



Il 'discutibile primato' dell'Italian theory

Alessandra Maglie
alessandra.maglie@unito.it

L'ultimo lavoro di Pier Paolo Portinaro è un pungente pamphlet che intende smascherare i punti deboli e le falle teoretiche della (sedicente) *Italian Theory*, vale a dire quella costellazione di pensiero che va dall'operaismo di Negri alla biopolitica di Agamben, e si propone di incarnare il vero 'carattere nazionale' della tradizione filosofica italiana.

Le colpe che Portinaro imputa all'*Italian Theory* sembrano essere di due ordini. In primo luogo, dal punto di vista del valore accademico di questa tradizione di studi, Portinaro accusa gli «italoteoreti», come eloquentemente li apostrofa, di aver costruito un 'marchio' accademico astutamente pubblicizzato – d'altronde, persino il sapere è una merce, e il successo di una teoria si misura anche e soprattutto dal numero di libri venduti. L'*Italian Theory* (IT) appare insomma, nelle parole dell'autore, come il frutto di «un'esterofilia provinciale che a un certo punto si è trasformata in apologetica nazionale». A proposito di identità nazionali, Portinaro non manca di notare come la capitale dell'IT sia Parigi: l'IT si presenta dunque come una caricatura, una costruzione artificiosa e convenientemente

etichettata, della *French Theory* (non si risparmiano nemmeno gli strali rivolti a Foucault, per le ragioni di cui si dirà più avanti). L'IT, pur essendo anti-accademica per sua vocazione – tutta votata alla prassi, al cambiamento concreto e all'azione diretta – ha trovato paradossalmente nell'accademia il brodo di coltura ideale, in cui è stata accolta con grande successo di pubblico. A tal proposito, è interessante osservare, come rileva l'autore in apertura, quanto l'ossessione per l'indigenismo sia diffusa tra i ceti intellettuali, per cui individuare peculiarità nazionali delle tradizioni di pensiero si rivela essere una pratica piuttosto in auge, e che tuttavia resta spesso un «esercizio di bravura». Infatti, alla velleità dell'IT di rappresentare una definita identità nazionale, Portinaro muove un avvertimento fulminante: «Bisognerebbe avere più pudore, quando si esalta il pensiero di un Paese che cent'anni fa ha regalato all'Europa il fascismo e oggi si appresta a sconvolgerla, forse, con nuove sperimentazioni demagogiche», alludendo all'idea debole di Stato e di sovranità, piuttosto popolare tra i rappresentanti dell'IT, ed eredità di una sinistra radicale che mal si concilia con la democrazia.

Un secondo ordine di critiche è poi quello che investe gli aspetti eminentemente teoretici dell'IT. Portinaro accusa gli italoteoreti di

aver (forse consapevolmente) travisato alcuni autori classici, soprattutto Machiavelli, Gramsci e l'idealismo italiano, di cui è stata confezionata una lettura faziosa e strumentale. Ma non sono stati gli unici autori a essere stati sapientemente ed opportunamente rivisitati: Hannah Arendt, ad esempio, costituisce un inaspettato punto di riferimento per gli italo-teoreti – 'inaspettato', in particolare, alla luce delle sue tesi sul marxismo messe in luce dalla raccolta del 2016 curata da Simona Forti e citata da Portinaro nel capitolo arendtiano. In quella raccolta, è evidente l'atteggiamento critico di Arendt nei confronti del marxismo, il cui fine ultimo, in una prospettiva sostanzialmente illusoria e utopistica – e, a ben vedere, poco auspicabile –, è quello di emancipare l'uomo dalla necessità e dal ciclo di produzione, consumo e scarto, rendendo così superflua ogni attività lavorativa – come se quest'ultima fosse una sorta di maledizione da cui ci si deve liberare per conquistare la libertà: «Il regno della libertà comincia là dove cessa il lavoro», aveva scritto in *Vita Activa*. In questo senso, sostiene Arendt, l'ideologia marxista è fortemente aporetica, in quanto, se da una parte assegna alle classi lavoratrici il ruolo di protagoniste del processo rivoluzionario di emancipazione dalla classe borghese, al tempo stesso, d'altro canto, non si discosta dalla tradizione che riservava al lavoro – soprattutto quello manuale, il quale costringe il lavoratore a un rigido de-

terminismo – il rango più basso nella gerarchia delle attività umane, tanto da aspirare a liberarsene, nella convinzione che il lavoro sia una forma di schiavitù. Nonostante le critiche arendtiane al marxismo, gli italo-teoreti apprezzano le sue analisi sulla «fine della politica» (che per Arendt equivale alla colonizzazione della sfera politica da parte del sociale), e sull'attività creativa e spontanea della vita attiva. Persino la «produzione economica biopolitica» è un coacervo concettuale che travisa la rigida scissione arendtiana tra pubblico e privato.

Un altro grave peccato, per un'ideologia che si professa realista, è la scarsa efficienza proprio in termini di realismo politico, che culmina in una fuga nell'astrazione, esemplificata dalla trita retorica che insegue un «mondo migliore» di questo presente. Scarso realismo significa anche impossibilità di rappresentare qualcuno, che sia una classe o un gruppo sociale – d'altronde, chi o che cosa può rappresentare oggi, il «post-operaismo»? Sembra ormai che gli «operaisti senza operai», di cui Negri è il ben noto caposcuola, facciano uso di categorie stantie, il cui riscontro empirico è sempre impossibile, con la conseguenza (sociale, ma anche politica) di creare illusioni, che si trasformano in delusioni, e che culminano nel risentimento, a cui la classe politica risponde prontamente con le derive demagogiche e populiste a cui assistiamo oggi. Dall'altro lato della barricata c'è, invece, il vero rea-

lismo politico, sostiene Portinaro, incarnato da autori classici della tradizione liberale, come Guicciardini, Salvemini e Gobetti, la cui eredità è stata colta, nella linea di pensiero tracciata dall'autore, da autori come, tra gli altri, Norberto Bobbio, Gianfranco Miglio, Giovanni Sartori e Alessandro Pizzorno. Scopo del pamphlet in questione, dunque, è quello di smascherare, di contro a questa illustre tradizione di pensiero liberale, le idee latenti che caratterizzano l'IT e i cui strascichi si rinvergono nella situazione politica del Paese ai giorni nostri: i suoi capisaldi si possono riassumere in un'idea debole di Stato e delle istituzioni – quando non un esplicito anti-statalismo –, una difficoltà nell'installarsi nell'alveo della democrazia, e una glorificazione, secondo la formula di Negri, del «potere creativo delle moltitudini».

A fronte di una totale sfiducia nei confronti della classe politica e dei meccanismi della rappresentanza, gli italoteoreti optano per «il rifiuto radicale della logica della rappresentanza e la convinzione, variamente espressa, che l'abbandono di questa logica possa costituire un vantaggio nell'adattamento alle condizioni e alle esigenze delle società multiculturali generate dal processo di globalizzazione». Uno degli aspetti più interessanti dell'impetoso ritratto che Portinaro delinea dell'IT è la caratteristica di quest'ultima di essere un'ideologia a metà tra l'accademia e la vita po-

litica: l'operismo di Negri emerge d'altronde da quella corrente del marxismo italiano che, negli anni sessanta, si propose quale alternativa rivoluzionaria alla strategia di un PCI 'riformista', che adottò una linea democratica e antifascista di contro a quella socialista, marxista, operaia dei 'massimalisti'. Il risultato è che, nelle retoriche contemporanee dell'IT, che pericolosamente si avvicinano a un lessico marcatamente populista, la 'piazza' è sempre dalla parte del Bene, e il 'palazzo' sempre dalla parte del Male. Come scrive Portinaro: «La globalizzazione ha semplicemente generato nuove illusioni. Tra la Piazza (salvifica) e il Palazzo (mortifero) si condensano ora le nebbie dei Contropoteri».

Pur non essendo esplicitati nel testo, è facile dedurre i risvolti economico-politici della retorica dell'IT, che riguardano principalmente una visione statica del capitalismo, lontana persino all'analisi marxiana a cui l'IT sostiene di ispirarsi: il discorso di Marx coglieva la totalità delle determinazioni concrete (economiche, antropologiche, ideologiche, politiche, sociali) della Storia nella loro interazione dinamica. Viceversa, la grammatica teorica di Negri, il quale si ispira a Foucault e agli altri rappresentanti della *French Theory*, ignora completamente la processualità e il divenire della Storia, per cui la sua analisi appare immersa in un eterno presente, in cui l'annuncio della fine del capitalismo è percepito come

sempre attuale – nonostante il suo volto si manifesti più florido che mai. È evidente, dunque, che non è tra le categorie dell'IT che si trova una risposta agli eccessi del capitalismo turbo-finanziario.

Al termine della lettura resta forte, tuttavia, la necessità di una *pars construens*, di cui, è opportuno rilevarlo, si trova un accenno nel capitolo dedicato alla tradizione liberale del realismo politico, a cui peraltro Portinaro aveva dedicato uno studio nel 1999. Forse, un ulteriore momento costruttivo e positivo di questa critica così illuminante e capillare giungerà con un volume successivo, a cui si accenna brevemente nel testo e che è annunciato nel risvolto di copertina: il «momento Guicciardini», che richiama forse, in eloquente dicotomia, il Machiavelli del titolo. Secondo Portinaro, infatti, si ritrovano in Guicciardini considerazioni più realistiche e una chiave per la ricerca della specificità accademica della filosofia politica italiana. Il binomio Guicciardini-Machiavelli, d'altronde, è un paradigma navigato della nostra letteratura politica. Francesco De Sanctis, per esempio, nella sua *Storia della Letteratura Italiana*, ricorrendo a questo illustre binomio, sviluppa un'analisi illuminante di due modi diversi di intendere il lavoro di un pensatore, soprattutto quando questo include un qualche impegno pratico e politico. Guicciardini è un uomo prudente e accorto, un vero calcolatore, perspicace e discreto negli atti, moderato nelle convinzio-

ni, sicuro del suo ingegno, guarda gli uomini con ironia e condiscendenza.

Tutto il contrario fa l'uomo di Machiavelli, il quale vive di ideali e per questi ideali si sacrifica. Le sorti di entrambi, però, sono molto diverse. Mentre Guicciardini sarà protagonista di una brillante ascesa politica, Machiavelli, come è noto, sospettato di complotto contro i Medici, è allontanato dalla politica e costretto all'ozio forzato. Che si tratti forse di un indizio rivelatore sulle posizioni ideologiche da cui muove il testo? Portinaro, infatti, sebbene renda ovvi i suoi riferimenti culturali, non chiarisce le sue posizioni politiche di partenza, il che rende poco chiaro lo scopo del suo pamphlet: si tratta forse di uno scritto d'occasione? È motivato da un interesse accademico, di critica filosofica? O piuttosto, si tratta di un manifesto fondativo, un invito a tornare a indagare una solida tradizione di studi, magari auspicando una nuova opzione politica, che a quella tradizione si ispiri, come antidoto ai mali del populismo?

Scrive Portinaro: «Che al cuore dell'IT, del suo pensiero critico e del suo conclamato radicalismo stia un'incomprensione (appunto) radicale delle modalità con cui è dato *trasformare la realtà senza generare traumi sociali* di cui altri saranno a sopportare le conseguenze – trasformarla cioè entro il quadro epistemico di una (modesta, ma realistica) 'razionalità rispetto allo scopo' – non deve sorprendere, se solo

si pone mente a quello che costituisce il fulcro della sua teoria politica, su cui già abbiamo richiamato l'attenzione e al quale dovremo ostinatamente tornare nel corso di questo lavoro: il concetto di potere costituente come unico e legittimo titolare di una democrazia che si voglia assoluta».

Resta l'interrogativo: è possibile, grazie al 'riformismo', la via istituzionale a cui Portinaro chiaramente fa appello, cambiare davvero la realtà senza generare traumi? È necessario, a questo punto, sospendere il giudizio in attesa degli sviluppi teorici che l'autore consegnerà forse al prossimo volume.

Nel frattempo, si attende, sperando che uno dei rappresentanti dell'IT raccolga la provocazione.

PIER PAOLO PORTINARO, *Le mani su Machiavelli. Una critica dell'«Italian theory»*, Donzelli Editore, Roma 2018, pp. 180, € 18

Machiavelli oltre il conflitto

Mattia Di Pierro
mattia.dipierro@sns.it

Unendo rigore analitico e capacità speculativa, *Cartografia politica* offre degli utili strumenti per riflettere, attraverso le opere di Niccolò Machiavelli, intorno ad alcune questioni oggi centrali nel dibattito filosofico-politico. È questo stesso proposito ad essere manifestato dall'autore già nelle pagine introduttive. Confrontandosi con un'ampia

bibliografia e con gli esiti ultimi degli studi, il volume intende anzitutto contestare l'interpretazione conflittualista dell'opera del Segretario fiorentino, in voga negli ultimi decenni.

Secondo tale ipotesi di lettura, Machiavelli sarebbe il rappresentante di una traiettoria marginale del moderno contrapposta a quella hobbesiana. All'unità portata dal patto che risolve la lotta naturale, le pagine del Segretario avrebbero opposto la concezione di un corpo politico in perenne movimento, originariamente diviso, essenzialmente conflittuale.

L'autore mette in discussione tale interpretazione in favore di un Segretario «interessato a un approdo dell'antagonismo, tattico dell'omogeneità, stratega della totalità e dell'ordine nuovo». Non si tratta di disconoscere o relativizzare il ruolo del conflitto nella teoria machiavelliana, quanto piuttosto di ampliare l'orizzonte dell'analisi per scorgere come la produttività del tumulto venga sempre legata a una prospettiva di ricomposizione dell'unità sociale. Un obiettivo perseguito anzitutto spostando il fuoco dell'analisi dai *Discorsi*, spesso al centro delle letture conflittualistiche, per considerare l'arco della produzione machiavelliana dal *Principe* fino alle *Istorie fiorentine* e agli ultimi scritti politici.

L'esigenza è dunque quella di complicare la lettura: seguire le continue opposizioni, le duplicità e le aporie, attraverso cui il pensiero

machiavelliano si struttura, per cercare di cogliere come lo spazio della politica sia pensato dal Segretario non nei termini di una perpetua divisione ma come susseguirsi continuo di istanze di aggregazione e disgregazione.

Complicare, in questo caso, significa soprattutto comprendere l'ambivalenza costitutiva che regge la riflessione machiavelliana, nella quale coesistono sempre differenza e identità, conflitto e unione. Quello di Machiavelli, ci dice in altri termini Marchesi, non è un pensiero della mera contingenza. Esso appare piuttosto costruito attorno a una tensione tra la prossimità all'oggetto studiato e la distanza dallo stesso, tra la necessità di una visione totale e la coscienza della parzialità del punto di vista. Un'analisi a cui, come viene chiarito nel primo capitolo, contribuiscono una serie di 'sapere' differenti: la cartografia, le innovazioni legate alla prospettiva pittorica, l'economia, la corografia.

Da tale modalità di pensiero derivano peculiari concezioni della storia e della politica, modellate sulla dinamica del *riscontro*. La prima è colta in quanto perpetuo farsi e disfarsi delle 'forme' politiche in base al rapporto di volta in volta conforme o conflittuale tra azione e tempi, pratiche e congiuntura. La seconda è invece descritta dall'incontro e dall'intersezione tra le forme e i luoghi dell'azione, tra le condotte e l'occasione. Non il semplice perpetuarsi del conflitto interessa dunque la riflessione machiavelliana,

ma l'interazione e l'articolazione, di volta in volta mutevole, contingente ma interpretabile, tra gli spazi e i soggetti.

Patria e Stato sono due dei nomi nei quali si traduce la tensione tra divisione e unione che è al centro degli interessi del Segretario e che ne caratterizza l'opera. Se nel *Principe* l'unità della società è costruita tramite la rimozione di una parte – i grandi –, nei *Discorsi* tale quadro cambia notevolmente: l'omogeneizzazione è ora perseguibile a partire da una differenza produttiva di leggi comuni. Nelle *Istorie fiorentine*, infine, il conflitto non è di per sé produttivo di unità. È solo un momento di passaggio verso la costituzione di un ordine determinato e temporaneo. Il principe, di conseguenza, è sempre di parte. È il nome di una posizione di potere che può essere conquistata da una delle fazioni in conflitto.

L'analisi dei soggetti che animano la scena politica, a cui è dedicata la terza parte del volume, mette in luce la medesima tensione tra le opere machiavelliane. La peculiarità delle *Istorie fiorentine* emerge in questo caso attraverso l'analisi della figura del popolo. Quest'ultima, osserva Marchesi, è definita per via negativa nel *Principe* e nei *Discorsi*. In entrambi i casi, alla negatività costitutiva del popolo corrisponde una propensione all'universalità e l'esclusione della parte avversa. Il popolo-plebe delle *Istorie*, invece, non è più propensione alla totalità ma parte di un tutto più complesso.

È un punto di vista affermativo e particolare. Il conflitto, in questo quadro, non si presenta come l'origine del sociale e non è di per sé produttivo. Esso appare piuttosto un momento di passaggio tra un ordine esistente e uno a venire. In tale tramonto della tradizionale articolazione romana tra ordine e conflitto si scorge l'emergere della specifica 'difettività del moderno': l'impossibilità di una relazione armonica tra le parti e il tutto.

L'esperienza medicea, considerata nell'ultimo capitolo del volume, rappresenta per Marchesi l'espressione più chiara di questa forma moderna del politico. Le condotte di alcuni personaggi della potente famiglia fiorentina presentano una peculiare strategia politica di stampo 'populista', che raggiunge la sua forma più acuta con la figura di Lorenzo. È tuttavia tra le figure 'minori' della famiglia Medici che Machiavelli individua la possibilità di una scommessa politica differente: un'alleanza immanente tra capo e popolo non costruita attraverso l'opposizione a un nemico o il carisma personale ma creata attraverso la composizione di interessi ed esigenze condivise tra le parti in causa. È in questa linea secondaria della storia medicea che si può intravedere lo spazio per l'elaborazione di un ordinamento ibrido, che unisce disgregazione e ricomposizione. Un ordinamento che si riflette nelle tesi esposte in alcuni degli ultimi scritti del Segretario: il *Discursus florentinarum rerum*, il *Ricordo al cardina-*

le Giulio sulla riforma dello stato in Firenze e la Minuta di provvisione per la riforma dello stato di Firenze l'anno 1522. Questi testi, sostiene Marchesi, presentano l'ultima scommessa politica di Machiavelli e allo stesso tempo espongono la descrizione più matura della politica machiavelliana, pensata nei termini dell'ordinamento e della struttura.

Il volume di Marchesi offre dunque un percorso convincente in grado di mettere in questione alcune delle tesi più radicali del Segretario 'amante dei conflitti'. A condizione però, di non cedere all'infatuazione per l'immagine opposta, quella di un Machiavelli 'teorico dell'omogeneità' – da cui lo stesso Marchesi mette in guardia nelle ultime pagine del volume – accentuando la cesura tra *Discorsi, Istorie* e gli ultimi progetti politici del Segretario. Per accettare invece la struttura aporetica del suo pensiero e cogliere come già nel trattato sulle repubbliche il conflitto sia orientato alla produzione di ordine e legge.

FRANCESCO MARCHESI, *Cartografia politica. Spazi e soggetti del conflitto in Niccolò Machiavelli*, Olschki, Firenze 2018, pp. 168, € 28

Il socialismo e lo spirito

Ferruccio Andolfi
ferruccio.andolfi@unipr.it

Bastano le prime pagine dell'*Appello al socialismo* (1911) di Gustav Landauer, proposto in versione

italiana dallo studioso che da noi ha le maggiori benemeritenze nel rilancio di questo singolare pensatore anarchico vissuto tra Otto e Novecento – Gianfranco Ragona –, per renderci conto che ci troviamo di fronte a una interpretazione del socialismo che sconvolge, produttivamente, i nostri abituali schemi di pensiero. Abituati come siamo a legare il socialismo a qualche forma di materialismo, storico o meno, restiamo sorpresi che esso venga definito «la tendenza della volontà delle persone unite a creare qualcosa di nuovo in nome di un ideale». La realtà, insiste Landauer, si realizza solo attraverso l'ideale. E questo ideale per di più non è concepito come un ideale sovrainposto ai desideri ma come il termine stesso del desiderio: «il massimo della bellezza e della gioia di vivere».

L'*Appello* riprende le tesi dello scritto filosofico storico più noto di Landauer, *La rivoluzione* (1907, trad. it. Diabasis, Reggio Emilia 2009). Qui era già stata formulata l'idea che la crisi dell'epoca dipendesse da una perdita dello «spirito comune» che altre epoche hanno conosciuto, pur costringendolo entro forme organizzative esterne (chiese). In mancanza di una capacità dello spirito di informare di sé un nuovo periodo storico – la capacità che ora Landauer rivendica al socialismo – «lo spirito si ritira negli individui»: pensatori isolati poeti artisti. Il mitico «popolo» per il momento appare come «un mucchio di uomini sradicati e traditi... in cui lo

spirito deve fluire di nuovo». La nuova configurazione spirituale viene definita socialista in quanto è in gioco «lo spirito della giustizia nelle questioni terrene della vita associata».

I socialisti si muovono in un mondo caratterizzato dall'assenza di spirito e dalla «bruttezza», che investe sia i poveri che i ricchi. Landauer lo descrive con termini non troppo diversi da quelli che compaiono negli scritti giovanili di Marx (a lui ignoti), come un mondo in cui la grande massa degli uomini vivono nella povertà e nell'insicurezza, anche di un lavoro, distrutti dalla fatica, privi di gioie ed emozioni, abbruttiti dall'alcol e da una vita sessuale degradata. In questa situazione caotica lo Stato interviene a mettere ordine come una sorta di «sostituto» dello spirito, che si rende necessario perché altrimenti gli uomini soffocherebbero nell'infamia di una non vita.

Ora però coloro che oggi si definiscono socialisti non lo sono affatto, ignorano lo spirito e di essere il termine di una lunga storia e di una lotta che ha per posta la bellezza, la grandezza, la pienezza dei popoli. Se ciò è avvenuto è perché «una superstizione scientifica sostituisce lo spirito». Ciò che Landauer ha di mira è l'illusione scientifica del marxismo di avere una conoscenza delle leggi dello sviluppo storico e dello stesso futuro. Ma compagni di strada del marxismo sono per lui anche quei revisionisti che credono di cogliere la logica dello sviluppo, per

catastrofi o per accumulo di piccoli cambiamenti. Ora però la storia e l'economia politica non sono scienze. La conoscenza della vita in generale non è scienza, e anzi «non avremmo la possibilità di vivere se sapessimo tutto quello che accade». I socialisti dovrebbero abbandonare la pretesa di cogliere scientificamente i processi e aiutare piuttosto gli uomini a formare «liete comunità di lavoro e di vita». La concezione marxista esclude ogni spirito e poesia per appellarsi a una presunta scienza fredda e vuota, e dal giusto rilievo che nell'esame degli eventi umani non si debba ignorare l'importanza delle condizioni economiche e sociali ha derivato una teoria che è piuttosto economicistica che materialistica (in senso spinoziano). L'idea che il capitalismo contenga già in se stesso momenti cooperativi e possa generare così la propria negazione è semplicistica. Il presupposto stesso dell'analisi, che la storia umana sia fatta di processi anonimi, è falso. Con Proudhon, Landauer è convinto che siano le persone a portare su di sé la storia.

Questi presupposti inducono i marxisti a condannare come immaturo ogni esperimento e occasione mancata in nome di una morale del successo. Ma chi non si assume il pericolo della sconfitta non ottiene mai la vittoria, e viene addotto l'esempio dei Mille in Sicilia.

Il legame univoco del marxismo con il sistema di fabbrica porta a sottovalutare ogni altra esperienza, in particolare quella delle cooperati-

ve agricole di lavoratori, e anche il rapporto del socialismo con esperienze più lontane del tempo, che pure avevano espresso una loro unità spirituale.

L'utopia terrificata di un'organizzazione mondiale per regolare e dirigere la produzione trova ascolto tra i proletari, ma costoro non costituiscono affatto il soggetto rivoluzionario per eccellenza, esprimono anzi una «mentalità filisteica». Non intendono che il socialismo non è governo ma anarchia e federazione. Come Landauer aveva già sostenuto nel discorso *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (1900), non ci si può aspettare un movimento di trasformazione immediatamente da masse intrise da una simile mentalità bensì dapprima ad opera di coloro che non appartengono al proprio tempo, di uomini isolati e solitari, in cui però già risiede lo spirito della comunità.

Il capitalismo dunque non tende verso il socialismo. Non c'è nessuna evidenza che le classi medie stiano scomparendo e che la proletarizzazione avanzi. Né che la disoccupazione peggiori e i diseredati debbano necessariamente sollevarsi, o che le forze produttive stiano superando il capitalismo. Landauer può non aver avuto la pazienza di leggere per intero *Il capitale*, come si è sostenuto, ma certo qui si confronta con alcuni *topoi* fondamentali del marxismo, e proprio con quelli che in seguito, tra i suoi critici, avrebbero sollevato le maggiori perplessità.

La tesi sostenuta, alla scuola di Proudhon, è che il socialismo sia sempre possibile «per le persone giuste», ossia se ci sono gli uomini giusti che lo vogliono. La condizione materiale da cui i marxisti fanno dipendere la coscienza di classe non è così decisiva. Questo porta Landauer a ridiscutere la stessa teoria della proletarianizzazione che il socialismo scientifico connette al lavoro industriale. Un'analisi sociologica abbastanza raffinata porta Landauer a cogliere la varietà delle nuove forme di lavoro dipendente non assimilabile al lavoro proletario. Le abitudini di vita esteriori e le ricchezze interiori di alcune categorie di lavoratori dell'ingegno non permettono di iscriverli tra i proletari, malgrado che la precarietà e le condizioni di povertà possano essere simili. Ugualmente attento egli si mostra alle strategie che il capitalismo è capace di adottare per sopravvivere e conservare una propria vitalità. L'azione dello Stato sociale e le protezioni sindacali d'altro lato hanno attenuato i suoi eccessi.

I capitalisti e i lavoratori, in tempi di relativa pace, convergeranno nel perseguire prezzi e salari elevati, favorendo in questo modo la brama del lusso, l'insoddisfazione, la difficoltà di ottenere denaro, la stagnazione e le crisi croniche. Il regime di vita che Landauer ha in mente, ispirato nuovamente a Proudhon, è viceversa ciò che forse oggi chiameremmo una decrescita felice: prezzi bassi, basso reddito e bassi salari. Il socialismo può iniziare so-

lo dal consumo, da una vita improntata alla semplicità e a piaceri modesti. La strategia di confiscare il reddito in eccesso del capitalista attraverso un'imposta (la patrimoniale!) può essere al massimo un rimedio transitorio. Il socialismo non consiste in simili operazioni «violente» ma nell'istaurare una condizione di salute permanente, in modo costruttivo.

Le misure di cambiamento che Landauer suggerisce sulla scia di Proudhon sembrano orientate verso un rapporto privilegiato con la terra, che deve essere redistribuita. Da questo punto di vista la sua posizione si configura come una sorta di 'ritorno alla natura'. Ma egli non intende identificare con ciò un diverso 'soggetto rivoluzionario' rispetto al proletariato industriale, ma solo contestare che sia la lotta dei lavoratori nel loro ruolo di produttori a poter trasformare in modo decisivo il capitalismo a favore del lavoro. Al contrario, afferma, «solo se i lavoratori smettono di svolgere il loro ruolo di produttori capitalisti può darsi una trasformazione di questo genere».

L'uscita 'spirituale' dal capitalismo comincia con la decisione di essere uomini. E si è tali se non si lavora per il profitto e il mercato ma ripristinando un giusto rapporto tra lavoro e bisogno. L'appello al socialismo non è quindi rivolto a qualche classe particolare di uomini, ma a tutti, a tutti coloro che non possono e non vogliono sopportare lo stato di cose esistente, nella speranza di

creare negli individui la consapevolezza della loro appartenenza comune. Forse presago di come l'abolizione della proprietà privata sarebbe diventata essa stessa una nuova forma istituzionale rigida, egli mette in guardia dal creare istituzioni modello, se a ciò non corrisponde una trasformazione del nostro spirito. La comunità annunciata degli uomini non ha nulla di quella coazione che Buber, amico fraterno di Landauer, legava piuttosto al 'collettivo'. Passa attraverso l'individualismo moderno. L'umanità comune va ricreata in ciascuno di noi come individuo. «Tutto inizia con l'individuo e tutto dipende dall'individuo», può concludere questo singolare campione del socialismo anarchico.

G. LANDAUER, *Appello al socialismo*, Castelvecchi, Roma 2019, pp. 165, € 17,50

«Provate solo a rinsavire per un'oretta»

Valentina Furlotti
valentinafurlotti@gmail.com

Pensieri ultimi, parole penultime, curato da Maria Candida Ghidini e pubblicato da Diabasis nella collana "La ginestra", è una raccolta dei diari che Lev Tolstoj scrisse negli ultimi tre anni della sua vita, dal 1908 al 1910, nella sua residenza di Jasnaja Poljana. Si tratta di una selezione di pagine in precedenza quasi del tutto inedite in Italia. Chi

ama Tolstoj sa che l'autore di *Anna Karenina* tenne un diario da quando aveva diciotto anni fino alla morte senza interromperlo mai, consegnandoci un *corpus* autobiografico a dir poco massiccio.

Ciò che distingue questo volume dagli altri è il carattere filosofico e contemplativo che permea l'intera opera, nonché lo sguardo prezioso che offre sull'ultimo Tolstoj, impegnato nella propria ascesa spirituale e nel confrontarsi con alcuni interrogativi resi ardenti dalla vecchiaia.

«Annotare», «bisogna annotare», «c'è molto da annotare»: così Lev Nikolaevič Tolstoj introduce molte delle sue osservazioni, spesso redatte sotto forma di elenchi, trascrivendole sul diario a partire dai taccuini su cui era solito appuntare le proprie intuizioni giornalieri. Addentrando nelle sue memorie diventa subito chiaro che ciò che lo spinge a scrivere è innanzi tutto l'urgenza di illuminare alcuni angoli oscuri dell'esistenza umana e di comprendere la volontà di Dio. Il ritmo a cui procede è quello irregolare e aforistico di chi non raggiunge mai una posizione definitiva ma continua a revisionare la propria tesi per avvicinarsi il più possibile a una verità che sembra costantemente riformulare se stessa. La preoccupazione per le miserie sociali, la critica verso la Chiesa, il desiderio di perfezionamento morale e la riflessione sul senso della vita, nonché la traccia dei suoi progetti di scrittura e lettura – tra cui ricordiamo Confucio, Gan-

dhi e Lao Tze – sono solo alcuni dei temi trattati.

Un altro è senza dubbio la morte, paragonata talvolta a un sonno e talvolta a un risveglio, quasi il neo-ottantenne Tolstoj stesse cercando di tranquillizzarsi e di prepararsi a questo momento percepito come irrimediabilmente vicino. Una fine definitiva è impossibile: l'anima, con la morte del corpo, è destinata a rinascere e ad assumere una forma nuova, dimenticando ciò che è stato. «Come quando ci si sveglia interviene una nuova coscienza, così dev'essere nel caso della nascita» afferma nel 1908 e poi ancora un anno più tardi, «Il sonno è simile alla morte, con la sola differenza che ti svegli e ti addormenti con questa vita davanti, mentre quando nasci non sai da che vita sei arrivato e quando muori non sai verso quale vita te ne vai».

Accompagna la morte il tema della vecchiaia e in particolare quello della perdita della memoria, che Tolstoj descrive in termini positivi in quanto strumento di crescita spirituale. Perdere il ricordo del proprio passato significa potersi concentrare sul proprio presente senza annebbiamenti egoistici, annullando la propria identità in vista di una totale comunione con tutti gli esseri viventi – un obiettivo fortemente sentito da Tolstoj. Ogni passione riconducibile all'ego ci allontana infatti dal nostro io più autentico e limita le nostre capacità di amare e comprendere ciò che ci circonda nel mondo. In data 1 aprile 1909 pos-

siamo leggere: «Quando si ha coscienza di un desiderio che affiora, come è bello, necessario, giovevole chiedersi: di chi è questo desiderio? Di Tolstoj o mio? Tolstoj vuole giudicare, pensare male di NN, e io non voglio. E se solo mi viene in mente questo, mi viene in mente che Tolstoj non sono io, allora la questione è risolta in modo incontrovertibile. Tolstoj teme le malattie, i giudizi, e centinaia e migliaia di piccolezze che in un modo o nell'altro influiscono su di lui. Basta solo chiedersi: ma chi sono io? Ed è tutto finito, e Tolstoj tace».

Un'ulteriore questione che ricorre spesso nei diari degli ultimi anni è l'importanza di amare il prossimo, in particolare i nostri nemici. Ricordarsi che gli altri sono una manifestazione di Dio e che in quanto tali devono essere trattati «come la cosa più sacra che ci sia al mondo» è un esercizio quotidiano per Tolstoj. È facile amare chi ci vuole bene, ma è nell'affetto verso chi ci odia che si manifesta la forma più alta di amore.

Al fine di trattare tutti come fratelli e sorelle, rammentando che ogni persona sulla faccia della Terra forma con noi un tutt'uno, lo scrittore russo raccomanda di condurre uno stile di vita casto. L'ideale sarebbe non sposarsi ed evitare qualsiasi genere di amore carnale. Scrive infatti il 5 febbraio 1909: «Il matrimonio non dà la pienezza della vita, ma la priva della sua pienezza nel migliore dei casi, e nel peggiore sarà un ostacolo in più alla realizzazione

della propria missione: il bene». A questo proposito è curioso aprire una parentesi: Tolstoj non solo è sposato – con Sof’ja Andrèevna Bers – ma ha avuto anche tredici figli, più uno non riconosciuto con una contadina. Il 4 novembre Tolstoj continua: «Se invece non se ne hanno le forze [...], allora ci si sposi, congiungendosi indissolubilmente, per tutta la vita con quell’uno o quell’una, cercando di trovare in lui o in lei la maggior consonanza possibile con la propria concezione della vita».

Sarà proprio un disappunto con la moglie a provocare in Tolstoj il moto d’animo che gli sarà fatale. Come leggiamo nel diario, la notte del 27 ottobre 1910, dopo aver visto Sof’ja Andrèevna frugare tra le sue carte, il grande romanziere decide di fuggire: le scrive una lettera di addio, prepara i bagagli con l’aiuto del suo medico, di sua figlia Saša e di un’amica di quest’ultima e alle 6 del mattino sale in carrozza per raggiungere la stazione, dove prende un treno per Optina. La moglie non dovrà sapere dov’è diretto. Sulla lettera a lei indirizzata Tolstoj ha scritto: «La mia partenza ti amareggerà. Me ne dispiaccio, ma comprendimi e credi che non ho potuto fare altrimenti. La mia posizione a casa diventa, è diventata insostenibile. [...] Ti prego, cerca di capirlo e non seguirmi, se anche dovessi venire a sapere dove mi trovo. La tua venuta peggiorerebbe soltanto la mia e la tua situazione, senza cam-

biare la mia decisione. Ti ringrazio per i 48 onesti anni in cui sei vissuta con me e ti prego di perdonarmi tutto quello di cui io sono colpevole nei tuoi confronti, come io di tutto cuore ti perdono per quello di cui tu puoi essere stata colpevole nei miei».

Non appena leggerà queste parole, Sof’ja Andrèevna tenterà il suicidio nello stagno di Jasnaja Poljana. Ma sarà Tolstoj a morire, una ventina di giorni dopo, sconfitto da una polmonite causata dai disagi del viaggio.

«Forse mi sbaglio per giustificarmi» appunta sul vagone il mattino della partenza, «ma credo di aver salvato me stesso, non Lev Nikolaevič, ma ho salvato ciò che a volte, e seppur poco poco, dimora in me».

Pensieri ultimi, parole penultime è la testimonianza che questa parte di Tolstoj, così presente negli ultimi anni, e così audace e risoluta, volutamente ci consegna. Più volte nei diari si appella a noi: per consigliarci, guidarci, aprirci gli occhi. «Provate solo a rinsavire per un’oretta» scrive un giorno «e vi sarà chiaro che [...] l’unica cosa di cui abbiamo bisogno è dentro di noi». «Basta che ci si liberi dalla vita falsa e verrà quella vera».

LEV TOLSTOJ, *Pensieri ultimi. Parole penultime. Diari 1908-1910*, a cura di Maria Candida Ghidini, Diabasis, Parma 2019, pp. 206, € 13