



UNIVERSITÀ DELLA VALLE D'AOSTA
UNIVERSITÉ DE LA VALLÉE D'AOSTE

**DIPARTIMENTO DI SCIENZE ECONOMICHE E POLITICHE
CORSO DI LAUREA IN SCIENZE POLITICHE E DELLE RELAZIONI
INTERNAZIONALI**

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

TESI DI LAUREA
RIVOLUZIONE E TEMPORALITÀ NEL PENSIERO DI KARL MARX

RELATORE: Prof. Furio Ferraresi

STUDENTE: 19F02463, Giacomo Pagani

*Al sogno che, un giorno,
si realizza.*

Indice

<i>Introduzione</i>	1
<i>Capitolo primo</i>	3
La rivoluzione necessaria	3
1. Contesto storico-filosofico.....	3
2. L'uomo diviso.....	9
3. Uomo sfruttato.....	15
4. Uomo storico.....	24
<i>Capitolo secondo</i>	27
La rivoluzione permanente	27
1. Lo spettro.....	27
2. Lo strumento.....	37
3. Gli ostacoli.....	43
<i>Capitolo terzo</i>	49
Frammenti di rivoluzione	49
1. Rivoluzione mondiale.....	49
2. Tempo, tradizione e speranza.....	55
<i>Conclusioni</i>	62
<i>Bibliografia</i>	63
<i>Ringraziamenti</i>	66

Introduzione

Questo lavoro esplora il concetto marxiano di rivoluzione con un approfondimento sul concetto di “rivoluzione permanente”. Marx sviluppa le sue teorie in un periodo di profondi cambiamenti sistemici, economici e sociali e mette in luce problemi che, seppure mutati, permangono nelle odierne società. Il capitalismo, secondo Marx, non è però un passaggio che era necessario saltare, un errore storico da non ripetere, ma un passaggio fondamentale per raggiungere una società più giusta in quanto, oltre alla liberazione dalle catene imposte dalla religione e dai signori feudali, permette agli individui sfruttati di percepire questo sfruttamento come una caratteristica che li accomuna e, di conseguenza, li dota di una forza enorme, che da soli non avrebbero potuto possedere.

La rivoluzione, secondo Marx, è necessaria e avverrà per mano della classe sfruttata che acquisisce coscienza di classe, i proletari. Tuttavia, questa rivoluzione non può accontentarsi dei risultati raggiunti, ma deve continuamente rivoluzionare sé stessa, innovarsi per contrastare il risorgere delle strutture passate. Il capitalismo, infatti, cambia continuamente per poter sopravvivere, aggredisce nuovi mercati e influenza la sovrastruttura per legittimare le sue dinamiche. Il Welfare State – considerato come un’importante rivoluzione democratica originata dopo la Seconda guerra mondiale con gli accordi di Bretton Woods – e il suo attuale declino possono essere un’evidenza chiara di questa dinamica. Il tema della rivoluzione, quindi, è ancora attuale e non dovrebbe essere inteso in maniera semplicistica come uno strumento per conquistare il potere tramite la violenza. Partendo da questi presupposti, la tesi non vuole essere una semplice ricerca sul passato, ma uno strumento al servizio della contemporaneità, con l’auspicio che lo studio della storia, in questo caso dei concetti politici che ancora utilizziamo, aiuti a meglio comprendere il presente.

Il lavoro è strutturato in tre capitoli: nel primo analizzeremo le ragioni fornite da Marx per giustificare la necessità di un cambiamento sociale, integrandole con paralleli con il presente al fine di evidenziarne l’attualità. Nel secondo capitolo, partiremo dalle caratteristiche della rivoluzione e, attraverso

un'analisi dei testi marxiani, affronteremo l'analisi della "rivoluzione permanente". Il terzo capitolo è dedicato al significato attribuito alla permanenza della rivoluzione da Lev Trotskij e all'elaborazione di una sua nuova interpretazione, compatibile con il nostro tempo.

Capitolo primo

La rivoluzione necessaria

1. Contesto storico-filosofico

Viviamo in un periodo di forte instabilità non solo politica, ma anche economica e sociale; la crisi sistemica che abbiamo raggiunto potrebbe portare alla fine di un ciclo e all'inizio di uno nuovo¹, a un cambiamento radicale: una rivoluzione. Se è vero che la filosofia politica è anche lo studio dell'evoluzione dei significati che attribuiamo a termini politicamente rilevanti, per comprendere quello che sta accadendo può essere utile comprendere il significato di "rivoluzione" tramite l'analisi del pensiero di uno dei suoi più noti teorici: Karl Marx (1818-1883). Risulta però fondamentale, prima di procedere, analizzare brevemente il quadro storico e filosofico che accompagnò le rivoluzioni precedenti lo sviluppo del pensiero marxiano in modo da fornire, insieme all'analisi, un contesto favorevole per l'interpretazione. Il periodo tra il XVII e il XIX secolo ha visto, infatti, una radicale trasformazione della società e delle strutture politiche in molti Paesi; queste trasformazioni sono il risultato di un lungo e complesso percorso storico e filosofico che ha mutato progressivamente i fondamenti sui quali poggiavano le società feudali, portando alla nascita della moderna concezione di Stato.

L'origine dello Stato moderno ruota intorno al «perno simbolico della Pace di Westfalia»² del 1648, dalla quale deriveranno due cambiamenti radicali: la secolarizzazione e la nascita del sistema internazionale degli Stati in cui ognuno di essi è «dipendente dal quadro di regole fornito dal sistema stesso»³. Il sistema gerarchico fondato su un'autorità macro, rappresentata da Papato e Impero, e da

¹ G. ARRIGHI, *I cicli sistemici di accumulazione*, Soveria Mannelli, Rubettino, 1999.

² P. SCHIERA, *La Pace di Westfalia fra due "tempi storici": alle origini del costituzionalismo moderno*, in «Scienza & Politica», vol. 12, n. 22, 2000, p. 33-56.

³ Ivi, p. 34.

una micro, composta dal sistema feudale, viene quindi rimpiazzato da un sistema orizzontale basato su unità politiche territorialmente ben definite e giuridicamente uguali fra loro chiamate Stati⁴.

Pochi anni dopo, nel 1651, Thomas Hobbes (1588-1679) pubblica il *Leviatano*, che segna l'inizio della tradizione contrattualistica, secondo la quale la legittimazione dell'esercizio del potere risiede nel consenso degli individui. Secondo Hobbes, prima della nascita di quello che lui chiama "Stato civile", gli individui vivono in uno stato di natura pericoloso e caotico, costantemente in guerra gli uni contro gli altri (*bellum omnium contra omnes*), dove vi è «continuo timore e pericolo di morte violenta, e la vita dell'uomo è solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve»⁵. Gli individui sono quindi spinti a uscire da questo tempo di guerra «di ogni uomo contro ogni altro uomo»⁶, siglando un contratto sociale con il quale alienano tutte le loro libertà a un «uomo artificiale»⁷ in cambio di sicurezza. L'origine dello Stato non è quindi naturale o esterna agli individui, ma nasce dalla loro volontà di condurre una vita più tranquilla e sicura. La totale libertà, o anarchia, non sparisce completamente, ma si sposta a un livello superiore. Gli Stati garantiscono la pace interna in quanto unici detentori dell'uso legittimo della forza, ma «non rispondono ad alcuna autorità superiore»⁸. Di conseguenza, sono gli Stati a essere in conflitto fra loro e non più gli individui, che vi partecipano unicamente come cittadini.

La proposta di Hobbes indica una legittimazione dal basso dell'esercizio del potere, ma allo stesso tempo evidenzia come, una volta compiuta l'alienazione delle proprie libertà e siglato il contratto, gli individui non possano in alcun modo opporsi al potere dello Stato-Leviatano essendone sudditi con l'obbligo di obbedire alle sue leggi. Queste leggi non potranno nemmeno essere messe in discussione, perché frutto del sovrano generato dal contratto e quindi della volontà stessa dell'uomo. Dalla legge deriva anche l'unica vera libertà che rimane al suddito, ossia il "silenzio della legge": l'uomo è libero negli ambiti in cui la legge non si esprime. Dalla *ratio* degli uomini emerge quindi un nuovo *Dio onnipotente* che è «incomparabilmente

⁴ F. MAZZEI, *Relazioni Internazionali*, Milano, Egea, 2016, pp. 103-105.

⁵ T. HOBBS, *Leviatano*, Milano, Rizzoli, 2020, p. 131.

⁶ Ivi, p. 132.

⁷ Ivi, p. 224.

⁸ F. MAZZEI, *Relazioni Internazionali*, cit., p. 125.

superiore a quanto potrebbe operare la forza sommata di tutte le volontà individuali separate»⁹. Secondo la prospettiva hobbesiana, la formazione del Leviatano è la manifestazione dell'artificialità della politica moderna e deriva da una spinta alla generazione di un ordine sovrano innaturale: in altre parole, da una rivoluzione¹⁰. Questo Dio terreno viene creato dal patto, ma non vi partecipa; ne risulta la impossibilità per i sudditi di sciogliere il patto e liberarsi dallo stato di sudditanza «qualunque sia la trasgressione»¹¹.

Secondo John Locke (1632-1704), invece, usare nuovamente «la forza in opposizione alle leggi», atto che definisce di “ribellione”, porta allo scioglimento del rapporto giuridico, che era nato proprio per allontanare lo stato di guerra. La ribellione non lascia alternative, se non l'appellarsi al cielo: una nuova rivoluzione¹². Lo Stato è quindi generato da una rivoluzione, ma è anche tramite la rivoluzione che esso può essere ricreato, quando necessario. Questa riforma avviene in seguito a una ribellione, cioè a una rottura del rapporto giuridico, che garantisce la pace dello Stato. La *Glorious Revolution* del 1688 genera il primo effettivo Leviatano inglese¹³; più di cento anni dopo la rivoluzione arriva in Francia, dove l'inizio del Regno di Luigi XVI (1774) coincide con un periodo di profondo malessere economico, che fece seguito a mezzo secolo di espansione dell'economia. L'inizio della Rivoluzione industriale aveva portato a uno sviluppo limitato dell'industria francese rispetto a quella inglese; soprattutto il settore dell'agricoltura rimaneva profondamente improduttivo e non riusciva a sfamare la popolazione che in Francia, nel corso del Settecento, aveva segnato un incremento di sei milioni di persone. L'aumento generalizzato di oltre il 60% dei prezzi agricoli e il raddoppio della rendita fondiaria furono accompagnati da un aumento estremamente limitato dei salari e da una conseguente «prosperità senza precedenti»¹⁴ delle classi agiate. L'aumento delle disuguaglianze avveniva in un periodo storico particolare, la cosiddetta “Età dei lumi”, permeata da idee di uguaglianza dei diritti e sovranità popolare, accompagnata da un importante

⁹ C. SCHMITT, *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 69.

¹⁰ M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 53.

¹¹ T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 186.

¹² M. RICCIARDI, *Rivoluzione*, cit., p. 54.

¹³ Ivi, p. 55.

¹⁴ C. CAPRA, *Storia Moderna*, Milano, Mondadori, 2016, p. 342.

sviluppo dell'alfabetizzazione e dal consolidamento della borghesia, che veniva ormai chiamata "terzo stato".

Le ideologie sviluppatesi durante l'"Età dei lumi" si sono concretizzate nella proposta di un nuovo contratto sociale, descritta da Jean-Jacques Rousseau nell'omonima opera del 1762. In questo testo Rousseau propone un'alternativa al contratto ingiusto che, secondo l'autore, ha come unico fine la tutela della proprietà privata e della disuguaglianza tramite l'uso della giustizia e della forza. Rousseau propone uno Stato nel quale la sovranità è sempre e completamente in mano al popolo che, siglando il contratto, aliena tutti i diritti di ciascuno alla comunità nel suo insieme e non a un terzo, come invece previsto da Hobbes. Il corpo politico generato dal contratto viene detto «Stato quando è passivo, Sovrano quando attivo e Potenza quando si raffronta con analoghe entità politiche»¹⁵, evidenziando così come la persona morale sia natura e struttura dello Stato moderno. Come per Hobbes, così anche per Rousseau la soggezione di tutti alla legge è fondamentale: le leggi sono per entrambi atti di sovranità e ogni cosa vi è sottomessa. Tuttavia, l'origine della legge non è più il sovrano esterno al patto ma il popolo stesso, direttamente. Infatti, il Legislatore, figura a cui Rousseau attribuisce caratteristiche sovraumane¹⁶ data la complessità del suo lavoro, è solo l'interprete della volontà generale, come somma delle volontà di tutti "depurate" dalle singole volontà particolari¹⁷. Gli obiettivi di ogni legislazione, vista la sua origine diretta dalla persona morale che costituisce lo Stato, sono libertà e uguaglianza¹⁸. Il perseguimento di queste due caratteristiche del contratto "giusto" è reso possibile grazie a una nuova concezione della proprietà, che si contrappone alla proprietà privata; l'uomo, passando dallo stato di natura allo stato civile, rinuncia al mero possesso dei beni e alla difesa di essi con le proprie forze, acquisendo, al loro posto, la "proprietà reale" come un titolo concesso dal sovrano, che gli attribuisce un bene pubblico, rendendo così gli individui uguali «per convenzione e per diritto»¹⁹.

Nonostante tali premesse, la Rivoluzione francese non si concretizzerà in un cambiamento permanente e radicale del sistema politico. Durante il periodo

¹⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, Milano, Rizzoli, 2022, p. 68.

¹⁶ Ivi, p. 91.

¹⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 80.

¹⁸ Ivi, p. 104.

¹⁹ Ivi, p. 75.

rivoluzionario, infatti, l'Assemblea costituente, chiamata a decidere sui meccanismi elettorali, introdurrà inizialmente limiti di censo per quanto riguarda i rappresentanti, rendendo possibile solo l'elezione di persone estremamente ricche. Tale limite verrà poi rimosso, per paura di sommosse popolari, ma al suo posto verrà introdotto un sistema di elezione indiretta, nel quale i cittadini selezionavano persone "meritevoli", soggette a criteri di censo, che a loro volta potevano eleggere i rappresentanti. Questo sistema di elezione indiretta, ritenuto da molti profondamente antidemocratico, rimase in vigore per tutto il periodo rivoluzionario²⁰. Questa fase storica, estremamente caotica e violenta, si concluse con la presa del potere di Napoleone Bonaparte e con la fine delle speranze di costituire una Francia democratica, almeno nel breve periodo.

Le rivoluzioni, quindi, non sempre generano i risultati immaginati; necessitano di tempo, struttura e coesione da parte dei popoli che vi partecipano. Gli artefici di queste rivoluzioni devono esaminare i popoli come fa un architetto che sonda il terreno per vedere se la grande costruzione da lui progettata può essere da esso sostenuta²¹. Una buona rivoluzione dovrebbe innovare costantemente le strutture per adeguarle all'evoluzione del popolo, in modo da garantire il perseguimento di obiettivi ambiziosi, ma non difformi da quanto percepito come "giusto" o, ancor meglio, "scontato" dalla maggioranza degli individui interessati. Mancare questi obiettivi, imporre legislazioni inadeguate e usare la forza per imporne il rispetto può portare l'impresa al fallimento, perché «gli uomini mutano volentieri signore credendo di migliorare»²², aprendo così le porte a un Napoleone Bonaparte o a un Luigi Napoleone. La rivoluzione dovrebbe quindi cominciare e proseguire sulla base di una costante dialettica fra legislatore e corpo politico; ogni nuovo passaggio dovrebbe essere il risultato di una contrapposizione fra una tesi e un'antitesi e dare così vita a una sintesi intesa come "verità" necessaria al successo dell'impresa. Tuttavia, osservando la storia europea successiva, il fallimento dell'impresa rivoluzionaria risulta evidente: infatti, dopo la sconfitta di Napoleone a Waterloo, si conclude il Congresso di Vienna (1815) che, invece di dar vita a una nuova rivoluzione, riporta i sovrani europei sui loro troni e delinea un nuovo ordine

²⁰ B. MANIN, *Principi del governo rappresentativo*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 110-113.

²¹ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 96.

²² N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, Milano, Mondadori, 2020, p. 11.

geopolitico in Europa. Questa “restaurazione” non è un vero e proprio ritorno all’*Ancien régime*: i semi della rivoluzione si sono ormai diffusi in molti Paesi anche grazie alle guerre napoleoniche e gli ideali della Rivoluzione francese troveranno un terreno molto fertile in cui germogliare. Gli anni seguenti vedono una sempre maggiore industrializzazione e forti spostamenti della popolazione dalle zone rurali ai centri urbani, dove sono localizzate le fabbriche. Le condizioni di vita degli operai sono spesso precarie e malsane e gli orari di lavoro raggiungono le sedici ore per sei giorni alla settimana. A questo si aggiungono la meccanizzazione e la razionalizzazione dei processi produttivi che, da un lato, generano nuovi prodotti, dall’altro aumentano in maniera esponenziale le disuguaglianze sociali, concentrando la ricchezza nelle mani di un gruppo sempre più esiguo di proprietari, la borghesia. Di questi problemi si farà interprete Karl Marx (1818-1883); egli descriverà una realtà storico-sociale divisa in due classi, il proletariato e i capitalisti, in perenne contrapposizione. Questo antagonismo, determinato dall’esercizio del potere “dispotico” di una classe sull’altra, porta lo Stato, secondo la visione marxiana, ad assumere la funzione di strumento di controllo politico, finalizzato al mantenimento del dominio sociale della borghesia. L’unica soluzione, l’unica via d’uscita per raggiungere una vera uguaglianza tra gli uomini, è quindi ai suoi occhi la rivoluzione. Tuttavia, Marx non si illude che la rivoluzione possa, di per sé, risolvere il problema alla radice. Il suo pensiero rivoluzionario, molto complesso, è costruito sulla base delle esperienze delle rivoluzioni precedenti. La sua rivoluzione non può essere fine a sé stessa, ma deve essere “permanente” e rivoluzionarsi continuamente, in modo tale da evitare il ripresentarsi delle strutture che egli voleva abbattere.

2. L'uomo diviso

La critica marxiana alla società borghese non è una semplice critica di alcuni suoi aspetti, bensì è volta a trasformare radicalmente un sistema che sta cambiando troppo in fretta. Marx analizza il mondo che lo circonda e le dinamiche che lo permeano cogliendone in maniera puntuale i problemi, ormai diffusi in luoghi e culture diverse, attaccando così le fondamenta delle società occidentali. La sua è una visione che potremmo definire “sistemica”, in quanto abbraccia molti aspetti che vengono prima analizzati nella loro struttura e poi messi in relazione con tutti gli altri in un quadro complessivo.

E tuttavia, una caratteristica peculiare del pensiero marxiano è la sua non sistematicità, il fatto che si tratti di un pensiero in continua evoluzione. Vale la pena, quindi, partire dall'inizio: dal giovane Marx, che ancora non ha visto i moti rivoluzionari, dall'uomo che crede ancora nella democrazia come manifestazione della volontà del popolo e come «enigma risolto di tutte le costituzioni»²³. Il popolo, entità sempre citata e a cui spesso si attribuiscono caratteristiche *sui generis*, è formato da individui che Marx vede come divisi fra una dimensione pubblica e una privata, fra “cittadino” e “borghese”, fra Stato e società civile. Questa scissione non è una novità della società moderna, ma una caratteristica presente anche nella società feudale, come scissione fra “cielo” e “terra”, con la religione relegata nel cielo e i rapporti politici e sociali sulla terra. La religione è caratteristica fondamentale del mondo feudale: il cielo è la religione e la religione è «l'oppio dei popoli»; la religione non è un male in sé, ma il sintomo di un male più grande. Secondo Ludwig Feuerbach, la religione andava abolita perché gli individui alienavano in essa le loro caratteristiche migliori e, facendolo, se ne privavano, venerandole come qualcosa di irraggiungibile e, di conseguenza, trasformando queste caratteristiche in qualcosa di irrealizzabile. La religione era quindi un male per l'uomo e andava abolita per restituire quelle qualità agli uomini che avrebbero così superato l'alienazione e ritrovato loro stessi. Per Marx la questione non è così semplice: la religione non è un male in sé, ma il “lamento” dell'uomo che vive nella società civile, della “creatura oppressa”, dell'uomo sfruttato e violentato da altri uomini; è anche la speranza che oltre il mondo vi sia qualcosa di meglio, un regno

²³ K. MARX, *Critica del diritto statale hegeliano*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1983, p. 79.

in cui vi sia veramente uguaglianza e dove il dispotismo, la sofferenza e il potere non siano più presenti²⁴.

Occorre soffermarsi brevemente sul concetto di alienazione, che menzionerò più volte e che è centrale nel pensiero di Marx. Per meglio comprenderne il significato, ricorriamo all'interessante analisi del filosofo marxista Adam Schaff, che definisce l'alienazione non come un singolo evento, ma come un processo, strutturato in tre momenti. Nel primo momento, "l'uomo crea determinate cose, idee, istituzioni" volte al soddisfacimento di bisogni sociali; nel secondo momento, le creazioni dell'uomo acquisiscono una logica autonoma e, di conseguenza, non sono più riconducibili alle intenzioni di chi le ha create; nel terzo e ultimo stadio dell'alienazione, avviene la reificazione, secondo la quale le istituzioni create acquisiscono una spettrale oggettività, sembrano qualcosa di naturale e non qualcosa che deriva dall'intenzione umana²⁵. Una volta completata l'alienazione, quanto creato dall'uomo diventa un *totum magis summa partium* che domina su di lui, sfuggendo al suo controllo e mistificando i reali rapporti che lo hanno generato. Così come la religione è un prodotto dell'uomo, lo è anche lo Stato; entrambi, tuttavia, tramite il processo di alienazione e attraverso l'ultimo stadio della reificazione, diventano entità autonome che dominano sull'uomo apparendogli come naturali, scontate e sempre esistenti. Moltissime cose vengono sempre date per scontate, percepite come naturali, forse perché la mente umana ha la tendenza costante a cercare di ridurre l'enorme complessità del mondo per riuscire a comprenderlo, in modo che non faccia più paura, che non vengano messe in discussione le dinamiche che lo strutturano, che si continui ad acquistare e consumare merci senza guardare negli inferi della produzione chiedendosi da dove derivino. Questa è una forma di alienazione e, nel contempo, di "astrazione reale"; tramite il processo di alienazione generiamo astrazioni reali che su di noi esercitano un inarrestabile dominio.

Un enorme cambiamento, per quanto concerne lo Stato e la religione, avviene con il passaggio dal feudalesimo alla modernità, sancito dalla Rivoluzione francese. I rapporti politici nel Medioevo sono assegnati alla terra perché in quel

²⁴ K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, Roma, Editori Riuniti, 1983, p. 129.

²⁵ A. SCHAFF, *L'alienazione come fenomeno sociale*, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 112.

tempo «ogni sfera privata ha un carattere politico o è una sfera politica, o la politica è anche il carattere delle sfere private»²⁶. Nella modernità essi prendono il posto della religione nel cielo: la religione diventa una questione privata, una caratteristica degli individui che, tuttavia, non li unisce ma li distingue²⁷. Quello che li unisce è lo Stato, nella cui sfera gli individui possono sperare e immaginare di essere tutti uguali, prendendo il nome di cittadini. L'alienazione nello Stato replica così quella che avviene nella religione, mentre la dimensione di cittadino genera un'illusione di uguaglianza che non trova riscontro nella realtà. Lo Stato, come già detto, è un'astrazione reale, qualcosa che ha degli effetti reali ma che, allo stesso tempo, mistifica i rapporti che lo rendono possibile, la base materiale dell'uguaglianza, ossia i rapporti sociali. La vita vera dell'uomo non avviene infatti nella sfera dello Stato; il vero uomo non è il cittadino, è il borghese, è l'uomo egoista della società civile²⁸. Lo Stato è un universale illusorio, un falso Dio, nel quale, ancora una volta, gli individui alienano le loro caratteristiche migliori, privandosene. L'illusione è resa possibile dalla nascita di qualcosa che riteniamo fondamentale e che, ancora oggi, satura i nostri dibattiti pubblici, specialmente alla luce dei recenti avvenimenti in Europa e Medio Oriente: i diritti naturali.

L'uomo uscito dalla Rivoluzione francese è un uomo diverso, che gode di diritti che nessuno, nemmeno lo Stato, può violare, ma allo stesso tempo si illude che questo lo renda uguale a tutti gli altri come cittadino. Marx, infatti, evidenzia come questi diritti non siano propri dello Stato e non abbiano un carattere di universalità, ma, nella realtà, siano diritti dell'individuo borghese ed egoista, propri della società civile e volti alla tutela dei rapporti di potere in essa esistenti e, come tali, fondamento di legittimazione del falso universale che è lo Stato. La sua critica della libertà, dell'uguaglianza e della sicurezza, così come espresse nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 1789, è forse l'esempio più coerente dell'analisi, logica e stratificata, del giovane Marx. La libertà borghese è infatti la libertà dell'uomo isolato dagli altri uomini, una libertà che incontra nell'altro un limite alla propria espressione, non qualcosa che ne amplifichi il

²⁶ K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Roma, Editori Riuniti, 2016, p. 212.

²⁷ K. MARX, *La questione ebraica*, Roma, Editori Riuniti, 2018, p. 69.

²⁸ Ivi, pp. 82-83.

valore, e che è volta *in primis* alla tutela della proprietà privata. L'uguaglianza, a essa collegata, non è altro che la necessità che questa forma di libertà sia applicata a tutti, mentre la sicurezza è la garanzia che lo Stato permetterà a ciascuno di vedere il proprio egoismo tutelato da strumenti di polizia²⁹. Marx dice che l'uomo non si libera delle catene proprie dei rapporti di potere feudali, ma riceve semplicemente una serie di libertà: «L'uomo non venne perciò liberato dalla religione, egli ricevette la libertà religiosa. Egli non venne liberato dalla proprietà. Ricevette la libertà di proprietà. Egli non venne liberato dall'egoismo del mestiere, ricevette la libertà del mestiere»³⁰. Fintantoché vi sarà qualcuno che dà e qualcuno che riceve, vi sarà sempre un esercizio di potere e, di conseguenza, non vi sarà libertà "vera". L'unico legame che tiene insieme gli individui è l'interesse egoista dell'uomo borghese, la necessità dell'altro per il soddisfacimento dei propri bisogni, resa possibile dall'«essenza, estraniata all'uomo, del suo lavoro e della sua esistenza», cioè dal denaro.

La critica delle libertà borghesi è quindi una critica delle libertà che potremmo definire negative, cioè di quei diritti che, per non essere violati, richiedono che gli individui, o lo Stato, si astengano dall'esercitare una determinata azione o un determinato comportamento. Gli individui vengono dotati di «una sfera di non interferenza, nell'ambito della quale si può agire a proprio piacimento»³¹ e che permette loro di disinteressarsi di tutto quello che non è pertinente. La libertà degli altri dovrebbe favorire lo sviluppo della propria, non ostacolarlo; come possono quindi i diritti fondamentali essere universali? Come può lo Stato fondarsi su di essi come garanzia di uguaglianza fra i cittadini quando, nella realtà, servono a isolarli lì dove gli uomini interagiscono veramente? Marx vuole evidenziare come questi diritti non siano né universali né naturali, ma frutto di un determinato livello di sviluppo della società che, a sua volta, li utilizza per tutelare le dinamiche su cui si regge mantenendo così lo *status quo*.

Difficile dare torto a Marx, se si considera l'evoluzione della concezione dei diritti fondamentali, avvenuta specialmente dopo la Seconda guerra mondiale. La nascita delle libertà positive e dei diritti politici e sociali può essere vista, in un certo

²⁹ K. MARX, *La questione ebraica*, cit., pp. 80-82.

³⁰ Ivi, p. 86.

³¹ S. PETRUCCIANI, *Marx in dieci parole*, Roma, Carrocci, 2023, p. 67.

senso, come un segno dell'effettiva insufficienza delle libertà civili-naturali, come uno sviluppo del concetto di libertà oltre la protezione offerta dalla sfera di non interferenza e come tentativo di avvicinare le persone tramite lo sviluppo di sistemi in cui i cittadini partecipano attivamente alle altrui libertà, tramite il coordinamento dello Stato. La macchina pubblica, costituita con lo sviluppo del Welfare State, è l'immagine di questa cooperazione delle libertà, in cui i cittadini partecipano economicamente (con le tasse) e attivamente (con il proprio lavoro) alla conservazione dei diritti della collettività e al suo benessere.

Il giovane Marx immagina un mondo nel quale l'uomo non è scisso in due dimensioni, quella della cittadinanza politica e quella della società civile, ma esiste in una dimensione unica, dando così vita alla vera democrazia. Egli non fa riferimento alla democrazia rappresentativa come la concepiamo oggi, ma a una condizione di sostanziale uguaglianza fra gli uomini, in cui le contraddizioni presenti nella società civile spariscono: «Nella democrazia lo Stato, in quanto particolare, è soltanto particolare, e, in quanto universale, è l'universale reale, cioè niente di determinato che sia distinto dall'altro contenuto. I francesi moderni hanno inteso questo così: che nella vera democrazia lo Stato politico perisce. Il che è giusto, nel senso che esso, quale Stato politico, quale costituzione, non vale più per il tutto»³². Potremmo definire il giovane Marx come un radicale che crede ancora nella bontà dell'ideale democratico come principio di uguaglianza e nella democrazia come «vera unità dell'universale e del particolare»³³. Lo Stato politico, infatti, mostra la contraddizione fra la sua natura particolare – dovuta alla sua reale origine come strumento al servizio della società civile e della classe in essa dominante – e la sua pretesa di essere un universale; il conflitto tra questi due aspetti può risolversi, ma solo con il venir meno dello Stato politico stesso, riunendo così le due dimensioni in cui l'uomo è scisso e dando origine a una comunità in cui gli interessi individuali e collettivi coincidono. Solo la democrazia consentirebbe la realizzazione di questa possibilità; in tutti gli altri Stati «la legge, la costituzione, dominano senza dominare realmente, cioè senza penetrare materialmente il contenuto delle restanti sfere non politiche»³⁴. La democrazia non nasce

³² K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, cit., p. 211.

³³ Ivi, p. 210.

³⁴ Ivi, p. 211.

separatamente dalle altre costituzioni, ma ne è uno sviluppo, qualcosa che nasce dall'esperienza già vissuta delle costituzioni esistenti, migliorandone le caratteristiche; la democrazia «sta a tutte le altre forme politiche come a un suo Antico Testamento»³⁵, è la vera sintesi, il vero universale.

Questa riflessione ci permette di evidenziare il motivo per il quale, all'interno del primo paragrafo, abbiamo posto l'accento su *Il contratto sociale* di Rousseau. La sua influenza è chiaramente percepibile nel pensiero democratico di Marx, che arriva quasi a citarlo parlando dei “francesi moderni”. Rousseau teorizzava una democrazia non basata sulla rappresentanza, ma sugli individui organizzati in modo tale da permettere lo sviluppo dell'interesse collettivo, con una società guidata da atti di sovranità derivanti non da interessi particolari di determinati gruppi, ma dalla “volontà generale”, che è per sua stessa definizione depurata dagli interessi particolari: «L'uomo non esiste per la legge, ma la legge esiste per l'uomo». In sostanza, gli uomini non sono scissi in due parti, ma uniti in un corpo politico multidimensionale sotto la forma di Stato, di sovrano, di potenza. L'uomo è uno anche quando è molti, perché la volontà dei molti non può ledere quella dell'uno perseguendo l'interesse generale, che altro non è se non l'espressione della volontà di tutti, purificata dall'egoismo particolaristico. L'influenza di Rousseau su Marx è grande, ma il primo non vide la Rivoluzione francese, né il fallimento dei moti rivoluzionari in Francia. La prospettiva della democrazia radicale entrò in crisi in Marx con la fine tragica di questi ultimi, lasciando spazio all'idea che il cambiamento potesse avvenire soltanto con la rivoluzione, guidata dalla classe sociale che la scissione moderna dell'uomo aveva permesso di creare e aveva subito; una rivoluzione che non doveva essere momentanea né sperare di concludersi con la sola presa del potere politico, ma che doveva rivoluzionare se stessa per poter cambiare veramente lo stato di cose presente, rompendo il legame tra la società borghese e lo Stato politico. Il proletario è l'eroe di Marx.

³⁵ Ivi, p. 210.

3. Uomo sfruttato

Se il passaggio dal Medioevo alla modernità porta alla divisione dell'uomo in due dimensioni, esso ha anche un altro effetto molto importante: la nascita del processo di accumulazione del capitale. All'interno della società permangono dinamiche di esercizio dispotico del potere, ma con dinamiche diverse, legittimate da libertà illusorie che facilitano la riproduzione del capitale stesso. Il capitalismo, tuttavia, non nasce dal nulla, ma poggia sulle basi della cosiddetta "accumulazione primitiva", cioè del processo con cui i singoli produttori vengono progressivamente privati dei propri mezzi di produzione, che sono accumulati nelle mani di pochi che non hanno «nulla a fare colle dieci dita»³⁶. L'accumulazione primitiva o originaria si ritiene abbia inizio con lo sviluppo delle *enclosures* inglesi, fenomeno per cui i liberi contadini vengono privati dell'uso delle terre comuni e costretti a vendere la propria forza lavoro in cambio di un salario monetario. Il progredire di questi fenomeni di privatizzazione della terra e dei mezzi di produzione porta alla formazione di una classe sociale che li detiene in via esclusiva e di un'altra che essendone privata è costretta a vendere la propria forza lavoro per sopravvivere: i proletari. Essi non vengono solamente privati dei mezzi per sopravvivere, ma anche del frutto del loro lavoro; nasce così il lavoro salariato che è il fondamento del capitalismo stesso.

Per poter comprendere i meccanismi di funzionamento e la logica del capitale occorre innanzitutto evidenziare tramite quali dinamiche esso si riproduce. Il capitalismo poggia su astrazioni reali di notevole importanza, di cui la prima è il denaro che, da un lato, permette l'accumulazione nel tempo del valore di scambio delle merci, superando così la necessità del semplice scambio di valori d'uso equivalenti, dall'altro mistifica e nasconde sotto un velo di astratta uguaglianza la gerarchia sociale generata dalla sua esistenza: il denaro è «il geloso Dio di Israele, di fronte al quale nessun altro Dio può esistere. Il denaro avvilito tutti gli dei dell'uomo, e li trasforma in una merce. Il denaro è il *valore* universale, per sé costituito, di tutte le cose. Esso ha perciò spogliato il mondo intero, il mondo dell'uomo e la natura, del loro valore peculiare. Il denaro è l'essenza, estraniata all'uomo, del suo lavoro e della sua esistenza, e questa essenza estranea lo domina,

³⁶ K. MARX, *Il Capitale. Libro Primo*, Torino, UTET, 1945, p. 672.

ed egli la adora»³⁷. La seconda astrazione reale è la merce, dotata di un valore d'uso e di un valore di scambio; mentre il valore d'uso è «la proprietà che essa possiede di appagare i bisogni o le convenienze della vita umana»³⁸, il valore di scambio è qualcosa di «arbitrario e di semplicemente relativo»³⁹; la merce viene vista come dotata di proprietà intrinseche e naturali, disgiunte dal lavoro da cui traggono origine. Le merci, scambiate sul mercato, non sono dotate di una componente umana, ma hanno esclusivamente un valore di scambio, trasformando così le relazioni fra persone in semplici relazioni fra cose. Il valore di una merce non deriva, quindi, dal lavoro concreto necessario per produrla, ma dalla sua posizione all'interno del sistema generale dello scambio, ovvero dal mercato. Queste due astrazioni reali sono alla base del meccanismo di riproduzione del capitale, che non potrebbe infatti incrementare tramite un semplice scambio di equivalenti, cioè dall'acquisto e dalla vendita di merci così come sono; il capitale si valorizza seguendo la seguente formula:

$$D - M - D'$$

Il capitalista, tramite il denaro, acquista la merce forza lavoro necessaria a produrle; il lavoro aumenta il valore della merce e determina il suo prezzo, mentre la vendita della merce sul mercato porta a un profitto, permettendo così l'accumulazione di maggiore capitale. Risulta evidente dove sia il problema in questa dinamica: se l'aumento del valore della merce deriva dal lavoro erogato dall'uomo per produrla, comunque da retribuirsì, da dove deriva il profitto? Dallo sfruttamento del lavoro sociale dell'uomo. La base di questo profitto è chiamato "plusvalore".

Il lavoratore, come abbiamo visto, diventa lavoratore salariato, cioè, riceve un salario per il lavoro che svolge, standardizzato in modo da rendere il lavoro stesso una merce, eliminando così le caratteristiche peculiari dei singoli individui. Il salario non viene corrisposto sulla base del valore aggiunto dal lavoro del singolo

³⁷ K. MARX, *La questione ebraica*, cit., p. 93.

³⁸ «The intrinsic and natural worth of anything consists in its fitness to supply the necessities, or serve the conveniences of human life» [«Il valore intrinseco e naturale di ogni cosa consiste nella sua attitudine ad appagare i bisogni individuali, o a garantire le comodità, della vita umana»] (J. LOCKE, *Some Considerations on the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of the Money* [1691], in ID., *Works*, VIII ed., Printed for W. Strahan et al., London, 1777, p. 28).

³⁹ K. MARX, *Il Capitale. Libro Primo*, cit., p.12.

lavoratore, perché il capitalista vuole «ottenere con la minor quantità possibile di danaro la maggior quantità possibile di lavoro»⁴⁰, nemmeno sulla base delle ore effettivamente lavorate. Il valore del lavoro è dato da quanto necessario a riprodurre la forza lavoro stessa, a mantenere in vita il lavoratore permettendogli di recarsi al lavoro il giorno dopo. Il lavoro, da attività essenziale dell'uomo e della sua creatività, diventa uno mero strumento di sopravvivenza. L'operaio è formalmente libero di vendere il proprio lavoro, ma in esso non è diverso da uno schiavo. Se poniamo, quindi, che a un'ora di lavoro corrisponda un determinato valore, possiamo comprendere come il plusvalore generato nel ciclo di accumulazione capitalistica si basi su quello che Marx definisce "pluslavoro", cioè sul tempo lavorato e non retribuito oltre quello necessario a produrre il salario e quindi a riprodurre la forza lavoro dell'operaio; ogni ora lavorata oltre questo limite è regalata al capitalista, ossia è lavoro sfruttato. Il pluslavoro non è però una novità del capitalismo; esso esisteva anche nel rapporto tra padrone e schiavo come forma di estorsione del lavoro direttamente coercitiva: lo schiavo era obbligato con la forza a lavorare. Il pluslavoro nel sistema di produzione capitalistico mantiene il carattere obbligatorio, ma senza una coercizione diretta, mascherando la dinamica coercitiva dietro la formale libertà contrattuale dell'individuo di vendere il proprio lavoro; libertà che è solo apparente, poiché non vi è una vera libertà di scelta per l'operaio dal momento che è costretto a vendere la propria capacità di lavorare per poter sopravvivere.

La particolarità di questa dinamica è il fatto che il capitalista utilizza tutti gli strumenti a sua disposizione per legittimare il pluslavoro: il modo probabilmente più efficace verrà definito successivamente da Antonio Gramsci con il termine di "egemonia". Marx affronta l'argomento già all'interno de *L'ideologia tedesca* (1845), sottolineando come «le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza materiale dominante della società è in pari tempo la sua potenza spirituale dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone con ciò, in pari tempo, dei mezzi della produzione intellettuale, cosicché ad essa in complesso sono assoggettate le idee di

⁴⁰ K. MARX, *Il Capitale. Libro Primo*, cit., p. 491.

coloro ai quali mancano i mezzi della produzione intellettuale»⁴¹. Non è quindi possibile sfuggire alla formula del pluslavoro, innanzitutto perché questa viene ritenuta perlopiù, da chi vi è soggetto, come giusta. Lo sfruttamento del lavoratore viene infatti legittimato dalle idee che permeano la società, ma che nella realtà rappresentano quanto desiderato solo da una parte della società stessa, la parte che la domina. Guardiamo a come, oggi, nella nostra società, tra i giovani, viene legittimato il lavoro non retribuito denominandolo con svariati nomi: tirocinio, esperienza formativa, formazione lavorativa. Queste attività sono spesso viste da chi vi partecipa come piattaforme per potersi formare e inserire nel mondo del lavoro, un normale percorso per poter accedere a posti di lavoro stabili e ben retribuiti. L'idea che legittima l'accettazione di queste attività lavorative è che "per arrivare in alto bisogna fare la gavetta". Tuttavia, per una persona che forse avrà la fortuna di ottenere un posto di lavoro, ve ne saranno molte altre che avranno semplicemente regalato il proprio tempo e il proprio lavoro a imprenditori che, oggi come centocinquanta anni fa, non hanno alcuno scrupolo nello sfruttare il lavoro dei giovani. Una professione emblematica di questa dinamica è in Italia quella dell'avvocato che, una volta laureatosi, è obbligato a effettuare diciotto mesi di "pratica" non retribuita e, senza mascherare lo sfruttamento da cui origina questo istituto, a chiamare il professionista per cui lavora *dominus*: «Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale dei rapporti materiali dominanti, sono i rapporti materiali dominanti presi come idee: sono dunque l'espressione dei rapporti che appunto fanno di una classe la classe dominante e dunque sono le idee del suo dominio»⁴². Il concetto di pluslavoro è dunque estremamente attuale e di fondamentale importanza per poter comprendere il percorso che Marx affronta per arrivare alla rivoluzione come necessità.

Abbiamo spiegato come, tramite il pluslavoro, venga generato il plusvalore necessario all'accumulazione del capitale; abbiamo anche detto che il pluslavoro non sia una caratteristica esclusiva del mondo moderno, ma fosse già presente in epoche precedenti, seppure in forme diverse; abbiamo infine evidenziato come la tematica del pluslavoro sia tuttora estremamente attuale. Tuttavia, abbiamo parlato

⁴¹ K. MARX, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 2018, p. 105.

⁴² Ivi, p.105.

solo di una forma di plusvalore, quello *assoluto*, generato dal lavoro dell'operaio costretto a lavorare più ore di quelle necessarie a generare il valore corrispondente al suo salario; il plusvalore "moderno" è detto *relativo*, in quanto non deriva dall'aumento della durata della giornata lavorativa, ma dall'incremento dell'efficienza dei processi produttivi, tecnologici e organizzativi (produttività), che riducono il tempo di lavoro necessario a generare il salario degli operai. Le due forme di plusvalore sono proprie di due forme distinte di capitalismo, con diversi livelli di sviluppo e con due tipi differenti di "sussunzione", cioè di sottomissione del lavoro al capitale: la sussunzione *formale* rappresenta la prima forma di sviluppo del capitalismo, in cui il capitale sottopone a sé forme di lavoro che già trova costituite e di cui si appropria; utilizza il lavoro che già era organizzato nelle campagne e nelle case e lo fa lavorare per sé. In questa forma di capitalismo i lavoratori hanno ancora la proprietà dei mezzi di produzione, ma sono dipendenti dal capitalista per quanto riguarda, per esempio, la fornitura delle materie prime e lo smercio dei prodotti. La sussunzione formale è il fondamento necessario dello stadio più sviluppato del capitalismo, in cui la sussunzione è detta *reale*; in questo caso il capitale organizza direttamente il processo lavorativo, organizza i fattori di produzione e il lavoro in maniera tale da massimizzarne il rendimento. La sussunzione reale permette la creazione del plusvalore relativo; il capitalista concentra il lavoro nella fabbrica, priva i lavoratori dei mezzi di produzione, ottimizza processi e dinamiche per ottenere la massima produttività. La sussunzione reale è la naturale prosecuzione di quella formale, rappresenta la sottomissione totale del lavoratore al capitale. Il lavoratore «non possiede che le sue braccia e la sua laboriosità e non ottiene alcunché se non in quanto riesce a vendere la sua fatica»⁴³. Si tratta di un meccanismo perverso nel quale il capitalista aumenta la produttività del lavoro a scapito del lavoratore e ottiene la produzione di merci che hanno un valore minore, vedendo però aumentare il plusvalore relativo. «Ora, siccome la plusvalenza relativa cresce in ragione diretta dello svolgimento della forza produttiva del lavoro, mentre il valore delle merci in ragione inversa dello stesso svolgimento (poiché gli stessi processi, che ripassano il prezzo delle merci,

⁴³ J. VANDERLINT, *Money Answers all Things; Or an Essay to Make Money*, T. Cox, London, 1734, p. 15.

elevano la plusvalenza che esse contengono), si ha la soluzione del vecchio enigma; non è più necessario domandarsi come avvenga che il capitalista, che non si interessa se non al valore di scambio, si sforzi senza posa di ribassarlo»⁴⁴. L'incredibile attualità di questa dinamica è resa evidente dal mercato ormai saturo di beni e servizi di bassa qualità e basso costo, prodotti in economie note per lo sfruttamento dei lavoratori. Le dinamiche delle acquisizioni delle aziende da parte di grossi gruppi multinazionali vedono spesso una delocalizzazione dei processi verso i mercati a minor costo e maggiore efficienza – a scapito della qualità del servizio fornito – e una polverizzazione delle strutture gerarchiche che vengono distribuite in molti Paesi; un esempio evidente è la delocalizzazione dei *call center*, che permette un aumento dell'efficienza economica, ma comporta un'evidente riduzione della qualità del servizio stesso⁴⁵.

Tuttavia, il lavoratore non è reso «una bestia ridotta ai più elementari bisogni della vita»⁴⁶ semplicemente perché viene sfruttato secondo la logica ora descritta; la vera trasformazione subita dall'uomo è che l'attività lavorativa diventa qualcosa di «esterno all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e quindi nel suo lavoro egli non si afferma, ma si nega, si sente non soddisfatto, ma infelice, non sviluppa una libera energia fisica e spirituale, ma sfinisce il suo corpo e distrugge il suo spirito»⁴⁷, il lavoro diventa alienato. L'alienazione nel lavoro è un tema centrale, perché evidenzia come dell'uomo non rimanga che un guscio vuoto, avendo egli perso tutto ciò che lo rendeva umano. I suoi bisogni sono ridotti «al più indispensabile e al più compassionevole sostentamento della vita fisica, e la sua attività al movimento meccanico più astratto, onde viene a dire che l'uomo non ha nessun altro bisogno né di attività né di godimento»⁴⁸. L'alienazione nel lavoro è qualcosa di multidimensionale, avviene cioè rispetto a dimensioni diverse, ma tutte correlate al lavoro stesso; l'uomo perde moltissimo lavorando e guadagna solo la possibilità di sopravvivere e riprodursi. La prima forma di alienazione è quella rispetto al *prodotto*; l'operaio, infatti, mette parte di sé nel lavoro e nell'oggetto prodotto; tuttavia, questo oggetto non gli appartiene diventando così essenza umana

⁴⁴ K. MARX, *Il Capitale. Libro Primo*, cit., p. 282.

⁴⁵ Si veda M. FANA, *Non è lavoro, è sfruttamento*, Roma-Bari, Laterza, 2017.

⁴⁶ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, Einaudi Editore, 1973, p. 22.

⁴⁷ Ivi, p. 74.

⁴⁸ Ivi, p. 130.

oggettivata e sottratta all'uomo. Il lavoro, come abbiamo detto, è una merce perché esiste qualcuno che lo vende e qualcuno che lo compra all'interno di un mercato. La libertà dell'operaio di vendere il proprio lavoro è quindi trasformata in merce e, di conseguenza, la libertà stessa è ridotta a merce. L'operaio diventa "servo" del suo prodotto, poiché non ha il controllo su di esso, ma è sottomesso alla proprietà privata e alle relazioni di produzione capitalistiche. Inoltre, «l'operaio diventa tanto più povero quanto è maggiore la ricchezza che produce»⁴⁹ in una dinamica simile a quella dell'alienazione religiosa: tante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tante meno ne ritiene per sé stesso; la crescente produzione di ricchezza non si traduce quindi necessariamente in un miglioramento delle condizioni di vita degli operai, ma piuttosto in un aumento della loro alienazione e del loro impoverimento: «L'operaio è un signore che diventa servo, diventa servo del suo prodotto perché il prodotto appartiene a un altro»⁵⁰.

La seconda forma di alienazione evidenziata da Marx avviene rispetto all'*attività lavorativa*. L'operaio, infatti, si estranea dal suo prodotto prima di tutto perché si estranea dall'attività stessa. Ciò è dovuto al fatto che essa non appartiene più all'operaio, essendo una merce, ma è solamente funzionale a permettere l'acquisto delle merci necessarie a sopravvivere. Il lavoro, infatti, dovrebbe essere qualcosa di più, dovrebbe essere, in sé, il soddisfacimento di un bisogno, come reso evidente dalla descrizione della terza forma di alienazione: l'alienazione rispetto alla *specie umana*. Il lavoro è ciò che dovrebbe rendere l'uomo libero, perché tramite il lavoro egli trasforma la natura, ossia «il corpo inorganico dell'uomo»⁵¹, secondo le proprie intenzioni, riconoscendosi in essa come in qualcosa di umano. Il lavoro estraniato «rende estranea all'uomo la natura e l'uomo stesso»⁵², perché la massima espressione dell'attività umana (il lavoro) diventa una merce. La natura lavorata diventa qualcosa in cui l'uomo non si riconosce più e rimane così solamente un mezzo con il quale il lavoratore si mantiene in vita. La quarta e ultima forma di alienazione avviene rispetto al *prossimo*, all'altro uomo; l'uomo viene ridotto a un essere isolato dagli altri in quanto è circondato da persone estranee che

⁴⁹ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 71.

⁵⁰ F. FERRARESI, *Corso di storia del pensiero politico contemporaneo*, Università della Valle d'Aosta, A.A. 2021/2022.

⁵¹ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 77.

⁵² *Ibidem*.

gli sono concorrenti, oppure da capitalisti che lo dominano: «Nel rapporto del lavoro estraniato ogni uomo considera gli altri secondo il criterio e il rapporto in cui egli stesso si trova come lavoratore»⁵³.

L'uomo è sfruttato, svuotato della sua socialità, ridotto a nulla più che a una bestia da soma; lavora ogni giorno per sopravvivere, convinto di essere libero senza esserlo veramente. Un uomo che nulla possiede, se non la sua capacità di lavorare, un uomo che si rassegna allo sfruttamento e non si rende nemmeno conto di essere sfruttato, perché la società in cui vive legittima e diffonde l'idea dominante che questa dinamica sia normale e giusta. Marx spacchetta le strutture, le analizza ed erode il presente, palesandone le contraddizioni; possiamo dire certamente che il mondo sia cambiato in questi centocinquant'anni, ma fino a che punto? Il lavoro, oggi, si presenta secondo dinamiche che abbiamo già brevemente delineato: le gerarchie esistono, così come le dinamiche di sfruttamento; l'influenza della sovrastruttura è presente come non mai, grazie alla capillarità di internet. Gli strumenti costruiti per regolare il sistema economico e creare un mondo più equo si stanno progressivamente sfaldando, lasciando spazio a un neoliberismo che amplia in maniera esponenziale il divario tra chi possiede e chi no⁵⁴.

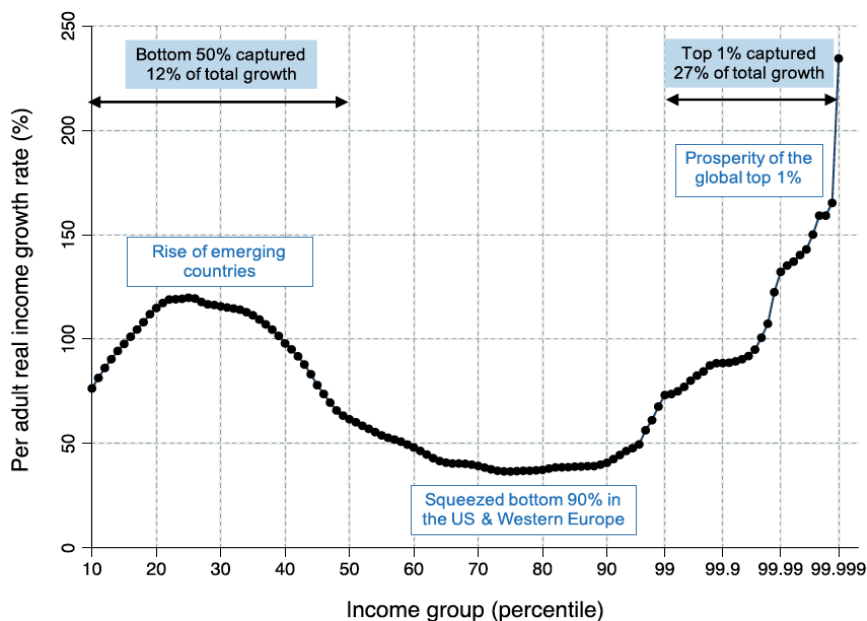


Figura 1: Crescita percentuale del reddito totale in tutte le regioni del mondo -The elephant chart-, 1980-2016, World Inequality Database.

⁵³ Ivi, p. 80.

⁵⁴ Sul punto si veda P. DARDOT – CH. LAVAL, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, Roma, DeriveApprodi, 2019.

L'uomo si aliena nel lavoro, sfruttato dal capitalista ma anche dall'altro uomo che aspira a diventare capitalista, illuso di poterci riuscire sfruttando a sua volta. Riflettendo sul pensiero di Marx, la violenza economica non è diversa da quella fisica, ma diversamente dalla prima è legittimata dalla nostra società; i danni che provoca sono altrettanto reali e materiali, ma accettati come normali o inevitabili. Questa violenza ha semplicemente una latenza maggiore di quella fisica e porta con sé la rabbia e il risentimento dei popoli che, a loro volta, erodono la politica e la democrazia. La necessità di governare il cambiamento, di innovare tutti i sistemi, di una rivoluzione permanente, è chiara ed evidente.

4. Uomo storico

La storia, nel pensiero di Marx, è fortemente ancorata all'aspetto materiale dell'esistenza umana: partendo dalla critica della politica, che evidenzia lo Stato come un falso universale e la conseguente critica dell'ideologia dominante, prende forma la concezione materialistica della storia. Come abbiamo visto nei precedenti paragrafi, lo Stato e il cittadino che lo abita non sono che universali illusori, i veri rapporti si svolgono al di sotto di esso. Lo Stato è un mezzo di controllo volto all'esercizio del potere della classe dominante e quindi nulla più che uno strumento al servizio della dimensione che a esso dovrebbe essere sottomessa: la società civile. Tuttavia, non si tratta di una forma costante nella storia: nel feudalesimo, la divisione avveniva fra religione e società. Vi è dunque un mutamento di queste dimensioni nella storia umana che non è però un «fatto astratto della “autocoscienza” del mondo o di qualche altro fantasma metafisico»⁵⁵, bensì «un fatto materiale, dimostrabile empiricamente, un fatto di cui ciascun individuo dà prova nell'andare e venire, nel mangiare, nel bere e nel vestirsi». Il motore della storia è concreto e materiale, dato dalla contrapposizione tra forze produttive e rapporti di produzione.

Le forze produttive indicano la capacità di produzione in una data società; al suo interno sono inclusi i mezzi di produzione (fabbriche, macchinari, terreni, materie prime) e la forza lavoro (gli operai e le loro abilità e conoscenze). Le forze produttive tendono a mutare nel tempo, con una tendenza al miglioramento dovuta principalmente all'innovazione, al progresso tecnologico e all'accumulazione di conoscenze e competenze. I rapporti di produzione, invece, rappresentano i rapporti sociali ed economici tra gli individui nell'ambito del processo produttivo. I rapporti di produzione sono determinati dalla proprietà, o dalla mancanza di essa, dei mezzi di produzione, dalla divisione del lavoro e dalle relazioni di potere esistenti nella società. Come abbiamo visto, «nella produzione sociale della loro vita, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono ad un determinato livello di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, la base reale sulla quale si eleva una

⁵⁵ K. MARX, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 98.

sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate di coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, bensì, al contrario, e il loro essere sociale che determina la loro coscienza»⁵⁶. La base materiale di una società è composta dai rapporti di produzione che sono però determinati dal livello di sviluppo delle forze produttive: una è strettamente dipendente dall'altra. La problematica sorge quando i rapporti di produzione non sono più adeguati a favorire lo sviluppo delle forze produttive; si genera così una contraddizione che dà luogo a un cambiamento dei rapporti di produzione. Questo cambiamento è in sé una rivoluzione del funzionamento della società, una «rivoluzione sociale»⁵⁷ che non ha alcun fine morale o etico, ma materiale ed economico. La storia è un alternarsi di classi sociali al potere e, di conseguenza, la storia non è altro che storia delle lotte di classe. Nella seconda metà del Settecento, le forze produttive hanno raggiunto uno sviluppo critico e permesso l'ascesa di una nuova classe sociale: la borghesia. I rapporti di produzione feudali non erano più adeguati a favorire lo sviluppo ulteriore delle forze produttive; quindi si verificò una rivoluzione che portò al potere la borghesia creando le condizioni necessarie a sviluppare la neonata società borghese-capitalistica: libertà individuali, universalità dello Stato, ecc. Con il sorgere di una nuova classe dominante, quella precedente tramonta. Per poter comprendere la storia è quindi necessario studiare i rapporti e le lotte che attraversano il corpo sociale e che, da sempre, hanno visto opporsi gruppi e classi antagoniste: «Fu proprio Marx ad aver scoperto per primo la grande legge dell'evoluzione storica, la legge secondo la quale tutte le lotte della storia, si svolgono sul terreno politico, religioso, filosofico, o su un altro terreno ideologico, in realtà non sono altro che l'espressione più o meno chiara di lotte fra classi sociali»⁵⁸.

L'analisi di queste dinamiche evidenzia una criticità rilevante; quanto descritto avviene proprio perché non vi è percezione di quello che sta accadendo, la storia procede, muta, si evolve, senza che gli individui ne percepiscano il motore

⁵⁶ K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Firenze, Editrice Clinamen, 2021, p. 112.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ F. ENGELS, *Prefazione alla terza edizione tedesca* (1885), in K. MARX, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 41.

materiale; i cambiamenti sembrano rivoluzioni ma sono, in realtà, approssimazioni, in lotta costante fra libertà e potere. Il mondo cambia lentamente, senza mai rivoluzionarsi realmente e l'uomo rimane, nonostante il progresso tecnologico e sociale, una vittima di sé stesso. Saper cogliere queste dinamiche trasforma l'uomo in un attore orientato al cambiamento, in un "uomo storico" che erode il presente, un individuo la cui coscienza e azione sono plasmate dalla contraddizione costante fra la storia e le strutture. L'uomo storico è colui che sa guardare oltre, colui che guida il cambiamento, che nulla ha da perdere, ma tutto da guadagnare; colui che può salvare l'uomo dalla schiavitù di sé stesso. Il proletario è l'uomo storico di Marx e la rivoluzione il suo strumento: la rivoluzione permanente.

Capitolo secondo

La rivoluzione permanente

1. Lo spettro

*«Uno spettro si aggira per l'Europa -
lo spettro del comunismo»¹.*

Non c'è via d'uscita dallo stato delle cose esistente senza una rottura radicale. Marx è molto chiaro nell'evidenziare quale sia il modo per spezzare le catene del proletariato: la rivoluzione. Marx non è, però, altrettanto chiaro riguardo alle caratteristiche della rivoluzione stessa; la necessità di una rivoluzione permanente è appena accennata in alcune sue opere, ma è evidente dalle dinamiche da lui descritte. Anche in questo caso, bisogna partire dall'inizio, dal manifesto del cambiamento sperato da Marx, il *Manifesto del partito comunista* (1848). Al suo interno si delineano chiaramente le fondamentali caratteristiche della rivoluzione liberatrice: un soggetto rivoluzionario, un nemico da combattere, un ideale da realizzare. L'intreccio fra le tre entità è evidente: non si tratta semplicemente di elementi separati, ma di elementi legati da un nesso logico e causale; in assenza di questa complessa trama di interazioni, la rivoluzione non sarebbe possibile.

Il soggetto rivoluzionario è la classe sociale costituita dagli operai, dagli sfruttati, da chi nulla ha se non il proprio lavoro: il proletariato. La rivoluzione industriale ha sottomesso il lavoro al capitale in maniera totale; i mezzi di produzione sono stati concentrati nelle fabbriche e le città hanno iniziato a espandersi per fare fronte all'enorme quantità di persone in cerca di lavoro che migravano in esse dalle campagne. Il costo delle merci, come conseguenza dell'ottimizzazione dei processi produttivi e dell'organizzazione del lavoro, è diminuito e la loro disponibilità aumentata, ma a quale prezzo? Il miglioramento

¹ K. MARX - F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, Milano, Feltrinelli, 2023, p. 7.

dell'efficienza della produzione è, infatti, reso possibile dall'utilizzo delle macchine che trasformano l'operaio in un «mero accessorio»² al loro servizio. La necessità di strumenti a disposizione dell'uomo per la «trasformazione della natura inorganica»³ è innegabile; il problema deriva da quello che viene mistificato dalle macchine, cioè dal fatto che esse riducono l'uomo a nulla più che a uno strumento atto alla loro supervisione. La divisione del lavoro più classica, basata sulle abilità tecniche, viene rimpiazzata da una «distribuzione d'operai fra le macchine specializzate»⁴; riducendo, da un lato, le differenze tra gli individui all'interno della fabbrica, dall'altro trasformando l'operaio in qualcosa che «serve la macchina»⁵, che dipende completamente da essa e dai suoi tempi. Il «lavoro vivo», umano e creativo, è ridotto al servizio del «lavoro morto» delle macchine, generando così un effettivo dominio delle macchine sull'uomo: «Il mezzo di lavoro, trasformato in automa, si presenta innanzi allo stesso operaio durante il processo dello stesso lavoro in forma di capitale, di lavoro morto che domina e soggia la sua forza vivente»⁶. Il lavoro stesso viene privato di ogni caratteristica umana, semplificato il più possibile per aumentare la produzione; l'uomo diventa così un automa e il lavoro «diventa una tortura, in questo senso: che la macchina, mentre non toglie lavoro all'operaio, spoglia il lavoro di ogni interesse»⁷.

Le macchine hanno anche l'importante funzione di ridurre l'interazione tra gli operai all'interno della fabbrica che, concentrati sui macchinari, non avranno tempo né modo di rendersi conto della sostanziale uguaglianza delle loro condizioni di sfruttamento e della potenza di cui dispongono collettivamente. L'aumento della produttività nasce infatti dalla cooperazione tra gli operai – nella fabbrica il prodotto del lavoro è sociale in quanto deriva da individui che agiscono «unitamente ad altri ad un comune scopo»⁸ – e la forza che ne deriva è superiore alla somma delle forze dei singoli operai. Se le dinamiche organizzative permettono un aumento enorme della produttività, e quindi del plusvalore, generano per il capitalista anche il

² Ivi, p.16.

³ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 78.

⁴ K. MARX, *Il Capitale. Libro Primo*, cit., p. 373.

⁵ Ivi, p. 376.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, p. 289.

terribile pericolo che queste enormi forze si rivoltino contro di lui. Per prevenire questa possibilità, le masse dei lavoratori vengono «organizzate come soldati»⁹, ma la rivolta è inevitabile e il primo passo necessario affinché si realizzi è proprio che gli operai si rendano conto di essere tutti ugualmente sfruttati, che acquisiscano coscienza di classe e usino la straordinaria forza di cui dispongono collettivamente per liberarsi delle loro catene e, di conseguenza, liberare tutti. I proletari, infatti, secondo Marx, sono il *cuore* della rivoluzione guidata dalla *filosofia*¹⁰, e le armi per combatterla sono quelle che i borghesi non possono fare a meno di fornirgli.

I borghesi non sono il classico nemico che possiamo immaginare, non si tratta di mostri mitologici o eserciti invasori; essi hanno «svolto un ruolo estremamente rivoluzionario»¹¹ nel rompere tutti i legami feudali e hanno quindi l'importante merito di avere liberato l'uomo dallo «sfruttamento velato da illusioni religiose e politiche»¹², mettendo così a nudo lo sfruttamento per quello che è. I sovrani feudali giustificavano il loro potere tramite la religione – nessuno aveva alcun diritto tranne la nobiltà – e il loro potere era totale e incontestabile in quanto derivato dalla religione, nella quale gli individui alienavano le loro caratteristiche migliori. La rottura dei rapporti feudali palesa la contraddizione insita nella società civile e, così facendo, fornisce strumenti per un ulteriore cambiamento radicale. La base della rivoluzione di Marx è la rivoluzione borghese, solo grazie alla quale gli operai diventano proletari e possono acquisire coscienza di classe. Essa non è calata dall'alto e non è applicabile in qualunque contesto, ma necessita del supporto della borghesia per creare le condizioni della sua esistenza. Marx offre evidenza di ciò quando parla della posizione dei comunisti rispetto ai diversi partiti di opposizione, spiegando come «non appena la borghesia entra in scena in modo rivoluzionario, il partito comunista lotta insieme alla borghesia contro la monarchia assoluta, la proprietà fondiaria feudale e il piccolo borghesime»¹³. La correlazione della rivoluzione con lo sviluppo politico dei diversi Paesi è, inoltre, ben evidenziata da Engels, che spiega come «in Germania quindi l'attuazione della rivoluzione è

⁹ K. MARX - F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, cit., pp. 16-17.

¹⁰ K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 2018, p. 116.

¹¹ K. MARX - F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 10.

¹² Ivi, p. 11.

¹³ Ivi, p. 50.

lentissima e difficilissima, in Inghilterra rapidissima e facilissima»¹⁴. La Germania di metà Ottocento è, infatti, secondo Marx ed Engels, un Paese «non politico»¹⁵, incompleto, che ancora non è stato in grado di emanciparsi dalla religione e dove il «dominio della religione è la religione del dominio»¹⁶. Il comunismo non è, quindi, un partito in sé rivoluzionario, ma piuttosto una «lotta contro lo stato delle cose esistente», perché solo collaborando con i «partiti di opposizione» può generare le condizioni favorevoli alla rivoluzione. A produrre il proprio becchino, intanto, ci sta pensando, inconsciamente, la borghesia.

Il problema della borghesia è la borghesia stessa; il problema del capitalismo è dato dalla struttura stessa del capitalismo. Non può esistere un capitalismo senza sfruttamento delle risorse, materiali e umane, e senza incremento continuo della produzione. I beni prodotti all'interno delle fabbriche aumentano di numero e diminuiscono di costo, mentre il capitalista adotta ogni miglioramento tecnologico e organizzativo possibile per aumentare il plusvalore. Inizialmente, la disponibilità di una grande quantità di beni viene percepita con gioia, specialmente se si proviene da periodi di scarsità; tuttavia, il meccanismo dell'accumulazione è difettoso, sempre più beni a sempre minor costo vorrebbe dire avere a disposizione un'infinita capacità di assorbire nuovi prodotti. Il mercato, composto da esseri umani, è in grado di consumare una quantità di merci limitata dalla durata di vita della merce stessa: abbiamo bisogno di acquistare cibo e acqua ogni giorno, piatti e bicchieri no. La dinamica insita nell'accumulazione capitalistica genera quindi una situazione nella quale, progressivamente, il mercato viene saturato di beni di cui non vi è più bisogno, generando così quella che Marx definisce «epidemia della sovrapproduzione»¹⁷. Le dinamiche di mercato sono, in un certo senso, molto semplici: una variazione dell'offerta rispetto alla domanda porta a una variazione del prezzo di equilibrio; nel caso in cui l'offerta superi notevolmente la domanda, il prezzo del bene in oggetto crolla. Improvvisamente il plusvalore si azzerava, anzi

¹⁴ F. ENGELS, *Principi del comunismo*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. vi, Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 372.

¹⁵ K. MARX, *Glosse critiche in margine all'articolo "Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano"*, in K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, cit., p. 123.

¹⁶ K. MARX, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, cit., p. 73.

¹⁷ K. MARX - F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 15.

si inverte. Il capitale si erode perché le merci rimangono invendute, ma la produzione continua. I primi a pagare le spese di queste crisi sono, come ben sappiamo, i lavoratori che vengono licenziati in massa, aumentando così la disoccupazione e la fame e facendo piombare la società in «condizione di momentanea barbarie»¹⁸. La fame e la rabbia verso un sistema che non funziona più si rispecchiano nel “cielo” dello Stato che deve, come strumento al servizio della borghesia, trovare una soluzione alla crisi. Le soluzioni sono molteplici sebbene temporanee e, anch’esse, parte del problema del sistema capitalistico. La crisi, infatti, è il momento in cui i rapporti di produzione si dimostrano inadeguati alle forze produttive e da questa contraddizione dovrebbe sorgere una rivoluzione che porti a un mutamento dei rapporti di produzione stessi. Tuttavia, la borghesia riesce a evitare questa evenienza tramite «la distruzione coatta di una massa di forze produttive», ma anche tramite «la conquista di nuovi mercati e lo sfruttamento più intenso di quelli vecchi»¹⁹. Per mantenere in piedi il sistema capitalistico, gli Stati possono quindi entrare in guerra e, nel caos che ne deriva, distruggere le forze produttive, cioè i mezzi di produzione e la forza lavoro. Alternativamente, possono essere creati nuovi mercati, conquistati nuovi Paesi e convertiti al capitalismo, generando così un momentaneo sfogo per le merci in eccesso.

Il capitalismo, descritto in questo modo, assomiglia a un virus che, sviluppatosi troppo, deve cercare nuovi “ospiti” per evitare di distruggere quello in cui si trova e con esso perire; come evidenziato da Zygmunt Bauman, «il capitalismo, per dirla crudamente, è in sostanza un sistema parassitario. Come tutti i parassiti, può prosperare per un certo periodo quando trova un organismo ancora non sfruttato del quale nutrirsi. Ma non può farlo senza danneggiare l’ospite, distruggendo quindi, prima o poi, le condizioni della sua prosperità o addirittura della sua sopravvivenza»²⁰. L’ultima soluzione è lo sfruttamento più intenso dei mercati in cui è già presente; infatti, una caratteristica importante del capitalismo è la sua capacità di creare nuovi bisogni tramite la sua influenza sulla sovrastruttura: «La cultura di oggi è fatta di offerte, non di norme. Come ha notato Pierre Bourdieu, la cultura vive di seduzione, non di regolamentazione; di pubbliche relazioni, non

¹⁸ K. MARX - F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 15.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Z. BAUMAN, *Capitalismo parassitario*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 4.

di controlli polizieschi; della creazione di nuovi bisogni/desideri/ esigenze, non di coercizione. Questa nostra società è una società di consumatori e anche la cultura, come tutto il resto del mondo visto e vissuto dei consumatori, diventa un emporio di prodotti destinati al consumo, ciascuno dei quali si trova in concorrenza con gli altri per conquistare l'attenzione mutevole/vagante dei potenziali consumatori, nella speranza di riuscire ad attrarla e trattenerla per poco più di un attimo fuggente»²¹. Le soluzioni studiate dalla borghesia sono, come abbiamo detto, temporanee e parte del problema stesso; l'espansione, o meglio, la globalizzazione del capitalismo accentua le crisi, in quanto l'entità delle stesse aumenta considerevolmente distribuendosi in territori sempre più vasti; inoltre, un problema risulta particolarmente evidente: una volta che tutti i mercati sono stati conquistati, che la borghesia è stata spinta a «infilarsi ovunque, installarsi ovunque, stabilire relazioni ovunque»²², che cosa rimane? Rimane la distruzione delle forze produttive o lo sfruttamento maggiore dei mercati esistenti, ma considerando che la prima soluzione non è sempre percorribile, perché implicherebbe un succedersi di guerre sempre più devastanti, rimane solo la seconda possibilità. Sfruttare in maniera sempre più intensa i mercati esistenti vuol dire creare nuovi bisogni, sviluppare nuove tecnologie, nuovi sistemi organizzativi, migliorare l'efficienza dei processi, trovare soluzioni a nuovi problemi che prima erano considerati "normalità", in altre parole: innovazione. La borghesia deve innovare continuamente per mantenersi in vita, per mantenere il suo dominio e questa innovazione si ripercuote su tutto il tessuto sociale. Il termine usato da Marx è però diverso; egli dice che «la borghesia non può esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, dunque i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali»²³. La borghesia opera un'innovazione continua che egli definisce rivoluzione; la rivoluzione borghese è quindi *permanente* perché, in assenza di innovazione, è destinata a fallire. Come si lotta contro un nemico che è in continua evoluzione, che si rivoluziona continuamente? L'incredibile stabilità del sistema capitalistico potrebbe proprio essere dovuta a questa sua flessibilità adattiva, che rende il combatterlo estremamente difficile se non addirittura impossibile. La rivoluzione

²¹ Ivi, p. 31.

²² K. MARX F. - ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 12.

²³ Ivi, p. 11.

comunista, secondo Marx, è possibile perché il capitalismo «produce il suo proprio becchino»²⁴; nonostante l'adattabilità e il mutamento della borghesia e del capitalismo, le forze che si ammassano contro di esso diventano sempre più numerose e forti.

Abbiamo già più volte accennato al fatto che sono le dinamiche stesse del capitalismo e alcune delle soluzioni impiegate dalla borghesia per mantenere in vita la sua propria rivoluzione a comprometterne l'esistenza. Per poter generare plusvalore i beni vengono scambiati in un mercato "libero", inteso come un luogo dove tutti possono acquistare e vendere merci e servizi. La necessità di massimizzare il plusvalore fa sì che all'interno di questo mercato vi sia costante competizione, quella che oggi chiamiamo "concorrenza". I capitalisti sono in guerra permanente fra loro per vendere di più e massimizzare il profitto. Chi riesce a ottenere prodotti maggiori a minor prezzo vince, mentre chi perde entra a far parte del proletariato. La dinamica tramite la quale avviene questa "proletarizzazione" è molto semplice secondo Marx: i più grandi mangiano i più piccoli, ossia «i piccoli ceti medi esistiti finora, i piccoli industriali, i commercianti e chi vive di rendita, gli artigiani e i contadini, tutte queste classi precipitano nel proletariato, in parte perché il loro piccolo capitale non basta per l'attività della grande industria e soccombe alla concorrenza dei capitalisti più grandi, in parte perché la loro abilità viene svalutata dai nuovi modi di produzione»²⁵. Progressivamente, seguendo questa dinamica, tutto il capitale viene concentrato nelle mani di un numero sempre minore di borghesi che, grazie a disponibilità economiche sempre maggiori, si appropriano di spazi sempre più grandi di mercato; il piccolo commerciante, l'artigiano, il professionista, entrano di conseguenza a far parte del proletariato. Oggigiorno la proletarizzazione è particolarmente evidente, la nascita delle aziende multinazionali e la liberalizzazione sempre maggiore dei mercati, seguendo la teoria della "mano invisibile del mercato" di Adam Smith, ha portato a una concentrazione di beni e servizi in enormi aziende, fondi di investimento, holding. La capacità di queste entità di assorbire enormi parti del mercato sembra quasi inarrestabile e analizzarne lo sviluppo, confrontandolo con le teorie marxiane, trasmette una sensazione di

²⁴ Ivi, p. 23.

²⁵ Ivi, p. 17.

“profezia che si autoavvera”. Si parte, per esempio, da un’attività di vendita di libri online: il successo dell’iniziativa porta all’espansione internazionale del servizio e alla quotazione in borsa; in breve, il servizio viene esteso a un maggior numero di beni. L’azienda inizia a invadere settori diversi, produce prodotti propri, offre servizi di intrattenimento. Operando prevalentemente online, decide di creare una propria azienda di servizi web. Progressivamente l’azienda riduce al minimo possibile la sua dipendenza da servizi esterni e occupa settori sempre più ampi, eliminando velocemente qualsiasi competizione. Il capitale immenso accumulato garantisce che l’espansione in qualunque settore porti facilmente all’esclusione dal mercato di altri attori minori, mentre l’automazione estrema conduce a una progressiva riduzione della forza lavoro inizialmente necessaria per la gestione dei servizi offerti. Nel frattempo, piccoli commercianti chiudono, alcune aziende falliscono, i lavoratori vengono ridotti al minimo essenziale massimizzandone l’efficienza e il plus-lavoro. Secondo Marx, il capitalismo si diffonde, ma con esso si diffonde anche l’opposizione al capitalismo stesso.

Il capitalismo deve espandersi continuamente, non ha altre possibilità. Cerca nuovi mercati e diffonde il proprio modello; le rivoluzioni borghesi, di conseguenza, si diffondono di Paese in Paese, rovesciando regimi e dando vita a nuovi Stati e così «al posto dei vecchi bisogni, soddisfatti con i prodotti locali, se ne affacciano di nuovi che, per il loro soddisfacimento, esigono i prodotti dei paesi e dei climi più distanti»²⁶. Utilizzando un parallelismo che potremmo definire “organicista”, si potrebbe dire che, a questo punto, il virus si diffonde progressivamente nel corpo, spostandosi di organo in organo, consumandolo; tuttavia, insieme alla diffusione del virus, si diffonde anche la risposta immunitaria allo stesso. Nel momento in cui il sistema immunitario si rende conto dei danni che il virus sta causando al suo mondo, inizia a opporvisi: gli anticorpi si organizzano dando luogo a una risposta prima caotica poi, identificato il nemico, sempre più organizzata. Benché il virus tenti di diffondersi in altri luoghi, la risposta immunitaria permette di sconfiggerlo e riportare equilibrio nel sistema; il motore di questo successo è l’organizzazione della risposta, la garanzia che non si presenti più è la memoria immunitaria che permette agli anticorpi di ricordarsi per periodi

²⁶ Ivi, p. 12.

prolungati del nemico da combattere. Tuttavia, anche in questo caso, spesso la memoria non è infinita: è necessario saltuariamente ricordare agli anticorpi, tramite la vaccinazione, che il nemico esiste ancora, non è svanito, è solo lontano. La rivoluzione contro la malattia, portata avanti da organismi semplici – banali organismi monocellulari – deve essere permanente, per evitare che le malattie che si ritenevano sconfitte risorgano dalle ceneri. Se il virus è il capitale, guidato e diffuso dalla borghesia, gli anticorpi sono il proletariato unito ovunque dalla lotta a un nemico comune; proletariato che acquisisce coscienza di essere sistema immunitario in un mondo in pericolo. La coscienza di classe è lo strumento che trasforma la semplice cellula, il lavoratore, in sistema immunitario, dotato di una forza enorme, infinitamente superiore alla forza delle singole cellule sommate, perché solo insieme diventano “generiche”.

La rivoluzione del proletariato non può che essere permanente perché il capitalismo non viene sconfitto, rimane latente nella mente e nei desideri delle persone nate e cresciute in quel mondo contaminato da egoismo e potere. La reazione immunitaria è un meccanismo di difesa del corpo dalla sua morte, la rivoluzione proletaria è il meccanismo di difesa del mondo dal suo declino; si tratta di una risposta naturale, evidente e scontata data dalla natura virale del nemico. Il terzo principio della dinamica, noto anche come terza legge di Newton, spiega semplicemente: “Se un corpo A esercita una forza su un corpo B, allora B esercita su A una forza uguale e contraria”. Non può, dunque, non esserci reazione alla forza imposta dalla borghesia; è una reazione naturale, un meccanismo proprio dell’universo che permea ogni cosa. L’universo tende a un naturale equilibrio, alla stabilità, alla pace, ma per raggiungerla è permanentemente in subbuglio: atomi che vengono fusi e scissi, nuovi elementi che vengono creati da esplosioni gigantesche di supernove e «che sparpagliati nello spazio interstellare vanno ad arricchire quelle nubi di gas da cui nasceranno altre stelle con i loro pianeti, e su cui potrà un giorno sbocciare la vita»²⁷, una costante e permanente rivoluzione degli elementi chiave dell’universo. La rivoluzione è quindi la naturale evoluzione del mondo in cui viviamo, una rivoluzione permanente di ogni cosa.

²⁷ M. HACK, *Dove nascono le stelle*, Sperling & Kupfer, Milano, 2005, p. 56.

La borghesia crea, quindi, il suo nemico, lo “trascina nel movimento politico” e, così facendo, gli fornisce «elementi della sua propria cultura, cioè armi contro sé stessa»²⁸; inoltre, contribuisce a diffondere ovunque il proletariato, perché la sua necessità di diffondersi pone gli uomini nelle stesse condizioni di sfruttamento, globalizzando così la lotta contro il capitalismo. Se gli uomini possono essere divisi da differenze di lingua, nazionalità o religione, nelle condizioni di sfruttamento del sistema capitalistico gli uomini sono tutti uguali, ovunque nel mondo. La globalizzazione del capitalismo e lo sviluppo della grande industria sottraggono quindi «da sotto i piedi della borghesia il terreno stesso su cui produce e si appropria dei prodotti. Essa produce anzitutto il suo proprio becchino. Il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono ugualmente inevitabili»²⁹.

²⁸ K. MARX - F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 20.

²⁹ Ivi, p. 23.

2. *Lo strumento*

Il capitalismo rivoluziona permanentemente tutta la società per mantenersi in vita, conducendo, a sua volta, una rivoluzione permanente. Il primo passo verso la rivoluzione è identificarsi come classe sociale e organizzare la lotta. Questo è lo scopo del partito comunista che, a differenza degli altri partiti proletari, mette in risalto e fa valere «gli interessi comuni, indipendenti dalla nazionalità, di tutto il proletariato»³⁰. La visione d'insieme è la caratteristica chiave del partito comunista, perché senza di essa la lotta non può avere successo. Come abbiamo già visto, Marx considera l'uomo della società civile come egoista, «separato dall'uomo e dalla comunità»³¹ e lo Stato come «un comitato che amministra gli affari comuni di tutta la classe borghese»³², quindi lo Stato pur occupando il cielo e non la terra è sottomesso alla società civile e alle dinamiche e interessi che in essa risiedono. La politica è serva della società civile e quindi schiava del mezzo che nella società civile viene utilizzato per esercitare il dominio: il denaro³³. Se la politica è serva della società civile, ne deriva che il meccanismo di funzionamento che la permea non è altro che l'egoismo; i partiti politici, di conseguenza, perseguono interessi particolari e non generali. Ecco che riusciamo a comprendere la differenza tra i partiti proletari tradizionali e il partito comunista, quanto meno idealmente: basare la propria lotta sul perseguimento dell'interesse generale di tutto il proletariato vuol dire perseguire un obiettivo generale e, già in partenza, sottolineare la distanza della politica comunista da quella borghese. Il comunismo vuole ergersi nel cielo dove gli altri hanno fallito, partendo dagli strumenti offerti dalla rivoluzione borghese.

I borghesi non sono, tuttavia, tutti uguali. Marx distingue chiaramente tra la borghesia e la “piccola borghesia” di cui fanno parte «il piccolo industriale, il piccolo commerciante, l'artigiano, il contadino»³⁴. La piccola borghesia può essere un alleato temporaneo, ma non una vera classe rivoluzionaria perché non è in grado di rompere con il passato, vuole cambiamenti parziali e non radicali e i piccolo-borghesi possono essere rivoluzionari solo «in prospettiva del loro passaggio al

³⁰ Ivi, p. 24.

³¹ K. MARX, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 79.

³² K. MARX - F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 10.

³³ K. MARX, *La capacità degli ebrei e dei cristiani*, in K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, cit., p. 93.

³⁴ K. MARX - F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 20.

proletariato»³⁵. I piccolo-borghesi hanno solamente paura dei borghesi più ricchi e potenti di loro; hanno paura di essere privati del loro capitale e di entrare a loro volta a far parte del proletariato. Le dinamiche insite nel meccanismo capitalistico tendono a erodere il loro potere e, quindi, essi si schierano a fianco del proletariato; sono, dunque, dei rivoluzionari che «vogliono portare al più presto possibile la rivoluzione alla conclusione»³⁶, mantenendo così invariate le strutture di potere che permeano la società. Risulta chiaro che per rompere questo meccanismo che mantiene la borghesia al potere è necessario qualcosa di temporalmente più lungo, una rivoluzione permanente che deve durare «sino a che tutte le classi più o meno possidenti non siano scacciate dal potere»³⁷. Non si tratta, quindi, di un cambiamento incrementale, ma di una rottura radicale; lo strumento che permette questa rottura è «il potere dello Stato», di cui il proletariato si approprierà, portando così a compimento il primo passo verso una nuova società. Come abbiamo visto, secondo Marx, per sconfiggere il nemico è fondamentale la cooperazione: il proletariato deve agire sempre tenendo in mente gli obiettivi generali e non quelli particolari. Tuttavia, anche se il “contenuto” della rivoluzione è globale, la forma è dapprima nazionale: i singoli proletariati devono inizialmente agire in autonomia e «sbrigarsela con la propria borghesia»³⁸ perché la lotta nasce come nazionale, per poi espandersi. Queste due dimensioni non sembrano essere scindibili; anche da un punto di vista pratico risulterebbe difficile portare a termine una rivoluzione così radicale solo in una piccola parte del mondo. Una delle caratteristiche principali del capitalismo, come abbiamo visto, è di innovarsi continuamente e tentare in tutti i modi di espandersi; anche se la rivoluzione iniziasse in uno Stato e riuscisse a diventare rivoluzione permanente, sarebbe circondata da nemici che renderebbero probabilmente impossibile far “saltare in aria” «tutta la sovrastruttura di strati che formano la società ufficiale»³⁹. Come potrebbe, infatti, la società mutare le strutture fondamentali su cui si basa il suo funzionamento pur essendo continuamente esposta al *soft power* capitalista di altri Stati? Un cittadino di questa neonata società

³⁵ Ivi, p. 21.

³⁶ K. MARX - F. ENGELS, *Indirizzo del comitato centrale alla lega del marzo 1850*, in K. Marx - F. Engels, *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1977, Vol. X, pp. 277-288.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ K. MARX - F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 22.

³⁹ *Ibidem*.

potrebbe veramente dimenticarsi del potere derivante dalla proprietà privata borghese? La caratteristica fondamentale della rivoluzione permanente è, quindi, la sua universalità, in assenza della quale gli obiettivi che si prefigura non sono raggiungibili, perché «non può trattarsi per noi di una trasformazione della proprietà privata, ma della sua distruzione; non del mitigamento dei contrasti di classe, ma della abolizione delle classi; non del miglioramento della società attuale, ma della fondazione di una nuova società»⁴⁰.

L'obiettivo della conquista del potere dello Stato da parte del proletariato è fare in modo che la borghesia non abbia più in mano lo strumento statale, fondamentale per il mantenimento del suo potere. La trasformazione, tuttavia, non è istantanea, in quanto richiede lo smantellamento di tutta la struttura e sovrastruttura borghese, rendendo così necessario un lungo periodo di transizione, chiamato da Marx «dittatura rivoluzionaria del proletariato»⁴¹. L'uso del termine “dittatura” può essere facilmente frainteso per via del fatto che, come abbiamo accennato all'inizio di questo lavoro, il pensiero di Marx non è sistematico e fissato una volta per tutte e, spesso, per comprenderne il significato è necessario un importante lavoro di scavo. Prendiamo, per esempio, il significato di “abolizione della proprietà privata”. In prima battuta si potrebbe pensare che in una ipotetica società comunista non esista la proprietà privata, che ogni cosa appartenga a tutto il corpo sociale; immaginiamo un mondo in cui non possediamo nulla, in cui il nostro “privato” non esiste più e subito sorge la domanda: ma se tutto è di tutti perché qualcuno dovrebbe lavorare? In realtà l'abolizione della proprietà privata non ha nulla a che vedere con la descrizione fornita, in quanto è proprio il concetto di proprietà privata a differire rispetto a quanto comunemente inteso; prevedendone la difficoltà di comprensione, Marx ne semplifica la spiegazione: «Voi inorridite perché noi vogliamo eliminare la proprietà privata. Ma nella vostra società attuale la proprietà privata è eliminata per nove decimi dei suoi membri; esiste proprio perché non esiste per questi nove decimi. Ci rinfacciate dunque di voler eliminare una proprietà che presuppone quale condizione necessaria la mancanza di proprietà

⁴⁰ K. MARX - F. ENGELS, *Indirizzo del comitato centrale alla lega del marzo 1850*, cit., pp. 277-288.

⁴¹ K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, Roma, Bordeaux, 2018, p. 27.

nell'enorme maggioranza della società. In una parola ci rinfacciate di voler eliminare la vostra proprietà. In effetti è quello che vogliamo»⁴².

L'abolizione della proprietà privata non è intesa come abolizione del possesso, ma piuttosto come il superamento della contrapposizione tra lavoro e capitale e, di conseguenza, come fine dell'alienazione nel lavoro. Per Marx si tratta di una questione di "essenza": il lavoro è l'essenza soggettiva della proprietà privata, mentre il capitale ne è l'essenza oggettiva. Il problema sorge dal fatto che «la proprietà privata viene considerata soltanto nel suo lato oggettivo»⁴³ e, di conseguenza, l'unica soluzione è la soppressione del capitale. Venendo meno la proprietà privata borghese, la proprietà privata ritorna a essere considerata nel suo lato soggettivo, come frutto del lavoro dell'uomo che, in questo modo, non è più uomo alienato nel suo lavoro, ma uomo che, attraverso il lavoro, trasforma la natura e si riconosce nel risultato ottenuto riappropriandosi così della sua essenza. La dittatura del proletariato, parimenti al concetto di proprietà privata, racchiude un significato più profondo di quanto non traspaia; non si tratta di una presa del potere e di un abbattimento delle istituzioni democratiche per istituire un dominio di pochi, ma piuttosto del porre fine all'oppressione subita da parte della borghesia. Abbiamo visto come lo Stato sia pensato da Marx come strumento al servizio della classe borghese «il cui scopo riconosciuto è di perpetuare il dominio del capitale, la schiavitù del lavoro»⁴⁴; lo Stato è, quindi, già una dittatura: una dittatura della borghesia. La dittatura del proletariato è, quindi, la naturale contrapposizione alla dittatura della borghesia; non si tratta di una forma di dominio dispotico del proletariato, ma di rivoltare lo strumento la cui «esistenza è condizione dell'esistenza stessa della borghesia»⁴⁵ in uno strumento al servizio dei proletari, quindi di usare «le armi dei borghesi contro di loro».

In Marx non si trova, tuttavia, un approfondimento di quanto dovrebbe succedere una volta conclusosi lo smantellamento della società borghese e di tutte le sovrastrutture; la società che nasce da questo cambiamento è un luogo dove non esistono i conflitti di classe, dove regna la vera uguaglianza degli individui e il

⁴² K. MARX F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, cit., pp. 27-28.

⁴³ K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p.107.

⁴⁴ K. MARX, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, p.82.

⁴⁵ *Ibidem*.

diritto è disuguale: «Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!»⁴⁶.

La tesi che vogliamo sostenere è che, sulla base di quanto finora evidenziato, la rivoluzione non possa né debba mai concludersi. Il periodo transitorio della dittatura del proletariato, cui segue lo smantellamento della struttura statale propria della borghesia non porta a compimento la rivoluzione; l'esistenza di quest'ultima, in ogni momento, è fondamentale affinché la società ideata da Marx non muti progressivamente verso le strutture che esistevano prima dell'inizio della rivoluzione. Marx lo dice molto chiaramente nella *Questione ebraica*: «Nei momenti in cui prevale il suo sentimento di sé, la vita politica cerca di soffocare il suo presupposto, la società civile e i suoi elementi, e di costituirsi come la reale e non contraddittoria vita dell'uomo come genere. Essa può questo, non di meno, solo attraverso una violenta contraddizione con le sue proprie condizioni di vita, solo dichiarando permanente la rivoluzione, e il dramma politico finisce perciò altrettanto necessariamente con la restaurazione della religione, della proprietà privata, di tutti gli elementi della società civile, così come la guerra finisce con la pace»⁴⁷.

La rivoluzione deve essere continua, costante, permanente e deve essere intesa come adattabilità, come flessibilità al cambiamento, assenza di paura verso la novità. Ripetendo il tentativo di effettuare un paragone organicista, potremmo dire che gli organismi di maggiore successo, premiati dal meccanismo di selezione naturale, sono quelli in grado di adattarsi a condizioni mutevoli e, di conseguenza, sopravvivere. La struttura fondamentale, spesso trascurata nel mondo moderno principalmente concentrato sul consumo, è la società con tutte le strutture che in essa risiedono. Una società capace di adattarsi, di mutare continuamente le strutture per far fronte ai bisogni dei suoi membri, capace di progredire collettivamente senza mai perdere di vista l'individuo e che integra, come legge generale, la fondamentale disuguaglianza naturale degli individui, è una società in rivoluzione permanente. In questa società non potranno risorgere le strutture precedenti – il dispotismo, l'oppressione di una classe su un'altra – non perché vi sia una forza fisica che ne

⁴⁶ K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, cit., p. 17.

⁴⁷ K. MARX, *Sulla questione ebraica*, cit., pp. 70-71.

impedisce il ritorno, o perché un'occulta manipolazione legittimi lo stato presente delle cose, ma perché in essa mancano le basi per l'esistenza di questi elementi. Si potrebbe, infatti, ipotizzare che in questa società le emozioni basiche, cioè le emozioni che in psicologia sono comunemente note per essere sempre presenti nell'animo umano e attivabili a seconda di stimoli ambientali⁴⁸, non possano diventare politiche, né che emozioni negative, come rabbia o paura, possano entrare in conflitto con la struttura sociale che si trova in continuo mutamento e adattamento. La dittatura del proletariato è il preludio necessario, ai tempi di Marx, per compiere questo cambiamento radicale della società e per liberare l'uomo dalla schiavitù derivante dalle sue emozioni peggiori. La dittatura del proletariato istituisce, quindi, un regime dove la rivoluzione, intesa come innovazione, è permanente; dove i sistemi si adattano ai bisogni della società continuamente e permanentemente. Un regime in costante mutamento.

⁴⁸ P. EKMAN, *An argument for basic emotions*, in «Cognition & Emotion», 1992, 6 (3-4), pp. 169-200.

3. Gli ostacoli

La strada che porta alla rivoluzione permanente è, come ogni cambiamento importante, ricca di ostacoli complessi da superare. La teoria di Marx, infatti, è molto complessa, la terminologia che utilizza è soggetta a facile fraintendimento, perché stride rispetto alle interpretazioni convenzionali. Il cambiamento che Marx propone è, per sua stessa indicazione, guidato dalla filosofia che ne è «la testa»⁴⁹; tuttavia, la comprensione di quest'ultima non può essere né semplice né scontata, soprattutto considerando che il “corpo” della rivoluzione è composto da persone che, proprio a causa del dominio capitalistico sulla sovrastruttura, non sono dotate degli strumenti necessari per criticare e comprendere quanto proposto. Il proletariato, infatti, per quanto all'epoca nelle sue fila fossero presenti anche individui che appartenevano precedentemente alla piccola borghesia, era largamente composto da persone senza alcun grado di istruzione e, di conseguenza, incapaci di leggere o di scrivere⁵⁰. L'unica istruzione che ricevevano i lavoratori era quella propria della sovrastruttura capitalistica, nella quale erano completamente immersi. Marx sembra rendersi conto di questo problema; il *Manifesto del partito comunista*, infatti, è incredibilmente accessibile e sintetizza in maniera chiara molti temi affrontati nei suoi scritti, tra i quali anche la necessità di strappare «l'istruzione all'influenza della classe sociale dominante»⁵¹. Non si tratta di una problematica di semplice risoluzione; il lavoratore nasce e cresce in una società permeata dai valori che legittimano il dominio di una classe, ma quest'ultima non viene percepita come una “scatola chiusa”, come la nobiltà nel feudalesimo. Per appartenere alla nobiltà era necessario possedere *sang bleu*, cioè, essere membri di una famiglia nobile; questo rendeva la formazione dell'opposizione a essa molto semplice, anche a causa delle dinamiche di autotutela che la nobiltà realizzava, come evidenziato da Marx parlando degli «*escrocs satolli*

⁴⁹ K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, cit., p. 116.

⁵⁰ L'importanza del fenomeno dell'analfabetismo è osservabile analizzando i censimenti dell'epoca, per esempio quello condotto nel 1861 nel neonato Regno d'Italia. Da esso emerge che il 74,68% della popolazione non sapeva né leggere né scrivere. Cfr. A. GAMBARO R. BENINI, *Analfabetismo*, in *Enciclopedia Italiana*, Treccani, [https://www.treccani.it/enciclopedia/analfabetismo_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/analfabetismo_(Enciclopedia-Italiana)/)

⁵¹ K. MARX - F. ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, cit., pp. 30.

strappati ai tribunali dalla famiglia reale»⁵² durante il periodo dei moti rivoluzionari in Francia. Per quanto riguarda la classe borghese, invece, la questione è radicalmente diversa. Entrare a far parte della borghesia sembra possibile, non vi è alcun vincolo di sangue o di *status*, l'unico vincolo è il denaro; durante il feudalesimo lo strumento di esercizio del potere era il titolo, nello Stato moderno è il denaro. Il denaro, però, è accessibile a tutti, non ne è vietato il possesso a una determinata categoria di individui; esso è, inoltre, acquisito tramite un'attività che, apparentemente, tutti possono effettuare, il lavoro. Qui risiede parte della capacità della borghesia di sopravvivere, di resistere e di opporsi al cambiamento: il suo controllo sulla sovrastruttura legittima le dinamiche presenti nella società civile e permette di percepire l'accesso alla classe dominante come qualcosa di realizzabile tramite lo sforzo e la dedizione al lavoro, sottraendo così armi alla rivoluzione. Poco importa che sia prevalente la proletarizzazione rispetto all'accesso alla borghesia, la possibilità che si realizzi la seconda rischia di nascondere la prima dietro una coltre di fumo. La neonata mobilità sociale fornisce, quindi, strumenti di lotta alla borghesia: il primo è la speranza, il secondo la corruzione. Uniti, essi diventano un'arma estremamente potente, volta al mantenimento dello *status quo*. Per questi motivi, qualsiasi cambiamento che non rivoluzioni completamente e radicalmente tutto il sistema è destinato a un inesorabile fallimento. Le nuove strutture che vengono generate non sono che simulacri del cambiamento, privi di ogni potere; nelle parole di Marx: «Ma i ministeri delle finanze, del commercio, dei Lavori Pubblici, non sono forse i ministeri borghesi del lavoro? Accanto ad esso un ministero proletario del lavoro non poteva non essere che un ministero dell'impotenza, un ministero dei pii desideri, una commissione del Lussemburgo»⁵³.

Oggi riteniamo che uno dei più importanti traguardi politici raggiunto dalle società occidentali sia il suffragio universale, tanto che abbiamo in più occasioni tentato di esportare questo sistema in altri Paesi, ottenendo risultati molto poco incoraggianti. Abbiamo fatto ciò ignorando avvertimenti molto chiari e rilevanti di politici e filosofi come per esempio Giuseppe Mazzini, il quale metteva

⁵² K. MARX, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Milano, Edizioni di Lotta Comunista, 2010, p. 60.

⁵³ Ivi, p. 65.

in guardia riguardo il suffragio universale dicendo: «Date il suffragio a un popolo che non vi è preparato, governato da cieche passioni reazionarie, ed esso lo metterà in vendita o ne farà un cattivo uso; verrà introdotta l'instabilità in ogni parte dello Stato; diventeranno impossibili quelle grandi concordanze di opinioni, quei progetti per il futuro, che rendono la vita di una nazione forte e progressiva. Si possono sviluppare quanto si voglia gli interessi materiali: se un rinnovamento morale non li governa, probabilmente si accresceranno le già troppo grandi ricchezze dei pochi, ma la massa di coloro che le producono non vedrà migliorate le proprie condizioni; o addirittura aumenterà l'egoismo; sarà soffocato sotto i piaceri fisici tutto ciò che v'è di più nobile nella natura umana; un progresso soltanto materiale potrebbe sfociare in un immobile società di tipo cinese»⁵⁴.

Il progresso di una società è quindi materialmente legato al suo sviluppo morale. Per diventare permanente la “rivoluzione democratica” deve poggiare su un pilastro sociale fondamentale, l'educazione. Senza educazione lo sviluppo morale procede a rilento e senza sviluppo morale non è possibile un cambiamento radicale. Ne consegue che «il suffragio elettorale, le garanzie politiche, il progresso dell'industria, il miglioramento dell'organizzazione sociale, tutte queste cose, ripeto, non sono la democrazia; non sono la causa per la quale ci siamo impegnati; sono i suoi mezzi, le sue parziali applicazioni o conseguenze. Il problema che vogliamo risolvere è un problema educativo; è l'eterno problema della natura umana; all'avvento di ogni era, a ogni scalino che noi saliamo, cambia il nostro punto di partenza, un nuovo obiettivo, dietro quello appena raggiunto, si apre al nostro sguardo»⁵⁵.

Gli sviluppi democratici repubblicani, come il suffragio, risultano addirittura dannosi in una società che non ha raggiunto il giusto sviluppo educativo e morale. Il fatto che l'obbligatorietà di questi presupposti sia ritenuta tale perfino da un democratico e fervente nazionalista come Mazzini ci fa vedere la trasversale importanza dell'innovazione continua della sovrastruttura come presupposto per lo sviluppo politico e non come strumento al suo servizio. La rivoluzione permanente, successiva alla dittatura del proletariato, deve quindi essere intesa come

⁵⁴ G. MAZZINI, *Pensieri sulla democrazia in Europa*, Milano, Feltrinelli, 2021, p. 72.

⁵⁵ Ivi, p. 74.

un'innovazione continua dei sistemi, che permette loro di adattarsi al grado di sviluppo della società. Uno strumento che non apporta cambiamenti che non siano accompagnati da uno sviluppo morale della società stessa. Questo cambiamento è legato all'istruzione e alla sua libertà dall'influenza della classe dominante⁵⁶. Marx, tuttavia, si spinge oltre ed evidenzia, nelle elezioni, una dualità importante: da un lato, esse paiono rappresentare dei «citoyen con gli stessi interessi»⁵⁷, cioè l'illusoria uguaglianza tra gli individui, dall'altro traggono «alla luce del giorno il popolo vero, cioè i rappresentanti delle diverse classi in cui esso si divide»⁵⁸, cioè palesano agli occhi di tutti le contraddizioni presenti nella società civile. La dualità dell'uomo e il dominio della società civile sullo Stato diventano, in questo modo, evidenti e percepibili. Gli individui hanno davanti ai loro occhi, nei rappresentanti politici da loro eletti, lo specchio della composizione della società civile e dei suoi rapporti di potere. Gli interessi della classe sottomessa non saranno mai perseguiti perché il dominio su di essa avviene anche nella dimensione dello Stato. Esso, tuttavia, non è più nascosto dietro le quinte e la presa di coscienza che deriva da questa consapevolezza agisce da innesco o acceleratore della lotta di classe.

Questa bivalenza di ostacolo e accelerazione della rivoluzione è molto interessante, in quanto si tratta di una dinamica che la classe dominante sembra aver imparato a controllare con molta esperienza. Bernard Manin nel suo *Principi del governo rappresentativo* fornisce un'attenta descrizione dell'evoluzione del suffragio e del sistema rappresentativo, innanzitutto introducendo il “principio di distinzione”, cioè il fatto che il governo rappresentativo viene istituito con la piena consapevolezza che i rappresentanti eletti saranno, e dovranno essere, distinti dai cittadini e socialmente diversi da coloro che li eleggono⁵⁹. La distinzione riguarda la ricchezza, il talento e la virtù; essa crea una forma di “aristocrazia elettiva”: la selezione di rappresentanti diversi da coloro che li eleggono e percepiti come superiori nelle caratteristiche ritenute politicamente rilevanti⁶⁰. Per quanto si possa pretendere di avere delle libere elezioni, le dinamiche insite nel meccanismo rappresentativo stesso favoriscono una parte specifica della società, inizialmente la

⁵⁶ K. MARX F - ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, cit., p. 30.

⁵⁷ K. MARX, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, cit., p. 77.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ B. MANIN, *Principi del governo rappresentativo*, cit., pp. 105-110.

⁶⁰ Ivi, pp. 162-165.

parte più “notabile” di essa: la borghesia. Come abbiamo visto, il capitalismo è in uno stato di rivoluzione/innovazione permanente, le condizioni della società capitalistica sono mutate nel tempo e con esse i criteri con cui gli individui esprimono una valutazione di superiorità delle persone che scelgono come propri rappresentanti. Manin analizza questo cambiamento evidenziando tre forme di democrazia: parlamentare, dei partiti e del pubblico; in ognuna di esse le elezioni sono generatrici di nuove forme di *élites*: rispettivamente, i notabili, gli attivisti politici, gli esperti dei media. La rappresentanza non sembra mai essere un’immagine dell’uguaglianza dei *citoyen*, ma la continua espressione della distinzione tra classi all’interno della società civile. Ai fini della nostra analisi, l’ultima forma è particolarmente interessante, in quanto il politico esperto dei media è alla continua ricerca di fratture all’interno della società, di modi per creare linee di rottura fra gli individui⁶¹, di fatto promuovendo le disuguaglianze e le divisioni presenti nella società civile, elevandole così al marxiano “cielo” della politica. Il suffragio sembra, quindi, un’astrazione reale che permette di eleggere rappresentanti politici dalle caratteristiche ritenute superiori a quelle dei rappresentati e nelle cui mani si troverà il destino della collettività, ma che mistifica la sua vera natura di meccanismo di propagazione delle disuguaglianze della società civile fino allo Stato.

Un altro importante ostacolo allo sviluppo della rivoluzione permanente e in generale del processo di innovazione è il tradizionalismo, al quale Marx farà ampio riferimento nella prima parte de *Il XVIII brumaio di Luigi Bonaparte*. Si potrebbe ipotizzare che si tratti di un meccanismo di autotutela della classe dominante. È infatti innegabile che le tradizioni siano culturalmente mediate e che vengano tramandate, oltre che tramite la famiglia, anche attraverso i meccanismi propri della sovrastruttura, come l’istruzione. Il tradizionalismo poggia, però, anche sulla percezione di sicurezza di una situazione conosciuta, rispetto a una ignota, propria della natura non solo umana, ma di ogni essere vivente. Si tratta di una combinazione di fattori naturali e artificiali, che spingono gli individui a non voler mutare una situazione che, seppure potenzialmente svantaggiosa rispetto all’alternativa, risulta conosciuta e, quindi, prevedibile. La tradizione, secondo

⁶¹ Ivi, pp. 246-251.

Marx, «pesa come un incubo sul cervello dei viventi»⁶², perché sottrae agli individui l'autonomia nel prendere le decisioni, specialmente nell'affrontare momenti critici della storia, preferendo evocare «con angoscia gli spiriti del passato»⁶³. Portare a compimento una vera rivoluzione è impossibile senza liberarsi del passato, senza annullare le strutture e le tradizioni che in esso risiedono e che influenzano e condizionano le nostre scelte, così come è impossibile «esprimersi liberamente in una nuova lingua senza dimenticare in essa la propria»⁶⁴. Il fatto che la filosofia sia la “testa” della rivoluzione risulta ancora più importante, se associato a questo ostacolo; essa è, infatti, frutto dell'educazione e può, tramite la consapevolezza che genera, consentire l'esercizio di una sorta di “archeologia del sapere”, palesando il costante mutamento storico delle strutture, della morale, di ciò che riteniamo come scontato e permettendo così agli individui di non temere più il cambiamento, ma di farsene autori. La paura del cambiamento porta la rivoluzione a un inesorabile fallimento; le vecchie strutture, «le vecchie date, il vecchio calendario, i vecchi nomi, i vecchi editti, caduti da tempo nel regno degli eruditi di antiquaria, e i vecchi sbirri che da tempo sembravano andati in decomposizione»⁶⁵ riemergono, perché guardare per ispirazione al passato, invece che con ambizione al futuro, sommerge di timore. La rivoluzione permanente di Marx non è ancorata al passato, ma radicata nel futuro e per avere successo deve liberare gli uomini da ogni paura, dal timore del fallimento e del cambiamento, permettendo loro di sviluppare una vera consapevolezza del mondo che li circonda e mettendoli nella condizione di poter scegliere il loro futuro, liberi dalle catene generate dalla storia.

⁶² K. MARX, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma, Editori Riuniti, 2015, p. 137.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, p. 138.

⁶⁵ *Ivi*, p.139.

Capitolo terzo

Frammenti di rivoluzione

1. Rivoluzione mondiale

Il termine “rivoluzione permanente” è stato qui ampiamente utilizzato per analizzare la concezione marxiana della rivoluzione. Tuttavia, Marx, come precedentemente evidenziato, cita pochissime volte in maniera esplicita la necessità del carattere permanente della rivoluzione; sarà Lev Trotskij, figura centrale nella Rivoluzione d’ottobre e nella nascente URSS, a dedicare un libro al tema, in cui espone la sua tesi rispondendo anche alle critiche ricevute.

Il contributo di Trotskij non può essere ignorato per tre motivi: il primo è che fornisce una chiara definizione del concetto di permanenza della rivoluzione, utile all’analisi critica della stessa; il secondo è che evidenzia un vero tentativo di sviluppare concretamente le teorie marxiane, il che ci permette di imparare dagli errori del passato; il terzo è direttamente correlato alla morte di Trotskij, condannato *in absentia* e assassinato in Messico per le sue critiche alle politiche staliniane. Anche in questo caso, l’opera di “scavo” non ha un semplice fine analitico, ma profondamente critico, dal momento che l’errore spesso e volentieri commesso nell’analisi di fatti o idee passati è di identificarli in maniera univoca secondo due categorie: giusto o sbagliato. Sappiamo, però, che la percezione dei contenuti di queste due categorie è mutevole, evolve con il tempo, cosicché quanto era ritenuto giusto un secolo fa, può risultare sbagliato oggi e viceversa. Da ciò deriva la necessità di effettuare un’analisi non basata su pregiudizi morali – come, per esempio, gli orribili atti commessi in nome del socialismo reale – ma sulla valutazione empirica dei significati oggetto di analisi.

La teoria della rivoluzione permanente di Trotskij inizia con una importante rottura con la classica interpretazione stadiale della rivoluzione: la rivoluzione borghese non è un passo necessario affinché avvenga la rivoluzione socialista; anzi, «nei paesi arretrati la via della democrazia passava attraverso la dittatura del

proletariato»¹, ciò significa che sarà la dittatura del proletariato a sviluppare la democrazia e non la borghesia, ma questo “momento democratico transitorio” non è «valido per decine di anni»² bensì è «preludio immediato della rivoluzione socialista»³. La conclusione alla quale giunge l'autore si basa su un'attenta analisi delle condizioni politico-sociali nazionali e internazionali nelle quali si trovano i Paesi non ancora sviluppati. Egli ritiene, infatti, che la piccola borghesia presente in questi Paesi – che ricordiamo essere la possibile alleata del proletariato per portare a termine la rivoluzione democratica – sia incapace di «dirigere la vita di una moderna società borghese»; l'esperienza evidenzia infatti la totale sottomissione di essa alla grande borghesia contro la quale i proletari lottano. I contadini, generalmente schierati con i borghesi sperando in un moto riformatore, vedono le loro aspettative deluse e, a questo punto, individuano come unica soluzione l'alleanza con i proletari. A questa dinamica si aggiunge una forza superiore del proletariato, sia perché maggiormente concentrato in grandi complessi industriali, sia anche perché l'economia di questi Paesi è comunque parte dell'economia globale, con tutte le contraddizioni che ciò può generare. Tuttavia, il passaggio dalla rivoluzione democratica a quella socialista è tutt'altro che semplice e non risulta possibile se non nel quadro di una trasformazione globale. Trotskij sarà infatti estremamente critico nei confronti dell'idea, sviluppata da Stalin, del “socialismo in un solo Paese”, in quanto ritenuto impossibile, se non controproducente, dal momento che «le forze produttive altamente sviluppate, che trascendono i confini nazionali, vi si oppongono non meno delle forze sufficientemente sviluppate per la nazionalizzazione». L'idea di poter sviluppare una società armoniosa, ignorando la realtà all'esterno dei confini nazionali, pensando di poter chiudere ermeticamente al mondo le proprie porte, non è altro che un'illusione. Il tentativo staliniano e il puntare su “successi economici” interni, pur rimanendo isolati dall'esterno, non fa altro che generare nuove contraddizioni, perché «la divisione mondiale del lavoro si colloca al di sopra della dittatura del proletariato in un paese solo e le prescrive imperiosamente le vie da seguire. La Rivoluzione d'Ottobre non ha affatto escluso la Russia dall'evoluzione del resto

¹ L. TROTSKIJ, *La rivoluzione permanente*, Torino, Einaudi, 1967, p. 23.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

dell'umanità, al contrario, l'ha legata ancor più strettamente a questa evoluzione»⁴. Il cambiamento, per avere successo, deve essere sistemico e rivoluzionare tutto, non può fermarsi ai confini nazionali, non può chiudersi in sé stesso, altrimenti il passaggio dalla rivoluzione democratica a quella socialista diventa impossibile e «la Repubblica dei soviet sarà in questo caso la seconda esperienza della dittatura del proletariato, più ampia e più feconda di quella della Comune di Parigi, ma niente più di un'esperienza»⁵.

«La rivoluzione socialista comincia entro i confini nazionali, ma non può restare circoscritta entro questi confini. La rivoluzione proletaria può rimanere entro un quadro nazionale solo come regime provvisorio, anche se questo regime si prolunga, come dimostra l'esempio dell'Unione Sovietica. Tuttavia, nel caso che sussista una dittatura del proletariato isolata, le contraddizioni interne ed esterne aumentano inevitabilmente e allo stesso ritmo dei successi. Se lo Stato proletario continuasse a restare nell'isolamento, finirebbe col soccombere alle proprie contraddizioni. La sua salvezza risiede unicamente nella vittoria del proletariato dei paesi avanzati. Da questo punto di vista, la rivoluzione nazionale non costituisce un fine in sé, ma è un anello della catena internazionale. La rivoluzione mondiale, nonostante i ripiegamenti e i reflussi temporanei, costituisce un processo permanente»⁶.

La strada verso una società migliore e più giusta non è, quindi, né semplice né immediata, ma strutturata in un complesso processo multifattoriale. La rivoluzione può partire direttamente con una dittatura del proletariato che porti a termine una rivoluzione democratica, ma deve necessariamente trascendere i confini nazionali, pena il suo inevitabile fallimento. La borghesia perde, quindi, il suo ruolo centrale nel percorso verso una società più giusta, ma non diventa secondaria al processo del cambiamento. Il punto di partenza è un mondo frammentato in diversi livelli di sviluppo: Paesi più o meno arretrati, capitalismo più o meno sviluppato; da ciò deriva che il confronto tra borghesia e proletariato non è solo necessario ma dirimente. La rivoluzione, secondo Trotskji, può partire

⁴ Ivi, p. 190.

⁵ Ivi, p.195.

⁶ Ivi, p. 23

in un solo Paese, ma se rinuncia alla sua ambizione internazionalistica, al confronto col capitalismo, all'interfacciarsi con il mercato globale, rinuncia al carattere permanente della stessa e, di conseguenza, rinuncia all'obiettivo della società più giusta.

Cosa intende, quindi, Trotskij quando parla di rivoluzione permanente?

«Per un periodo di durata indefinita, tutti i rapporti sociali si trasformano con una costante lotta interna. La società non fa che mutare pelle di continuo. Ogni fase della trasformazione deriva direttamente dalla precedente. Gli avvenimenti che si sviluppano conservano di necessità un carattere politico in quanto assumono la forma di conflitti tra i vari gruppi della società in trasformazione. Le esplosioni della guerra civile e delle guerre esterne si alternano ai periodi di riforme cosiddette pacifiche. Gli sconvolgimenti nell'economia, nella tecnica, nella scienza, nella famiglia, nei costumi si verificano in un contesto di azioni reciproche tale che la società non può raggiungere una situazione di equilibrio. In ciò consiste il carattere permanente della rivoluzione socialista come tale»⁷.

La rivoluzione permanente è una lotta continua interna alla società, uno stato di disequilibrio sistemico che porta ad aggiustamenti continui da parte delle strutture al suo interno. I cambiamenti sono spinti dai vari gruppi della società in conflitto fra loro, nell'infinito tentativo di ciascuno di dominare su tutti gli altri. Il conflitto si diffonde a livello internazionale, da guerre civili interne a guerre rivoluzionarie esterne, dando così vita a un mondo dominato da un'instabilità sistemica, in continuo mutamento: «La conquista del potere da parte del proletariato non pone termine alla rivoluzione, al contrario, non fa che inaugurarla»⁸. La rivoluzione permanente è un insieme di rivoluzioni – un costante cambiamento – non necessariamente pacifico, anzi, quasi sicuramente violento. Per Trotskij la società più giusta è un obiettivo concretamente realizzabile tramite la rivoluzione permanente, il problema è dato dal fatto che le rivoluzioni devono avvenire “ovunque nel mondo”. Difficile dare torto a Trotskij, anche e soprattutto con lo sguardo rivolto al presente; immaginare un sistema complesso come quello statale

⁷ Ivi, p. 23.

⁸ Ivi, p. 127

chiuso completamente su sé stesso sembra quasi impossibile. Perfino un Paese come la Repubblica Popolare Democratica di Corea (Corea del Nord), definito come «uno dei paesi più impenetrabili al mondo, caratterizzato da un profondo isolamento tanto a livello politico quanto a livello economico»⁹, ha necessità di interagire sia politicamente sia economicamente con i Paesi vicini e non è esente da influenze da parte del suo acerrimo nemico storico, la Repubblica di Corea (Corea del Sud) tanto da prevedere la pena di morte per i colpevoli di diffusione di materiale ritenuto “propagandistico” di origine sudcoreana¹⁰.

La visione internazionalistica metterà Trotskij a diretto confronto con Stalin e Bucharin che, tra le tante accuse, gli rimproveravano di “non avere fiducia nelle forze del proletariato russo e di non ritenerlo in grado di costruire il socialismo in autonomia”¹¹, etichettandolo come un vero e proprio traditore dei proletari. La sua opposizione alla nascita del culto della personalità staliniano e allo sviluppo del totalitarismo sovietico gli costò la condanna a morte, ma confermò al contempo che la sua tesi era corretta: l’URSS non stava imboccando la strada della rivoluzione socialista, ma quella della propria fine. Tuttavia, è importante notare come, anche se la linea trotskista avesse prevalso, il risultato finale probabilmente non sarebbe cambiato di molto. Forse l’Unione Sovietica esisterebbe ancora, forse non si sarebbe richiusa su sé stessa e avrebbe tentato di alimentare rivoluzioni socialiste in tutto il mondo – così come gli Stati Uniti hanno alimentato rivoluzioni democratiche –, ma difficilmente possiamo immaginare un successo della dittatura del proletariato e uno sviluppo della rivoluzione permanente, così come definita da Trotskij, nel mondo del XX secolo. La rivoluzione permanente da lui ipotizzata è violenta, radicata nella lotta di classe e, soprattutto, fondamentale ancorata al passato. Forse è questa la critica più importante che possiamo muovere a questa idea di rivoluzione: per essere permanente *deve* liberarsi dagli spettri del passato;

⁹ *Corea, Repubblica Democratica Popolare di*, in *Atlante Geopolitico*, Treccani, [https://www.treccani.it/enciclopedia/repubblica-democratica-popolare-di-corea_res-9578437f-fa28-11e4-9760-00271042e8d9_\(Atlante-Geopolitico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/repubblica-democratica-popolare-di-corea_res-9578437f-fa28-11e4-9760-00271042e8d9_(Atlante-Geopolitico)/)

¹⁰ La distorsione e le contraddizioni presenti nella Repubblica popolare di Corea sono ben evidenziate in un documentario diretto dal regista russo Vitaliy Manskiy dal titolo “Under the Sun”. La particolarità del documentario è data dal fatto che il regista, accortosi che l’intenzione da parte del regime era quella di realizzare un film di propaganda, ha deciso di tenere le videocamere sempre accese anche tra una ripresa e l’altra. Cfr. <https://www.indiewire.com/news/general-news/under-the-sun-documentary-north-korea-vitaly-mansky-simone-baumann-1201702912/>

¹¹ L. TROTSKIJ, *La rivoluzione permanente*, cit., p. 26.

la tradizione della rivoluzione la vuole conflittuale, violenta, ancorata saldamente alla lotta di classe. La sfida dovrebbe consistere nel trascendere questi aspetti: imparare da essi, ma non trasformarli in catene. Trotskij ha colto correttamente la necessità di un mutamento sistemico globale, ha percepito la fluidità necessaria affinché un cambiamento diventi *vero*, ma ha interpretato queste convinzioni con strumenti passati, senza guardare al futuro per immaginarne di nuovi. Con gli occhi della modernità possiamo facilmente vedere il mondo non più come un insieme di classi sociali, ma come un'intelligenza collettiva; ogni individuo agisce al suo interno come un neurone e interagisce con i neuroni che ha intorno a sé; questa intelligenza deve acquisire coscienza di sé per poter percepire la necessità di una società più giusta per tutti. Gli individui devono acquisire coscienza di non essere uno, ma molti, per poter passare da un mondo “pirata” a un mondo “smart”¹² e dare così luogo a una vera rivoluzione permanente.

La rivoluzione permanente è, tuttavia, un tema troppo rilevante per poter essere archiviato nella storia come un misero esperimento fallito, nel prossimo paragrafo analizzeremo, quindi, una possibile interpretazione alternativa, alla luce dello sviluppo del Novecento così da mantenere la promessa fatta nell'introduzione: fornire uno strumento al servizio della modernità.

¹² R. PAGANI, *L'urbe diventa Smart*, in «Qualenergia», n. 2, 2012, pp. 75-78. L'autore distingue fra “città pirata” e “città smart”: nella prima l'interesse individuale prevale su quello collettivo e lo danneggia, nella seconda l'interesse collettivo e individuale coesistono e si alimentano a vicenda.

2. Tempo, tradizione e speranza

«I tradizionalisti costruiscono il passato per imporre il presente e legittimarlo in termini di continuità; il materialista storico lavora con la tradizione per mostrare le faglie che attraversano la storia e porre così il problema rivoluzionario della vera discontinuità in grado di interrompere quella storia di sfruttamento»¹³.

Abbiamo visto come la tradizione possa essere uno strumento al servizio della classe dominante, un freno allo sviluppo, un ostacolo all'innovazione, legato profondamente alla natura umana. La fiducia nel nome "Bonaparte" convinse la maggioranza dei francesi a fare di Luigi Napoleone un imperatore; fu la tradizione a renderlo grande, non i suoi meriti né le sue qualità. La classe dominante utilizza questo strumento tramite la sua influenza sulla sovrastruttura e gli individui non riescono quindi più a prendere decisioni in autonomia, a liberarsi da questo fardello che pesa sulle loro teste. Il cambiamento generato dalla tradizione è legittimato dall'illusione di continuità; essa è, quindi, uno strumento, un'arma estremamente pericolosa nella continua lotta storica fra classi contrapposte. Si tratta, però, di un'arma molto complessa perché «interagisce con le condizioni presenti»¹⁴ e la sua complessità la rende imprevedibile. La tradizione può, infatti, essere un freno, ma anche un acceleratore del cambiamento, perché «garantisce la continuità anche a costo della discontinuità»¹⁵. L'effetto delle tradizioni è spesso imprevedibile e da strumenti di garanzia di mantenimento dello *status quo* esse possono trasformarsi in un acceleratore della rivoluzione. La storia si riempie così di "faglie", impercettibili ma comunque presenti, e coglierne l'esistenza consente di determinare la vera discontinuità necessaria alla "rivoluzione permanente".

La questione delle fratture o discontinuità generate dalle tradizioni è ancora più interessante se associata a una caratteristica propria della rivoluzione comunista: la stadialità. Stefano Petrucciani, nel libro *Marx in dieci parole*, evidenzia come «secondo la visione stadiale delineata, come abbiamo visto, da Engels (ma non solo da lui), la rivoluzione sociale avrebbe dovuto verificarsi nei

¹³ M. TOMBA, *Strati di tempo*, Milano, Jaca Book, 2011, p. 116.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

paesi capitalistici più avanzati, quindi innanzitutto in Inghilterra»¹⁶, tuttavia risulta chiaro che i Paesi dove la rivoluzione borghese non è ancora avvenuta siano più propensi a movimenti rivoluzionari perché «solo lì si può mettere in moto quella dinamica che può innescare un terremoto sociale»¹⁷. La rivoluzione troverà condizioni di sviluppo più semplici in Paesi dove lo sviluppo politico è inferiore rispetto ad altri, in quanto lo sfruttamento non è mediato, ma esplicito e il dispotismo è palese, non occultato; la rabbia trova, dunque, uno sfogo semplice e immediato. Massimiliano Tomba, a questo riguardo, scrive: «È stato un errore sovrapporre il tempo della politica rivoluzionaria alla tendenza dello sviluppo capitalistico. La temporalità capitalisticamente dominante non coincide con quella del massimo sviluppo tecnologico e la temporalità della politica rivoluzionaria può passare anche attraverso strati temporali apparentemente arcaici»¹⁸. Tuttavia, mentre una rivoluzione sarà sicuramente più probabile in una società arcaica, altrettanto non può essere detto di una “rivoluzione permanente”; le condizioni necessarie per creare la vera rivoluzione permanente marxiana, di cui abbiamo trattato nel precedente capitolo, sono più facilmente individuabili in società avanzate rispetto a quelle arcaiche, le quali non potranno che dar vita a rivoluzioni parziali, limitate, fallimentari. La stadialità del processo rivoluzionario risulta di fondamentale importanza anche alla luce del concetto di tradizione appena analizzato. Le tradizioni mutano con ogni cambiamento sociale, ogni rivoluzione fallita permette a esse di avvicinare la società sempre più al punto critico, alla “vera discontinuità”, abilitando così la rivoluzione permanente. Ogni sviluppo delle tradizioni è un nuovo strumento di comprensione, di percezione, di lotta in mano agli avversari della classe dominante perché il progresso storico consiste nell’aumento della libertà e nel declino dell’autorità¹⁹. La libertà, con il tempo, si trasforma in tradizione, in elemento scontato della vita di tutti i giorni. Privare un popolo della libertà incontra inevitabilmente resistenze e richiede spesso l’uso della forza o strategie di lungo termine volte all’alterazione dell’opinione pubblica; allo stesso modo l’imposizione di libertà maggiori incontrerà altrettanta resistenza. Non

¹⁶ S. PETRUCCIANI, *Marx in dieci parole*, cit., p. 88.

¹⁷ Ivi, pp. 88-89.

¹⁸ M. TOMBA, *Strati di tempo*, cit., p. 283.

¹⁹ R. DEMOS, *On the Decline of Authority*, in «The International Journal of Ethics», 1926, 36, 3, p. 247.

a caso “l’esportazione” della democrazia si è rivelata un’impresa fallimentare; le tradizioni dei Paesi in cui essa doveva essere esportata non erano compatibili con i gradi di libertà e sviluppo sociale necessari al suo buon funzionamento, portando così inevitabilmente alla crescita dell’instabilità politica che, come per esempio avvenuto in Libia o Afghanistan, ha favorito la nascita di un governo reazionario che esprime le tradizioni dominanti locali. Un’interessante analisi, volta a confermare l’insieme di queste tesi, può essere effettuata in merito allo sviluppo delle libertà come conseguenza della devastante Seconda guerra mondiale e al loro inaspettato effetto sul capitalismo e sulla lotta contro di esso.

Nel 1945 si chiude una delle pagine più buie della storia contemporanea, durante la Seconda guerra mondiale l’ideologia acquisisce un ruolo talmente importante da radicalizzarsi fino ad assumere una dimensione quasi religiosa²⁰, legittimando così le atrocità commesse. Uno dei fondamentali “acceleratori” che ha portato alla presa del potere di Adolf Hitler (legalmente eletto e dotato di pieni poteri), è stato il disagio sociale profondo che permeava la popolazione tedesca dopo il primo conflitto mondiale, imputabile alla disastrosa situazione economica dovuta alle enormi e punitive riparazioni di guerra imposte alla Germania dalle potenze vincitrici e all’incapacità del governo della Repubblica di Weimar di far fronte in maniera efficace alla situazione. Il fatto che le problematiche di natura economica fossero all’origine di guerre sempre più devastanti era già stato ben percepito nel periodo tra le due guerre. Il discorso inaugurale del Presidente degli Stati Uniti Franklin Delano Roosevelt ebbe infatti un ruolo così rilevante per lo sviluppo futuro del mondo che è impossibile non citarlo per intero:

*«In the future days, which we seek to make secure, we look forward to a world
founded upon four essential human freedoms.*

The first is freedom of speech, and expression—everywhere in the world.

*The second is freedom of every person to worship God in his own way—
everywhere in the world.*

²⁰ F. CAMMARANO, G. GUAZZALOCA, M.S. PIRETTI, *Storia Contemporanea*, Firenze, Le Monnier, 2015, pp.184-187.

The third is freedom from want—which, translated into world terms, means economic understandings which will secure to every nation a healthy peacetime life for its inhabitants—everywhere in the world.

The fourth is freedom from fear—which, translated into world terms, means a world-wide reduction of armaments to such a point and in such a thorough fashion that no nation will be in a position to commit an act of physical aggression against any neighbor—anywhere in the world.

That is no vision of a distant millennium.

It is a definite basis for a kind of world attainable in our own time and generation»²¹.

Nel discorso di Roosevelt troviamo tre punti che evidenziano uno sviluppo che ricorda le proposte di Marx: libertà di religione significa vera scissione tra Stato e religione, libertà dal bisogno significa diritto disuguale, libertà dalla paura significa collaborazione – e non competizione – a livello internazionale. Le basi poste da questo discorso si concretizzeranno, dopo la Seconda guerra mondiale, nella nascita di una nuova concezione di Stato, di mercato e di sistema internazionale: l'ordine internazionale liberale poggiante su un sistema di regole e istituzioni volte a garantire la stabilità. Il pilastro di questo ordine è il Welfare State, una nuova concezione di Stato che pone l'individuo al centro, prevedendo sistemi di assistenza finanziati dalla collettività su base progressiva. La paradossale realizzazione, in un mondo capitalistico, di «ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!»²². Ragionando su Marx, potremmo dire che il capitalismo è stato costretto, come conseguenza del costante aumento dell'intensità delle crisi sistemiche generate dalla sua esistenza, a trovare una soluzione innovativa volta a garantire maggiore stabilità al sistema, ormai sull'orlo del totale collasso. La soluzione trovata ha dato enormi vantaggi al sistema capitalistico, l'aumento dell'interconnessione e della cooperazione internazionale ha aumentato in maniera esponenziale i profitti di pochi, mascherandoli dietro un progressivo miglioramento del benessere dei molti.

²¹ Franklin D. Roosevelt, excerpted from the State of the Union Address to the Congress, January 6, 1941, <https://www.archives.gov/milestone-documents/president-franklin-roosevelts-annual-message-to-congress>

²² K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, cit., p. 17.

Figure 9 Average annual wealth growth rate, 1995-2021

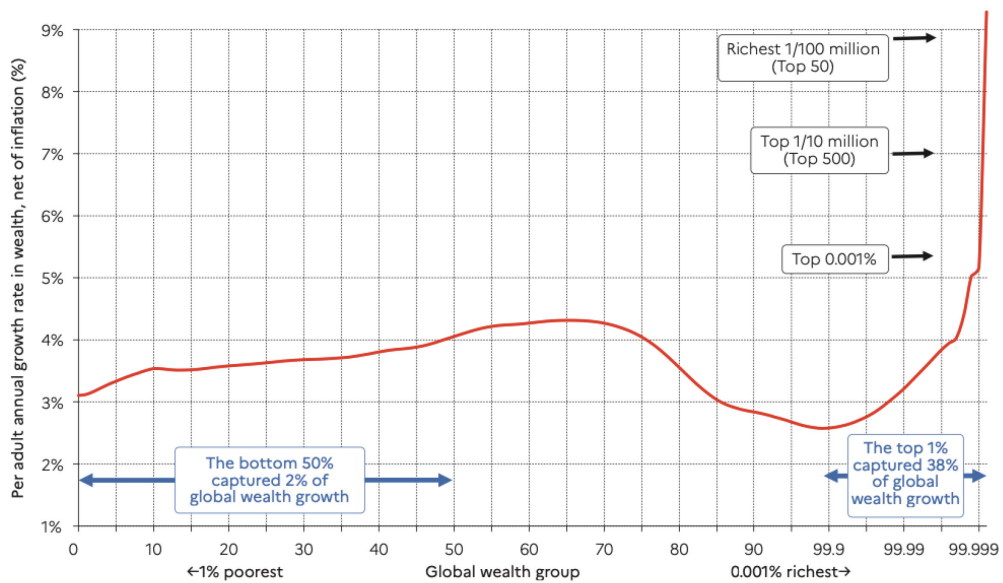


Figura 2: Global wealth inequality since 1995, wir2022.wild.world/methodology

Tuttavia, la soluzione innovativa proposta non ha risolto il problema delle crisi sistemiche di accumulazione; negli anni Settanta, infatti, si verifica la prima grave crisi economica dal Secondo dopoguerra, che porta con sé due gravi conseguenze: da un lato, lo sviluppo del neoliberismo economico «idolatria per una stanca riedizione del più ottuso darwinismo sociale»²³ – un vero e proprio *laissez faire* applicato all’economia – accompagnato, in modo da far accettare queste politiche a chi era penalizzato, dal neoconservatorismo politico. Tra le conseguenze più rilevanti vi è stata una progressiva erosione dei principi fondanti il Welfare State, portata avanti principalmente da Margareth Thatcher e Ronald Reagan. Le politiche di welfare venivano presentate come un peso e non più come un beneficio, mentre il loro ridimensionamento e la loro subordinazione alle regole di mercato come una necessità volta a favorire la ripresa economica. Privatizzazioni di aziende pubbliche, taglio dei benefici sociali, incentivi all’acquisto delle case comunali (che contribuiranno poi all’attuale crisi abitativa britannica) e molte altre riforme incrementarono le disuguaglianze sociali²⁴ con l’obiettivo, come direbbe Marx, di “ripristinare le condizioni favorevoli all’accumulazione di capitale”. Il capitalismo ha quindi tentato di rimuovere le libertà concesse dopo la Seconda guerra mondiale,

²³ V.E. PARSI, *Titanic. Il naufragio dell’ordine liberale*, Bologna, il Mulino, 2018, p. 29.

²⁴ Ivi, pp. 29-37.

sventolando al contempo la bandiera ipnotica della ripresa economica. Tuttavia, l'insieme di queste libertà ha avuto sufficiente tempo per entrare a far parte della cultura degli Stati in cui esse erano presenti e, con la nascita di nuove generazioni, la cultura si è sedimentata nella tradizione rendendole così difficili, se non impossibili, da sopprimere completamente.

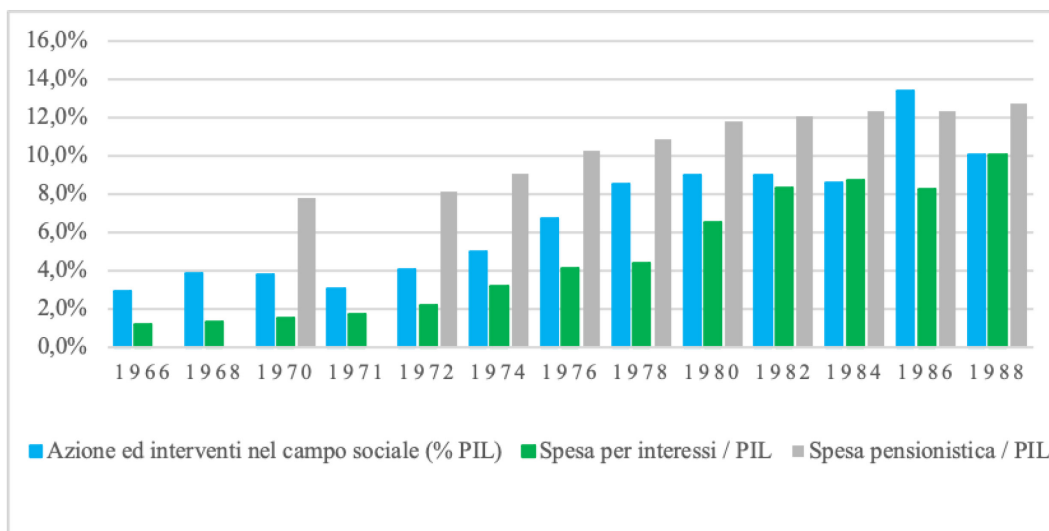


Figura 3: Spesa pubblica in welfare in Italia tra il 1966 e il 1988, dati elaborati dal dott. Claudio Vullo, fonte dei dati ISTAT (report: Italia in 150 anni), OCPI e Ragioneria di Stato (report: La spesa dello Stato dall'unità d'Italia).

Il capitalismo ha commesso un profondo errore, ha lasciato che nuove libertà fossero concesse agli individui con l'obiettivo di creare un sistema economico più stabile e evitarne l'autodistruzione, ha quindi permesso in una situazione di crisi che individui illuminati compissero una rivoluzione sociale e, troppo concentrato sull'esplosione dell'accumulazione dovuta alla ricostruzione post-bellica, ha lasciato il tempo necessario affinché i frutti di questa rivoluzione si sedimentassero in tradizione. Così facendo, la bandiera della crescita economica sfruttata dal capitale, radicata nella tradizione sin dalla prima industrializzazione, si deve confrontare con una tradizione che, seppur nuova, è molto potente.

I cambiamenti avvenuti nel Secondo dopoguerra come conseguenza della guerra ideologica sono stati innegabilmente rivoluzionari; non si è trattato di una rivoluzione violenta, ma di una "rivoluzione lenta", di un cambiamento che, seppure parziale, ha contribuito ad arricchire il libro della storia umana di elementi utili a raggiungere la "vera discontinuità". Trasformarci temporaneamente in "materialisti storici", come direbbe Tomba, o in "archeologi del sapere" permette

di vedere le faglie generate da quest'ultima rivoluzione e le conseguenze non intenzionali che ha generato. Se da un lato il capitalismo si diffondeva sempre più, approfondendo lo sfruttamento di tutte le economie ormai unite in una fitta rete di scambi economici e di informazioni, dall'altro lato l'opposizione al capitalismo si globalizzava grazie agli strumenti – dei quali l'esempio più evidente è internet – che il capitalismo stesso ha generato per aumentare il plusvalore. I movimenti di opposizione si sono organizzati, sono diventati transnazionali e tuttora affrontano tematiche in palese contrapposizione con il modo di produzione capitalistico: ambientalismo, pacifismo, uguaglianza, *sufficiency*. Le barriere nazionali diventano permeabili, la sovranità statale viene progressivamente erosa, la sovrastruttura diffonde in maniera sempre maggiore ideali volti alla tutela della collettività e con il potenziale per generare una «*revolution from below*»²⁵. Il denaro non è più «il valore universale, per sé costituito, di tutte le cose»²⁶, perché all'egoismo che in esso trova la sua origine si oppone una nuova morale, una nuova democrazia, che riesce a bilanciare parzialmente gli squilibri generati dal mercato, a limitare l'accumulazione delle disuguaglianze all'interno della società²⁷.

Marx aveva ragione a notare l'incredibile importanza della sovrastruttura all'interno di una società, ma ha sottovalutato l'effetto che essa può avere sulla struttura in termini rivoluzionari, attribuendole un ruolo di controllo e non di motore del cambiamento e, di conseguenza, derivando la rivoluzione esclusivamente da una contraddizione fra forze e rapporti di produzione. Ciò potrebbe valere per una rivoluzione parziale. Al contrario, la rivoluzione permanente che origina dalla vera rottura potrebbe derivare da una contraddizione differente, fra rapporti di produzione e grado di sviluppo della sovrastruttura. Educazione, morale, cultura, tradizione come motori della storia, strettamente interconnessi gli uni con gli altri, come *langue et parole*²⁸.

²⁵ C.C. DUNN, *Globalization from below: toward a democratic global commonwealth*, in «Journal of Globalization Studies», vol. 1, n. 1, May 2010, pp. 46-57.

²⁶ K. MARX, *Sulla questione ebraica*, cit., p. 93.

²⁷ V.E. PARSI, *Titanic*, cit., pp. 183-184.

²⁸ Secondo F. De Saussure la lingua origina da una convenzione sociale, la parola è l'uso che le persone fanno della lingua. Le variazioni individuali della lingua vengono inizialmente considerate come parola, ma, con il tempo, sedimentandosi, diventano parte della lingua. Tra *langue e parole* vi è quindi costante "dialogo", la prima origina la seconda, la seconda dà origine alla prima.

Conclusioni

In questa tesi ho esplorato il concetto di rivoluzione permanente, partendo da un'analisi delle motivazioni alla base della necessità di un cambiamento sociale radicale elaborate da Karl Marx. Ho quindi analizzato come la rivoluzione marxiana, per potersi realizzare, debba essere permanente, cioè, debba essere un movimento più che un evento, una costante innovazione di tutti i sistemi. Le interpretazioni delle tesi marxiane sono state correlate con strutture presenti nella società moderna, così da permettere, da un lato, una migliore comprensione della tesi esposta e, dall'altro, di fornire uno strumento utile a squarciare il velo che impedisce di percepire le contraddizioni da sempre presenti nelle società che abbiamo costruito. Il testo non è esente da una profonda critica della società moderna, del lavoro e delle strutture macro e microeconomiche, ormai date per scontate, ma è anche ricco di speranza. Un'attenta lettura dei contenuti di questa tesi può lasciar trasparire la speranza in un futuro dove il vero cambiamento darà origine a un nuovo modello di società, dove le contraddizioni non spariscono, ma sono parte integrante della dinamica che porta alla loro risoluzione. Una società in continuo mutamento e adattamento per far fronte all'incredibile molteplicità individuale che permea la nostra struttura sociale, una società in rivoluzione permanente. Nonostante i precedenti tentativi di realizzazione di un vero mutamento sociale siano stati fallimentari – come evidenziato nel terzo capitolo – la tesi fornisce un'interpretazione che enfatizza il ruolo della cultura, dell'istruzione e dello sviluppo morale nella realizzazione della strada che condurrà verso il vero cambiamento. Non si tratta di un'idea utopistica o irrealizzabile, ma di una strada estremamente lunga da percorrere durante la quale ogni passo che facciamo contribuisce alla sua realizzazione, ogni pietra che posiamo si ripercuote, come un'eco del passato, nel nostro futuro.

Bibliografia

A. Letteratura primaria

- Marx, K. (1945). *Il Capitale. Libro Primo*. Torino: UTET.
- Marx, K. (1973). *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Torino: Einaudi Editore.
- Marx, K. (1977). *Indirizzo del comitato centrale alla lega del marzo 1850*. In Marx, K. - Engels, F., *Opere complete*, vol. X. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (1983). *Critica del diritto statale hegeliano*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Marx, K. (2010). *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*. Milano: Edizioni di Lotta Comunista.
- Marx, K. (2015). *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (2016). *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (2018). *Glosse critiche in margine all'articolo "Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano"*. In *La questione ebraica e altri scritti giovanili*.
- Marx, K. (2018). *La capacità degli ebrei e dei cristiani*. In *La questione ebraica e altri scritti giovanili*. Roma: Editori Riuniti
- Marx, K. (2018). *Sulla questione ebraica*. In *La questione ebraica e altri scritti giovanili*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (2018). *Critica al programma di Gotha*. Roma: Bordeaux.
- Marx, K. (2018). *L'ideologia tedesca*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (2018). *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *La questione ebraica e altri scritti giovanili*. Roma: Editori Riuniti.
- Marx, K. (2021). *Per la critica dell'economia politica. Introduzione e Prefazione*. Firenze: Editrice Clinamen.
- Marx, K. – Engels, F. (2023). *Manifesto del partito comunista*. Milano: Feltrinelli.
- Trotsky, L. (1967). *La rivoluzione permanente*. Torino: Giulio Einaudi Editore.

B. Letteratura secondaria

- Arrighi, G. (1999). I cicli sistemici di accumulazione. Soveria Mannelli: Rubettino.
- Bauman, Z. (2009). Capitalismo parassitario. Roma-Bari: Laterza
- Dardot, P. – Laval, Ch. (2019). La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista. Roma: DeriveApprodi.
- Demos, R. (1926). On the Decline of Authority. The International Journal of Ethics, 36(3), 247.
- Dunn, C.C. (2010). Globalization from below: toward a democratic global commonwealth. Journal of Globalization Studies, 1(1), 46-57.
- Engels, F. (2017). Prefazione alla terza edizione tedesca In Marx, K. Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte. Roma: Editori Riuniti.
- Engels, F. (1973). Principi del comunismo. In Marx, K., F. Engels, Opere, vol. VI. Roma: Editori Riuniti.
- Fana, M. (2017). Non è lavoro, è sfruttamento. Roma-Bari: Laterza.
- Ricciardi, M. (2001). Rivoluzione. Bologna: Il Mulino.
- Schaff, A. (1979). L'alienazione come fenomeno sociale. Roma: Editori Riuniti.
- Schmelzer, M. - Vetter, A. - Vansintjan, A. (2023). Il futuro è decrescita. Milano: Ledizioni.
- Schmitt, C. (2011). Sul Leviatano. A cura di C. Galli. Bologna: Il Mulino.
- Petrucciani, S. (2023). Marx in dieci parole. Roma: Carrocci.
- Tomba, M. (2011). Strati di tempo. Milano: Jaca Book.

C. Altra letteratura

- Capra, C. (2016). Storia Moderna. Milano: Mondadori.
- Cammarano, F. – Guazzaloca, G. – Piretti, M.S. Storia Contemporanea. Firenze: Le Monnier

- Ekman, P. (1992). An argument for basic emotions. *Cognition & Emotion*, 6(3-4), 169-200.
- Gambaro, A. - Benini, R. (s.d.). Analfabetismo. In *Enciclopedia Italiana*, Treccani. [online] Disponibile su: [https://www.treccani.it/enciclopedia/analfabetismo_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/analfabetismo_(Enciclopedia-Italiana)/).
- Hack, M. (2005). *Dove nascono le stelle*. Milano: Sperling & Kupfer.
- Johar, I. (2018). *The Necessity of a Boring Revolution: Dark Matter laboratories*. [online] Disponibile su: <https://provocations.darkmatterlabs.org/the-necessity-of-a-boring-revolution-a71b1ae6f956>.
- Locke, J. (1777). *Some Considerations on the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of the Money*. In *Works*, VIII (ed.). Londra: W. Strahan et al.
- Manin, B. (2010). *Principi del governo rappresentativo*. Bologna: Il Mulino.
- Mazzei, F. (2016). *Relazioni Internazionali*. Milano: Egea.
- Mazzini, G. (2021). *Pensieri sulla democrazia in Europa*. Milano: Feltrinelli.
- Pagani, R. (2012). *L'urbe diventa Smart*. In *Qualenergia*, n.2, 75-78.
- Parsi, V.E. (2018). *Titanic. Il naufragio dell'ordine liberale*. Bologna: il Mulino.
- Roosevelt, F.D. (1941). *Excerpted from the State of the Union Address to the Congress, January 6*.
- Rousseau, J.-J. (2022). *Il contratto sociale*. Milano: Rizzoli.
- Schiera, P. (2000). *La Pace di Westfalia fra due 'tempi storici': alle origini del costituzionalismo moderno*. In *Scienza & Politica*, vol. 12, n. 22, 33-45.
- Vanderlint, J. (1734). *Money answers all things; or, an Essay to make Money*. Londra: T. Cox.

Ringraziamenti

Il percorso di studi triennale che ho intrapreso giunge alla conclusione con questa tesi, l'obiettivo che mi ero posto è stato raggiunto ed è ora giunto il momento di alzare lo sguardo per sondare l'orizzonte. Per quanto, formalmente, il successo sia attribuibile ai risultati dei miei studi, il suo raggiungimento è stato reso possibile anche grazie al supporto offertomi dalle persone a me vicine. Non posso quindi esimermi dal ringraziare direttamente alcuni di loro, tenendo presente che la rivoluzione permanente avvenuta in me è anche e soprattutto merito loro.

A Giovanni Bruno, che sognava di potermi chiamare “dottore”.

A Donato Emilio Di Martino, con cui avrei voluto poter festeggiare questo momento.

Ai miei genitori, che non hanno mai perso fiducia in me e, ogni giorno, mi hanno aiutato a realizzare il mio sogno.

Alla mia sorellina, ormai professoressa e più combattiva di Karl Marx, spero che questa tesi possa esserti utile nella tua lotta per un vero cambiamento.

A Lorenza, che ogni giorno dall'inizio del mio percorso di studi ha pazientemente ascoltato mentre spiegavo (troppo) nel dettaglio ogni nuova tematica appresa.

Ai miei amici degli EPETalks: Claudio, Roberta, Federico e Lorenzo.

Un particolare ringraziamento va al prof. Furio Ferraresi che, tramite i suoi insegnamenti, mi ha permesso di uscire dalla caverna e vedere la luce.

Grazie all'Università della Valle D'Aosta e, in particolare alla prof.ssa Farian Sabahi, per avermi insegnato che la conoscenza della storia è fondamentale per capire il presente.