

SEBASTIANO ISAIA

ESSERE SENZA COSCIENZA – DI CLASSE

Sul ridicolo tentativo di fare di Marx
il teorico e il precursore dello stalinismo



Ottobre 2013

ESSERE SENZA COSCIENZA – DI CLASSE

Sul ridicolo tentativo di fare di Marx il teorico e il precursore dello stalinismo

Un lettore del mio post *La resa incondizionata degli amici del macellaio di Damasco*, dedicato alla presa di posizione pro-siriana di Diego Fusaro, così commentava sul blog: «Rimango allibito dalle dichiarazioni di Fusaro. Ho letto le introduzioni a qualche suo libro dedicato a Marx e ho apprezzato la sua chiarezza e capacità divulgativa. A quanto pare l'intelligenza formale è una cosa, quella lucida e rivoluzionaria, un'altra!» Ed ecco la mia "risposta": «Personalmente ho sempre pensato che ciò che davvero conta sul terreno dell'analisi profonda del processo sociale capitalistico e della prassi anticapitalistica è la *coscienza di classe*, più che l'intelligenza, più o meno formale che sia, o l'erudizione. La storia e la contemporaneità offrono molti esempi di cervelli estremamente intelligenti e colti, al cospetto dei quali non posso che confessare tutta la mia invidiosa ammirazione, e che tuttavia su quello scottante e dirimente terreno mostrano un'indigenza teorica e politica a dir poco disarmante. A tal grado, che persino una pulce del mio calibro può affettare con qualche legittimità pose da gigante del pensiero. E ho detto tutto».

In questi giorni ho avuto modo di confermare e rafforzare questo impietoso giudizio, grazie alla lettura di qualche libro del simpatico filosofo e alla visione di una serie di suoi interventi pubblici (disponibili su YouTube). In effetti, il suo (pseudo) anticapitalismo non va oltre un rancido antiamericanismo di matrice tardo-stalinista e un sovranismo (economico e politico), che peraltro accomuna "estrema destra" ed "estrema "sinistra", che si risolve in un aperto sostegno all'Imperialismo europeo, ritenuto evidentemente meno repellente del Grande Satana americano, e nella nostalgia per la cosiddetta Prima Repubblica. Nostalgia canaglia!

Pur con i suoi limiti, argomenta Fusaro nel corso della presentazione di un suo libro (Cosenza, 9 aprile 2013), l'Europa garantiva alla società un Welfare di tutto rispetto, con diritti sociali inalienabili,

scuola e sanità per tutti, frutto di 150 anni di lotte operaie. Adesso «l'euro sta di fatto togliendo di mezzo il capitalismo europeo. La moneta unica europea serve a sostituire il modello capitalistico europeo con il modello americano». Detto che «il comunismo non esiste più» (mentre una volta invece...), per Fusaro esistono nel mondo tre modelli di Capitalismo: quello *europeo*, che, come abbiamo visto, egli predilige in quanto sarebbe permeabile, almeno in linea di principio, alle istanze che provengono dal basso; quello *americano*, che invece il nostro disprezza con tutte le sue filosofiche forze perché esso fa del neoliberismo una religione del massimo profitto che non ammette la concorrenza di altre religioni; e, *dulcis in fundo*, quello *cinese*, «modello che mette insieme il volto più perverso del capitalismo con il volto più perverso del comunismo». E già da questo innaturale – e ridicolo – accostamento si evince il tipo di “comunismo” che il giovanotto ha nella filosofica testa, che poi è lo stesso “comunismo” che ha reso oltremodo repellente l’idea stessa di una Comunità netta di rapporti sociali capitalistici presso le classi dominate di tutto il mondo. «*Se questo è il comunismo, tanto vale tenerci il capitalismo*»: per questo impagabile servizio il Dominio capitalistico planetario ringrazia sentitamente lo stalinismo mondiale, anche nella sua versione postmoderna.

Naturalmente l’idea che bisogna contrapporre la civiltà europea alla «selvaggia e mercantilistica» America, per non finire dentro il buco nero dell’omologazione capitalistica di stampo anglosassone, è il mantra di tutti gli intellettuali del Vecchio Continente che, da “destra” come da “sinistra”, oppongono resistenza al «pensiero unico liberista». Scrive ad esempio Giorgio Agamben: «Molti anni fa il filosofo Alexandre Kojève, un alto rappresentante di ciò che poi sarebbe stata l’Europa nel suo stadio embrionale, ipotizzava che l’homo sapiens era giunto alla fine della sua storia e che erano rimaste solo due possibilità. O l’“American way of life”, che Kojève vedeva come una sorta di vegetazione post-storica. O lo snobismo giapponese, una forma di celebrazione di rituali vuoti di una tradizione privata di qualsiasi significato storico. Penso che l’Europa possa rendersi conto dell’esistenza di un’alternativa, di una cultura che rimanga sia umana sia vitale, poiché in dialogo con la sua

propria storia e quindi in grado di acquisire una nuova vita» (1). Si comprende come la riflessione pseudo critica di Agamben si dipana interamente dentro l'orizzonte della millenaria civiltà occidentale, ossia nella dimensione del Dominio come è stato sperimentato dall'Europa attraverso i secoli, da Atene a Roma, dal Rinascimento alla Rivoluzione Francese, e così via. Rivitalizzare la cultura europea non può certo entrare nel programma dell'emancipazione universale degli individui, programma rivoluzionario che ovviamente non può interessare, né poco né punto, l'intelligenza "altermondista" europea. Essa è piuttosto preoccupata a invocare forze "catecontiche" in grado di ostacolare l'inarrestabile processo di globalizzazione del Capitale. Un'impresa chimerica, oltre che ultrareazionaria.

L'alternativa proposta da Agamben è la classica alternativa del Dominio, come si evince facilmente anche da questi passi "diversamente europeisti": «Nel 1947 un filosofo, che era anche un alto funzionario del governo francese, Alexandre Kojève, pubblicò un testo dal titolo L'impero latino, sulla cui attualità conviene oggi tornare a riflettere. Con singolare preveggenza, l'autore affermava che la Germania sarebbe diventata in pochi anni la principale potenza economica europea, riducendo la Francia al rango di una potenza secondaria all'interno dell'Europa continentale [...] Per questo, egli proponeva alla Francia di porsi alla testa di un "impero latino", che avrebbe unito economicamente e politicamente le tre grandi nazioni latine (insieme alla Francia, la Spagna e l'Italia), in accordo con la Chiesa cattolica, di cui avrebbe raccolto la tradizione e, insieme, aprendosi al mediterraneo [...] Se non si vuole che l'Europa si disgreghi, come molti segni lasciano prevedere, è consigliabile pensare a come la costituzione europea (che, dal punto di vista del diritto pubblico, è un accordo fra stati, che, come tale, non è stato sottoposto al voto popolare e, dove lo è stato, come in Francia, è stato clamorosamente rifiutato) potrebbe essere riarticolata, provando a restituire una realtà politica a qualcosa di simile a quello che Kojève chiamava l'"Impero latino"» (2). Com'è noto, certi intellettuali anacronistici, ancorché rigorosamente postmoderni, amano parlare di *Impero* piuttosto che di Imperialismo, che

evidentemente ai loro occhi “fa” retrò. Ma il significato reazionario del concetto rimane lo stesso.

Ma ritorniamo al video di Fusaro: «In Italia il processo degenerativo che ha portato il Paese all’attuale crisi sistemica, con la perdita della Sovranità economica, «è iniziato nel ’92, con l’operazione *manipulite*, che è stata un colpo di stato extraparlamentare di tipo giudiziario che ha aperto il primo ciclo di grandi privatizzazioni capitalistiche che ha visto protagoniste sia la destra, sia la sinistra. La vecchia e pur corrotta Prima Repubblica era dotata di un vero Welfare State». I cattostatalisti nostalgici della DC e del PCI non possono che gioire dinanzi a questa “scandalosa” (in realtà solo penosa, tanto più se proferita da un giovane intellettuale con ambizioni critiche) considerazione. Il pensiero di Diego Fusaro è vecchio anzitempo, a dimostrazione che l’anagrafe non può dirci tutto su una persona.

La forza della classe operaia nei «formidabili» anni Settanta è un mito che i nostalgici del PCI e dell’area politica che si formò alla sua “sinistra” alla fine degli anni Sessanta non smettono di tramandare e di vendere sul mercato politico. A quanto pare con un certo successo. Rifondatori dello statalismo come Bertinotti scrivono libri apologetici del tempo in cui il Capitalismo di Stato italiano (con annessi sindacati e partiti rigorosamente «di massa») gareggiava con il «socialismo reale» dell’Unione Sovietica. «*Formidabili quegli anni!*»: certo, ma per chi? Sicuramente per gli statalisti che amavano sventolare bandiere rosse e bandiere bianco-crociate. Detto di passata, il retaggio della struttura capitalistica che tanto piaceva – e piace – ai fascio-stalinisti si fa ancora sentire ed è anzi sulle prime pagine dei quotidiani (vedi soprattutto gli articoli di Giuliano Ferrara, di Giavazzi, di Galli della Loggia e di Angelo Panebianco pubblicati nelle ultime settimane). Ma non andiamo fuori tema!

Ho finito di leggere *Essere senza tempo* (Bompiani, 2010) di Fusaro, un libro a suo modo interessante per diversi aspetti, a partire da quello inerente alla questione dei tempi nell’azione politica (la «cronopolitica»). Qui tiro solo un filo, quello collegato alla concezione del comunismo dell’autore e al suo giudizio sulla

Rivoluzione d'Ottobre, la cui «spinta propulsiva» si sarebbe esaurita del tutto solo nel 1989, in seguito ai noti eventi che hanno sconvolto il mondo – e soprattutto gli stalinisti di mezzo mondo.

Fusaro cita qualche passo tratto dall'importante Prefazione alla seconda edizione russa (1882) del *Manifesto*: «Se la rivoluzione russa servirà di segnale a una rivoluzione operaia in Occidente, in modo che entrambe si completino, allora l'odierna proprietà comune rurale russa potrà servire di punto di partenza per una evoluzione comunista». Segue il commento dell'autore: «In questo modo, Marx finisce per generare uno squilibrio tra i due poli – l'aspettativa e l'esperienza – del concetto di accelerazione, che fino a quel momento si era sforzato di tenere congiunti. A prevalere era ora la dimensione dell'aspettativa, e in particolare la speranza che la rivoluzione mondiale potesse divampare nel Paese più arretrato “bruciando” le tappe del modo di produzione capitalistico: un mutamento di prospettiva che, forse, può essere spiegato in relazione al fatto che Marx aveva cominciato a nutrire seri dubbi sulla possibilità di un superamento della produzione capitalistica nelle aree sviluppate, in una progressiva perdita di fiducia nell'imminente crollo del capitalismo in Occidente» (p. 272). Di qui, sempre secondo l'autore, il crescente interesse di Marx per le forme economico-sociali precapitalistiche.

La tesi non è affatto nuova, ed è stata “declinata” in modi diversi nel corso del tempo. Per Eric Hobsbawm, ad esempio, una importante «ragione del crescente interesse di Marx per la comunità primitiva [fu] il suo odio e il suo disprezzo crescenti per la società capitalistica [...] Sembra probabile che Marx, il quale in precedenza aveva visto nel capitalismo occidentale una forza disumana ma storicamente progressiva per l'effetto che esso aveva sulle economie precapitalistiche stagnanti, si sentì sempre più inorridito da quella disumanità [...] G. Lichtheim ha ragione nell'attirare l'attenzione sulla crescente ostilità verso il capitalismo e l'accentuata simpatia per le comunità primitive da parte di Marx» (3). Personalmente non riesco a individuare negli scritti marxiani del periodo “maturo” (o “tardo”) un atteggiamento qualitativamente diverso, sia dal punto di vista politico sia da quello psicologico, nei confronti del Capitalismo,

verso il quale Marx nutrì sempre un odio implacabile, anche quando si trovò a polemizzare con gli «utopisti della taverna» che criticavano il modo di produzione capitalistico da posizioni storicamente arretrate, piccolo-borghesi, utopistiche nell'accezione cattiva del concetto – immaginare società future non a partire dalle condizioni materiali del presente, ma sulla scorta di astratte idee radicate su una concezione astorica del mondo. Molti critici teoricamente indigenti del comunista di Treviri hanno voluto leggere in quelle polemiche una sorta di apologia del Progresso che lo terrebbe inchiodato all'ideologia «sviluppista» del tempo. Nulla di più falso, a mio modesto avviso.

In Marx non c'è alcuna apologia del progresso storico, tutt'altro; c'è piuttosto la presa d'atto di un processo storico che andava (e che va) capito, e non rigettato con indignate, quanto inutili, recriminazioni sulla distrutta «età dell'oro». Anche in considerazione del fatto che non c'è mai stata alcuna «età dell'oro», salvo che nei Sacri Libri. Forse *potrà* esservi, ma questo riguarda il futuro, non il passato. Quando, negli anni Cinquanta del XIX secolo, nel pieno della guerra dell'oppio, il fanatismo nazionalista cinese assunse il carattere di una «guerra di sterminio», e come tale fu denunciato dai quotidiani di Sua Maestà, scandalizzati dalla parossistica xenofobia cinese, Marx scrisse quanto segue a proposito «dei venditori di civiltà che gettano bombe arroventate su di una città indifesa e sommano lo stupro all'assassinio» (alludendo ovviamente agli inglesi): «In breve, invece di fare della morale sulle terribili atrocità commesse dai cinesi, come fa cavallerescamente la stampa inglese, dovremmo riconoscere che questa è una guerra *pro aris et focis*, una guerra di popolo che vuole mantenere la nazionalità cinese, con tutti i suoi arroganti pregiudizi, la sua stupidità, la sua dotta ignoranza e la sua pedante barbarie, se così vi piace, ma tuttavia, pur sempre una guerra di popolo» (4).

Si fa davvero torto all'intelligenza di Marx se si interpretano i suoi scritti “maturi” come reazione a una disillusione lungamente coltivata. È vero che «Il compito del *Manifesto del partito comunista* fu la proclamazione dell'inevitabile e imminente crollo dell'odierna proprietà borghese» (5); ma dopo l'ondata controrivoluzionaria che spazzò via il movimento sociale del 48' Marx non cadde in

depressione né cercò di elaborare una teoria idonea a nutrire illusioni circa l'imminenza e l'inevitabilità del crollo del Capitalismo per cause puramente economiche. È sufficiente leggere, ad esempio, *Le Rassegne* pubblicate nel 1850 sulla *Neue Rheinische Zeitung* per capire quanto poco depresso e/o crollista (ovvero rassegnato) fosse il pensiero di Marx, e tale si mantenne fino alla fine.

Perché, allora, Marx si dedicò allo studio delle formazioni storico-sociali precapitalistiche? Ciò che interessava Marx non era tanto una scientifica ricostruzione del processo storico, l'elaborazione di un sistema di pensiero lineare e coerente in ogni suo dettaglio, quanto mettere in luce *l'esistenza stessa di un processo storico*, il quale fino all'epoca borghese appare contraddistinto dalla divisione classista del lavoro e dallo sfruttamento classista dei produttori. Se c'è stato un processo, se diverse forme economico-sociali si sono succedute l'una all'altra nel corso dei secoli (la sequenza cronologica di questa dinamica per Marx non è la cosa fondamentale), significa che *la storia non è finita*, come proclamarono i filosofi che incarnavano una certa epoca storica (un nome a caso: Hegel); significa invece che l'umanità può conoscere un ulteriore avanzamento. Questo per un verso. Per altro verso «Ciò che Marx cerca nei suoi riferimenti ai modi di produzione precapitalistici non è la verifica di una ipotesi evolucionistica, ma piuttosto la verifica di una chiave di lettura adeguata, storicamente determinata, della dinamica dello sviluppo dell'economia capitalistica. In questa direzione Marx marca una prima fondamentale differenza storica tra il modo di produzione capitalistico e tutti i modi di produzione precapitalistici. La riflessione sui modi di produzione precapitalistici rivela l'esistenza di forme di organizzazioni ed istituti mercantili anche in epoche precedenti la società capitalistica. Tuttavia, Marx nota questa importante differenza: mentre nelle società precapitalistiche i rapporti mercantili e gli istituti ad essi connessi (merce, denaro, scambio, ecc. ecc.) hanno una funzione dissolvitrice, nell'economia e nella società capitalistica costituiscono l'elemento di coesione generale, il "cemento generale"» (6). Marx studia il passato precapitalistico delle società europee e i cospicui residui precapitalistici ancora presenti in diverse importanti società (India,

Cina, Russia) per meglio comprendere le peculiarità del modo di produzione capitalistico, non certo per fondare un'astratta filosofia della storia, come egli scriverà nella nota lettera del 1877 alla redazione di *Otečestvennye Zapiski* (7) e a Vera Zasulič (8), né per scorgere possibili alternative al difficile percorso rivoluzionario che i comunisti europei del suo tempo avevano di fronte. Com'è noto, Marx individuò nel denaro, nelle transazioni economiche mediate da esso, il potere che disgregava, necessariamente e ineluttabilmente, le forme economiche precapitalistiche; il denaro, beninteso, come espressione del lavoro sociale e, soprattutto, di peculiari rapporti sociali.

Detto *en passant*, gli studi “precapitalistici” marxiani dimostrano oltre ogni ragionevole dubbio quanto il Tedesco fosse distante da quel determinismo economico (vedi la dottrina degli stadi di sviluppo abbracciata con entusiasmo dal giovane marxismo russo in polemica con il populismo) che gli fu illegittimamente attribuito da critici non proprio obiettivi. Per questo non condivido quanto, ad esempio, sostiene Pier Paolo Poggi nel suo saggio sulla comune contadina russa, e cioè che «Marx contribuì, al di là delle sue intenzioni, a fissare il dogma di una successione obbligatoria di fasi storiche», pur riconoscendogli una capacità teorica ben più robusta dei suoi epigoni, soprattutto russi, nel confrontarsi con i problemi che emergevano dall'indagine di realtà sociali precapitalistiche. Come non condivido il tentativo di Poggi di associare Marx, che per tutta la vita aveva approfondito il concetto di *feticismo* (della merce, del denaro, della tecnica, della scienza) al «mito ottocentesco di una neutralità della scienza e della tecnica», salvo precisare che «sarebbe errato inserire con troppa disinvoltura Marx in tale contesto culturale» (9). Appunto.

Giudicare la qualità del materialismo marxiano sulla scorta di singoli passi estrapolati da questa o quella opera del comunista con la barba è a dir poco scorretto. E soprattutto è sbagliato proiettare su Marx l'ombra dei cosiddetti marxisti.

Come ho avuto modo di scrivere altre volte, al centro della concezione marxiana – non «marxista» – del processo storico non insiste il «determinismo economico», ma la *necessità storica*,

concetto che molti epigoni digiuni di dialettica e dal respiro storico assai corto confonderanno con il primo. Poste una serie di premesse sociali (economiche, politiche, istituzionali, ideologiche, culturali, psicologiche), *ad un certo punto* l'ulteriore sviluppo di un'organizzazione sociale si dà con necessità, non con casualità, oppure sulla scorta di decisioni assunte liberamente e magari arbitrariamente da ceti, classi o da singoli individui. Ma qui rinvio alle lettere marxiane citate nelle note.

Non interessarsi della struttura sociale della Russia sarebbe stato, per Marx ed Engels, davvero impossibile, per il peso che quel Paese aveva avuto nella storia mondiale, e soprattutto per la funzione controrivoluzionaria che l'Impero zarista aveva da sempre svolto in Europa. Tanto più che erano gli stessi rivoluzionari russi, populisti e socialisti, a sollecitare ai due amici un giudizio intorno a una scottante e divisiva questione: il futuro della comune agricola russa, l'*obščina*, nel momento in cui la storia sembrava finalmente essersi messa in marcia anche in Russia. «È una vera gioia veder maturare in una crisi generale la situazione rivoluzionaria da tempo prevista!», scrisse il 30 marzo 1881 l'entusiasta Engels a Bebel dopo l'uccisione di Alessandro II ad opera dei populisti. Ogni sussulto politico-sociale in Russia non poteva non avere conseguenze in Europa occidentale, e ovviamente Marx ed Engels speravano che il crollo del Moloch russo potesse impattare violentemente soprattutto sull'equilibrio sociale europeo: si trattava di una "politica estera" che ruotava intorno alla prospettiva di una rivoluzione proletaria nel cuore della Metropoli del Capitalismo mondiale.

In linea di principio, Marx non esclude affatto, sebbene la considerasse estremamente problematica e sempre meno concreta, la possibilità che la proprietà comune del suolo potesse «appropriarsi le conquiste positive del sistema capitalistico senza passare per le sue forche caudine» (10); tuttavia, «*discendendo dalla teoria alla realtà*», prosegue Marx, «nessuno può dissimularsi che la comune russa si trova oggi di fronte a una cospirazione di forze ed interessi potenti» che la trascinavano viepiù nel circolo vizioso della disgregazione, assecondando e accelerando un processo di dissoluzione in corso ormai da tempo, sebbene nel modo contraddittorio ben noto a tutti gli

studiosi dell'economia russa del tempo. Nei passi citati Marx fa valere, a mio avviso, il principio (o «legge») della *necessità storico-sociale* cui facevo cenno sopra.

Lo stesso «grande scienziato e critico russo» – sempre secondo le parole di Marx – Cernyševkij, che pure ebbe «la sua parte di responsabilità nella creazione del mito della comune agricola [...], fu tra i primi, sebbene a malincuore, a riconoscere che gli sviluppi dell'accelerazione capitalistica andavano ormai rapidamente disgregando quel venerabile istituto della tradizione storica nazionale» (11). Per Marx ed Engels solo dall'*esterno* poteva arrivare quella spinta in grado di togliere dal loro atavico «isolamento stagnante» le comuni agricole ancora presenti in Russia.

Vediamo un po' meglio come Marx ed Engels impostarono il problema: «Sorge dunque il problema: l'*obščina*, questa forma in gran parte già minata dell'antichissima proprietà del suolo, può passare direttamente alla forma comunistica superiore di possesso collettivo della terra, o dovrà prima attraversare lo stesso processo di disgregazione che costituisce lo sviluppo storico dell'Occidente? La sola risposta oggi possibile a tale problema è: se la rivoluzione russa diverrà il segnale di una rivoluzione proletaria in Occidente, in modo che le due rivoluzioni si completino a vicenda, allora l'odierna proprietà comune della terra in Russia potrà servire come punto di partenza ad uno sviluppo in senso comunistico» (12). Notare la stretta correlazione stabilita tra *rivoluzione russa* (considerata evidentemente nel suo divenire, nel suo processo storico, e quindi qui non meglio specificata nella sua caratterizzazione sociale: borghese? contadina? proletaria?) e *rivoluzione proletaria in Occidente*.

Nel 1893 Engels avrà modo di ritornare sul punto: «Senza dubbio la comune rurale e, fino a un certo punto, l'*artel'*, conteneva germi che, in determinate condizioni, si sarebbero potuti sviluppare risparmiando alla Russia la necessità di conoscere i tormenti dell'ordine capitalistico. Io sottoscrivo senza riserve la lettera del nostro autore [Marx] intorno a Žukovskij. Ma, per lui come per me, la premessa a ciò necessaria era la *spinta dall'esterno*, il cambiamento del sistema economico nell'Europa occidentale, la distruzione del sistema capitalistico nelle sue terre di origine [...] Se

noi, in Occidente, fossimo stati più rapidi nella nostra evoluzione economica, se fossimo stati capaci di rovesciare l'ordine capitalistico dieci o vent'anni fa, forse la Russia avrebbe avuto il tempo di spezzare la tendenza ad evolvere, come noi, verso il capitalismo. Disgraziatamente da noi si cammina adagio [...] Ma intanto, la comune di villaggio deperisce, e noi possiamo soltanto augurarci che il passaggio ad un sistema migliore qui da noi giunga abbastanza in fretta per salvare, almeno in qualche punto del vostro paese, istituzioni che in tali circostanze sarebbero chiamate a un grande avvenire. Ma i fatti sono fatti, e noi non dobbiamo dimenticare che queste possibilità si riducono di anno in anno» (13). Ancora nel 1893 Engels lega le residue speranze di una rivitalizzazione in chiave – *anche* – anticapitalistica dell'*obščina* a un mutamento rivoluzionario nell'Occidente capitalisticamente avanzato, e d'altra parte solo con lo stalinismo, con la teorizzazione del «socialismo in un solo Paese», una vera e propria idiozia in termini di materialismo storico, la visione rivoluzionaria di respiro mondiale di Marx ed Engels cadde in disgrazia.

Dal mio punto di osservazione le parole di Engels sono importanti soprattutto perché evocano la dialettica del processo sociale che spazzò via l'esperienza rivoluzionaria del proletariato russo: proprio la “lentezza” occidentale lamentata da Engels impedì che la Rivoluzione d'Ottobre si saldasse alla Rivoluzione proletaria in Germania, in Francia, in Italia e così via, determinando la rapida asfissia della *natura proletaria* del Grande Azzardo bolscevico.

Scrivono Fusaro: «Anche alla luce di queste considerazioni e di questi sviluppi storici, la storia del successivo marxismo, e soprattutto del comunismo storico novecentesco, può essere intesa come una sequenza di tentativi di realizzare le possibilità intraviste da Marx in riferimento alla realtà russa. Dalla Cina alla Russia, passando per Cuba, il Novecento sarà costellato da un'infinita gamma di paesi arretrati passati improvvisamente al comunismo senza aver prima attraversato la fase capitalistica» (14). Ora, se fin qui ci siamo mossi sul terreno dell'opinabile, per così dire, con i passi citati siamo sprofondata nella più crassa delle balle speculative. Infatti, in nessuno dei Paesi citati da Fusaro si è mai realizzato un solo atomo di

comunismo: in Russia lo stalinismo incarnò, come già detto, la totale sconfitta della natura *proletaria* dell'Ottobre Rosso, mentre al contempo esso fu un formidabile strumento di accumulazione capitalistica a ritmi accelerati, anche in vista del pieno ripristino della politica di Potenza moscovita lungo la tradizionale dorsale geopolitica della Russia prerivoluzionaria; la rivoluzione cinese guidata dal PCC di Mao fu fin dall'inizio un'importante rivoluzione nazionale-borghese basata sui contadini (15) e quella cubana diretta dal movimento castrista «fu a tutti gli effetti una *rivoluzione democratico-borghese*, assai simile alle rivoluzioni che nel secondo dopoguerra agitarono il mondo» (16). Naturalmente il nostro filosofo non la pensa così: «Nemmeno cinquant'anni dopo che Marx aveva formulato le sue profezie di una possibile rivoluzione a partire dalla realtà storiche più arretrate, Lenin prese sul serio le possibilità teoriche marxiane, in aperta rottura con le concezioni "ortodosse" del marxismo, e guidò la Russia da un assetto sociale, politico e produttivo di tipo feudale a una condizione comunista, o che per lo meno si pretendeva tale» (p. 276). Come ho cercato di argomentare nel mio studio sulla sconfitta della Rivoluzione d'Ottobre (17), se non si inquadra la strategia rivoluzionaria leniniana nel contesto della più generale prospettiva rivoluzionaria internazionale non solo non si coglie la reale portata del *Grande Azzardo* tentato nei «dieci giorni che sconvolsero il mondo», ma si fa di Lenin (e sulla sua scia di Marx) un mero precursore dello stalinismo, che invece incarnò, come già detto, la *sconfitta* dell'ipotesi leniniana.

L'aspetto più paradossale (in realtà profondamente dialettico, e proprio per questo difficile da cogliere dai filosofi... "hegeliani") della faccenda è che lo stesso Partito che aveva promosso la rivoluzione proletaria a un certo punto si trasformò radicalmente, fino a diventare, per un verso un formidabile strumento controrivoluzionario in chiave interna e internazionale (vedi la stalinizzazione dei partiti comunisti europei), e per altro verso un altrettanto formidabile strumento di sviluppo capitalistico in chiave di progresso storico borghese. In realtà non si trattò precisamente dello *stesso* Partito, se non dal punto di vista meramente formale.

Ma, com'è noto, il pensiero che non ha profondità né dialettica rimane impigliato nella dura e opaca superficie dei fenomeni.

Nonostante l'arretratezza sociale che confermava l'analisi marxiana intorno all'origine asiatica (tartara) del dispotismo russo, per Lenin la Russia del XX secolo era pienamente integrata nel capitale internazionale, sebbene come suo «anello debole». Proprio questa condizione di debolezza predisponava la Russia al ruolo di avanguardia («di segnale») della rivoluzione internazionale, secondo le stesse indicazioni di Marx ed Engels: è qui che si radica la fondamentale differenza tra il bolscevismo leniniano, che si concepiva come parte della socialdemocrazia rivoluzionaria europea, e il menscevismo plechanoviano, il cui piatto (adialettico) determinismo economico esprimeva in realtà una concezione radicale-borghese inidonea a guidare una rivoluzione proletaria anche nelle circostanze teoricamente più favorevoli a una rapida transizione dal Capitalismo al Socialismo.

Lo stesso «Comunismo di guerra» fu, al di là della pur fondamentale caratterizzazione *politica*, uno stato di assoluta necessità, fu un'economia di guerra rivoluzionaria per molti aspetti simile, dal punto di vista strutturale, all'economia di guerra attuata da tutti i Paesi coinvolti nella Prima guerra mondiale.

È anche vero che sulla base di questo stato di eccezione di natura rivoluzionaria presero corpo nel Partito bolscevico (ma anche nel movimento comunista occidentale, a dire il vero) delle illusioni «cronopolitiche», per dirla con Fusaro, come non mancò di riconoscere lo stesso capo bolscevico. Nell'ottobre del '21, nel *Rapporto al II congresso dei centri di educazione politica di tutta la Russia*, Lenin ammise con la consueta franchezza la grande ed entusiasmante illusione nella quale i bolscevichi avevano vissuto durante tutto il periodo della guerra civile: «In parte sotto l'influenza dei problemi militari e della situazione apparentemente disperata nella quale si trovava la repubblica noi commettemmo l'errore di voler passare direttamente alla produzione e alla distribuzione su basi comuniste [...] Non posso affermare che noi allora ci raffigurassimo questo piano con così grande precisione ed evidenza; comunque, agimmo press'a poco in questo senso. Disgraziatamente è così» (18).

Mi permetto di citarmi: «Se con la NEP di *arretramento* si doveva parlare rispetto al “comunismo di guerra”, tale arretramento andava riferito a questo “errore” di valutazione, a questa vera e propria *illusione ottica* (come sembra più corretto dire a chi quella storia cerca di capire *post festum*), e non certo a dati di fatto reali, a reali conquiste economiche che allora *non ci furono* perché *non potevano* esserci. Tra l’altro, la confessione leniniana getta luce sul carattere in gran parte oggettivo, *necessario*, della prassi bolscevica di quel periodo, inclusa l’elaborazione collettiva di una idea (il passaggio diretto al comunismo) che si fece strada come razionalizzazione e interpretazione di eventi materiali che in misura notevole esuberavano la capacità teorica e pratica del soggetto rivoluzionario che avrebbe dovuto controllarli, orientarli e prevederne, almeno per grandi linee, gli ulteriori sviluppi» (19).

Quando dunque Fusaro sostiene che «Lenin spinse sul pedale dell’accelerazione, nella convinzione che fosse necessario bruciare le tappe, saltando direttamente alla fase comunista», mostra a mio avviso di non aver capito l’essenza stessa dell’azione rivoluzionaria di Lenin, e su questa strada egli deve necessariamente precludersi la possibilità di comprendere la natura politico-sociale dello stalinismo. Che, infatti, egli travisa completamente e nel modo più ridicolo, come testimonia anche la seguente riflessione: pur abbandonando la prospettiva della Rivoluzione Russa come modello valido per tutti i Paesi, «ciò non di meno il comunismo staliniano teneva ferma l’esigenza di velocizzare il progresso industriale e tecnico entro i confini dell’Unione Sovietica» (20). In primo luogo il «comunismo staliniano» non fu mai un comunismo (magari solo «reale»), ma semmai ne fu l’esatto contrario; in secondo luogo, «il progresso industriale e tecnico» promosso dallo stalinismo si dipanò interamente sul terreno di un Capitalismo (più o meno di Stato) fortemente orientato a sostenere le ambizioni imperialistiche della moderna Russia, sempre in assoluta continuità con la tradizione Grande-Russa osteggiata fino al suo ultimo respiro da Lenin (21). L’accumulazione capitalistica a ritmi accelerati in Russia (vedi la “collettivizzazione” forzata nella campagna russa, lo spostamento di intere popolazioni da una regione all’altra del vastissimo Paese, lo

stacanovismo, ecc. ecc.) è una terribile pagina del Grande libro nero del Capitalismo mondiale.

Veniamo alla seconda e più colossale balla speculativa (e mi scuso per la moderazione): «La stessa Guerra Fredda, a ben vedere, si profilò allora *anche* come lotta “cronopolitica” contro il capitalismo occidentale per dimostrare che il comunismo era in grado di garantire una marcata accelerazione al progresso». Naturalmente la cosiddetta Guerra Fredda fu *solo* una contesa imperialistica tra le due Super Potenze che sconfissero le velleità imperialistiche non solo della Germania, del Giappone e dell'Italia, ma altresì dell'Inghilterra e della Francia, declassate al rango di medie potenze. Va da sé che se uno dà credito, magari solo per criticarlo, al «comunismo staliniano» non può che scrivere insulsaggini del conio che segue: «Fu questo lo scenario della “storia-mondo” quale resistette fino al 1989, l'anno in cui il sogno di Marx e dei progetti politici che a lui si erano variamente ispirati rimase sepolto sotto le macerie del Muro di Berlino». Secondo il giovane filosofo di successo anche l'incolpevole Carletto sarebbe dunque finito sotto le macerie che ventiquattro anni fa colpirono le teste dei cattivi maestri di “marxismo” del nostro intellettuale. Ognuno può scegliere se ridere o se piangere.

«La modernità, con la sua passione per il futuro, aveva scientemente scelto la strada dell'accelerazione dei ritmi in nome dell'avvenire: il presente era inteso come punto di passaggio in vista di un futuro diverso e migliore. Le esperienze rivoluzionarie sono l'esempio più significativo di questa passione futurologica: pensiamo alla Rivoluzione francese e a quella bolscevica, alla loro “passione futurologica”. Oggi invece, dal 1989, con il crollo del Muro di Berlino, il futuro come orizzonte progettuale si è estinto: non viviamo più in nome del futuro, ma in nome del presente stesso, che tende a farsi intrusivo, totale, onnipresente, eterno. La freccia del tempo storico pare essersi bloccata lungo il suo tragitto: la storia stessa, con il suo incessante fluire, sembra essersi improvvisamente congelata. Questa eternizzazione del presente si accompagna a una raggelante desertificazione dell'avvenire» (22). Essendo per un verso molto intelligente ed erudito, ma non possedendo d'altra parte un

solo grammo di coscienza di classe, Fusaro non è in grado di mettere in relazione la grande menzogna del «socialismo in un solo Paese» con la «raggelante desertificazione dell'avvenire» che lamenta, che maldestramente egli associa unicamente al trionfo del cosiddetto «Capitalismo selvaggio» di matrice americana nell'anno di disgrazia (per gli stalinisti) 1989. Suo malgrado egli alimenta il gelo che incatena la «freccia del tempo storico» in una disumana lastra di ghiaccio.

Battersi contro la più grande e terribile menzogna del XX secolo (il «comunismo staliniano»), contro la menzogna che ha sequestrato la stessa speranza in una possibile emancipazione universale, significa comunicare ai dominati e agli offesi dal Dominio che il futuro della liberazione è ancora tutto da praticare. Checché ne dicano certi critici dalla coda di paglia del «comunismo storico novecentesco», il Comunismo non è fallito semplicemente perché esso non ha mai avuto modo di realizzarsi da nessuna parte. Ma per comprendere questa potente verità occorre soprattutto coscienza – di classe.

- (1) G. Agamben, *La crisi perpetua come strumento di potere*, intervista a Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24 maggio 2013.
- (2) G. Agamben, *L'“impero latino” contro l'egemonia tedesca*, Libération, 26 marzo 2013.
- (3) E. Hobsbawm, Prefazione a K. Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, p. 48, Editori Riuniti.
- (4) K. Marx, *Sulla Cina*, articolo pubblicato sul *New York Daily Tribune* del 5 giugno 1857, in *Scritti sulla Cina*, p.72, Jaca Book, 1970.
- (5) K. Marx, F. Engels, Prefazione all'edizione russa del 1882 del *Manifesto del partito comunista*, M-E Opere, VI, p. 663, Editori Riuniti, 1973.
- (6) V. Gioia, *Sviluppo e crisi nel capitalismo monopolistico*, pp 83-84, Dedalo, 1981.
- (7) Alla fine del 1877 Marx scrisse alla redazione di *Otečestvennye Zapiski*, per rispondere all'articolo dell'economista russo G. Žukovskij, e in tal modo precisare il carattere storico, e non astrattamente filosofico, del capitolo dedicato alla «cosiddetta accumulazione originaria» che compare alla fine del primo libro (il solo che vide la luce Marx vivente) del *Capitale*. Con ciò Marx intese anche dissociarsi dalle posizioni dello scrittore populista N. K. Michajlovskij, il quale «credette di dover prendere le difese di marx sulle colonne dell' *Otečestvennye Zapiski*, cadendo però a sua volta in travisamenti del suo pensiero, soprattutto quanto al problema della “inevitabilità” in ogni ambiente storico del processo di disgregazione delle economie ancora basate sull'unità fra produttore e mezzi di produzione, che *Il Capitale* aveva descritto in rapporto ai paesi di capitalismo pieno» (K. Marx, F. Engels, *India, Cina, Russia*, Note curate B. Maffi, nota 45, p. 294, Il Saggiatore, 1960).

Scrive Marx: «Per poter giudicare con conoscenza di causa gli sviluppi economici nella Russia contemporanea, ne ho imparato la lingua e quindi studiato per anni ed anni le pubblicazioni, ufficiali e non, riguardanti questo soggetto: e sono giunto alla conclusione che segue: se la Russia continua a battere il sentiero sul quale dal 1861 ha camminato, perderà la più bella occasione che la storia abbia mai offerto a un popolo, e subirà tutte le peripezie del regime capitalistico [...] Nel capitolo sull'*accumulazione primitiva* io pretendo unicamente di tracciare la via mediante la quale, nell'Europa occidentale, l'ordinamento economico capitalistico è uscito dal seno dell'ordinamento economico feudale. Esso espone quindi il movimento storico che, separando i produttori dai loro mezzi di produzione, trasforma i primi in salariati (proletari nel senso moderno della parola), e i detentori dei mezzi di produzione in capitalisti [...] Il mio critico sente l'irresistibile bisogno di trasformare il mio schizzo storico della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale in una teoria storico-filosofica del cammino generale, fatalmente imposto a tutti i popoli, quali che siano le circostanze storiche in cui essi si trovano, per arrivare infine a questa formazione economica che assicura, col più grande sviluppo delle capacità produttive del lavoro sociale, lo sviluppo più integrale dell'uomo. Ma io gli chiedo scusa. Egli mi vuol fare, al tempo stesso, troppo onore e troppo offesa [...] Dunque, avvenimenti la cui analogia colpisce, ma che si svolgono

in ambienti storici differenti, conducono a dei risultati del tutto differenti. Studiando a parte ognuno di questi processi, e paragonandoli poi, si troverà facilmente la chiave di questo fenomeno, ma non vi si arriverà mai col *passee-partout* di una filosofia della storia, la cui suprema virtù suprema è d'essere soprastorica» (Ivi, pp. 235-234).

(8) Il 16 febbraio 1881 la rivoluzionaria russa Vera Zasulič sollecita a Marx un'opinione circa il futuro delle tradizionali forme comunitarie agricole russe: «Quale servizio Lei ci darebbe, se ci dicesse la sua opinione sul possibile destino della nostra comune rurale e sulla teoria secondo la quale tutti i paesi del mondo devono attraversare tutte le fasi della produzione capitalistica con necessità storica». In buona sostanza, si trattava di sapere se l'arretrata Russia sarebbe potuta transitare al socialismo senza dover necessariamente (meglio: *inevitabilmente*) passare dal capitalismo, secondo lo schema deterministico degli stadi di sviluppo delle comunità umane. Marx risponde in ritardo alla sollecitazione della rivoluzionaria, a causa dell'ennesima «malattia di nervi»; esistono quattro stesure della lettera che egli le inviò, nella terza delle quali si legge: «Come ultima fase della formazione primitiva della società, la comunità agricola è allo stesso tempo una fase di transizione verso la formazione secondaria, di transizione, cioè, fra la società fondata sulla proprietà comune e la società fondata sulla proprietà privata. La formazione secondaria comprende, beninteso, la serie delle società fondate sulla schiavitù e sulla servitù della gleba. Ma ciò significa forse che lo svolgimento storico della comunità agricola deve portare inevitabilmente a questo risultato? Certamente no. Il dualismo nel suo seno consente un'alternativa: o l'elemento proprietario in essa avrà il sopravvento sull'elemento collettivo, o accadrà il contrario. Tutto dipende dall'ambiente storico in cui essa si trova» (Dal terzo abbozzo della lettera di Marx a V. Zasulič del 16 febbraio 1881, in K. Marx, F. Engels, *India, Cina, Russia*, p. 242). «La "fatalità storica" di questo movimento è dunque *espressamente* limitata ai *paesi dell'Europa occidentale*», si legge nella stesura definitiva dell'8 marzo 1881 (La lettera di Marx a Vera Zasulič si trova anche in Marx-Engels, *Lettere sul Capitale*, p. 165, Laterza, 1971).

(9) P. P. Poggi, *L'obščina. Comune contadina e rivoluzione in Russia*, pp. 15-17, Jaca Book, 1978.

(10) Dal terzo abbozzo della lettera di Marx a V. Zasulič del 16 febbraio 1881, in K. Marx, F. Engels, *India, Cina, Russia*, p. 241.

(11) K. Marx, F. Engels, *India, Cina, Russia*, Note, nota 47, p. 295.

(12) K. Marx, F. Engels, Prefazione all'edizione russa del 1882 del *Manifesto del partito comunista*, in *India, Cina, Russia*, p. 246.

(13) Lettera di Engels a Daniel'son del 24 febbraio 1893, in K. Marx, F. Engels, *India, Cina, Russia*, p. 268.

(14) D. Fusaro, *Essere senza tempo*, p. 273.

(15) Sulla rivoluzione cinese rinvio al mio lavoro *Tutto sotto il cielo – del Capitalismo*. Il PDF è scaricabile dal blog.

(16) S. Isaia, *Riflessioni sulla "rivoluzione cubana"*, post del 23 marzo 2012. «Se vogliamo essere pignoli, o semplicemente più precisi, dobbiamo dire che essa si

caratterizzò come *rivoluzione semicoloniale*, ed esattamente come la prima e più importante rivoluzione di quel tipo dalla fine della Seconda guerra mondiale. I paesi semicoloniali si caratterizzavano, rispetto a quelli coloniali, per la loro formale dipendenza politica, mentre la loro dipendenza economica – e dunque la loro reale sudditanza politica – nei confronti della potenza imperialistica di riferimento (nel nostro caso gli Stati Uniti) era pressoché assoluta» (ivi).

(17) S. Isaia, *Lo scoglio e il mare. Riflessioni sulla sconfitta della Rivoluzione d'Ottobre (1917-1924)*, p.116. Il PDF è scaricabile dal blog.

(18) Lenin, *La Nuova Politica Economica, Opere*, XXXIII, p. 46, Editori Riuniti, 1967.

(19) S. Isaia, *Lo scoglio e il mare*, p. 116.

(20) D. Fusaro, *Essere senza tempo*, p. 281.

(21) Nel fuoco dello scontro che vide Stalin, diventato da poco tempo Segretario generale del partito, opporsi ai fautori di una integrazione “morbida” delle tre repubbliche sovietiche autonome del Caucaso (Armenia, Georgia e Azerbajdžan) nell’ambito della Federazione Sovietica centrata su Mosca Lenin si schiera subito dalla parte dei “morbidi” contro l’atteggiamento “grande-russo” di Stalin, definito, soprattutto dai suoi compatrioti georgiani, “nazional-socialista”. «Politicamente responsabile di tutta questa campagna, veramente nazionalista-grande-russa, bisogna considerare, naturalmente, Stalin e Dzeržinski» (Lenin, *Appunti* del 31 dicembre 1922, *Opere*, XXXVI, p. 444, Editori Riuniti, 1969)». «Il georgiano che considera con disprezzo questo aspetto della questione [ossia la necessità di una “grande prudenza, di un grande tatto e una grande capacità di compromesso”], quel georgiano in sostanza viola gli interessi della solidarietà proletaria di classe» (ivi, p. 442).

(22) D. Fusaro, *Essere senza tempo nel “tic-tac” del capitalismo*, da Sinistrainrete, 15 novembre 2012.

APPENDICE

1. Lenin e le infauste profezie del menscevismo

Un lettore chiede: «*Ma quando Lenin ammise l'abbaglio commesso durante il comunismo di guerra non ammise in qualche modo di aver avuto torto nella decennale polemica con i menscevichi?*»

Ecco la mia “risposta”.

Proprio l'altro ieri discutevo con una compagna intorno alla Rivoluzione d'Ottobre. Ecco la sua “provocazione”: «Anziché ritornare in Russia e organizzare il Grande Azzardo, come tu lo chiami, e così esporre il proletariato russo e internazionale alla tragedia che sappiamo, non sarebbe stato meglio se Lenin si fosse precipitato a Berlino e da lì dirigere la rivoluzione in Germania e nel resto d'Europa?». Questo per dire che la tentazione di riscrivere la storia col senno del poi è sempre forte, e a volte è ingenerosa con chi la storia l'ha scritta, accettando i pericoli e le incognite che non possono mancare in ogni grande impresa.

Teniamo presente che i concetti di «rivoluzione permanente» (spingere il processo rivoluzionario borghese oltre i limiti borghesi, o piccolo-borghesi: vedi il '48 francese e la Comune di Parigi del 1871) e di «anello debole della catena» non erano affatto sconosciuti a Marx ed Engels, che infatti furono i primi a elaborarli. Questo per dire che il Lenin del 1917 non capovolse il paradigma “marxista” dei tempi storici, come invece sostenne Gramsci nel suo *La rivoluzione contro il Capitale* (di Marx).

Lenin e Trotsky, muovendo da approcci in parte diversi circa la prospettiva rivoluzionaria in Russia e le forme politico-organizzative a essa connesse, condividevano tuttavia la dialettica radicata nei due concetti sopra accennati, i quali a loro volta devono venir messi in stretta relazione con un altro fondamentale concetto, quello di «legge dello sviluppo ineguale del capitalismo», o «legge dello sviluppo

combinato», per dirla con Trotsky. Un saggio di questa «legge» è presente già nella *Ideologia Tedesca*: «Secondo la nostra concezione, dunque, tutte le collisioni della storia hanno la loro origine nella contraddizione tra le forze produttive e la forma di relazioni. D'altronde non è necessario che per provocare delle collisioni in un Paese questa contraddizione sia spinta all'estremo in questo Paese stesso. La concorrenza con Paesi industrialmente più progrediti, provocata dall'allargamento delle relazioni internazionali, è sufficiente per generare una contraddizione analoga anche nei Paesi con industria meno sviluppata (per esempio il proletariato latente in Germania, fatto apparire dalla concorrenza dell'industria inglese)». Insomma, la prospettiva internazionale è fin da subito al centro della riflessione teorica e della politica del “marxismo” (scrivo “marxismo” per economia di pensiero). Non si capisce il Grande Azzardo del '17 se non lo si colloca all'interno di questa griglia concettuale. Almeno così credo. Naturalmente questa griglia non esaurisce tutta la questione, ma è un pezzo fondamentale di essa, è anzi il filo rosso che ci permette di non perderci dentro la contraddittoria e complessa vicenda russa.

Il menscevismo, a mio avviso, non si connotò essenzialmente come teoria-prassi dell'immaturità dei tempi: «all'ordine del giorno in Russia c'è solo la rivoluzione borghese»; alla prova dei fatti esso rivelò la sua vera natura, la cui essenza si esauriva dentro una posizione borghese-progressista, socialdemocratica nell'accezione negativa che ne daranno Lenin e i marxisti europei. Proprio a motivo di questa natura il menscevismo si dimostrò estraneo alla dialettica dei tempi storici che tanto aveva ossessionato Lenin; esso rimase fermo alla “tappa” borghese del processo rivoluzionario russo non perché avesse una più lungimirante visione delle cose, ma piuttosto perché alla prova decisiva della prassi dimostrò di essere non più che una espressione di quella fase, a partire dalla quale invece iniziò a prendere corpo il Grande Azzardo dell'uomo sceso dal famigerato treno piombato. Certo, col senno del poi si può pure sognare di spingerlo fuori dal treno in territorio tedesco e costringerlo a raggiungere i compagni della sinistra tedesca per organizzare la rivoluzione nel cuore del Capitalismo europeo. Kautsky certamente

gli avrebbe obiettato che essendo l'economia tedesca ridotta al collasso, non c'era alcuna rivoluzione da fare, per il momento: «Il proletariato non può prendere il potere in un mondo in rovina. Ripassa quando alla pecora sarà ricresciuta la lana!»

In altri termini, il menscevismo non rappresentò un'alternativa al bolscevismo avanzata sul terreno della rivoluzione proletaria, ed è per questo che la sconfitta di Lenin non conferma la fondatezza delle profezie di Plechanov e compagni, così come le brucianti sconfitte del proletariato tedesco nel primo dopoguerra non danno ragione a Kautsky, il cui «marxismo ortodosso» si rivelò marxista solo a chiacchiere.

Semmai fondate furono molte delle critiche che al bolscevismo arrivarono dal Comunismo occidentale che, sbagliando, Lenin definì estremista ed infantile. Ma questa è un'altra storia.

2. Imperialismo e mosca cocchiera

Un secondo lettore scrive:

«È esercizio abbastanza ambiguo quello di sottendere una relazione tra anti-imperialismo d'accatto e difesa della sovranità nazionale. Il fatto che Siria e Iran approfittino del contesto di conflitto tra super e non-super potenze geopolitiche è lecito e normale. Che poi entrino in un contesto a loro volta imperialista (localmente) è altra faccenda. A parti invertite, un'interferenza esterna nelle vicende interne del popolo americano, come sarebbe giudicata? Da par mio altrettanto negativamente. Il problema non è il dittatore sanguinario (uh?) il problema è non farsi gli affari propri. Un conto è la critica al sistema in se, un altro aspetto riguarda i rapporti tra i popoli.

Non c'è scritto da nessuna parte che morto un imperialismo, il pensiero alternativo si fermerà. La critica di Fusaro è rivolta agli USA, perché gli USA sono gli attuali attori dominanti della scena, e vorrei ricordare che la Cina ha interiorizzato un modello economico-imperialista interno ed esterno del tutto speculare al "maestro" americano».

La mia “risposta”.

Il contesto imperialista locale da te segnalato non è, a mio avviso, «altra faccenda»: è invece la faccenda che deve riguardare chi lotta contro l’Imperialismo di ogni latitudine. Lo sfruttamento, l’oppressione e la violenza delle potenze imperialiste regionali non hanno niente di diverso, quanto a qualità (a disumanità), dalla prassi imperialistica delle grandi potenze. Il sangue che versa il regime di Damasco per me non differisce in nulla dal sangue che versa il regime di Washington. La logica del cortile di casa è la logica dello scontro interimperialistico, mentre personalmente ragiono in termini di interessi di classe: mi batto contro l’Imperialismo americano così come mi batto contro l’Imperialismo siriano, iraniano, israeliano, russo, cinese, e via di seguito. Di più: in quanto proletario internazionalista italiano, o basata in Italia, mi batto in primo luogo contro l’Imperialismo italiano: è l’ABC dell’internazionalismo proletario. Quello vero, non quello di matrice stalinista che gabellava per “internazionalismo” la difesa dell’Imperialismo cosiddetto sovietico.

Se c’è qualcosa di ambiguo è semmai il concetto di popolo (magari associato a quello di Patria), perché cela la realtà della società classista, e solo ai tempi dell’ascesa rivoluzionaria della borghesia esso ebbe un significato storicamente progressivo. Soprattutto nel XXI secolo il “popolo” è una truffa ideologica tentata ai danni dei dominati. Per questo chi dice che sostenendo le ragioni della Siria in realtà si sostengono gli interessi del «popolo siriano», e non quelli del sanguinario regime di Damasco, mi fa ridere, per mantenermi moderato.

Fusaro critica l’America e sostiene l’Europa (leggere il mio post dell’altro ieri), ossia oppone a un Imperialismo un altro Imperialismo: questo significa muoversi concretamente sul terreno dello scontro interimperialistico, sostenere gli interessi di alcuni padroni contro altri padroni. La sua è una concretezza messa al servizio del Dominio capitalistico. La storia, non io, dimostra ampiamente che è una pia illusione quella di poter sostenere gli imperialismi più deboli per sconfiggere quelli più forti, per poi “fare

la rivoluzione” e fottere la borghesia di tutto il mondo. Da che mondo è mondo le mosche cocchiere non hanno fatto altro che ingannare innanzitutto se stesse. D'altra parte, la “legge” dello sviluppo ineguale del Capitalismo presenta sempre capitalismo e imperialismi di differente forza specifica.

La Cina è capitalista “di suo”, per così dire. Se vuoi sapere come la penso sulla Cina puoi leggere qualche post dedicato a questo Paese (vedi nelle Categorie) o scaricare il PDF Tutto sotto il cielo – del Capitalismo.

3. *La coscienza secondo Isaia*

«Per il proletariato, e *soltanto per il proletariato*, una giusta comprensione dell'*essenza società*, è un fattore di potere di prim'ordine, anzi essa è forse l'arma in ultima analisi decisiva» (G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*). Della serie: «Datemi la coscienza e vi rivoluzionerò il mondo!»

Una lettrice mi scrive su Facebook: «*Ma per “coscienza di classe” si intende prendere coscienza dei diritti e dei doveri di una classe sociale o prendere coscienza di appartenere ad una classe sociale, ovvero accettare di appartenere (non credo per scelta) ad una classe sociale? Dietro il concetto di coscienza di classe non si nasconde anche un'accettazione tacita di questo stato di cose?»*

Le risponde un lettore: «*Per coscienza di classe si intende la consapevolezza circa la propria "posizione" (collocamento) entro il sistema classista del proprio tempo. Ciò, sulla base del riconoscimento (per via dottrinarica) che le uniche "vere" classi sono due: borghesia e proletariato. A distinguerle è il carattere politico della prima (proprietaria perciò stesso dei mezzi di produzione), mentre la seconda è "classe in sé", cioè una massa preponderante di soggetti privati dei mezzi di produzione e con ciò asserviti alla prima, dominante. Riconoscersi proletari significa prendere atto di*

essere dei "senza potere", aggiogati ai rapporti di produzione capitalistici e che nessuna rappresentanza "legale" potrà mai cambiare questo dato di fatto. Essere proletari comunisti significa aspirare (quando la storia lo consenta) a modificare i rapporti di forza tramite l'organizzazione mondiale dei lavoratori e il perseguimento di genuini scopi classisti, ossia la difesa economica della propria classe dalla guerra a tutto campo che le muove la borghesia, nonché a rovesciare i rapporti di forza a danno di quest'ultima. Il mezzo è il partito rivoluzionario».

*La mia riflessione: Coscienza della propria maledetta condizione sociale. Coscienza della «funzione storica» che questa stessa condizione attribuisce – potenzialmente – ai condannati al lavoro salariato. L'obiettivo strategico? «Il completo recupero dell'uomo» (Marx). Non, dunque, la società dei lavoratori (magari salariati), ma la Comunità degli uomini. In effetti, e questa potente conquista teorica e politica si colloca al centro della coscienza di classe, «il proletariato emancipando se stesso emancipa l'intera umanità» (Marx). Afferrare questa dialettica di *maledizione* e *rivoluzione* significa appunto mettersi sul terreno della coscienza di classe, la quale non è di esclusiva pertinenza dei salariati, proprio a motivo del compito universale che essi *possono* svolgere. Si tratta di capire come rendere praticabile, nella Società-Mondo del XXI secolo, questa straordinaria *possibilità*. E sul difficile, come sempre, mi chiamo fuori...*

Faccio mia la seguente riflessione di un lettore del blog:

«A proposito di classe proletaria e del suo potenziale divenire universale, preferisco la definizione "negativa" di classe che distrugge se stessa, che distrugge le condizioni che la determinano come proletaria, definizione altamente anti-identitaria che presuppone l'assenza di mistiche positive (con antitetiche invidia ed odio, propedeutiche all' inversione di polarità che riproduce il dominio)».