

CONTRATTO SOCIALE O RIVOLUZIONE? LETTURE POLITICHE DI ROUSSEAU NEL MARXISMO ITALIANO

GIANLUCA POZZONI

Introduzione: Rousseau e Marx

L'ipotesi di una connessione tra il pensiero politico di Jean-Jacques Rousseau e la critica di Marx alla società borghese non è, di per sé, particolarmente ardita. È celebre ad esempio la descrizione che il «rabbino comunista»¹ Moses Hess dava di un Karl Marx ventitreenne in una lettera allo scrittore ebreo-tedesco Berthold Auerbach: «Immaginati Rousseau, Voltaire, d'Holbach, Lessing, Heine e Hegel uniti in una sola persona, dico uniti e non gettati nell'insieme: avrai il dr. Marx»². Decisamente più pregnanti sono però le considerazioni di Friedrich Engels, che nel suo *Anti-Dühring* aveva visto nella critica di Rousseau al progresso sociale un'anticipazione dell'analisi marxiana delle contraddizioni interne al modo di produzione capitalistico, e nel suo conseguente egualitarismo politico un presupposto per la riorganizzazione del processo produttivo sulla base di criteri di eguaglianza materiale.

Questa anticipazione di Rousseau nei confronti di Marx non consisteva, per Engels, nell'aver semplicemente posto la prospettiva di una società di eguali quale ideale politico da contrapporre a una società basata sull'alienazione individuale. Al contrario, Rousseau avrebbe intuito, come Marx e prima di Marx, che l'apparente progresso introdotto dalla società borghese ha in realtà una natura ambigua e rappresenta allo stesso tempo una negazione e un avanzamento rispetto alla naturale condizione di uguaglianza degli individui. Il riferimento di Engels è ai passaggi iniziali del secondo *Discorso* russoviano in cui l'origine dell'ineguaglianza viene ricondotta in ultima analisi a quegli stessi elementi di sviluppo sociale – inclusi i più primordiali, tra cui il linguaggio – in grado di garantire la cooperazione e quindi l'autosussistenza stessa degli esseri umani³.

-
- 1 «*Kommunisten-Rabbi Moses*» è il nomignolo che Hess stesso si attribuisce ironicamente immedesimandosi nel suo antagonista neo-hegeliano Arnold Ruge, «scioccato dai miei [di Hess] interessi che definì *materialismo*» (M. Hess, *Roma e Gerusalemme. L'ultima questione nazionale*, tr. it. di G. Giannini, Napoli, Guida, 2002, p. 60).
 - 2 Lettera di Moses Hess a Berthold Auerbach, Colonia, 2 settembre 1841. In *Briefwechsel*, a cura di E. Silberner, L'Aja, Mouton, 1959, p. 79, traduzione mia.
 - 3 L'ipotesi russoviana sulla socialità introdotta dall'invenzione della lingua postula che quest'ultima sia sorta dapprima come strumento di comunicazione tra l'infante e la madre, strutturandosi poi in linguaggio allo scopo di implorare «aiuto nei gravi pericoli e sollievo nei mali violenti», fino ad aumentare in astrazione e articolazione e favorire l'instaurazione di rapporti più stretti tra gli individui (J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli*

In quest'ottica, tanto per Rousseau quanto per Marx l'evoluzione della società borghese non andrebbe nella direzione di un impossibile ristabilimento di una condizione originaria corrotta, ma al contrario nell'emergere di una nuova condizione di eguaglianza a partire dai rapporti sociali esistenti. Come scrive Rousseau nell'ultima parte del *Discorso*:

È qui l'ultimo termine dell'ineguaglianza, è il punto estremo che chiude il cerchio e torna al punto da cui siamo partiti: ora tutti gli individui ridivengono eguali, perché non sono niente, e non avendo i sudditi altra legge che la volontà del padrone, e il padrone altra regola che le sue passioni, la nozione di bene e i principi della giustizia svaniscono di nuovo. Ora tutto si riconduce alla sola legge del più forte e di conseguenza a un nuovo stato di natura differente da quello da cui siamo partiti, in quanto il primo era lo stato di natura nella sua purezza e quest'ultimo è il frutto di un eccesso di corruzione.

Ma questa paradossale eguaglianza reintrodotta dal dispotismo – il quale di fatto riproduce lo stato di natura nella sfera sociale – non è necessariamente l'ultima parola dell'evoluzione della società. Continua Rousseau:

Del resto vi è ben poca differenza tra questi due stati perché il contratto di governo è talmente dissolto dal dispotismo che il despota è padrone solo finché è il più forte e appena lo si può cacciare non può reclamare contro la violenza. La sommossa che finisce con lo strangolare o detronizzare un sultano è un atto altrettanto giuridico quanto quelli con cui egli alla vigilia poteva disporre della vita e dei beni dei suoi sudditi. Solo la forza lo sorreggeva, solo la forza lo abbatte; tutto avviene in tal modo secondo l'ordine naturale, e, qualunque sia l'esito di queste brevi e frequenti rivoluzioni, nessuno può lamentarsi dell'ingiustizia altrui, ma solo della propria imprudenza o della propria sventura⁴.

Con ciò, secondo Engels, Rousseau non avrebbe solo anticipato il contenuto analitico e le ricadute politiche dell'analisi di Marx, ma avrebbe anche compreso la logica *dialettica* che presiede a questo sviluppo storico e che detta le condizioni per il suo superamento. Scrive Engels in un noto passaggio: «Qui abbiamo dunque, già in Rousseau, non solo un corso di idee che è perfettamente uguale a quello seguito nel *Capitale* di Marx, ma, anche nei particolari, tutta una serie di quegli sviluppi dialettici di cui si serve Marx: processi che per loro natura sono antagonistici, contengono in sé una contraddizione, il convertirsi di un estremo nel suo contrario e finalmente, come nocciolo di tutto, la negazione della negazione»⁵. Per citare solo un notissimo passaggio del *Discorso*: «L'oro e l'argento per il poeta, ma per il filosofo sono il ferro e il grano che hanno *civilizzato* gli uomini e *perduto* il genere umano»⁶.

Ma se Engels si spingeva fino a definire il secondo *Discorso* un «capolavoro di dialettica»⁷, l'attitudine dello stesso Marx nei confronti dell'opera russoviana è deci-

uomini, tr. it. di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1968, pp. 114–116). Questo stesso sviluppo progressivo dello «spirito» e della civiltà è per Rousseau all'origine dell'ineguaglianza: «non solo l'educazione introduce certe differenze tra spiriti coltivati e quelli che non lo sono, ma aumenta quella esistente in proporzione alla cultura» (ivi, p. 128).

4 Ivi, pp. 160–161.

5 F. Engels, *Anti-Dühring*, tr. it. di G. De Caria, L. Lombardo Radice e F. Codino, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, Napoli, La Città del Sole, vol. XXV, 2016, p. 134.

6 J.-J. Rousseau, *Discorso* cit., p. 141, corsivo mio.

7 F. Engels, *Anti-Dühring* cit., p. 19.

samente meno entusiastica. In un articolo sulla *Gazzetta Renana* del 1842, Rousseau è semplicemente annoverato, insieme a Fichte e Hegel, tra gli ultimi esponenti di quella linea di pensiero (iniziata con Machiavelli e Campanella e proseguita con Spinoza, Hobbes e Grozio) che avrebbe continuato il lavoro iniziato da Eraclito e Aristotele – quello del perseguimento di una «sempre nuova filosofia della ragione»⁸ che rifiuta di guardare alla politica attraverso le lenti della teologia. È infatti dalla «corrente di idee di Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau, Montesquieu e dalla Rivoluzione francese»⁹, prosegue Marx, che deriva la laicità del codice prussiano. Nello stesso anno, «il ‘Contrat social’ di Rousseau»¹⁰ si trova citato esplicitamente anche nell’articolo marxiano su *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*, ma solo in un elenco di riferimenti eterogenei che mostrerebbero la confusione del fondatore della *historische Rechtsschule*, Gustav Hugo.

Più che con il secondo *Discorso*, in questo caso il confronto intellettuale è soprattutto con il *Contratto sociale*, che Marx studia approfonditamente nell’estate del 1843¹¹. In questo periodo, il confronto si concretizza soprattutto negli ultimi paragrafi della prima delle due sezioni della *Judenfrage*, pubblicata nel 1844 ma scritta nell’autunno precedente. Qui, Marx stigmatizza quella che chiama l’«astrazione dell’uomo politico»¹² – ossia la costituzione dei principi dello Stato di diritto a partire dall’individuo egoista, svincolato dai legami prepolitici della «società civile» nonché dalla sua natura umana. Solo operando una astrazione dell’essere umano rispetto alle preesistenti appartenenze sociali e di specie, argomenta Marx, è possibile che esso venga inserito in una comunità politica all’interno della quale esso è inteso esclusivamente come cittadino. Ed è solo attraverso questa astrazione che è possibile pervenire ad un ordinamento politico regolato dai diritti del cittadino inteso esclusivamente come individuo, ossia da diritti universali – i diritti umani – ascritti all’individuo.

Questo principio regolatore dell’effettiva costituzione politica dello stato moderno si trova per Marx incarnato nel *Contratto sociale*, laddove Rousseau descrive l’atto di fornire una legislazione alla comunità:

Colui che osa prendere l’iniziativa di fondare una nazione deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana, di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e isolato, in parte di un più grande tutto, dal quale questo individuo riceva in qualche modo la vita e l’essere; di alterare la costituzione dell’uomo per rafforzarla; di sostituire un’esistenza parziale e morale all’esistenza fisica e indipendente che noi tutti abbiamo ricevuta dalla natura. Bisogna, in una parola, che tolga all’uomo le forze che gli son proprie per dargliene altre che siano al di fuori di lui e di cui non possa far uso senza l’aiuto di altri¹³.

8 K. Marx, *L’articolo di fondo n. 179 della ‘Kölnische Zeitung’*, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, Roma, Editori Riuniti, vol. I, 1980, pp. 203–204.

9 Ivi, p. 204.

10 Id., *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*, in K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. I., 1980, p. 208.

11 Lo testimonia il secondo dei sei «quaderni di Kreuznach», il quale, secondo il consueto metodo marxiano di lavoro, riporta ampi stralci dell’opera russoviana qui presa in esame. Cfr. K. Marx, *Exzerpte aus Jean-Jacques Rousseau: ‘Du contrat social’*, in MEGA[®], Berlino, Akademie Verlag, Abteilung 4, Band 2, 1981, pp. 91–101.

12 Id., *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. III, 1976, p. 182.

13 J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, tr. it. di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1966, p. 57.

Rousseau non fa qui riferimento a precedenti vincoli sociali dissolti dalla costituzione della comunità ordinata dallo Stato moderno, e anzi attribuisce ogni forma di interdipendenza sociale all'introduzione di una legislazione incarnata nelle istituzioni politiche. Ciononostante, la separazione tra stato di natura e Stato politico, o meglio la separazione dell'individuo rispetto alla natura richiesta dall'esistenza di uno Stato politico, è per Marx elemento sufficiente a fare di questo passaggio una descrizione di quella «astrazione dell'uomo politico» rappresentata dallo Stato borghese.

Di tenore simile è il riferimento a Rousseau che si trova, quasi quindici anni dopo, nell'*Introduzione* del 1857 ai *Grundrisse* (1859). Qui, nel paragrafo di apertura, il *Contratto sociale* viene accomunato alle teorie di Smith e Ricardo in quanto incapace di analizzare la società della produzione a partire dalle condizioni sociali che determinano la produzione degli individui stessi. La mancanza che a questo riguardo Marx imputa a Rousseau è quella di essersi concentrato sul ruolo fondativo di un contratto che «crea un rapporto e una connessione tra i soggetti indipendenti per natura»¹⁴. L'omologia tra questa inversione rousseoviana del punto di partenza (*Ausgangspunkt*) dell'analisi e quella operata successivamente dall'economia politica classica (Smith e Ricardo) è ciò che per Marx fa del *Contratto sociale* una «apparenza estetica delle robinsonate piccole e grandi»¹⁵ che si troveranno compiutamente sviluppate dagli economisti borghesi – i quali riflettono in un'epoca in cui lo svincolamento dell'individuo privato da altri legami sociali all'infuori dell'interesse privato è effettivamente giunto al suo pieno compimento. Come gli economisti classici, insomma, anche Rousseau si sarebbe reso colpevole di una indebita proiezione all'indietro del modello dell'*homo œconomicus* auto-interessato quale è quello vigente nella società borghese, quasi che quest'ultima abbia effettivamente come origine, anziché produrre, interazioni tra individui che si comportano come dei perfetti Robinson Crusoe catapultati fuori dal contesto storico-sociale che li ha creati.

Tuttavia, ad eccezione di questi fugaci passaggi critici, non si può parlare di un vero e proprio confronto teorico di Marx con Rousseau. Anche le due citazioni di Rousseau presenti nelle pagine pubblicate come *Ideologia tedesca* sono in realtà riferimenti indiretti, volti a sottolineare il travisamento della lettera e dello spirito rousseoviani da parte di «Sancio» (cioè Max Stirner) e del socialista Karl Grün. Da un lato, «San Max» Stirner è accusato di «credere che in Rousseau gli individui stringano il contratto per amore dell'universale, ciò che Rousseau non ha mai pensato»¹⁶. Dall'altro, Grün è accusato di aver travisato e usato con troppa disinvoltura le citazioni di Rousseau riportate nel *Voyage en Icarie* di Étienne Cabet, fonte principale per la scrittura della sua storia del socialismo. Ma in questo caso i riferimenti di Marx a Rousseau sono del tutto strumentali e funzionali alla polemica politica, così come lo è la menzione degli sfoghi anti-roussoviani contenuti nell'opera *Idée générale de la Révolution au XIX siècle* di Proudhon – opera che Marx, prevedibilmente, stronca senza appello in una lettera a Engels¹⁷.

Più interessante, sempre nell'epistolario marxiano e sempre con riferimento a Proudhon, è semmai il confronto tra il «[c]iarlatanesimo scientifico» di quest'ultimo, che lo renderebbe incline ad «accomodamenti politici», e il «tatto morale che, ad esempio,

14 K. Marx, *Introduzione*, in Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* ('*Grundrisse*'), tr. it. e cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1977, p. 6.

15 *Ibidem*.

16 K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in Id., *Opere cit.*, vol. V, 1972, p. 416.

17 Lettera di K. Marx a F. Engels, Londra, 8 agosto 1851. In K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. XXXVIII, 1972, pp. 322–331.

preservò Rousseau da qualsiasi compromesso, anche apparente, con i poteri costituiti»¹⁸. Ma questo pur indiretto omaggio trova solo un pallido riscontro, ad esempio, nella mole di pagine del *Capitale*, all'interno del quale Marx cita Rousseau un'unica volta, in nota, e con riferimento esclusivo al *Discours sur l'économie politique*¹⁹. Del tutto incidentale è anche l'unica citazione di Rousseau, presumibilmente apocrifia, contenuta nei manoscritti preparatori noti come *Teorie sul plusvalore*²⁰. E solo leggermente più caritatevole appare il riferimento che si trova nella *Critica del programma di Gotha*, dove Rousseau viene citato per banalizzare la tesi, contenuta nel programma della *Sozialdemokratische Arbeiterpartei (SDAP)*, secondo cui «[l]avoro utile è possibile solo nella società e mediante la società». A tal proposito, commenta Marx, «[s]i sarebbe potuto ugualmente ben dire che solo nella società un lavoro inutile, e persino un lavoro dannoso alla società stessa, può diventare un ramo produttivo, che solo nella società si può vivere di ozio ecc. ecc. – in breve, si sarebbe potuto trascrivere tutto Rousseau»²¹. Anche qui, Rousseau è solo lo strumento per una critica politica rivolta ad altri bersagli, e non occasione di confronto intellettuale diretto.

Da questa breve rassegna emerge quindi con particolare nettezza come Rousseau non possa essere in alcun modo annoverato tra i riferimenti teorici di Marx. Colpisce in modo particolare il fatto che, come ha notato Gerratana, «nessun riferimento esplicito al *Discorso sull'ineguaglianza* è rintracciabile nei testi marxiani»²². E ciò a dispetto della lettura particolarmente benevola che di quest'opera fornirà Engels, il quale, come abbiamo visto, vi ravviserà importanti elementi proto-hegeliani e proto-marxiani. Ciononostante, il confronto con Rousseau – o meglio con il nesso Rousseau-Marx – diverrà uno snodo particolarmente centrale nel marxismo teorico italiano del Novecento. Qui, come vedremo, l'evidente assenza di una connessione diretta tra Rousseau e Marx darà luogo a tentativi piuttosto inediti (anche nel panorama globale) di rileggere il pensiero del primo alla luce del secondo, fornendo con ciò a questa impresa storico-filosofica un taglio del tutto originale. A motivare questa operazione non è solo la percezione di una possibile connessione teorica tra i due autori, alla stregua di quella proposta da Engels, ma anche e soprattutto il riconoscimento di una sostanziale a-sistematicità e inorganicità della teoria marxiana dello Stato e della politica, a cui il pensiero di Rousseau viene proposto come complemento e supporto.

L'assenza di una teoria marxiana dello Stato non è, ovviamente, accidentale. Alla luce della ricostruzione offerta nelle pagine precedenti, è possibile anzi individuare una corrispondenza tra il progressivo disinteresse di Marx verso Rousseau e il suo abbandono delle illusioni nei confronti della democrazia borghese nel periodo a cavallo tra il 1843 e il 1844²³. Ancora nella *Kritik* del 1843, infatti, Marx poteva contrapporre positivamente Rousseau a Hegel, e coltivare qualche illusione sul suffragio universale come antidoto liberatorio alla «miserevole mutria del mondo burocratico prussiano» dalla quale Hegel

18 K. Marx, *Su P.-J. Proudhon [Lettera a J. B. von Schweitzer]*, in K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. XX, 1987, p. 34.

19 Id., *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, tr. it. D. Cantimori, R. Fineschi e G. Sgrò, in K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. XXXI, 2011, p. 820n.

20 Id., *Theorien über den Mehrwert*, in *MEGA*[®] cit., Abteilung 2, Band 3, 2013, p. 504n.

21 Id., *Critica del Programma di Gotha*, tr. it. e cura di G. Sgrò, Bolsena, Massari, 2008, p. 37.

22 V. Gerratana, *Introduzione a J.-J. Rousseau, Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini cit.*, p. 68.

23 È questa ad es. l'interpretazione proposta da A. Illuminati in *Jean-Jacques Rousseau*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. 66–67.

rimaneva servilmente «contagiato nelle midolla»²⁴. Ma già nell'autunno di quell'anno, in cui Marx approfondisce lo studio di Rousseau e si dedica alla stesura della *Questione ebraica*, queste illusioni tardo-giacobine lasciano il posto a una radicale diffidenza nei confronti delle possibilità emancipatorie offerte dallo Stato politico borghese, della cui natura astratta il *Contratto sociale* verrebbe a rappresentare, come abbiamo visto, una fedele descrizione.

La questione dello Stato torna però ad assumere una importanza politica primaria nella seconda metà del Novecento italiano. Verso la metà degli anni Settanta, Norberto Bobbio rinfacciava al marxismo italiano la mancanza di una teoria dello Stato e della politica all'altezza dei tempi, aprendo un dibattito sulla presunta ambiguità politica del movimento comunista italiano. Per Bobbio, l'incertezza del movimento operaio organizzato sul piano della prassi era senza dubbio aggravata dalle lacune del marxismo per quanto riguardava l'insufficiente teorizzazione della democrazia socialista e dell'«autogoverno dei produttori» quali ideali sostituiti della democrazia borghese. Nel muovere questi rilievi critici, peraltro, Bobbio poteva farsi forza di quanto già rilevato da autori marxisti come Umberto Cerroni e Lucio Colletti, i quali avevano sottolineato rispettivamente il «generale e persistente sottosviluppo degli studi marxisti [...] soprattutto nel campo delle scienze politiche e giuridiche» e «la debolezza e lo sviluppo frammentario della politica all'interno del marxismo»²⁵. Significativamente, sia Cerroni che Colletti erano stati allievi del marxismo di Galvano Della Volpe, e le loro considerazioni sulla reciproca estraneità di marxismo e teoria politica forniscono forse una chiave adeguata a spiegare la particolare enfasi politica che si ritrova nelle interpretazioni politiche di Rousseau provenienti dalla cosiddetta 'scuola dellavolpiana'. Sia Colletti che Della Volpe tenderanno infatti, pur da prospettive anche radicalmente diverse, una lettura di Rousseau all'altezza dei compiti che la congiuntura politica del presente sembrava porre al marxismo.

Ma è opportuno sottolineare che la lettura politica di Rousseau di provenienza dellavolpiana non costituisce affatto un *unicum* all'interno del marxismo italiano novecentesco. Risalendo a ritroso le linee della genealogia intellettuale che conduce a Della Volpe e ai suoi epigoni, già Rodolfo Mondolfo – che di Della Volpe era stato maestro durante gli anni universitari – aveva tentato la strada della forzatura interpretativa, connettendo il pensiero russoviano a quello marxiano entro la cornice di una peculiare rielaborazione del marxismo in chiave sia teorica che politica. Come vedremo, si tratta di «forzature» che i marxisti italiani hanno operato avvalendosi tanto della succitata inorganicità della teoria marxiana della politica quanto della ambivalenza (e pertanto della apertura interpretativa) del pensiero politico russoviano. Volendo anzi inquadrare il dibattito teorico-politico intorno al nesso Rousseau-Marx entro il più ampio contesto del marxismo italiano nel suo sviluppo storico-intellettuale, è necessario risalire alle diagnosi di Antonio Labriola sulle contraddizioni interne al pensiero di Rousseau.

24 K. Marx, *Dalla critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. III, 1976, p. 140 e n.

25 Si vedano rispettivamente U. Cerroni, *Il marxismo e le scienze sociali*, «Rinascita» 28 (1971), 28, pp. 21–22, poi in Id., *Materialismo storico e scienza*, Lecce, Milella, 1976, p. 140; e L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari, Laterza, 1975, p. 30. I riferimenti di Bobbio a questi due passaggi si trovano rispettivamente in *Democrazia socialista?*, in AA.VV., *Omaggio a Nenni*, Roma, Quaderni di Mondo Operaio, 1973, p. 431, poi in N. Bobbio, *Quale socialismo?*, Torino, Einaudi, 1976, p. 3; e in *Esiste una dottrina marxistica dello stato?*, «Mondoperaio» 8–9 (1975), p. 24, poi in Id., *Quale socialismo?*, cit., p. 21.

Rousseau agli albori del marxismo italiano: Antonio Labriola

Nella fase aurorale di sviluppo del marxismo italiano, l'ambivalente lettura di Rousseau che si ritrova muovendosi tra i testi di Marx e di Engels viene riprodotta e condensata nell'interpretazione di Rousseau fornita da Antonio Labriola. Nel primo dei suoi *Saggi sul materialismo storico* (1895), dedicato all'imminente cinquantenario del *Manifesto* di Marx ed Engels, Rousseau è infatti positivamente citato come una sorta di anticipatore non solo (e non tanto) di Marx, quanto dei progressi della conoscenza storica acquisiti nei cinquant'anni successivi alla pubblicazione del *Manifesto*. Questi permettono infatti di avvalorare retrospettivamente sia la tesi marx-engelsiana sulla storia della società come storia di lotte di classi, sia, per le stesse ragioni, quella russoviana sull'origine dell'ineguaglianza:

Le classi, che il Manifesto presupponeva, furono oramai risolte nel loro processo di formazione; e già in questo si riconosce lo schema generale di ragioni e cause economiche peculiari e proprie, ossia così fatte, che non ripetono le categorie della scienza economica di questa nostra epoca borghese. Il sogno di Fourier, d'inquadrare l'epoca dei civilizzati nella serie di un lungo e vasto processo, s'è avverato. Fu scientificamente risolto il problema della *origine della disuguaglianza* fra gli uomini, che Gian Giacomo aveva tentato con argomenti di geniale dialettica, e con pochi dati di fatto²⁶.

L'eco della lettura engelsiana è qui evidente nell'accomunamento dei risultati dell'elaborazione teorica di Rousseau a quelli dell'impresa analitica di Marx (ed Engels) e, soprattutto, nell'attribuzione al primo di «argomenti di geniale dialettica» che compensano i «pochi dati di fatto» a sua disposizione. (Un elogio della sezione dell'*Anti-Dühring* engelsiano, e in particolare del capitolo sulla *Negazione della negazione* in cui si trovano i passaggi su Rousseau, è d'altronde contenuto nell'ultima delle lettere a Sorel che Labriola include nel suo *Discorrendo di socialismo e di filosofia*²⁷.)

Allo stesso tempo però, poche pagine prima Rousseau veniva citato da Labriola semplicemente come teorico del diritto di natura²⁸, cosa che verrà ripresa nel saggio *Del materialismo storico* (1896) pubblicato l'anno successivo. Qui il «proletario Rousseau» è accomunato al «conservatore Hobbes» per aver contribuito a introdurre la dottrina borghese del diritto di natura, a prescindere da quali fossero le sue attitudini e intenzioni soggettive. Si sta parlando qui evidentemente del *Contratto sociale*, del cui contenuto Labriola fornisce un bilancio in linea con la critica marxiana all'individualismo astratto che caratterizza il giusnaturalismo e il pensiero politico borghese in genere. La centralità dell'*amour propre*, dal quale Rousseau fa dipendere la costituzione del contratto sociale, viene da Labriola ascritta a quella tendenza, propria del pensiero borghese, a guardare «all'uomo in astratto, ossia ai singoli individui emancipati e liberati, per virtù di astrazione logica, dai loro vincoli storici e di necessaria dipendenza sociale»²⁹. In questo modo, scrive Labriola, la società venne ad essere considerata dai giusnaturalisti come nient'altro che la semplice somma di individui atomisticamente irrelati. Cosicché, in

26 A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei comunisti*, in Id., *Saggi sul materialismo storico*, Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 61.

27 Id., *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, in Id., *Saggi sul materialismo storico* cit., pp. 264–267.

28 Id., *In memoria del Manifesto dei comunisti* cit., p. 56.

29 Id., *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare*, in *Saggi sul materialismo storico* cit., p. 114.

tutte le varianti della dottrina del diritto naturale, prevalgono «le categorie astratte della psicologia individuale» e non si parla

che di paura, *di amor proprio*, di egoismo, di obbedienza volontaria, di tendenza alla felicità, di originaria bontà dell'uomo, di libertà di contrattare; e poi della coscienza morale e dell'istinto o del senso morale, e di altrettali cose astratte e generiche, come quelle che fossero sufficienti a spiegare la concreta storia esistente, e a crearne di sana pianta una nuova³⁰.

Il Rousseau di Labriola appare quindi come scisso tra due profili distinti: l'autore del *Discorso dell'ineguaglianza* e quello del *Contratto sociale*, il «proletario» e il «borghese», l'analista critico della civiltà dell'ineguaglianza e il teorico del contratto sociale, il propugnatore di un approccio storico e «dialettico» e il fautore delle «robinsonate» dell'ideologia borghese. È possibile, naturalmente, ritenere che questa scissione debba essere intesa piuttosto come una «contraddizione dialettica» quale è quella incarnata dalla borghesia nel suo ruolo storico. Scrive infatti Labriola che, a prescindere dalle intenzioni dei rispettivi autori, le varie dottrine del diritto naturale

furon tutte rivoluzionarie nella sostanza e negli effetti. In fondo a tutte tu ritrovi sempre come stimolo e come motivo i bisogni materiali e morali dell'età nuova; che per le condizioni storiche eran quelli della borghesia: — e perciò conveniva di combattere, in nome della libertà, la tradizione, la chiesa, il privilegio, le classi fisse, ossia gli ordini e i ceti, e per conseguenza lo stato che di questi era o pareva autore, e poi i privilegi del commercio, delle arti, del lavoro e della scienza³¹.

È anzi da questo afflato rivoluzionario e libertario contrapposto ai vincoli e ai privilegi dell'ordine sociale vigente che discende, per Labriola, la tendenza a considerare l'essere umano sotto il profilo (astrattamente) individuale, prescindendo dai concreti vincoli storico-sociali entro cui l'individuo si trova collocato. Ancora in una lezione universitaria del 1899, di cui sono stati pubblicati integralmente gli appunti preparatori, Labriola riteneva di non potersi avvicinare a Rousseau «senza un sentimento misto. La nostra ammirazione urta con la repugnanza»³². Ma questo contrasto, avvertiva Labriola, è dovuto al contrasto interno a Rousseau stesso, tale da rasentare addirittura la «pazzia»³³. Si tratta tuttavia dell'incarnazione di un contrasto caratteristico di un'epoca storica, quella della Rivoluzione francese, alla quale è dedicato il corso universitario in cui questa lezione si colloca: «è il contrasto tra un mondo che muore e un altro che non trova il modo di nascere. È una pazzia che riempie di sé tutto un periodo della storia»³⁴. Riecheggiano qui le pagine del *Manifesto* – cui è dedicato uno dei due saggi labrioliani sopra citati – sulla «parte sommamente rivoluzionaria» che nella storia ha avuto la borghesia, la quale ha «lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali che legavano l'uomo al suo superiore naturale, e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse»³⁵.

30 *Ibidem*, corsivo mio.

31 *Ibidem*.

32 A. Savorelli, *Un inedito di Antonio Labriola su Rousseau (1899)*, «Giornale critico della filosofia italiana» 13 (2017), 3, p. 465.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

35 K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1964, p. 59.

Rodolfo Mondolfo e la «tendenza comunista» in Rousseau

Proprio sulle contraddizioni insite nel pensiero di Rousseau si apre il saggio *Il «Contratto Sociale» e la tendenza comunista in J.-J. Rousseau*, pubblicato nel 1907 da Rodolfo Mondolfo – che degli scritti di Rousseau fu anche curatore e traduttore. Per le sue teorie sull'eguaglianza, sulla proprietà, sul contratto e sulla volontà generale – scrive Mondolfo nelle righe di apertura di questo scritto – Rousseau è concordemente considerato «come un seminatore di dottrine comuniste, da cui germinano poi quelle del Morelly, del Mably, del Baboeuf ecc.»³⁶. Ma, appunto – continua Mondolfo –, tali teorie non sono esenti da contraddizioni, sia per quanto riguarda il contrasto tra il secondo *Discorso* e il *Contratto sociale*, sia soprattutto per quanto riguarda le ambiguità interne al *Contratto* stesso³⁷. Queste ultime risiedono per Mondolfo in una sostanziale oscillazione tra una teoria dell'origine naturale dei diritti individuali e una teoria positiva che invece vede la fonte del diritto nel «contratto sociale» e nello Stato – una oscillazione apparentemente insolubile se si considera che la teoria del contratto sociale si fonda proprio sulla postulazione di una rinuncia alle prerogative «naturali» degli individui.

Tuttavia, e qui sta il punto cruciale dell'interpretazione mondolfiana, questa ambivalenza è solo apparente e dovuta sostanzialmente alla a-sistematicità degli scritti di Rousseau. Da un punto di vista sostanziale, risulterebbe invece evidente come anche nel *Contratto* l'enfasi venga posta sull'invulnerabilità dei diritti naturali, dalla cui alienazione nel contratto sociale originerebbe invece quell'ineguaglianza sociale che sostituisce l'eguaglianza naturale. In linea con quanto dichiarato fin dall'apertura del secondo *Discorso*, l'appropriazione privata contravviene al diritto naturale; compito del contratto sociale è semmai eliminare l'ineguaglianza che si è così generata: «Se si ricerca», scrive Rousseau nel *Contratto*,

il maggior bene di tutti – necessario fine di ogni sistema di legislazione – si troverà che esso si riduce a due oggetti principali: la *libertà* e l'*uguaglianza*; la libertà, perché ogni dipendenza particolare è altrettanta forza tolta al corpo dello Stato; l'uguaglianza, perché la libertà non può sussistere senza di essa³⁸.

E poiché a violare tali libertà e uguaglianza è l'appropriazione individuale, ne segue che, nel contratto, «il diritto che ciascun singolo ha sul proprio fondo è sempre subordinato al diritto che la comunità ha su tutto il territorio; senza di che non vi sarebbe né solidità nel vincolo sociale, né forza reale nell'esercizio della sovranità»³⁹. Ecco allora che l'idea fondante del contratto sociale, continua Rousseau concludendo il I libro, è che «invece di distruggere l'uguaglianza naturale, il patto fondamentale sostituisce al contrario un'uguaglianza morale e legittima a quel tanto d'ineguaglianza fisica che la natura aveva potuto mettere tra gli uomini; questi, pur potendo essere disuguali per forza o per ingegno, divengono tutti uguali per convenzione e secondo il diritto»⁴⁰.

36 R. Mondolfo, *Il «Contratto sociale» e la tendenza comunista in J.-J. Rousseau*, «Rivista di filosofia e scienze affini» 6 (1907), 9, p. 693.

37 Su questo punto cfr. anche R. Mondolfo, *Rousseau e la coscienza moderna*, Firenze, La Nuova Italia, 1954, p. 60 ss.

38 J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* cit., p. 71.

39 Ivi, pp. 33-34.

40 *Ibidem*.

Per Mondolfo, la «tendenza comunista» di Rousseau sta tutta in questa sua negazione del diritto all'appropriazione privata e nell'assunto che il compito ultimo della società sia non già tutelare la proprietà privata dei mezzi di produzione, quanto piuttosto subordinare questi ultimi all'instaurazione di un principio di eguaglianza sociale più alta di quella naturale, in grado cioè di porre rimedio anche alle disparità presenti in natura. Per quanto riguarda invece più strettamente la connessione tra Rousseau e Marx, essa deve essere intesa ascrivendo la «tendenza comunista» del primo all'interno di un filo rosso che legherebbe la dottrina del diritto naturale al *Manifesto*, come accennato fin dal titolo di un breve saggio mondolfiano del 1906⁴¹. Stiamo parlando, ovviamente, della celebre lettura «umanista» di Marx che caratterizza il pensiero politico di Mondolfo.

Architrave di questa lettura mondolfiana è la tesi che Marx fosse animato dallo stesso fine che animava i teorici del diritto naturale – Rousseau in testa – e che si trova incarnato nel *Bill of rights* inglese del 1689 e nella *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* elaborata nella Rivoluzione del 1789: la rivendicazione e l'affermazione degli inalienabili principi umani di libertà, uguaglianza, giustizia e solidarietà⁴². L'«umanismo» di Marx risiederebbe appunto in una rivendicazione di tali diritti umani contro la disumanità che caratterizza la società capitalistica. Naturalmente, non si tratta di appiattare Marx su un'astratta etica universalistica che, come riconosce lo stesso Mondolfo, sarebbe una «vaga utopia» socialista confinata al regno dell'ideale⁴³. Al contrario, questo anelito umanista conquista materialità nella diagnosi concreta della disumanità dello stato di cose presenti, e nell'individuazione delle possibilità pratiche per la realizzazione di un «regno della libertà» quale fine ultimo e quindi necessità storica dell'umanità.

È in questo senso che per Mondolfo acquisisce particolare valore l'enfasi posta da Marx sul tema dell'alienazione⁴⁴ e, sul piano pratico-politico, sul proletariato quale «classe generale» in grado di abolire tutte le classi e dispiegare così pienamente le possibilità della condizione umana autentica. Così, ad esempio, nel *Manifesto* si legge che «[c]on l'estendersi dell'uso delle macchine e con la divisione del lavoro, il lavoro dei proletari ha perduto ogni carattere indipendente e con ciò ogni attrattiva per l'operaio», al punto che quest'ultimo «diviene un semplice accessorio della macchina, al quale si richiede soltanto un'operazione manuale semplicissima, estremamente monotona e facilissima da imparare»⁴⁵. E nelle sue note giovanili agli *Elementi di economia politica* di James Mill, più volte citate da Mondolfo nei suoi scritti maturi, Marx scrive:

fintantoché l'uomo non si riconosce come uomo e dunque non ha organizzato umanamente il mondo, questa *essenza comune* appare sotto la forma dell'*estraniazione* [*Entfremdung*]. Poiché il suo soggetto, l'uomo, è un essere estraniato [*entfremdes*] a se

41 R. Mondolfo, *Dalla dichiarazione dei diritti al Manifesto dei comunisti*, «Critica sociale» 16 (1906), 6, pp. 232–235.

42 Cfr. ad es. R. Mondolfo, *Rousseau e la formazione della coscienza moderna*, «Rivista pedagogica» 6 (1912), 3, pp. 433–478; Id., *Per la revisione del bilancio idealistico*, «Il Quarto Stato» 1 (1926), 21, poi in *Umanismo di Marx*, Roma-Bari, Laterza, 1968, pp. 266–273.

43 Id., *Per la revisione* cit., p. 273; cfr. anche *Né materialismo né idealismo ma realismo critico-pratico*, 1 (1926), 4, poi in *Umanismo di Marx* cit., pp. 260–265.

44 Il riferimento esplicito è, ovviamente, ai cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 e all'*Ideologia tedesca*, «scoperti» pochi anni prima della stesura di alcuni di questi saggi mondolfiani: cfr. *Marxismo e libertà*, «Il Ponte» 19 (1963), 10, pp. 1259–1270, poi in *Umanismo di Marx* cit., p. 374–386.

45 K. Marx, F. Engels, *Manifesto* cit., p. 71.

stesso. [...] È dunque la stessa identica cosa dire che l'uomo è estraniato a se stesso e che la società di quest'uomo estraniato è la caricatura della sua reale essenza comune, della sua vera vita generica; e dunque che la sua attività gli appare come tormento, la sua propria creazione come una potenza estranea, la sua ricchezza come povertà, il vincolo essenziale che lo lega all'altro uomo come un vincolo inessenziale, che anzi la separazione dall'altro uomo gli appare come la sua vera esistenza; che la sua vita appare come sacrificio della sua vita, la realizzazione della sua essenza come vanificazione della sua vita, la sua produzione come produzione della sua nullità e il suo potere sull'oggetto come il potere dell'oggetto su di lui, che egli, il signore del suo prodotto, appare come il servo di questo prodotto⁴⁶.

Considerazioni, queste, che si ritrovano anche nell'*Ideologia tedesca* (altro riferimento ricorrente di Mondolfo), laddove Marx ed Engels ribadiscono come «per abolire l'autonomia assunta dai rapporti nei confronti degli individui, per abolire l'assoggettamento dell'individualità alla casualità [...], ecc., condizione generale è in ultima istanza l'abolizione della divisione del lavoro»; viceversa, nell'ambito della società comunista in cui tale divisione è abolita, «lo sviluppo originale e libero degli individui [...] è condizionato appunto dalla connessione degli individui, che consiste in parte nei presupposti economici, in parte nella necessaria solidarietà del libero sviluppo di tutti, e infine nel modo universale in cui gli individui manifestano la propria attività sulla base delle forze produttive esistenti»⁴⁷.

È in queste diagnosi marxiane dell'alienazione della *humanitas* all'interno della società capitalistica, e nel convincimento che la sua piena realizzazione sia possibile solo all'interno della società comunista, che Mondolfo trova le conferme più solide della sua concezione «umanistica» che permette di tracciare quella connessione che va dal giusnaturalismo al socialismo marxista, imparentando strettamente Marx a Rousseau quale suo erede pienamente legittimo e pressoché diretto. Si tratta, come vedremo tra poco, di una concezione destinata a divenire oggetto di una critica feroce e serrata, ma che per questa stessa ragione può essere vista come la scaturigine di una *Rousseau-renaissance* nel marxismo italiano.

Galvano Della Volpe contra Rousseau, individualista borghese

Ben prima di dedicare a *Rousseau e Marx* (1957) una delle sue opere principali, all'inizio degli anni Quaranta Galvano Della Volpe interviene sul tema della possibile parentela tra i due autori in una implicita polemica proprio con Rodolfo Mondolfo, suo antico maestro. In un anno cruciale per la storia d'Italia come il 1943, e alla vigilia della sua adesione ufficiale al marxismo tramite l'ingresso nel PCI, Della Volpe dà alle stampe un eloquente *Discorso sull'ineguaglianza* che capovolge integralmente la lettura mondolfiana. La tesi sostenuta in questo saggio è che, se il principio di eguaglianza deve avere una qualche rilevanza concreta per l'organizzazione della vita sociale, esso non può che realizzarsi a partire da una uguaglianza nel lavoro, sul quale è fondata la società stessa.

46 K. Marx, *Estratti da 'Éléments d'économie politique' di Mill*, in K. Marx, F. Engels, *Opere cit.*, vol. III, 1976, pp. 235–236.

47 K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner; e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in Id., *Opere cit.*, vol. V, 1972, pp. 435–436.

Per Della Volpe, le concezioni umaniste fanno invece dell'eguaglianza una qualità umana essenziale, e quindi attribuibile all'individuo considerato isolatamente. Ne risulterà un ideale astratto, individualistico, e costitutivamente inadatto ad essere realizzato in società. Si tratta di una critica che Della Volpe rivolge primariamente all'approccio di Rousseau, ma secondariamente anche alla «critica russoiana nel suo complesso»⁴⁸, tra cui è annoverata appunto anche la lettura umanista di Mondolfo.

Con una mossa teorica per lui consueta e già sperimentata a proposito della dialettica hegeliana⁴⁹, Della Volpe cerca di mostrare le radici platoniche e cristiane della concezione russoviana dell'individuo. L'eredità della concezione platonico-cristiana di «persona» nella filosofia di Rousseau risulterebbe particolarmente evidente da quanto egli scrive a proposito della «coscienza» individuale. Si pensi al celebre passaggio dell'*Émile*:

O coscienza, o coscienza, divino istinto, immortale e celeste voce, guida sicura di un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero, giudice infallibile del bene e del male, che rendi l'uomo simile a Dio⁵⁰!

Per Della Volpe, questa concezione cristianeggiante della coscienza umana dà luogo a una teoria altrettanto metafisica e a-storica dell'individuo, che universalizza le caratteristiche particolari di quest'ultimo e le sottrae alla loro origine autentica e concreta nei condizionamenti storico-sociali. Si tratta, per Della Volpe, di un individualismo della «persona» – la cui essenza trascende il mondo sociale concreto – che porta ad una esaltazione della libertà individuale a scapito dell'eguaglianza interpersonale. Ecco allora che in questa concezione le diseguaglianze appariranno come un corollario inevitabile, e in fondo naturale, di questa metafisica dell'individuo particolare.

Ciò conduce a quella che Della Volpe ritiene una esiziale legittimazione dell'ineguaglianza sociale: incapace di elaborare una teoria dell'individuo concreto, cioè sociale e storico, il contrattualismo russoviano (e il contrattualismo in genere) non contempla un'origine storica nemmeno per le diseguaglianze sociali. Esse sono piuttosto intese come un trasferimento delle diseguaglianze naturali – ossia delle differenze interindividuali – all'interno del contratto sociale, il quale le sancisce formalmente e le istituzionalizza definitivamente. A proposito dell'«ineguaglianza fisica» si dice ad esempio, a conclusione del *Discorso*, che le diseguaglianze sociali autorizzate dal diritto positivo (cioè dal patto sociale) sono conformi al diritto naturale (cioè alla natura umana individuale) nella misura in cui «corrispond[ono] nella stessa proporzione all'ineguaglianza fisica»⁵¹. E si pensi anche alla già citata osservazione che chiude il primo libro del *Contratto* – e che secondo Rousseau deve servire «di base a tutto il sistema sociale» – nella quale si precisa che il patto sociale rende gli individui moralmente uguali ma li mantiene diseguali «per forza o per ingegno»⁵².

Ciò che si perde in questa concezione, secondo la tesi di Della Volpe, è l'origine concreta e particolare delle diseguaglianze sociali, le quali sono frutto del lavoro su cui si

48 G. Della Volpe, *Discorso sull'ineguaglianza*, in *Opere*, a cura di I. Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, vol. 3, 1973, p. 274 e n.

49 Id., *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana. I: Hegel romantico e mistico (1793-1800)*, in *Opere cit.*, vol. I, 1972, pp. 39–210.

50 J.-J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, tr. it. di P. Massimi, Milano, Mondadori, 2017, p. 396.

51 Id., *Discorso sull'origine cit.*, p. 163.

52 Id., *Il contratto sociale cit.*, p. 34.

regge la società (che è pur sempre una società della produzione). La visione interamente metafisica e aprioristica dell'individuo, che Rousseau erediterebbe dal platonismo cristianizzato, è incapace di elaborare una teoria dell'individuo storico-sociale, offuscando le radici sociali delle diseguglianze interpersonali e dunque rendendosi incapace di proporre un rimedio egalaritario ad esse. Ne segue l'intrinseca inconciliabilità, o meglio la radicale opposizione, tra l'egalitarismo e l'individualismo della «persona» e della «coscienza», ossia tra l'uguaglianza e l'umanesimo.

Queste conclusioni saranno riprese da Della Volpe ne *La teoria marxista dell'emancipazione umana* (1945), che riporta ampi stralci del suo precedente *Discorso* del 1943, e in una serie di saggi successivi tra cui *La libertà comunista* (1946) e *Per la teoria di un umanesimo positivo* (1949). All'epoca della stesura di questi scritti, l'adesione di Della Volpe al marxismo è ormai compiuta, e l'assonanza già esistente tra la sua critica all'individualismo Rousseau e quella di Marx alle robinsonate e all'«astrazione dell'uomo politico» incarnata dal pensiero politico borghese si fa più esplicita⁵³. In questa fase, si rende più esplicita anche la critica a Mondolfo, accomunato al revisionismo secondinternazionalista (soprattutto a Bernstein) per aver voluto recuperare un umanesimo della «persona astratta» che ripropone l'individualismo giusnaturalistico.

In linea anche con la sua militanza intellettuale nel PCI, Della Volpe conferisce a questa critica filosofica delle tinte specificamente politiche, come risulta evidente dall'assimilazione di Mondolfo al «revisionismo» e al «social-liberalismo». Mondolfo è accusato insieme a Bernstein di aver voluto reintrodurre nel marxismo l'individualismo della libertà personale, ereditati da Rousseau e dal liberalismo politico. Ma ciò, secondo Della Volpe, spinge questi autori ad assolutizzare i diritti borghesi nella forma di «diritti naturali», che in quanto tali sono eterni e metafisicamente fondati. Si tratta di quello che Della Volpe definisce come un «aggiornamento socialista del liberalismo»⁵⁴ o, ciò che è lo stesso, una corruzione liberaleggiante del socialismo. In questo quadro, infatti, il socialismo quale obiettivo politico deve essere necessariamente fatto coesistere con i diritti individuali della società borghese, giacché questi sono in realtà visti come diritti a-storici della persona umana. Ecco allora che, in questo compromesso necessario, il socialismo non può che assumere la forma «minima» di un mero «liberalismo organizzatore»⁵⁵ – in cui istituzioni di tipo cooperativo permettono ai produttori di organizzare socialmente la produzione. Scompaiono invece l'urgenza e anche la necessità di una appropriazione rivoluzionaria dei mezzi di produzione, la quale porterebbe a una deriva potenzialmente liberticida.

Anche le deviazioni del revisionismo socialdemocratico, insomma, vengono da Della Volpe ricondotte al difetto originario presente nella concezione metafisica e astratta, anziché storica e concreta, dell'individuo sociale. Questa tara, secondo Della Volpe, è particolarmente manifesta in Mondolfo allorché egli, sulla scorta di Rousseau (ma convergendo soprattutto con Locke), è disposto a riconoscere quale diritto fondamentale e inalienabile dell'individuo anche il diritto alla proprietà – ivi inclusa la proprietà privata dei prodotti del lavoro. Questa concezione del lavoro nei termini di un diritto (astratto) anziché di un rapporto sociale concreto, argomenta Della Volpe, conduce a vedere il

53 Cfr. ad es. G. Della Volpe, *La libertà comunista. Saggio di una critica della ragion «pura» pratica*, in *Opere cit.*, vol. 4, 1973, pp. 27–29, e *Per la teoria di un umanesimo positivo. Studi e documenti sulla dialettica materialistica*, in *Opere cit.*, vol. 4, 1973, pp. 231–238.

54 Id., *La libertà comunista cit.*, p. 38.

55 Ivi, p. 26.

plusvalore come una violazione del diritto proprietario. Il plusvalore appare cioè come un semplice problema di *espropriazione*; si tratterà allora di elaborare una soluzione politica a quella che si configura come una questione esclusivamente redistributiva. Ecco allora, conclude Della Volpe, che il programma di Mondolfo non può essere quello della costruzione rivoluzionaria del socialismo, che passa per l'abolizione della divisione del lavoro come rapporto sociale, ma semmai quello riformistico che prevede la corresponsione a ciascun produttore di ciò che, nel presente assetto produttivo, gli spetta di diritto.

Gli anni '50: Della Volpe e la rivalutazione della «libertà egualitaria» russoviana

Facciamo ora un piccolo salto in avanti di un solo anno. Nel settembre del 1950, Della Volpe interviene alle *Rencontres Internationales* di Ginevra con una relazione dal titolo *La liberté de l'esprit et l'État*. Questa conferenza è l'occasione per una revisione integrale del precedente giudizio critico nei confronti di Rousseau. Il riferimento di Della Volpe a Rousseau è giustificato dal contesto ginevrino in cui si tiene il convegno, nonché dalla tematica generale delle giornate di studio, che avevano per titolo *Les droits de l'esprit et les exigences sociales*. Il taglio complessivo dell'intervento dellavolpiano è però fortemente politico, e riguarda i limiti alla realizzazione universale della libertà individuale e dei «diritti dello spirito» individuale posti da una società dominata dall'esclusivismo di classe. Come chiarito anche nel testo di presentazione generale del convegno, «nessuno oggi vuole che lo spirito rimanga appannaggio di una classe o di un gruppo privilegiato. Eppure, per la stragrande maggioranza degli uomini, le difficoltà della vita materiale ostacolano l'accesso allo spirito»⁵⁶.

Questa impostazione del problema conduce Della Volpe non solo a una difesa teorica del socialismo come regno della «libertà egualitaria», cioè della libertà universale realizzata transcendendo i privilegi imposti dalla divisione in classi della società, ma anche a una difesa politica del socialismo reale sovietico. Per Della Volpe, il mezzo per la realizzazione della «libertà egualitaria socialista» era infatti da ritrovarsi nell'eguale ripartizione del lavoro e dei suoi prodotti così come viene stabilita dal piano economico dello Stato regolatore. Come chiarito anche in una delle tavole rotonde che si tennero a margine del convegno, la Russia sovietica rappresentava per Della Volpe una iniziale fase socialista del progresso verso il comunismo, nella quale la socializzazione dei mezzi di produzione dovrebbe condurre finalmente gli individui a riconoscere l'interdipendenza della propria realizzazione da quella degli altri, ponendo infine le basi anche per l'estinzione dello Stato stesso⁵⁷.

In quest'ottica, lo svolgimento del tema ginevrino della realizzazione dello «spirito» oltre i privilegi sociali spinge Della Volpe a richiamare il nome di Rousseau in relazione al superamento dello Stato di diritto in favore di un più egualitario Stato socialista. Per Della Volpe, Rousseau rappresenta infatti colui che per primo ha posto il tema della libertà in termini moderni, cioè in rapporto alle condizioni della sua realizzazione all'in-

56 «Nul ne souhaite aujourd'hui que l'esprit demeure l'apanage d'une classe ou d'un group privilégié. Pourtant, pour l'immense majorité des hommes, les difficultés de la vie matérielle entravent l'accès à l'esprit» (Rencontres Internationales de Genève, *Introduction*, in *Les droits de l'esprit et les exigences sociales*, Boudry, Éditions de la Baconnière, 1950, p. 8).

57 Cfr. G. Della Volpe, *La liberté de l'esprit et l'État*, in *Les droits de l'esprit et les exigences sociales* cit., pp. 41–56. Cfr. anche la discussione tra Della Volpe e Bernard Wall alle pp. 200–201.

terno della moderna società democratica e dello Stato di diritto. Come dimostrano tanto il secondo *Discorso* quanto le *Confessioni*, la sua filosofia si caratterizzerebbe infatti all'insegna di una problematizzazione del rapporto tra le ineguaglianze fisiche e le ineguaglianze sociali conservate nello Stato di diritto. Ponendo la questione della libertà in questi termini, la proposta russoviana si inscriverebbe anzi nel filone di pensiero della «libertà egualitaria» che giunge fino a Marx e al socialismo marxista. Per Della Volpe, infatti, la realizzazione della «libertà egualitaria» pone immediatamente la questione del superamento dello Stato borghese quale sua precondizione. Come espresso chiaramente nella *Critica al programma di Gotha*, l'eguaglianza formale posta dal diritto borghese moderno non tiene conto delle diseguaglianze naturali di forza e di talento che, nella società di classe, si traducono in ineguali prestazioni di lavoro: «Questo diritto uguale è un diritto disuguale, per lavoro disuguale»⁵⁸.

Nella misura in cui questa impostazione di pensiero discende da una concezione necessariamente egualitaria della libertà, conclude Della Volpe, è possibile e anzi necessario inquadrare anche Rousseau come un teorico del superamento della democrazia borghese introdotta con la Rivoluzione del 1789. L'impostazione russoviana del tema della libertà come rapporto tra ineguaglianze «naturali» e ineguaglianze «civili» pone infatti la questione della realizzazione della «libertà egualitaria» attraverso l'eguaglianza *materiale* degli individui, e per ciò si inquadra automaticamente come «libertà egualitaria socialista». Solo il diritto «ineguale» socialista, consistente in una ripartizione pianificata dei prodotti del lavoro come correttivo alle ineguaglianze naturali, può infatti superare le ineguaglianze sociali sancite di fatto dal diritto borghese. Ecco allora che per Della Volpe l'istanza democratica di Rousseau appare conservata nella società socialista così come teorizzata da Marx e più ancora dal Lenin di *Stato e rivoluzione*, mentre risulta platealmente impraticabile la lettura mondolfiana che fa dell'istanza russoviana e socialista una semplice appendice della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino*. Piuttosto, Rousseau sarebbe un teorico della prima fase della società comunista, in cui il superamento rivoluzionario della società borghese richiede ancora l'intervento regolatore dello Stato attraverso un diritto «ineguale».

La relazione di Della Volpe al convegno ginevrino, e la singolare interpretazione 'sovietica' di Rousseau ivi contenuta, verranno parzialmente riprese l'anno successivo in una relazione dal titolo *La libertà moderna dal «Contratto sociale» a «Stato e rivoluzione»*, tenutasi nel 1951 all'Accademia Peloritana dei Pericolanti, dove si svolgevano abitualmente le lezioni di Della Volpe all'Università di Messina. Nella sua lettura, come accennato, Della Volpe si rifà all'autore del secondo *Discorso* e delle *Confessioni* più che a quello del *Contratto sociale* – nella cui nozione di «volontà generale» egli vedeva un precario tentativo di conciliare libertà egualitaria e democrazia moderna, anziché mostrarne la contraddizione. Ma il suo ardito tentativo di attualizzare politicamente il pensiero di Rousseau è curiosamente in linea anche con la *Prefazione* scritta da Valentino Gerratana per l'edizione Einaudi proprio del *Contratto sociale*, pubblicata un anno prima dell'intervento di Della Volpe a Ginevra.

Al netto del caratteristico rigore filologico e interpretativo, infatti, in questo breve scritto Gerratana offre anche una rivalutazione dei «valori centrali» del pensiero politico di Rousseau, i quali «possono servire ancora a chiarificare il nuovo compito della co-

58 K. Marx, *Critica del Programma di Gotha* cit., p. 49.

scienza dinnanzi ai nuovi problemi della storia»⁵⁹. Come per Della Volpe, l'attualità di Rousseau consiste per Gerratana in una sottrazione dell'ideale della libertà a una concezione «metafisica» per restituirne la «determinazione positiva», consistente nel confronto storico con la società presente. E come per Della Volpe, l'insegnamento di Rousseau consiste per Gerratana nel determinare positivamente il concetto di libertà attraverso il principio dell'uguaglianza e attraverso la legge, la quale media tra la conquista della libertà individuale e il condizionamento delle relazioni sociali. Ecco allora che l'impeto rivoluzionario della teoria rousseviana appare conservato con maggiore vivacità in un'epoca in cui le contraddizioni dello Stato di diritto moderno hanno definitivamente sostituito quelle dell'*ancien régime*:

Quando la vecchia impalcatura infine barcollerà, le forze della rivoluzione, interiormente disciplinate dalla chiarificazione teorica di Rousseau, sanno bene che non è possibile fermarsi a metà strada. Intanto, già durante la rivoluzione borghese, cominciano ad apparire le antitesi latenti nel nuovo ordinamento sociale; il vecchio problema non è ancora risolto che già si profila la necessità di un nuovo problema rivoluzionario⁶⁰.

Il dibattito su democrazia e socialismo

Non vi è modo di sapere se il breve scritto prefatorio di Gerratana abbia effettivamente contribuito in qualche modo alla revisione del giudizio di Della Volpe nei confronti di Rousseau al volgere degli anni Cinquanta, né di verificare se Della Volpe ne avesse preso visione all'epoca della preparazione della sua conferenza di Ginevra. Ma come ha scritto Alberto Burgio, a partire dagli anni Cinquanta

sull'analisi del Rousseau politico si riflettono le inquietudini, i drammi e le aperture di un'epoca di grande vitalità: gli umori, le speranze e i conflitti di un paese impegnato in un'inedita crescita economica e sociale, di un paese nel quale la sinistra politica e sindacale (in particolare il Partito comunista italiano, ma anche esperienze intellettuali e politiche autonome, vicine alle lotte operaie) è protagonista nella trasformazione sociale e culturale⁶¹.

Vale infatti la pena di notare come tanto Gerratana quanto Della Volpe fossero esponenti di spicco dell'intellettualità interna al «partito nuovo» togliattiano nell'epoca della Ricostruzione, in equilibrio tra la fedeltà a Mosca, l'inserimento nell'assetto istituzionale dell'Italia democratica, e la conservazione – quanto meno ideologica – delle originarie istanze rivoluzionarie. In questa temperie, uno stimolo importante nello sviluppo della critica marxista di Rousseau, soprattutto quella dellavolpiana, dovette certamente provenire dal contributo fornito da Norberto Bobbio al dibattito sui rapporti tra PCI e URSS, al quale Della Volpe risponderà chiamando in causa proprio Rousseau.

In un articolo apparso nel 1954 su «Nuovi Argomenti», Bobbio qualificava l'Unione Sovietica sin dal titolo del suo intervento – *Democrazia e dittatura* – come una «dittatu-

59 V. Gerratana, prefazione senza titolo a J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Torino, Einaudi, 1948, p. XVI.

60 Ivi, p. XIX.

61 A. Burgio, *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*, Roma, DeriveApprodi, 2012, p. 182.

ra» antidemocratica e antiliberalista fondata sulla violenza, incalzando i marxisti italiani a prenderne le distanze in favore dell'ipotesi di uno Stato proletario non dittatoriale. Dal momento che i partiti comunisti in Occidente hanno ormai storicamente abbandonato la questione della *conquista* violenta del potere, scrive infatti Bobbio, è possibile concentrarsi sulla questione del suo *esercizio* non violento. L'argomento di Bobbio a questo proposito è che le caratteristiche liberali delle democrazie occidentali (lo Stato di diritto, la separazione dei poteri) non siano necessariamente legate al dominio della classe borghese, pur essendo un prodotto storico della borghesia, ma rappresentino piuttosto «conquiste civili»⁶² universali. La democrazia liberale sarebbe insomma uno strumento di esercizio del potere che può – anzi, deve – essere conservato anche oltre l'oppressione di classe. Smentita storicamente la tesi che lo Stato liberale debba ineluttabilmente degenerare nel fascismo, e venuti alla luce i limiti dittatoriali dello Stato sovietico, Bobbio invita i comunisti italiani a risolvere il conflitto interno tra «l'omaggio alla dittatura in Russia» e «il ripetuto e confortante omaggio alle istituzioni liberali»⁶³ nella direzione del secondo. E così conclude:

da questa discussione si attende l'elaborazione di una teoria, che sinora è mancata, sull'inserimento dell'esperienza comunista nello sviluppo della civiltà liberale (di cui il comunismo è certamente figlio, se pur non ancora a pieno diritto l'erede)⁶⁴.

La risposta di Della Volpe apparve nello stesso anno su «Nuovi Argomenti», ma venne inclusa in *Rousseau e Marx* (1957) come uno dei saggi principali, e rielaborata nelle edizioni successive fino al 1964. In essa, la tesi bobbiana dello Stato liberaldemocratico come strumento tecnico «neutro» rispetto alle prerogative di classe viene liquidata riportando il fondamento ideologico dello Stato moderno rappresentativo – cioè, sostanzialmente, il parlamentarismo e la separazione dei poteri – a una finzione ideologica borghese. Le garanzie liberali elogiate da Bobbio come complesso di tecniche neutrali di governo democratico sarebbero infatti fondate su una separazione tra il potere politico e la «società civile», un concetto, quest'ultimo, teso a rappresentare la società come semplice insieme di individui, ma che per ciò stesso oscura i rapporti di classe sussistenti tra questi stessi individui. Ecco allora che difendere la separazione tra le acquisizioni del diritto formale e la composizione materiale della società equivale per Della Volpe a mantenere ferma quest'ultima come elemento costante e politicamente intrasformabile. La moderna democrazia liberale presuppone insomma la società di classe e della divisione del lavoro, ed è proprio la sua natura tecnico-formale elogiata da Bobbio a impedire il superamento di queste ultime.

Diversamente, scrive Della Volpe, il fondamento dello Stato democratico-proletario sovietico «non è nella borghese 'società civile', ma nella proletaria massa organica dei lavoratori»⁶⁵. Le sue garanzie non tutelano formalmente la libertà dei membri della società civile borghese, ma la più universale e sostanziale «libertà egualitaria», definita come già visto nei termini russoviani di un «diritto di *chiunque* al riconoscimento

62 N. Bobbio, *Democrazia e dittatura*, «Nuovi Argomenti» 6 (1954), p. 9, poi in Id., *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, p. 154.

63 Ivi, p. 157.

64 Ivi, p. 159.

65 G. Della Volpe, *Il problema della libertà egualitaria nello sviluppo della moderna democrazia: ossia il Rousseau vivo*, in Id., *Opere cit.*, vol. 5, 1973, p. 222.

*sociale delle sue personali qualità e capacità»⁶⁶. Quelle che Bobbio individuava come derivate dittatoriali e antidemocratiche vengono da Della Volpe inquadrate come un mero correttivo legale alle ineguaglianze sociali, dal momento che la costituzione sovietica del 1960 tutelava i «diritti subiettivi o libertà civili *ad esclusione* del diritto di proprietà privata dei mezzi di produzione, ‘diritto’ storicamente rivelatosi anti-economico, anti-sociale e disumano, scaduto infine a privilegio»⁶⁷. Ecco allora che le ragioni polemiche di Bobbio «a vantaggio di Locke-Montesquieu puntano contro Rousseau prima che contro Marx e Lenin»⁶⁸.*

Come appare chiaro anche dal saggio *Rousseau e Marx* che dà il titolo alla raccolta, il Rousseau di Della Volpe apre dunque una «terza via» interpretativa nel marxismo italiano rispetto alle due abbozzate da Labriola sulla scorta di Engels – quella del Rousseau critico proto-dialettico della società civile e della democrazia moderna, nonché dei suoi rivestimenti ideologici borghesi, e quella del Rousseau ideologo giusnaturalista concluso nel tempo storico della società borghese e della sua teorizzazione tramite il contratto sociale. Si tratta di due filoni che Mondolfo aveva rifiuto insieme nella sua versione «umanistica» del marxismo come avanzamento naturale e lineare dell’universalismo democratico, il cui percorso era stato inaugurato dalle moderne Rivoluzioni costituzionali. Ed è infatti contro la lettura mondolfiana di Rousseau che Della Volpe continuava a indirizzare gli strali più avvelenati della sua produzione filosofico-politica dedicata alla difesa di una «libertà egualitaria» di stampo fortemente russoviano. Ma, come stiamo per vedere, anche la proposta di Della Volpe, strettamente legata alla congiuntura politica del tempo, lascerà il passo nel marxismo italiano ad altre proposte interpretative originali, provenienti peraltro proprio dall’interno della «scuola dellavolpiana».

Rousseau dalla legalità socialista all’estinzione dello Stato

Al di fuori del lavoro continuo di Gerratana su Rousseau, è principalmente ad opera di due allievi di Della Volpe, Lucio Colletti e Umberto Cerroni, che prosegue la rivlutazione marxista del filosofo ginevrino nel dibattito italiano a cavallo tra gli anni ’50 e gli anni ’60. Si tratta, dapprima, di un approfondimento della questione della «libertà egualitaria» posta da Della Volpe. In questi anni, Cerroni torna in termini giusfilosofici sulla separazione tra potere politico e società civile, intravedendo nell’egualitarismo di Rousseau un’anticipazione della critica marxiana del diritto borghese, mentre Colletti insiste sulla contrapposizione tra la libertà egualitaria proposta da Rousseau e la libertà formale prevista dal liberalismo (che trova la sua massima espressione nella filosofia politica di Kant), vedendo la materializzazione della prima nella socializzazione dei mezzi di produzione⁶⁹.

66 Ivi, p. 229, in corsivo nel testo.

67 Ivi, pp. 232–233, in corsivo nel testo.

68 Ivi, p. 224.

69 Di Cerroni si vedano *Rousseau e Kant*, in Id., *Marx e il diritto moderno*, Roma, Editori Riuniti, 1962, pp. 211–223, e *Aspetti teorici del rapporto democrazia-socialismo*, «Critica marxista» (1963), 1, pp. 45–74. Di Colletti si vedano: *Democrazia liberale e democrazia socialista*, in «Rinascita» 15 (1958), pp. 649–653; *Stato di diritto e sovranità popolare*, in «Società» 16, 6 (1960), pp. 905–930; *Rousseau politico*, in «Cultura e scuola» 6 (1962/1963), pp. 133–138. Per una ricostruzione esaustiva di questo iniziale dibattito, anche in raffronto alle posizioni di Gerratana, si veda A. Burgio, *Rousseau e gli altri* cit., pp. 188–192.

Con il progredire degli anni '60, però, lo scenario italiano in cui si svolge questo dibattito viene attraversato da profondi mutamenti. La svolta kruscioviana all'Est, il rapido sviluppo del neocapitalismo di fabbrica, l'esplosione delle lotte studentesche di fine decennio che si saldano all'autunno caldo della conflittualità operaia, sono tutti fenomeni che concorrono a promuovere ampi ripensamenti intellettuali nell'alveo del marxismo italiano. La riflessione marxista su Rousseau, su questo, non fa eccezione. Lo testimonia in modo esemplare due saggi russoviani pubblicati da Colletti in un biennio fondamentale come quello del 1968-1969. In quel periodo, Colletti ha lasciato il PCI (dal 1964) ed è considerato vicino alla «Nuova Sinistra». E in effetti, pur muovendosi nel solco dell'avolpiano già seguito nei saggi precedenti, Colletti sembra qui voler ascrivere la dottrina di Rousseau a una teoria della rivoluzione immediatamente comunista più che a una difesa della «legalità socialista» incarnata nello Stato proletario.

Il più corposo e importante scritto dedicato da Colletti a Rousseau è in realtà occasionato dalla pubblicazione di una serie di saggi a seguito del 250° anniversario della nascita di Rousseau e del bicentenario del *Contratto sociale* (1962). Ma come premette lo stesso autore all'inizio del saggio, dalle sue pagine trapela «un certo 'piglio' politico»⁷⁰, che Colletti giustifica richiamandosi a quanto scritto dai prefatori in apertura all'edizione degli scritti politici di Rousseau per la collana *Pléiade*. Qui vengono infatti richiamati i «numerosi uomini politici africani o asiatici di lingua francese» che «si son messi a leggere Rousseau, nel momento in cui i loro paesi accedevano all'indipendenza»; gli «eminenti statisti vietnamiti, guineani, senegalesi, ecc.» che «hanno dichiarato di essere stati orientati verso la politica dalla lettura delle opere di Rousseau»; e, infine, i commenti in cui Fidel Castro affermava «che Jean-Jacques era stato il suo maestro e che aveva combattuto Batista con il *Contratto sociale* in tasca»⁷¹. Risulta evidente già solo da questi brevi richiami iniziali la differente impronta politica delle letture di Rousseau fornite rispettivamente da Della Volpe e da Colletti. Ma è in particolare dall'ultima dichiarazione di Castro riguardante l'importanza politica del *Contratto* che conviene partire per seguire il filo della densa argomentazione collettiana.

Elemento fondamentale dello scarto di prospettiva operato da Colletti rispetto a Della Volpe è infatti lo spostamento di fuoco dal Rousseau del secondo *Discorso* al Rousseau del *Contratto sociale*, opera nettamente ripudiata da Della Volpe come regresso al giusnaturalismo borghese. Più precisamente, Colletti si fa qui propugnatore – contro Della Volpe – di una lettura «continuista» dell'opera politica di Rousseau, secondo la quale il secondo *Discorso* e il *Contratto sociale* sarebbero legati, al netto delle evidenti differenze, da un unico motivo conduttore. Quest'ultimo è ravvisato da Colletti in una critica della «società civile» quale elemento caratterizzante la filosofia politica di Rousseau nel suo complesso. Questo motivo conduttore legherebbe in modo piuttosto lineare la diagnosi delle ineguaglianze introdotte dallo sviluppo sociale, proposta nel *Discorso*, e l'istanza della dissoluzione del patto sociale stesso, che per Colletti costituisce il senso ultimo della teoria contenuta nel *Contratto sociale*.

Il disincanto con cui il *Discorso* guarda al progresso sociale, mostrando il risvolto di degradazione umana cui esso conduce, si traduce per Colletti abbastanza direttamente in una «critica della divisione del lavoro e del passaggio dall'economia di sussistenza a

70 L. Colletti, *Rousseau critico della 'società civile'*, in Id., *Ideologia e società*, Roma-Bari, Laterza, 1969, p. 195.

71 Ivi, p. 196.

un'economia di sviluppo produttivo»⁷² – e, quindi, in una critica a quella «società civile» che nasce dalla dissoluzione delle condizioni patriarcali di vita e che si fonda sulla divisione e sulla contrapposizione degli interessi privati. Questo stato di concorrenza permanente viene infatti sancito e consolidato da quel contratto iniquo che Rousseau stigmatizza nella seconda parte del *Discorso* e che, attraverso le istituzioni sociali e la legge, non fa che procurare «nuovi intralci al debole e nuove forze al ricco»⁷³.

Ora, scrive Colletti, questi stessi rilievi critici emergono con uguale chiarezza anche nel *Contratto*, allorché Rousseau – nel capitolo sulla «religione civile» – analizza i «rapporti tra cristianesimo e 'società civile' moderna (quel rapporto che – dopo Marx – Weber, Troeltsch e Löwith sintetizzeranno nel concetto di società 'cristiano-borghese')»⁷⁴. Nell'interpretazione di Colletti, Rousseau vede infatti la «società civile» come una astrazione prodotta dal principio cristiano che prescrive il distacco dalla dimensionemondana della società concreta, rimandando piuttosto a una ideale *civitas Dei* cui gli individui appartenerebbero universalmente e incondizionatamente. La società particolare e reale degli interessi economici privati sarebbe il naturale complemento terreno a questa comunità fantastica e irrealistica. È solo proiettando indebitamente l'astratta universalità della comunità celeste sul particolarismo mondano della società economica, commenta infatti Colletti, che è possibile sancire un patto sociale che non armonizza effettivamente le divergenze di interessi e volontà individuali, ma anzi le formalizza; ed evidente è anche la corrispondenza tra gli effetti di questa proiezione indebita analizzata nel *Contratto* e l'iniquità del patto sociale descritto nel *Discorso*.

Ma ancora più rivelatori della presenza costante in Rousseau di un approccio critico alla «società civile» sono per Colletti i «due concetti centrali della teoria politica elaborata nel *Contratto*: il concetto di sovranità e la critica della rappresentanza parlamentare»⁷⁵. Contro l'idea – giusnaturalistica da un lato, hobbesiana dall'altro – che il contratto sociale trasferisca senz'altro la sovranità dal popolo al corpo politico, Rousseau vede questo contratto nei toni più tenui di un «mandato»⁷⁶, tramite cui il governo agisce come semplice «commissario» del popolo, come suo «corpo intermediario»⁷⁷, senza sostituirsi a questo come sovrano. Da questa tesi, argomenta Colletti, discende il secondo concetto centrale del *Contratto*: la critica radicale dello Stato rappresentativo sulla base del presupposto che la sovranità popolare – «inalienabile»⁷⁸, «incomunicabile»⁷⁹ e «indivisibile»⁸⁰ – non può essere rappresentata se non dalla *volonté générale* del popolo stesso.

La conclusione imposta da questa difesa della democrazia diretta, sottolinea Colletti con enfasi, è che «lo sviluppo ultimo verso cui tende tutta la teoria del *Contratto sociale*, è costituito, letteralmente, dall'istanza dell'abolizione o 'estinzione dello stato»⁸¹. Ecco allora che, spingendo deliberatamente il discorso «alle sue estreme conclusioni», la tesi di Colletti è che «la teoria 'politica' rivoluzionaria, così come si è venuta svolgendo

72 Ivi, p. 211.

73 J.-J. Rousseau, *Sull'origine dell'ineguaglianza* cit., p. 147.

74 L. Colletti, *Rousseau critico della 'società civile'* cit., p. 238.

75 Ivi, p. 246.

76 J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* cit., p. 81.

77 *Ibidem*.

78 Ivi, p. 37.

79 Ivi, p. 58.

80 Ivi, p. 39.

81 L. Colletti, *Rousseau critico della 'società civile'* cit., pp. 250–251.

dopo Rousseau, è già tutta prefigurata e contenuta nel *Contratto sociale*. Anzi, esplicita Colletti con una affermazione che non può non suscitare qualche perplessità in chi la legge, ci si può spingere fino a sostenere che «per quanto concerne la teoria ‘politica’ in senso stretto, Marx e Lenin non hanno aggiunto nulla a Rousseau, salvo l’analisi (certo assai importante) delle ‘basi economiche’ dell’estinzione dello Stato»⁸². Si tratta di una conclusione evidentemente paradossale, che nemmeno la precisazione finale riesce a ridimensionare, e che può essere inquadrata correttamente solo apprezzandone il sottotesto fortemente politico.

Un chiarimento in questo senso proviene dalle eloquenti parole che Colletti affiderà alla «New Left Review» di Perry Anderson in una celebre intervista del 1974. Dal punto di vista di «filosofia politica vera e propria», dichiarerà Colletti, le «questioni più generali di principio della teoria di Marx e Lenin [...] sono derivate da Rousseau»:

Sotto questo profilo, dobbiamo renderci conto che il discorso di Marx sullo Stato non ha conosciuto mai grandi sviluppi ulteriori. Su questo problema, i suoi testi fondamentali sono la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, del 1843, e la *Questione ebraica*, del 1844; poi, molto più tardi, le pagine sulla Comune di Parigi nella *Guerra civile in Francia* del 1871. Tutti questi testi riprendono e ripetono di continuo dei temi che si trovano in Rousseau⁸³.

È in questa occasione, infatti, che Colletti denuncerà quella debolezza e frammentarietà della teoria politica marxista, offrendo a Bobbio il destro per la sua già citata polemica anticomunista⁸⁴. Ma è utile ricordare come queste parole provenissero da un periodo successivo, seppure di pochi anni, nel quale Colletti diagnosticava già una crisi irreversibile nel marxismo che lo avrebbe condotto di lì a poco a un profondo ripensamento intellettuale e politico. E curiosamente, quasi a sovrapporre biografia personale e storia intellettuale, la lettura collettiana di Rousseau – forse la più originale e infedele di tutto il marxismo italiano – rappresenta l’ultimo episodio di rilievo nella storia che si è cercato di ricostruire sino a qui. Se si escludono infatti la prefazione di Cerroni all’edizione Laterza del *Discorso sull’economia politica di Rousseau* (1972)⁸⁵ e l’introduzione di Paolo Alatri all’edizione UTET degli *Scritti politici* (1970)⁸⁶, la parabola dell’appropriazione marxista di Rousseau nel Novecento italiano termina proprio con gli scritti di Colletti composti e pubblicati nel fuoco del «nuovo biennio rosso» 1968–1969.

Il «problema Rousseau» negli anni '70

Di taglio completamente diverso sono infatti i successivi contributi sul tema forniti da Eugenio Garin e da Augusto Illuminati. L’introduzione di Garin all’edizione Laterza degli *Scritti politici* (1971) condanna senza appello le riletture marxiste di Rousseau quali «operazioni» di dubbio gusto⁸⁷, per assestarsi su una interpretazione

82 Ivi, p. 251.

83 L. Colletti, *Intervista politico-filosofica*, cit., p. 29.

84 Cfr. *supra*, nota 23.

85 U. Cerroni, *Prefazione a J.-J. Rousseau, Discorso sull’economia politica*, Bari, Laterza, 1972, pp. 5–29.

86 P. Alatri, *Introduzione a J.-J. Rousseau, Scritti politici*, Torino, UTET, 1970, pp. 7–72.

87 E. Garin, *Introduzione a J.-J. Rousseau, Scritti politici*, Bari, Laterza, vol. I, 1971, p. XIV.

che è dichiaratamente debitrice di quella di Ernst Cassirer, e che inquadra la filosofia politica russoviana entro una cornice problematica propriamente moderna. Il «problema Rousseau» individuato da Cassirer era quello di fornire unità e coerenza a quello che abbiamo già visto presentarsi come un pensiero politico apparentemente scisso tra il secondo *Discorso* e il *Contratto sociale*. La soluzione cassireriana, parzialmente ripresa da Garin, era da ravvisarsi in una filosofia morale che vedeva una proto-kantiana «legge morale» quale fondamento razionale del contratto sociale e allo stesso tempo rimedio all'allontanamento dallo stato di natura⁸⁸. Per Garin, debitore più a Gramsci che al marxismo nel suo complesso, la lezione moderna di Rousseau era da ricercarsi in questa concezione secolare e *storica* della natura umana e del suo rapporto costitutivo con la società, ma in nessun modo si poteva distillare direttamente dalla lettera russoviana un insegnamento immediatamente spendibile sul piano della teoria politica o, tantomeno, della politica.

Convergente a questa impostazione è l'accusa di Augusto Illuminati nei confronti di quelle «forzature evidenti che rischiano di perdere la contraddizione inerente all'autore fra spiritualismo interiorizzante e rivolta sociale, fra fuga dal mondo e contratto civile, insomma proprio le valenze anti-aristocratiche e borghesi che sono inestricabilmente connesse alla sua esperienza esistenziale»⁸⁹. La soluzione di Illuminati a questa formulazione del cassireriano «problema Rousseau» è che le istanze contraddittorie che coesistono nel pensiero russoviano possono essere ricomposte solo «considerandole nel quadro dell'inevitabile contraddittorietà storica dell'emancipazione *politica*, cioè della rivoluzione democratico-borghese»⁹⁰. Nelle parole di Illuminati, Rousseau è certamente «contro la diseguaglianza», ma non per questo «a favore dell'eguaglianza» – perlomeno non dell'eguaglianza materiale intesa dai marxisti come soppressione della proprietà privata e livellamento delle classi sociali⁹¹. Ecco allora che la prospettiva politica di Rousseau è la stessa del pensiero democratico-borghese, una fuga in avanti verso una «comunità illusoria» che sia «insieme democratica e meritocratica»⁹².

L'attualizzazione kruscioviana di Rousseau proposta da Della Volpe appare quindi come un «curioso abbaglio»⁹³, mentre la forzatura interpretativa operata da Colletti contro la lettera dello stesso Marx risulterebbe «filologicamente imbarazzante»⁹⁴, come imbarazzante risulta anche il fraintendimento a cui essa dà origine:

Insomma, per Colletti lo stato da estinguere... sarebbe quello dell'*Ancien Régime* e la presa della Bastiglia è spacciata per la presa del Palazzo d'Inverno. Non altro era infatti l'obbiettivo della polemica dei *Discorsi*⁹⁵!

88 Cfr. E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, Firenze, La Nuova Italia, 1973; Id. *Kant e Rousseau*, in Id. *Il diritto e la ragione. Rousseau, Kant, Goethe*, Roma, Donzelli, 2018, pp. 9–81.

89 A. Illuminati, *Jean-Jacques Rousseau* cit., p. 80.

90 Id., *J.-J.-Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Milano, Il Saggiatore, 1977, p. 9, ripubblicato in edizione aggiornata come *Rousseau, solitudine e comunità. Una fondazione dei valori borghesi*, Roma, Manifestolibri, 2002, p. 7.

91 Cfr. *ivi*, p. 145.

92 *Ivi*, p. 149.

93 *Ibidem*.

94 *Ivi*, p. 120, nota 32.

95 *Ivi*, p. 174.

Pur provenendo da posizioni vicine a quelle di Colletti⁹⁶, dunque, Illuminati prende qui le distanze dal suo approccio alla filosofia politica di Rousseau, come pure, più in generale, dai vari tentativi di inscrivere Rousseau all'interno del canone marxista – sia pure, per ovvie ragioni storiche, come semplice anticipatore di Marx.

Ciò non significa, ovviamente, che l'interesse del pensiero di Rousseau sia per lui quello di un «classico» senza attualità. Al contrario, restituire fedelmente le contraddizioni oggettive che gravano sulla sua elaborazione filosofica significa, per Illuminati, prestare attenzione alle implicazioni contenute nel «lato negativo» della teorizzazione rousseviana: quello che all'artificio politico e alla dottrina positiva del contratto sociale contrappone, in modo complementare, il riconoscimento della potenza incontrollabile della natura e la resistenza della dimensione individuale e passionale all'universalismo comunitario postulato dal patto equo. Da un punto di vista interpretativo, rivalutare questo secondo aspetto significa «privilegiare il Rousseau romanzesco e sentimentale, musicale e pedagogico rispetto a quello politico»⁹⁷, affiancando con pari dignità l'*Emilio* e la *Nuova Eloisa* – ma anche le *Confessioni* o le *Rêveries* – al secondo *Discorso* e al *Contratto*. Ma poiché per Illuminati il «problema Rousseau» getta luce sulle contraddizioni storiche della modernità borghese oltre che sull'erraticità della produzione dell'autore, anche questa seconda dimensione del suo pensiero assume una rilevanza politica. Rispetto alla lettura sostanzialmente a-politica suggerita da Garin, il riconoscimento di questa tensione da parte di Illuminati si accosta maggiormente all'interpretazione di Labriola, la quale faceva della filosofia rousseviana una incarnazione delle contraddizioni interne a un'intera fase storica. Ma ben differente, come vedremo, è la valutazione delle sue implicazioni.

Come Illuminati sintetizza nella prefazione a una più recente riedizione della sua opera maggiore dedicata al ginevrino, «[a] rischio di cadere nell'utopia della democrazia diretta assembleare, Rousseau pone [...] le basi di un diritto irresistibile della *volonté générale*, che deve reprimere la volontà moltitudinaria (*volonté de tous*), cioè le singolarità reali, la sfera degli affetti e dei conflitti»⁹⁸. La rivoluzione democratico-borghese, esemplificata dalla teoria politica di Rousseau, comporterebbe insomma l'istituzione di meccanismi giuridici che implicano il rifiuto della rappresentanza e la soppressione delle differenze all'interno della volontà comune del governo. La modernità introdotta dalla Rivoluzione francese e preconizzata dal pensiero politico rousseviano conterrebbe insomma una contraddizione distruttiva tra l'afflato universalistico del costituzionalismo democratico e la struttura disciplinare del potere in cui l'assetto democratico si costituisce.

È alla luce di questa inevitabile frizione tra individuo e comunità politicamente costituita, secondo Illuminati, che si spiegano anche l'antifemminismo di Rousseau – conseguenza di una «diffidenza patologica» verso il corpo femminile, il quale è espressione della «potenza incontrollabile della natura»⁹⁹ da sacrificare sull'altare dell'autorità – come pure la sua «pedagogia della flessibilità lavorativa»¹⁰⁰, da ricondurre all'esigenza di irregimentare l'individualità entro il controllo uniforme operato dalla sfera del comando, nonché l'enfasi da lui posta sull'istanza meritocratica (il «talento» quale principio di organizzazione della società). Si intravedono, in questa che Illuminati stesso ha retrospetti-

96 Si veda ad esempio Id., *Kant politico*, Firenze, La Nuova Italia, 1971. Con Colletti, Illuminati aveva collaborato alla direzione del periodico *La sinistra* tra il 1966 e il 1967.

97 Id., *Rousseau, solitudine e comunità*, cit., p. 9.

98 Ivi, p. 10.

99 *Ibidem*.

100 Ivi, p. 9.

vamente inquadrato come una «anticipazione della logica fordista» da parte di Rousseau, motivi politici che aleggiavano nell'estrema sinistra italiana intorno al 1977, anno di stesura del saggio¹⁰¹. Questo rispecchiamento è ancora più evidente e rilevante sul piano teorico-politico se si considera la succitata contrapposizione, ancorché retroattiva, tra il giacobinismo livellatore di Rousseau e la filosofia politica spinoziana della moltitudine – tema caro al pensiero autonomo e post-autonomo grazie soprattutto all'influenza dell'opera di Toni Negri¹⁰². Scrive infatti Illuminati che «nulla è più distante dall'unanimità russoiana che la libera moltitudine di Spinoza», la quale si sostanzia del «confronto pubblico di istanze immaginarie», mentre il nuovo ordine borghese incarnato nel patto sociale impone il rifiuto della «possibilità di un riconoscimento istituzionale [...] delle differenze, al massimo tollerate all'interno del ceto politico governativo»¹⁰³.

Con ciò, non si tratta di rovesciare semplicemente il precedente giudizio italomarxista su Rousseau, facendo di quest'ultimo il padre di una moderna governamentalità repressiva. Il rigore con cui Illuminati tenta di restituire il pensiero di Rousseau in tutte le sue declinazioni, e di ricondurre le sue ambivalenze interne a contraddizioni storiche epocali, richiede che queste tensioni non vengano artificiosamente rimosse, né nella direzione di una rivalutazione acritica del rivoluzionarismo russoviano né in quella di una condanna inappellabile dei «valori borghesi» che esso esprime. La contraddizione tra la «solitudine» dell'individuo e la «comunità» democratica borghese rivela piuttosto «l'essenziale scissione tra teoria e prassi della borghesia democratica»¹⁰⁴ – una «dialettica borghese di uomo e società»¹⁰⁵ in cui la seconda confligge con le esigenze irriducibili del primo, le quali a loro volta trovano la loro unica espressione possibile nell'antagonismo concorrenziale dello scambio mercantile e mettono così a repentaglio la stabilità sociale. Ad essere conservato in questa lettura è insomma un approccio marxista che connette le istanze di eguaglianza materiale alla diagnosi di contraddizioni interne alla società borghese, e dunque alla necessità di un superamento di queste. Ad essere rigettata, invece, è l'attribuzione di questa istanza egualitaria allo stesso Rousseau, il quale può semmai essere più realisticamente inquadrato come il diagnostico più o meno inconsapevole delle polarità irrisolte che attraversano la modernità. Le differenti fasi attraversate dalla filosofia di Rousseau, sostiene infatti Illuminati, testimoniano il fallimento di ogni tentativo di risolvere le lacerazioni della modernità nella direzione dell'un polo (l'individuo isolato dalla comunità, condizione che però è già stata relegata storicamente a un passato perduto) o dell'altro (il contratto sociale che sfocia nel bonapartismo, sia in quello storico, sia suggerisce implicitamente Illuminati, nelle sue riedizioni neoliberali).

Se dunque non vengono del tutto ribaltate le precedenti attualizzazioni di Rousseau proposte da Colletti e da Della Volpe, ad essere senz'altro ribaltato è il valore positivo da questi attribuito alla proposta positiva di Rousseau in materia di teoria politica. Vale, anche in questo caso, la contestualizzazione proposta prima, secondo cui la rilettura di

101 *Ibidem*.

102 Il riferimento è, evidentemente, al seminale *L'autonomia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1982, poi in A. Negri, *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 2006, pp. 21–285. L'opera, scritta da Negri durante la detenzione carceraria, si appropria come è noto dell'ontologia della moltitudine spinoziana per adombrare una teoria politica dell'immanenza della «potenza» costituente contro la trascendenza del «potere» costituito.

103 A. Illuminati, *Rousseau, solitudine e comunità*, cit., pp. 10–16.

104 Ivi, p. 233.

105 Ivi, p. 238.

Illuminati deve essere collocata nella precisa congiuntura politica di fine anni '70: la sua presa di distanza dalla più recente lettura di Colletti si declina soprattutto nel rifiuto dell'interpretazione neoleninista fornita da quest'ultimo, con una maggiore enfasi posta invece sulle smagliature irricucibili della società capitalistica – ciò che conduceva a ipotizzare la possibilità di un superamento immediato del capitalismo avanzato senza il ricorso al lavoro di intermediazione svolto da strutture politiche. Ci troviamo dunque, nuovamente, di fronte a un interesse politico nei confronti di Rousseau che risponde a esigenze pratiche che si radicano fin nella stretta attualità, ma che per questa stessa ragione devono essere intese e valutate alla luce dell'evolversi della situazione storico-sociale, e con parametri che mutano con essa.

Conclusioni

Il marginale fenomeno perlopiù accademico a cui il marxismo (italiano) si è progressivamente ridotto negli ultimi decenni ha inevitabilmente ridotto anche l'attenzione rivolta a Rousseau da parte della critica marxista. A mostrare in modo esemplare questa contrazione è un intervento del 1990 dedicato da Valentino Gerratana al «nesso Rousseau-Hobbes», che con questo scritto sostituisce il nesso Rousseau-Marx quale problematica centrale del lavoro dedicato dall'intellettuale italiano al ginevrino. Questa traiettoria discendente compiuta dalla parabola interpretativa ripercorsa qui sopra consente di ritenere ormai consumata la vicenda del marxismo italiano e dei suoi rapporti con Rousseau, e di conseguenza permette di ricavare alcune conclusioni, che sono di ordine a un tempo storiografico e teorico.

La prima conclusione ammonta alla constatazione che, pur nella radicale diversità e a tratti incompatibilità delle forme che esso ha assunto, il riferimento a Rousseau da parte del marxismo italiano abbia rappresentato l'occasione per una diretta traduzione politica delle elaborazioni teoriche svolte principalmente su un piano analitico quando non prettamente speculativo. A differenza di Marx, Engels, o Lenin, Rousseau si presenta ai suoi interpreti come un filosofo politico vero e proprio, e come tale viene apprezzato o criticato. Con l'unica eccezione possibile di Labriola e Garin, che ne rifiutavano la proposta filosofico-politica per elogiarne l'acume analitico, Rousseau è stato accolto nel marxismo italiano come il necessario complemento politico alla teoria marxista classica. Dalla «tendenza comunista» che per Mondolfo permetteva di raccordare il marxismo al giusnaturalismo per mezzo di Rousseau, alla russoviana «libertà egualitaria» che per Della Volpe conduceva a una difesa della «legalità socialista», fino alla lettura del *Contratto sociale* in chiave rivoluzionaria proposta da Colletti e alla tensione individuo-comunità evidenziata da Illuminati, le interpretazioni di Rousseau nel marxismo italiano hanno tutte una connotazione spiccatamente politica. Si tratta di una «politica» che si declina certamente su un piano teorico, come in fondo è caratteristico di pressoché tutto il marxismo occidentale da un certo punto in poi¹⁰⁶, ma che allo stesso tempo ha dirette implicazioni strategiche e che è inevitabilmente ma fecondamente condizionata da esigenze di posizionamento all'interno della congiuntura nella quale i vari autori si trovano ad intervenire.

L'originalità, a tratti estremamente spregiudicata, dei tentativi di rileggere Rousseau in ottica marxista corrispondono in effetti all'esigenza di fornire dignità e solidità teoriche

106 È questa una nota tesi esposta ad esempio da Perry Anderson ne *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1977.

a una linea politica ben definita. Nonostante Mondolfo, come ha scritto Bobbio, fosse «arrivato a Marx *storicamente*, cioè attraverso lo studio della filosofia politica moderna da Hobbes a Rousseau»¹⁰⁷, il nucleo centrale della sua lettura «umanista» del marxismo viene forgiandosi in quel magma incandescente che è la storia del movimento operaio di primo Novecento, attraversato da tensioni riformistiche così come dalle spinte del bolscevismo. L'umanesimo marxista di Mondolfo, nota ancora Bobbio, è un tentativo di restituzione integrale del marxismo come sistema autonomo, scevro da contaminazioni teoriche che lo potessero sospingere tanto verso il riformismo quanto verso il rivoluzionamento. Anche la lettura mondolfiana di Rousseau, organica a questa impresa, deve dunque essere inquadrata in un dialogo politico, che in alcuni momenti si fa esplicito¹⁰⁸, con il movimento operaio organizzato nel Partito Socialista.

Ancora più intensa ed esplicita, come si è visto, è la carica politica che anima la lettura dell'evolpiana di Rousseau, la quale si è andata sostanziando e definendo con sempre maggiore nettezza nel dibattito che ha accompagnato la ricollocazione del Partito Comunista Italiano nel contesto postbellico sia nazionale che internazionale. Ma analoghe considerazioni potrebbero attagliarsi anche a Valentino Gerratana, anch'egli legato al suo ruolo intellettuale all'interno del PCI, e il cui intenso studio di Rousseau si tinge di volta in volta di velate tonalità dapprima socialistiche (a fine anni '40) e successivamente riformistiche (a inizio anni '60), per poi riprendere i tratti di un antiautoritarismo quasi rivoluzionario (in un anno cruciale come il 1968), prima di rifluire in un'appassionata difesa del costituzionalismo (in un periodo altrettanto significativo quale è l'inizio degli anni '90)¹⁰⁹. Fin troppo evidente, infine, la corrispondenza tra la lettura «neo-leninista» di Rousseau proposta da Colletti e l'impegno intellettuale del suo autore nel campo della sinistra extraparlamentare, come pure sono evidenti (nonché, *a posteriori*, dichiarate) le istanze «settantasettine» che animavano l'interpretazione di Illuminati.

Se l'eccezionale importanza accordata a Rousseau dai marxisti italiani può essere fatta discendere dall'esigenza di fornire una teoria politica che definisse e guidasse la transizione dalla liberaldemocrazia al socialismo, è del tutto conseguente allora che la scomparsa di questa problematica dall'orizzonte politico abbia comportato anche la fine naturale di questa seconda esistenza marxista che Rousseau ha conosciuto in Italia. Quale che fosse il grado di scollamento del marxismo italiano – e occidentale in genere – rispetto alla direzione imboccata dalle masse che costituivano il movimento operaio, è pur vero che la ragion d'essere del primo era costituita dall'esigenza di determinare in qualche modo la seconda, e la fortuna di Rousseau in questo ambito è la spia di un perdurante tentativo di rinfoculare questa connessione tra intellettuali e masse. Ma allo stesso tempo, e per le stesse ragioni, la sconfitta storica (almeno temporanea) dei vari tentativi di fornire un'organizzazione marxista al movimento operaio ha fatto venir meno l'esigenza di trovare in Rousseau un referente teorico-politico prima ancora di determinare la crisi del marxismo teorico nel suo complesso.

107 N. Bobbio, *Introduzione a R. Mondolfo, Umanismo di Marx* cit., p. XIII.

108 Cfr. ad es. R. Mondolfo, *La fine del marxismo?*, in *Umanismo di Marx* cit., pp. 5–7; Id., *Rovistando in soffitta*, in ivi, pp. 79–85; Id., *Socialismo e filosofia*, in ivi, pp. 115–127; *Leninismo e marxismo*, in ivi, pp. 145–151; Id., *Per una coscienza realistica della storia e della rivoluzione sociale*, in ivi, pp. 157–168.

109 Acuti rilievi di questo tipo si trovano, di nuovo, di nuovo, in A. Burgio, *Rousseau e gli altri* cit., pp. 179–181, 190–192, 194–196, e 198–199.