sottovalutati: l'autoironia e la voglia di stare insieme, perché gli spazi condivisi siano luoghi in cui si sta bene, anche con le proprie ferite e i propri problemi, riconoscendoli nella loro dimensione politica. Una militanza complice e utile è quella capace di essere condivisa con il sorriso. Non quello posticcio del Joker interpretato da Heath Ledger ma piuttosto simile a quelli di Marina Ginestà Coloma, il volto con cui spesso viene

ricordata l'esperienza della guerra civile spagnola, una delle più drammatiche sconfitte del '900 di cui però ancora oggi sopravvivono con tutta la loro forza le sue immagini di un impegno per la futura umanità.

Mettersi delle cuffie e isolarsi da quello che non piace sembrerà sempre la soluzione più semplice fino a che non si ridarà concretezza all'idea di un'alternativa da costruire, giorno dopo giorno, per preparare una nuova rivoluzione.

** Dmitrij Palagi è responsabile dell'Area Cultura e Formazione della Segreteria nazionale del Partito della Rifondazione Comunista e consigliere comunale di Sinistra Progetto Comune a Firenze.*

LAVORATORI DI TUTTO IL MONDO UNITEVI!

Giovanni Russo Spena*

Essendo completamente d'accordo con l'editoriale di Paolo Ferrero, mi piace partire dalle sue conclusioni: "intrecciare la lotta rivendicativa con i percorsi mutualistici solidali, intrecciare le pratiche conflittuali contro il capitale con le pratiche di dialogo e solidarietà tra sfruttate e sfruttati".

LA PRIMA INTERNAZIONALE

Quando parlo, con un paradosso, di necessità, per la sinistra comunista, di "ritorno ai fondamentali", alla Prima Internazionale, questo intendo. 126 anni fa, il 28 settembre 1864, alla *St. Martin's Hall* di Londra, nasceva l'Associazione Internazionale dei Lavoratori; la prima organizzazione internazionale del movimento operaio. Ancora oggi colpisce il carattere profondamente radicale e libertario di quella esperienza. Che divenne il simbolo della lotta di classe ed influenzò le idee di milioni di lavoratori in varie parti del mondo. Ritengo quelle analisi e proposte calate nella contemporaneità. Per l'inchiesta precisa sulle condizioni di sfruttamento e perché mi pare che il progetto dell'Associazione riacquisti, oggi, tutta la sua potenza proletaria: "lavoratori di tutto il mondo unitevi!"

NESSI UNITARI

Infatti. Si presenta, oggi, dinanzi a noi la necessità di ridefinire i lineamenti contemporanei della lotta di classe. Scrive Brancaccio nel suo più recente lavoro: "l'orizzonte catastrofico del capitalismo è più vicino nella crisi del Covid, ma un'intelligenza collettiva rivoluzionaria è da ricostruire. Bisogna reinventare una moderna politica di piano... Pensiamo ad una nuova politica basata sulla interattività tra pianificazione,

libertà e democrazia, opposta allo scontro interno al capitale tra "globalisti" e "sovranisti", che soffoca ogni istanza rivendicativa". Ripenso, *mutatis mutandis*, alla esperienza del nostro anticapitalismo, all'interno delle vicende della Nuova Sinistra. In una fase in cui prendeva corpo l'"orgia nuovista" della prima globalizzazione, tenemmo fermo il riferimento classista ad un marxismo che mai divenne, nella nostra concezione, riduzionismo economicista. Noi demoproletari, pur tra aspre discussioni, mai fummo operaisti/spontaneisti, mai identificammo il proletariato con un suo segmento, pur centrale. Tentammo di comprendere la materialità classista della dicotomia sviluppo/sottosviluppo. Mai confondemmo movimento e coscienza rivoluzionaria, nella consapevolezza che il proletariato si fa classe rivoluzionaria quando acquisisce coscienza non solo della propria condizione, ma anche delle condizioni di tutte le altre figure sfruttate. Il rovello quotidiano nostro, tuttora, è quello di immettere, dentro la attuale frantumazione proletaria, elementi programmatici di nuova "comunicazione" sociale, conflittuale e comunitaria. Per la ricostruzione di blocco sociale.

PRODUZIONE E RIPRODUZIONE SOCIALE

Correttamente la critica femminista ha posto la "riproduzione sociale" come paradigma per una rilettura contemporanea del lavoro. La riproduzione sociale è parte integrante della critica dell'economia politica. Oggi il capitale mette al lavoro il nostro corpo, la nostra mente, i nostri sensi; la riproduzione è essa stessa produzione di forza lavoro. È quindi importantissima la cooperazione. A cui Marx dava gran-

de rilievo. Sono importantissime le pratiche di mutualismo, la costruzione di forme collettive di riproduzione. Vi sono, nel mondo, soprattutto in America Latina, forme straordinarie di riproduzione autogestite. Segmenti essenziali di una contemporanea strategia anticapitalista.

PARTITI “SENZA SOCIETÀ” E SOCIETÀ “SENZA PARTITI”

Nel 1914, con il voto della socialdemocrazia sui “crediti di guerra”, va in frantumi la tradizione socialista (come ha scritto, in pagine aspre e dolenti Rosa Luxemburg). Il comunismo diventa la forza che organizza il proletariato. Il partito è strumento, non fine. Per Marx la “molteplicità è l’eterna produzione di differenze”. Non parlo solo del garantismo. Ma del fondamento del “partito sociale”. Non so pensare, oggi, ad una sinistra anticapitalista che non passi attraverso la costruzione del “partito sociale”. Tanto più dentro l’attuale “capitalismo della sorveglianza”, che disegna la “postdemocrazia”, il futuro dell’umanità nell’era dei nuovi poteri. Il “partito sociale” ci obbliga, però, ad una svolta nei comportamenti, rispetto alle pratiche istituzionaliste che ci hanno dominato. Il mio punto di riferimento teorico è l’ossimoro marxiano dell’“individuo sociale”. È alla base anche della sfida gramsciana del “saper fare società”. Ci si para davanti un difficile terreno di ricerca: come affrontiamo la devastante crisi della rappresentanza, in un contesto in cui la democrazia dispotica organizza il disciplinamento sociale e alimenta conflitti interetnici? Abbiamo, infatti, “partiti senza società” e “società senza partiti”. Dobbiamo imporre a noi stessi la priorità della “orizzontalità”: mutualismo conflittuale, camere del lavoro territoriali, “case del popolo”, casse di resistenza. Ho sempre amato Pino Ferraris, la sua proposta di Confederazione politica delle iniziative sociali: “assieme al conflitto, dopo lunga eclissi, riemergono le solidarietà, il far da sé cooperativo, la pratica dell’obiettivo. Si va oltre il movimentismo, ci si avvicina alla richiesta di un’altra forma di espressione della

società politica”.

L’ “ANGELUS NOVUS”

Dopo la “caduta del Muro” (che fu per noi metafora della sconfitta rovinosa di un comunismo “di Stato” con il quale mai ci eravamo identificati, ma che aveva costituito fondamento di emancipazione popolare, “facciamo come in Unione Sovietica”) facemmo definitivamente nostra, senza ambigue doppiezze, la tecnica del rovesciamento: il comunismo non come dottrina statuale ma come “movimento reale” a cui viene affidato il “rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti”. Guardammo avanti, come nella lettura che Benjamin fa del meraviglioso “angelo” di Paul Klee, l’*Angelus Novus*: avere il corpo proteso in avanti ma la testa volta all’indietro, verso le rovine che delineano la linea della storia, tra passato e futuro. Non rimuovere il passato, ma con il passo rivolto in avanti. L’operazione occhettiana di cancellazione del Pci fu, invece, motivata e gestita come una *damnatio memoriae*. Mentre si apriva un varco enorme per la poderosa “rivoluzione restauratrice” del capitale. Il capitale si sbarazzò anche della memoria di Stalingrado e della nascita delle costituzioni antifasciste. Siamo, nella sostanza, ancora immersi in questo dilemma, che rifiuta sia la nostalgia che l’abituato pentimento, il “cupio dissolvi”. Gramsci, puntigliosamente, nei Quaderni, ci invita a non nascondere a noi stessi la complessità (anche materiale) della trasformazione. E ci interroga sui processi di formazione della personalità, sul consenso, sull’egemonia, sulla costruzione di soggettività. Sulla “comprensione critica di se stessi” come progressiva acquisizione di autocoscienza. Viene qui evocato il grande tema contemporaneo del rapporto tra rappresentanza e democrazia e della capacità espansiva della cittadinanza.

* Giovanni Russo Spina, già docente di Diritto Pubblico, ex segretario di DP, è dirigente nazionale di Rifondazione comunista.

SUL COMUNISMO DI GRAMSCI

Pasquale Voza*

Si può affermare che nei *Quaderni del carcere* l'idea di una società comunista chiami in causa la nozione di «società regolata», il che – come è stato osservato – è rilevabile, in buona misura, nell'ambito della tradizione marxista e si collega al tempo stesso con la questione classica della estinzione dello Stato.

In una nota del Q.6, intitolata *Stato e società civile*, Gramsci poneva il “concetto” secondo cui “non può esistere eguaglianza politica completa e perfetta senza eguaglianza economica”: soprattutto collocava questo concetto in una dinamica processuale, e in quanto tale *comunista*, di costruzione sociale, politica, culturale, dal basso e pervasiva. Ebbene questa peculiare processualità – si può dire – costituisce, senza dubbio, il carattere fondativo del comunismo di Gramsci. Non a caso egli scriveva (nel Q.7) che “Marx inizia intellettualmente un'età storica che durerà probabilmente dei secoli, cioè fino alla sparizione della Società politica e all'avvento della Società regolata. Solo allora la sua concezione del mondo sarà superata (concezione della necessità, superata da concezione della libertà)”.

Va anche osservato con decisione che Gramsci alla eventuale indeterminatezza, intrisa di qualche rischio di spontaneismo, del concetto di popolo sostituisce il concetto di popolo-nazione, che chiama in causa la peculiarità, la determinazione storica dell'intreccio e dell'interazione Stato-società civile.

In tal modo, la formidabile espressione, “connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione”, assume una grande valenza teorico-politica; è, e vuole essere, una critica *in re* di Croce e di Weber, dell'*etico-politico* e della *politica come professione*: della storia come storia delle classi dirigenti e della riduzione

tecnico-specialistica della politica. La “robusta catena di fortezze e di casematte”, di cui parla Gramsci, le “superstrutture complesse”, soprattutto il “blocco storico” (“in cui appunto le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma, distinzione di forme e contenuto meramente didascalica»), sono tutti elementi creativi di un marxismo che si propone strenuamente di pervenire alla «identificazione di storia e politica», contro ogni riassorbimento idealistico ed economicistico: di definire un primato della politica *non* in assenza di «un'antitesi vigorosa» e dunque, per questa via, un primato della politica come terreno pratico-teorico della *critica*, e per ciò stesso non chiuso in una separatezza o autonomia “professionale” e insieme capace di contaminare e interrogare la rete degli specialismi e del sapere: in un intreccio fortissimo fra strategia teorica e strategia politica.

RIVOLUZIONE PASSIVA E NUOVA SOGGETTIVITA' POLITICA

È interessante notare come Gramsci da un lato, segnali l'“utilità” e il “pericolo” della nozione di rivoluzione passiva come forma, nel suo presente, dei processi moderni (fascismo, americanismo), dall'altro affermi che “la concezione rimane dialettica, cioè *presuppone, anzi postula* come necessaria un'antitesi vigorosa e che metta in campo tutte le sue possibilità di esplicazione intransigentemente”.

In quella formulazione espressiva (“presuppone, anzi postula”) c'è come la spia di tutta la drammaticità del “che fare” gramsciano. L'utilità dell'argomento della categoria di rivoluzione passiva sta nella pensabilità di una “rivoluzione attiva” ovvero di “un'anti-rivoluzione passiva”. Si colloca qui la natura tutta politica del crucia-

le interrogativo e problema posto da Gramsci: «come nasce il movimento storico sulla base della struttura» (Q.1422).

Tale interrogativo si lega strettamente all'esigenza di elaborare una teoria del soggetto politico, che nel comunismo di Gramsci non è mai riconducibile o riducibile ad una qualche filosofia della storia: dal momento che per lui – come è stato osservato da Roberto Finelli – “il soggetto, capace di dar luogo all'iniziativa storica, non è mai presupposto ma sempre posto, ovvero sempre istituito dall'azione politica in quanto tale”.

In connessione con ciò, la nozione gramsciana di *molecolare* acquista una centralità gnoseologica e politica notevolissima, che chiama in causa lo stesso nesso spontaneità-direzione consapevole, fondamentale all'interno del problema della prassi politica. All'interno di una strategia teorico-politica della rivoluzione in Occidente, nella realtà inaudita dei tempi moderni Gramsci affermava con forza che, se molecolari erano i nuovi processi egemonici del capitalismo contemporaneo, molecolari (cioè *radicali*, profondi) dovevano essere le forme della lotta anticapitalistica e i connessi processi di soggettivazione politica.

LO STATO NECESSARIO E LO STATO POSSIBILE

Si pensi inoltre alla complessità della riflessione sulla “statolatria”: secondo Gramsci per alcuni gruppi sociali che prima di ascendere alla “vita statale autonoma” non hanno avuto storicamente un lungo periodo di sviluppo culturale e politico proprio e indipendente, un periodo di statolatria era “necessario e anzi opportuno». Se pur implicito, il riferimento all'Unione Sovietica appare indubitabile: sicché le notazioni successive, se pur hanno una loro valenza teorico-politica generale, investono al tempo stesso in termini decisamente critici i problemi connessi con le forme del potere e dello Stato sovietico.

Gramsci scriveva: “Tuttavia questa tale ‘statolatria’ non deve essere abbandonata a sé, non

deve, specialmente, diventare fanatismo teorico ed essere concepita come “perpetua”: *deve essere criticata*, appunto perché si sviluppi e produca nuove forme di vita statale, in cui l'iniziativa degli individui e dei gruppi sia statale anche se non dovuta al governo dei funzionari (far diventare “spontanea” la vita statale” (corsi-vi miei) Altrove Gramsci vedeva tutto ciò come una lotta di egemonia e lo collocava all'interno del processo di costruzione di una egemonia alternativa: processo inteso sempre come costitutivamente critico e mai riconducibile alla dimensione ‘positiva’ di un modello culturale, morale, ideologico da contrapporre-sostituire all'egemonia esistente.

La stessa coscienza politica in cui per Gramsci si risolve la coscienza di essere parte di una determinata forza egemonica rappresenta solo la prima fase di una ulteriore e progressiva “autocoscienza” in cui “teoria e pratica finalmente si unificano”: da ciò si comprende anche come l'unità di teoria e pratica non sia un “dato di fatto meccanico, ma un divenire storico”.

E qui Gramsci ritorna su un punto cruciale, più volte da lui sottolineato in vari modi. Lo “sviluppo politico del concetto di egemonia” realizzata da Lenin costituisce un “grande progresso filosofico” oltre che politico-pratico, proprio perché comporta e chiama in causa un processo di unificazione intellettuale e insieme un'etica conforme ad una concezione della realtà cresciuta e maturata al di là del senso comune e diventata “sia pure *entro limiti ancora ristretti*, critica” (corsivo mio): si tratta di parole assai importanti che rivelano l'esigenza e la prospettiva (sempre presenti in Gramsci) di uno sviluppo e di un superamento critico del leninismo.

Ora, va detto che la spinta fondativa del marxismo di Gramsci è data dalla riflessione sul problema della costituzione politica della soggettività (“come nasce il movimento storico sulla base della struttura”).

NUOVE SOGGETTIVITA' IN DIVENIRE

Un ultimo punto: la lotta politica contro la rivoluzione passiva come forma moderna dell'egemonia borghese comportava per Gramsci un

attacco critico ai processi di sussunzione della scienza al capitale e al nesso egemonia-produzione. (“Per il lavoratore singolo ‘oggettivo’ è l’incontrarsi delle esigenze dello sviluppo tecnico con gli interessi della classe dominante. Ma questo incontro, questa unità fra sviluppo tecnico e gli interessi della classe dominante è solo una fase storica dello sviluppo industriale, *deve essere concepito come transitorio*”: Q.9, p.1138).

Questo si deve considerare come uno dei punti più alti del *comunismo* di Gramsci: la necessità per l’*intellettuale collettivo* di una critica pratica di ciò che è «oggettivo»: vale a dire di quello che egli aveva individuato come il potere di astrazione reale del capitale. Tale comunismo parla in profondità al nostro presente, contrassegnato pervasivamente da quello che Mark Fisher ha chiamato “realismo capitalista” e da un trionfo nuovo, ulteriore di ciò che è “oggettivo”. A suo avviso, “l’idea che non ci sono al-

ternative” e l’invito a lavorare “non di più, ma in maniera più smart” erano la dimostrazione di come il realismo capitalista dettasse “il tono dei conflitti sotto il postfordismo”. Tuttavia egli sentiva la necessità di aggiungere che “un simile fatalismo poteva essere «messo in crisi soltanto dall’eventuale affermazione di un nuovo soggetto politico collettivo”.

Nella fase odierna del realismo capitalista le parole che designano spesso la varietà dei movimenti radicalmente antagonisti e di lotta sono *indignazione, furia, rivolta* (quest’ultima soprattutto in riferimento al movimento femminista di *Non Una di Meno*): si tratta di lemmi di un nuovo, in fieri, lessico biopolitico e di una nuova frontiera di lotta politica, dal *possibile* (non già dato) segno comunistico.

* *Pasquale Voza* è professore emerito dell’Università di Bari e presidente onorario del Centro interuniversitario di ricerca per gli studi gramsciani.

Hanno scritto in questo numero:

*Maurizio Acerbo, Imma Barbarossa,
Maria Luisa Boccia, Francesco
Campolongo, Giovanna Capelli, Loris
Caruso, Paolo Ciofi, Cristina Corradi,
Carlotta Cossutta, Monica Di Sisto,
Angelo D'Orsi, Antimo Caro Esposito,
Paolo Ferrero, Andrea Ferroni, Andrea
Fumagalli, Dino Greco, Guido Liguori,
Rino Maliconico, Citto Maselli, Giovanni
Mazzetti, Raoul Mordenti, Marcello
Musto, Dmitrij Palagi, Giovanni Russo
Spena, Pasquale Voza.*