





# Nuovi studi su Machiavelli

**Quaderni 16**  
**Materialisti**  
2017

Numero realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione «Riccardo Massa» dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca.

*Direttore:* Mario Cingoli

*Direttore responsabile:* Janiki Cingoli.

*Coordinatore scientifico:* Vittorio Morfino.

*Segretaria di redazione:* Didier Contadini.

*Comitato di redazione:* Stefano Bracaletti, Giacomo Clemente, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Luca Pinzolo, Andrea Moresco, Stefano Pippa, Gianluca Pozzoni, Emanuele Tarasconi, Ferdinando Vidoni, Elia Zaru.

*Comitato scientifico:* Etienne Balibar, Giorgio Bertolotti, Armando Boito, Gian Mario Bravo, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti †, Roberto Finelli, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi, Stefano Petrucciani, Alberto Postigliola, Paolo Quintili, Silvano Tagliagambe, André Tosel †, Maria Turchetto.

*Direzione e redazione:* Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano

Tel. 02-64484825

Fax. 02-66484805

Email: [quadernimaterialisti@unimib.it](mailto:quadernimaterialisti@unimib.it)

*Progetto grafico:* Béatrice Sebe

Numero 16 (2017)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Isbn: 9788857553641

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 391 del 28/06/2002.

# INDICE

## NUOVI STUDI SU MACHIAVELLI

PREMESSA <i>di Vittorio Morfino</i>	9
I «TUMULTI» NELL'ARTE DELLA GUERRA E NELLE <i>ISTORIE FIORENTINE</i> . NOTE PER UN LESSICO MACHIAVELLIANO DELLE LOTTE / 2 <i>di Fabio Raimondi</i>	11
I TRIBUNI DELLA PLEBE NEL PENSIERO DI MACHIAVELLI: TRA CONFLITTI E PASSIONI <i>di Eugenia Mattei</i>	23
TEORIA DELLA STORIA COME «ARTE». IL RISCONTRO NEI <i>GHIRIBIZZI AL SODERINO</i> DI NICCOLÒ MACHIAVELLI <i>di Francesco Marchesi</i>	37
LE COSTITUZIONI MATERIALI DI MACHIAVELLI: DALL'IMITAZIONE TEMPORALE ALLA COMPARAZIONE SPAZIALE <i>di Tania Rispoli</i>	51
«LA CONIETTURA DELL'ANIMO E DELLE COSE». IL MODO MACHIAVELLIANO DELLA PROVA E DEL GIUDIZIO IN CONDIZIONI D'INCERTEZZA <i>di Giorgio Bottini</i>	65
MACHIAVELLI E BOLÍVAR: LA REPUBBLICA DAL «PICCOLO GENERE UMANO» NELLA NOSTRA AMERICA <i>di Diego A. Fernández Psychaux</i>	85
RADICALIZZARE L'EREDITÀ DI KARL MARX: CLAUDE LEFORT INTERPRETE DI NICCOLÒ MACHIAVELLI <i>di Francesco Biagi</i>	107

## ARCHIVIO

MARX: INNOVAZIONE E USO CAPITALISTICO DELLE MACCHINE <i>di Andrea Cengia</i>	129
«IL VECCHIO MONDO STA MORENDO. QUELLO NUOVO TARDA A COMPARIRE». SULLA DIADE CITTÀ-CAMPAGNA NEI <i>QUADERNI DEL CARCERE</i> DI GRAMSCI <i>di Didier Contadini</i>	155

CHIASMI. TRASMISSIONE E ACCESSO AL SAPERE TRA ALTHUSSER E BOURDIEU <i>di Giacomo Clemente</i>	177
IMMAGINAZIONE E APPARATI IDEOLOGICI NELLO SPINOZISMO ERETICO DI LOUIS ALTHUSSER <i>di Andrea Moresco</i>	199
COMPLEMENTARITÀ APORETICA. LA RIFONDAZIONE METODOLOGICA DELLA TEORIA RIVOLUZIONARIA IN NEGRI E ALTHUSSER <i>di Irene Viparelli</i>	219

## DOCUMENTI

<i>UNA LETTERA DI LOUIS ALTHUSSER</i>	
NOTA INTRODUTTIVA	235
TESTO ORIGINALE	236
TRADUZIONE ITALIANA <i>di Andrea Moresco</i>	238

## RECENSIONI

MARIA LAURA BERGAMASCHI, <i>ADOLESCENTI MIGRANTI E NUOVO MONDO: GEOGRAFIE DELL'INCONSCIO</i> <i>di Emanuele Tarasconi</i>	243
ALFRED SCHMIDT, <i>IL CONCETTO DI NATURA IN MARX</i> <i>di Vittorio Morfino</i>	249
BENEDETTO VECCHI, <i>IL CAPITALISMO DELLE PIATTAFORME</i> <i>di Stefano Nacci</i>	255
ANDREAS MALM, <i>L'ANTHROPOCÈNE CONTRE L'HISTOIRE. LE RECHAUFFEMENT CLIMATIQUE À L'ÈRE DU CAPITAL</i> <i>di Didier Contadini</i>	259
ROBERTO FINELLI ET ALII (A CURA DI), <i>CORPORIS HUMANI FABRICA. PERCORSI NELL'OPERA DI SPINOZA</i> , E ANDREA SANGIACOMO E FRANCESCO TOTO (A CURA DI), <i>ESSENTIA ACTUOSA. RILETTURE DELL'ETICA DI SPINOZA</i> <i>di Daniele D'Amico</i>	265
MATTEO GARGANI, <i>PRODUZIONE E FILOSOFIA. SUL CONCETTO DI ONTOLOGIA IN LUKÁCS</i> <i>di Stefano Bracaletti</i>	271

## NUOVI STUDI SU MACHIAVELLI





# PREMESSA

VITTORIO MORFINO

Raccogliamo qui gli atti della giornata «Nuovi studi su Machiavelli» che si è svolta il 10 gennaio 2018 all'interno del corso di perfezionamento in Teoria critica della società dell'Università degli Studi di Milano-Bicocca. Agli interventi tenutisi in quella giornata, si sono aggiunti quello di Fabio Raimondi, che allora aveva partecipato come discussant insieme a Stefano Visentin e a me, e quello di Francesco Biagi. Presi nel loro insieme questi studi si radicano in una tradizione interpretativa che ha rilevato la centralità dei concetti di conflitto e congiuntura nell'opera del segretario fiorentino, apportando nuove analisi storiografiche che ne approfondiscono la complessità sia rispetto alle strutture storiche che alle istituzioni politiche. Raimondi prosegue, nel suo articolo, una indagine sul significato del termine «tumulto» nell'opera machiavelliana, fissando qui l'attenzione sull'*Arte della guerra* e sulle *Istorie fiorentine*. Dall'analisi dei testi Raimondi fa emergere uno spettro di significati e una molteplicità di *nuances* che complica la mera opposizione positivo-negativo nella considerazione del tumulto: dal testo di Raimondi emerge un Machiavelli che procede «per gradi, [attento] alla complessità e alle sfumature della politica». Eugenia Mattei propone, attraverso l'analisi del tribunato della plebe nei *Discorsi*, una nuova lettura dell'«istituzione» in Machiavelli non come semplice argine e canalizzazione del conflitto, ma come attraversata essa stessa dal conflitto: se dunque da una parte le istituzioni conciliano determinati conflitti sociali, da un'altra esse «riconfigurano nuove tensioni» che agiscono di ritorno sul piano sociale. Francesco Marchesi, nel contesto di una più ampia ricerca sul concetto machiavelliano di «riscontro», dedica il suo intervento ad un'analisi ravvicinata dei Ghiribizzi al Soderini al centro dei quali vi è il «riscontro» tra i modi di procedere degli uomini e la qualità dei tempi: Marchesi vede emergere nella possibilità della «forzatura» un elemento che sfugge alla semplice alternativa riscontro felice/infelice, aprendo «alternative teoriche esterne [a quelle] svolte alla superficie» dei Ghiribizzi. Tania Rispoli propone un Machiavelli che si sottrae ad ogni concezione normativa della politica intendendo in modo radicale il suo «realismo» come aderenza all'occasione e alla congiuntura: l'attenzione di Machiavelli non è mai per una forma dotata di un centro stabile e di un punto di equilibrio, ma per forme contingenti «pensate sempre sulla soglia del disequilibrio», per pensare le quali è necessario aprire l'analisi storica alla spazialità, ad una geografia che significa «assetto specifico delle forze». Giorgio Bottini si sofferma sul particolare significato del termine «congettura» in Machiavelli: attraverso uno scavo nel «duplice processo di costituzione del suo campo di senso», politico e giuridico, Bottini fa emergere la specificità dell'uso

machiavelliano «come interpretazione di un insieme di indizi fortemente probanti [...] in vista della formulazione di una previsione sull'andamento di eventi futuri». Gli ultimi due testi offrono un'analisi della ripresa del pensiero machiavelliano in due contesti storico-geografici molto differenti: Diego Peychaux dedica il suo saggio alla presenza implicita di Machiavelli nel pensiero di Simón Bolívar, mentre Francesco Biagi misura la carica libertaria che l'impatto con il pensiero machiavelliano ha trasmesso al marxismo di Claude Lefort.

# I «TUMULTI» NELL'ARTE DELLA GUERRA E NELLE *ISTORIE FIORENTINE*. NOTE PER UN LESSICO MACHIAVELLIANO DELLE LOTTE / 2

DI FABIO RAIMONDI

L'intento di questo saggio è proseguire l'indagine sui «tumulti» che ho iniziato, ma non completato, in un testo di qualche tempo fa. Il mio proposito qui non è di concluderla – per farlo sarebbe necessario prendere in esame anche gli scritti di cancelleria, i cosiddetti scritti politici minori, alcuni passi delle opere letterarie e l'epistolario di Machiavelli – ma solo aggiungere un ulteriore tassello alla ricostruzione del lessico machiavelliano delle «lotte»<sup>1</sup>. Come facevo notare il termine *tumult\** (nelle sue varie forme: singolare, plurale, aggettivale, avverbiale e verbale, e nelle sue diverse grafie, come «tomulto», ad esempio) compare 13 volte nell'*Arte della guerra* e 78 nelle *Istorie fiorentine*<sup>2</sup>. Oltre a chiarire il più possibile quali sono i significati del termine che Machiavelli utilizza in queste due opere cercherò anche di trarre un primo e provvisorio bilancio dal confronto tra le quattro principali opere machiavelliane analizzate in questo saggio e nel precedente.

1. Rispetto al *Principe*, ai *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* e alle *Istorie fiorentine*, l'*Arte della guerra* è un testo particolare perché si occupa quasi esclusivamente di questioni militari in senso tecnico e delle modalità di governo di un esercito. Inutile insistere sull'importanza di questo tema e di questa istituzione per Machiavelli. Ciò che va subito notato è che nel contesto specifico dell'analisi svolta dal segretario fiorentino il termine in esame assume, soprattutto rispetto ai *Discorsi*, una torsione di significato decisamente meno positiva. Tenendo ferma la distinzione tra tumulti nocivi o dannosi e tumulti benefici o virtuosi – anche per sottoporla a verifica – si incontrano nell'*Arte* accezioni prevalentemente negative della parola e del fenomeno a essa associato.

Già nella prima occorrenza, relativa al fatto che la guerra non dovrebbe diventare un mestiere, l'avverbio «tumultuariamente» compare in relazione all'elezione di «Mato e Spendio» come capi dell'esercito cartaginese dopo la prima guerra contro i Romani: elezione addotta come esempio negativo di trasformazione dell'arte della guerra nel mestie-

---

1 Cfr. F. Raimondi, *Les «tumultes» dans Le Prince et dans les Discours. Notes pour un lexique machiavélien des luttes*, in *Machiavel, le Pouvoir et le Peuple* (éds. Y.Ch. Zarka et C. Ion), Paris, Mimesis 2015, pp. 157-73; per il significato e l'uso del termine «lotta» cfr. *ivi*, p. 157.

2 Cfr. N. Machiavelli, *L'arte della guerra*, in *L'arte della guerra. Scritti politici minori*, EN (Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli) I/3, Roma, Salerno Ed., 2001 e sgg., pp. 27-395 (d'ora in poi AG o *Arte*); *Istorie fiorentine*, in *Opere storiche*, EN, II/i-ii, pp. 77-785 (d'ora in poi IF o *Istorie*).

re delle armi (cfr. AG, I, p. 42). Machiavelli aveva già trattato il caso nei *Discorsi*, affermando che «non essendo soddisfatti del loro stipendio» (cfr. D, III.32, p. 724)<sup>3</sup> i soldati si ribellarono ed elessero nuovi capi. In questo caso, il riferimento al modo tumultuoso in cui ciò avvenne è coerente con l'idea del «tumulto» come manifestazione pubblica, talvolta anche violenta, dell'insoddisfazione del popolo (o di una sua parte) o della plebe, solo che, nel contesto specifico dell'argomentazione e in ragione dell'accostamento al formarsi di truppe mercenarie, l'avverbio assume e veicola un'accezione negativa. Una stessa parola, dunque, può mutare di significato o anche solo di accezione non solo in relazione all'opera in cui compare, ma anche al contesto e alle vicende storiche e politiche a cui l'autore fa riferimento.

Ben più interessante, però, è la seconda occorrenza che si trova in un paragrafo in cui Fabrizio è intento a spiegare a Cosimo che l'affermazione secondo la quale una «moltitudine di armati è per fare confusione, scandolo e disordine nel paese [...] è un'altra vana opinione» (AG, I, p. 72). L'argomentazione di Machiavelli è molto tecnica e, pur ponendosi volutamente a un grado elevato di semplificazione del problema, anche molto macchinosa. Schematizzando: secondo Fabrizio si possono ovviare entrambi i casi in cui gli «ordinati all'armi» potrebbero suscitare disordini «o tra loro, o contro ad altri» (*ibid.*). Nel primo caso ordinando buone istituzioni politiche e militari; nel secondo praticando la permuta dei capi ossia: non impiegandoli nelle terre da cui provengono e cambiando spesso il loro luogo di stanza. Ma quello che mi pare interessante, di là dai tecnicismi, è che nel caso dei disordini «tra loro», Machiavelli parla di «scandali», mentre nel caso di disordini «contro altri» parla di «tumulti» e di «guerra civile» (cfr. *ivi*, pp. 72-74). Nel primo caso, «scandalo» indica «un'agitazione politico-sociale diffusa che prelude a vere e proprie violenze a mano armata» ed «è sinonimo di tumulto», anche se il primo è sovente riferito alla «sfera privata»<sup>4</sup>; in questo caso, infatti, indica «violenze e contrasti tra gruppi diversi di soldati» (*Rinaldi*, p. 1270 n. 710), come se si trattasse di uno scontro tra fazioni, anche se l'impressione è che si riferisca a gruppi più estemporanei e meno organizzati. Nel secondo caso, invece, il termine «tumulto», sempre usato in accezione negativa, è riferito al «regno degli Assiri» che, operando le sopradette «permutate», contrariamente a quanto fece lo «impero de' Romani», «durò mille anni senza tumulto e senza alcuna guerra civile» (AG, I, p. 73). Secondo Rinaldi il termine «corrisponde a *scandolo*, ma nel senso più specifico di rivolgimento a mano armata» (*Rinaldi*, p. 1272 n. 735). Mentre nel primo caso il pericolo è un'agitazione interna all'esercito, nel secondo esso si manifesta nella possibilità che la milizia sia usata «contro altri», che non sono gli altri soldati, ma i non-soldati appartenenti a una città, a un regno o a un impero, quindi che l'esercito sia usato dai «capi» contro la popolazione civile per instaurare una tirannia (cfr. *Rinaldi*, p. 1271 n. 726). Il tumulto allora, rispetto allo scandalo, è un inasprimento della lotta: una possibile fase di passaggio tra lo scandalo e la «guerra civile»<sup>5</sup> non coin-

3 Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, EN, I/2, i-ii (d'ora in poi D o *Discorsi*).

4 Cfr. R. Rinaldi, note a N. Machiavelli, *Opere*, Torino, Utet, 1999, vol. I, p. 444 n. 40 (d'ora in poi *Rinaldi*).

5 Nelle quattro opere maggiori (*Principe*, *Discorsi*, *Arte*, *Istorie*) il lemma (al singolare o al plurale) compare due volte nella pagina dell'*Arte* citata e poi in D, I.10, p. 74; I.37, p. 184; III.13, p. 636; e infine in IF, II.2, p. 192. Emerge qui, come altrove, una concezione tutta politica del *tumultus* che non è riconducibile alla forma giuridica individuata da Nissen nel suo *Das Iustitium* del 1844 ripreso da Agamben (Cfr. *Stato di eccezione. Homo sacer II, 1*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 59-61, ma si veda tutto il capitolo 3).

cidente con nessuno dei due. Come se il tumulto fosse un'insurrezione, qui chiaramente armata e violenta, che però non si è ancora estesa a tutta la città (regno o impero) restando un agire di parte non contro altre parti, ma contro tutti gli «altri».

Credo che questo sia un esempio di un modo tipico del ragionare machiavelliano, che procede molto spesso *per gradi*, e che non è mai stato preso in seria considerazione dagli studiosi; un modo di ragionare che fa di Machiavelli un pensatore molto più sfumato e complesso di quanto non propongano i ritratti a tinte forti che si susseguono ancor oggi dai tempi della Controriforma. Un *gradualismo* che non è sinonimo di un pensiero debole o di un'eccessiva moderazione o cautela, ma la dimostrazione della grande attenzione di Machiavelli alla complessità e alle sfumature della politica; un'attenzione che impedisce, a mio avviso, di leggerlo attraverso facili schemi di tipo manicheo come, a esempio, le lenti della teoria giuridica di Schmitt e, in particolare, di una troppo semplice e netta distinzione tra amico e nemico (che peraltro, in Schmitt, è possibile solo a partire dalla presenza di una Costituzione in senso moderno e formale; un istituto senza il quale la riflessione del giurista tedesco è incomprendibile ma che al tempo di Machiavelli non esisteva).

L'esercito non deve solo tenere a bada il possibile svilupparsi di tumulti al proprio interno e temere il loro debordare verso l'esterno, ma deve anche assicurarsi «da tutti i tumulti de' paesani» e dai loro «assalti tumultuarii» (AG, V, p. 193), che qui vale «assalti disordinati» (Rinaldi, p. 1377 n. 76). E può farlo attraverso la forma ordinata di conduzione e di governo dell'esercito stesso, poiché solo così «queste genti tumultuarie» non saranno mai «al tiro della spada o della picca» e perché «la gente inordinata ha paura dell'ordinata; e sempre si vedrà che con le grida e con i romori faranno uno grande assalto senza appressarsi altrimenti, a guisa di cani botoli intorno ad uno maschino» (AG, V, pp. 193-194).

Ma il modo complessivo col quale si struttura e si governa un esercito non è nulla se «questi ordini buoni [...] non si fanno con gran severità osservare» (AG, VI, p. 228). Il rigore delle pene, però, deve sempre essere controbilanciato da «premi», in modo che la punizione si accompagni sempre al «riconosci[mento] [...] pubblic[o] di «qualunque atto virtuoso» (*ibid.*). Interessante è il secondo modo con cui Machiavelli esemplifica la punizione, perché «a volere che uno non sia difensore d'uno reo, il maggiore rimedio che si truovi è farlo punitore di quello; perché con altro rispetto lo favorisce e con altro disiderio brama la punizione sua quando egli proprio ne è esecutore, che quando la esecuzione perviene ad uno altro» (*ivi*, p. 229). Attraverso l'esempio di Manlio Capitolino, Machiavelli giunge alla conclusione che «è adunque un modo di punire, questo, da levare<sup>6</sup> i tumulti e da fare osservare la giustizia» (cfr. *ivi*, pp. 229-230).

Essere giudice ed esecutore della pena è un modo, secondo Machiavelli, per istillare tanto nel popolo quanto nell'esercito il rispetto delle leggi, con la conseguenza di esortarlo a evitare i tumulti. Qui la scena mi pare più articolata rispetto all'interpretazione proposta da Rinaldi, che ritiene che i tumulti in questione siano «ribellioni, disordini» in senso non «strettamente politico, ma ri[ferito] esclusivamente [al]la situazione disciplinare dell'esercito» (Rinaldi, p. 1409 n. 260). Il ricorso all'esempio di Manlio Capitolino – che non concerne una situazione militare, ma civile – fa ritenere che la procedura sia applicabile tanto dentro l'esercito quanto fuori e istituisce un parallelo tra la condizione civile del popolo e quella militare dei soldati, ragion per cui i tumulti da evitare non sono

6 Qui, contrariamente che altrove, come vedremo, «levare» significa togliere, eliminare e non «sollevare», che equivale a far accadere, provocare, produrre.

solo quelli che potrebbero sorgere dentro la milizia, ma anche quelli, più politici, che potrebbero nascere dalle rimostranze del popolo. Mi pare, però, che ci sia un'altra e più importante considerazione da fare: dichiarando la necessità che il «popolo» e i «soldati» (cfr. AG, VI, pp. 229-230) debbano essere chiamati e autorizzati a essere giudici ed esecutori dei re, Machiavelli opera una forte politicizzazione di questi due gruppi; e se il popolo, benché solo parzialmente, era già stato chiamato a svolgere un ruolo politico nella repubblica fiorentina di Savonarola prima e di Soderini poi attraverso la partecipazione al Consiglio Grande, i soldati, al contrario, non erano ancora stati oggetto della medesima considerazione. Questo è proprio uno degli obiettivi del progetto della milizia cittadina che Machiavelli perseguì per tutta la vita, assieme alla necessità di liberare Firenze dall'abitudine dalla convenienza per i grandi di ricorrere alle truppe mercenarie<sup>7</sup>.

L'idea di provare a «levare i tumulti» che significa provare a eliminare le condizioni che li generano o, quantomeno, operare in questa direzione per quanto possibile – e fermo restando l'assoluta impossibilità di eliminarli del tutto, come ho sostenuto nel saggio citato all'inizio di questo contributo e in altri miei contributi su Machiavelli – non passa, almeno in questo caso, attraverso la loro neutralizzazione tramite la forza, ma attraverso un coinvolgimento sempre più ampio del popolo e dei soldati nell'amministrazione della giustizia: sia come giudici sia come esecutori. Machiavelli, infatti, prosegue affermando:

e perché a frenare gli uomini armati non bastano né il timore delle leggi né quello degli uomini, vi aggiugnevano gli antichi l'autorità di Iddio; e però con cerimonie grandissime facevano a' loro soldati giurare l'osservanza della disciplina militare, acciò che, contrafacendo, non solamente avessero a temere le leggi e gli uomini, ma Iddio. E usavano ogni industria per empiergli di religione (AG, VI, p. 230)<sup>8</sup>.

La forza delle leggi, la paura degli uomini e la religione (il timore di Dio), però, non sono ancora sufficienti se non si dà al popolo e ai soldati un ruolo politico effettivo, se oltre a chiedere loro obbedienza non si dà loro anche un po' di autorità.

Machiavelli non è ingenuo e sa che talvolta è necessario ingannare «assai uomini o assai popoli» affinché facciano «una cosa che fusse a te di utile e a loro di gran danno» e affinché la eseguano «senza tumulto» (cfr. AG, VI, pp. 235-236), cioè senza ribellarsi e, anzi, credendo di beneficiarne: ma questa sembra una situazione che occorre solo «se tu avessi sospetta le fede di alcuno popolo e volessi assicurartene e occuparlo allo improvviso» (*ivi*, p. 236). Come se l'inganno fosse una *extrema ratio* da impiegare con giudizio e solo in casi particolari e non la condotta ordinaria di un comandante. Non a caso, poco oltre, Machiavelli torna sull'importanza del comportamento dei comandanti dell'esercito, perché

quello che sopra ogni altra cosa tiene lo esercito unito, è la reputazione del capitano; la quale solamente nasce dalla virtù sua [...]. E la prima cosa che ad uno capitano si aspetta a fare, è tenere i suoi soldati puniti e pagati; perché, qualunque volta manca il pagamento, conviene che manchi la punizione: perché tu non puoi gastigare uno soldato che rubi se tu

7 Cfr. A. Guidi, *Un Segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel Cancelliere Machiavelli*, Bologna, il Mulino, 2009 e J. Barthas, *L'argent n'est pas le nerf de la guerre. Essai sur une prétendue erreur de Machiavel*, École française de Rome, Rome 2011.

8 Per la relazione tra guerra, armi proprie, religione e libertà mi permetto di rinviare ora a F. Raimondi, «Usi a vivere liberi». *Guerra e religione nell'ordinamento machiavelliano della libertà*, «Scienza & Politica», XXX, 58 (2018), pp. 15-32.

non lo paghi, né quello, volendo vivere, si può astenersi dal rubare. Ma se tu lo paghi e non lo punisci diventa in ogni modo insolente, perché tu diventi di poca stima, dove chi capita non può mantenere la dignità del suo grado; e non lo mantenendo, ne séguita di necessità il tumulto e le discordie che sono la rovina d'uno esercito (AG, VI, pp. 242-243).

La virtù dei comandanti tiene l'esercito unito, ma non da sola, perché il lavoro va pagato, anche quello del soldato della milizia cittadina: questo, però, comporta dei doveri di obbedienza e, dunque, la capacità effettiva di punire i trasgressori; capacità che può esistere solo in un esercito popolare e non se si ha a che fare con milizie mercenarie che rispondono a capi propri e non agli ordini di chi li assolda. Un'esperienza che Machiavelli aveva vissuto personalmente durante l'assedio di Pisa del 1500 (cfr. *Rinaldi*, p. 1421 n. 466). La necessità di evitare i tumulti e le discordie<sup>9</sup>, tanto nell'esercito quanto nella città (nel regno o nell'impero), si esprime in un insieme articolato di pratiche: il ruolo di giudici ed esecutori di sentenze dei soldati e dei cittadini, il rispetto delle leggi e della religione, la virtù-reputazione dei capitani, la stretta relazione tra pagamento del 'soldo' e punizione. Nonostante le analogie tra vita civile e vita militare, quest'ultima è cosa ben diversa dalla prima e richiede un maggior grado di obbedienza dei soldati verso i loro capi ma, affinché l'obbedienza sia effettuale e produca i risultati attesi, le pratiche appena citate sono condizioni della sua esistenza.

Dall'episodio di Mennone Rodio, infine, si evince che i tumulti, in un esercito, possono anche essere simulati e usati come tattica per stanare il nemico (cfr. AG, VI, p. 247), a patto che gli ordini non vengano eseguiti «tumultuariamente e disordinatamente» (AG, VII, p. 261). Si dà dunque la possibilità di simulare un tumulto in modo ordinato ossia in modo non tumultuario!

2. Passiamo ora alle *Istorie*, dove l'impiego di *tumult\** non solo è ben più ampio che nelle altre opere maggiori, ma presenta anche alcune innovazioni significative a testimonianza che le *Istorie* non sono solo un libro di storia con chiari obiettivi politici, ma anche un testo in cui Machiavelli continua a mettere a punto il suo lessico politico e dove prosegue il lavoro di laboratorio iniziato negli anni della cancelleria al fine di forgiare la sua teoria (o scienza)<sup>10</sup> della politica. Mi soffermerò solo sulle occorrenze che mi paiono introdurre elementi di novità nell'elaborazione machiavelliana del concetto.

La prima occorrenza offre già una prima curiosità. Parlando di Teodorico, Machiavelli afferma che il re ostrogoto «contenne dentro ai termini loro, e senza alcun tumulto di guerra, ma solo con la sua autorità, tutti i re barbari occupatori dello Imperio» (IF, I.4, p. 106). L'espressione «tumulto di guerra» è inusuale e compare, nelle quattro opere maggiori, solo nelle *Istorie*. Se nell'*Arte* abbiamo visto la proposta di una successione graduale che va da un minimo di intensità (prima la discordia, poi lo scandalo) fino a un massimo (la guerra civile) passando per una fase intermedia (il tumulto), qui Machiavelli sembra voler individuare una gradualità anche all'interno degli stessi tumulti che, come abbiamo visto – sia qui sia nel saggio inizialmente citato – non sono sempre identici

9 La «discordia» (*dis-cor/cordis*) sembra indicare, nel lessico machiavelliano delle lotte, il movimento contrario a quello della concordia (*cum-cor/cordis*) e, dunque, un diverso sentire, ossia delle divergenze tra volontà non affini o differenze di opinioni e di propositi; la discordia è una voce dissonante nel coro, la prima scintilla (spesso immaginaria, ma non per questo meno reale) in grado, potenzialmente, di innescare un incendio, la cui pericolosità dipende anche dalle circostanze.

10 Sulla scienza di Machiavelli è utile L. Zanzi, *Il metodo del Machiavelli*, Bologna, il Mulino, 2013.

tra loro e, anzi, sembrano disporsi lungo una linea di intensità, che va, anche qui, da un minimo a un massimo e che inizia dalla folla urlante che corre per le strade descritta nei *Discorsi* (cfr. I.4), passa per una forma di insurrezione o ribellione armata e violenta, ma sempre circoscritta, per arrestarsi al confine con la guerra (civile): sembra essere questo il «tumulto di guerra», un tumulto, presumibilmente armato e violento, che prelude a una guerra (civile) imminente, ma non ancora conclamata: sul punto di scoppiare, forse, a meno che non intervenga qualcuno o qualcosa in grado di evitarla o soffocarla, disinnescarla, contenerla o deviarla; non a caso, nell'esempio di Teodorico, Machiavelli torna sul tema dell'autorevolezza di questo re e sulla sua «virtù», nonostante fosse stata macchiata, «nell'ultimo della sua vita, da alcune crudeltà» (cfr. IF, I.4, p. 106).

Anche la seconda occorrenza introduce un elemento nuovo nella valutazione dei tumulti – che continuano a essere visti, rispetto ai *Discorsi*, in un'ottica più negativa che positiva, ma vedremo che c'è una ragione e che non è sempre così – perché Machiavelli individua una delle loro possibili cause nel «variare della religione, [che,] combattendo la consuetudine della antica fede con i miracoli della nuova, gener[a] tumulti e discordie gravissime intra gli uomini» (IF, I.5, p. 108). È un tema assai complesso che non posso affrontare in questa sede, perché ha a che fare anche col potere di disunione della religione e non solo con quello, su cui pur giustamente si insiste di solito, di unione o aggregazione; un potere che introduce un ulteriore elemento per comprendere il rapporto assai complesso (e politicamente tormentato) che Machiavelli intrattene col cristianesimo. Mi limito a registrare che i tumulti possono anche essere causati dal variare della religione ossia dalla volontà di trasformare o addirittura di sostituire il collante che dovrebbe tenere uniti gli uomini e non solo dall'insoddisfazione popolare (come emerge dai *Discorsi*). La religione, dunque, ha una sorta di lato oscuro: per unire deve prima disunire opponendosi alla religione in uso e sostituendosi a essa (come peraltro dimostra la storia che qui Machiavelli ha in mente ossia l'affermazione del cristianesimo sul paganesimo).

Se nel capitolo XVI del I libro delle *Istorie* (cfr. IF, I.16, p. 134) Machiavelli ricorre a un uso generico del termine «tumulti» per indicare le lotte intestine che si svolgevano in «Italia» presumibilmente tra principi di varia provenienza, come se qui i «tumulti» fossero guerre regionali a bassa intensità, nel capitolo XXVII (cfr. IF, I.27, pp. 160-161), Machiavelli offre un esempio storico di tumulto creato ad arte da Maffeo Visconti (ghibellino), facendo leva sui «rammarichii [del] popolo», al fine di creare l'occasione per un intervento armato teso a regolare i conti con Guido della Torre e la fazione guelfa. Quasi che i tumulti da agire spontaneo del popolo e della plebe per protestare contro i soprusi delle autorità costituite diventassero a poco a poco una tecnica di cui anche i potenti imparano a disporre a proprio vantaggio; una tecnica che implica la capacità di manipolare le opinioni del popolo, come nel caso appena ricordato, dato che il tumulto richiede quasi sempre una sollevazione popolare o comunque un movimento popolare di ampia portata. Una massa d'urto relativa al contesto ovviamente: nell'esercito possono essere gruppi di soldati o nella città gruppi di popolani o plebei. Un'ulteriore curiosità di questo capitolo è che Machiavelli, dopo aver costruito la continuità (almeno teorica) e la gradualità tra discordie-scandali-tumulti-tumulto di guerra-guerra civile ne rompe il determinismo dicendo che, in questo caso, i Visconti passarono direttamente al tumulto senza che «prima [fosse] mosso lo scandolo» (*ivi*, p. 161).

Va sottolineato che sin qui (*Arte della guerra* e primo libro delle *Istorie*) Machiavelli ha usato il termine «tumulti» quasi solo nel senso di scontro tra fazioni o gruppi, che ambivano alla conquista del comando o dell'autorità, interni a un esercito, a una città, a



un regno o a un impero, come aveva già fatto nel *Principe*<sup>11</sup>. Come se anche per i tumulti si dovesse operare una distinzione secondo l'agente politico che li produce e lo scopo che desiderano raggiungere. E se, come abbiamo già visto e come vedremo meglio a breve, i tumulti non sono sempre positivi, anche se sostenuti dalla parte popolare o dalla plebe, possiamo forse dire che, per Machiavelli, la pratica del tumulto è sempre negativa quando utilizzata da fazioni in lotta per la supremazia ossia per il comando (*imperium*).

La prima occorrenza del II libro delle *Istorie* sembra confermarlo – chiamando in correo la Chiesa di Roma – dato che, secondo Machiavelli, poiché «i pontefici temevano sempre colui la cui potenza era diventata grande in Italia, ancora che la fusse con i favori della Chiesa cresciuta, e perché ei cercavano di abbassarla, ne nascevano gli spessi tumulti e le spesse variazioni che in quella seguivono», come accadde con papa «Niccola III» (IF, II.10, pp. 211-212). Un significato del termine «tumulti» che ritorna di frequente nella narrazione, svolta da Machiavelli lungo tutto il secondo libro delle *Istorie*, delle lotte tra i nobili prima, e tra questi e il popolo grasso poi, per il predominio su Firenze<sup>12</sup>.

Come appena accennato, i tumulti non sono sempre positivi, anche se agiti dal popolo. Il primo caso è quello in cui il «popolo» di Firenze, l'8 settembre 1342, acclamò il Duca d'Atene gridando gli venisse concessa la «signoria» non «per uno anno», ma «a vita!»: e vano fu il tentativo di Francesco Rustichelli di «mitigare il tumulto» che ne seguì (cfr. IF, II.35, p. 271)<sup>13</sup>. Solo dopo che il Duca d'Atene ebbe dato mostra del suo governo tirannico, il «popolo» aiutò i grandi a liberarsi del Duca attraverso un «tumulto» (cfr. IF, II.36, p. 278 e II.37, pp. 278-282), per poi, attraverso un altro «romore e tumulto», «cor[rendo] armati al palagio», impedire che i grandi riconquistassero le magistrature chiave della città «in modo che tutto il governo nello arbitrio del popolo rimase» (cfr. II.39, pp. 284-286)<sup>14</sup>. Se il primo tumulto del popolo portò la tirannide del Duca d'Atene,

11 Cfr. F. Raimondi, *Les «tumultes» dans Le Prince et dans les Discours* cit., p. 158.

12 Cfr. IF, II.18, p. 227; II.21, pp. 233, 235; II.24, p. 241; II.28, pp. 250-251 (dove solo l'introduzione degli «squittini» per l'elezione dei magistrati «così dentro come di fuori», tolse «la cagione de' tumulti»); II.32, p. 260 (dove si dice che «gli scandoli è muovergli facile, ma frenargli difficile; e però essere migliore partito intendere prima la verità della cosa, e civilmente punirla, che volere, con la rovina di Firenze, tumultuariamente [...] correggerla»); in merito, F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà. Machiavelli e Firenze*, Verona, Ombre corte, 2013, pp. 60-82).

13 Una ricostruzione propria di Machiavelli che si distanzia soprattutto da Villani che ne attribuiva la responsabilità a «certi scardassieri e popolazzo minuto, e certi masnadieri di certi grandi uomini» (cit. in A.M. Cabrini, *Per una valutazione delle «Istorie fiorentine» del Machiavelli. Note sulle fonti del Secondo Libro*, Firenze, La Nuova Italia, 1985, p. 289).

14 «Romore» è un altro termine del lessico machiavelliano delle lotte che indica un'«agitazione politico-sociale diffusa che prelude a vere e proprie violenze armate» (*Rinaldi*, p. 122 n. 64), che è la stessa definizione che Rinaldi dà di «scandalo» (cfr. *ivi*, p. 444 n. 40). Nei *Discorsi*, però, Machiavelli aveva impostato una delle sue sequenze gradualistiche parlando di «confusioni, romori e pericoli di scandoli» (D, I.3, p. 32) che ricorda la sequenza «confusione, scandolo e disordine» dell'*Arte* (cfr. AG, I, p. 72). Il «rumore» sembra così collocarsi dopo il più generico «confusione» e il più preciso «scandalo», quasi un aggravarsi della confusione che segna anche il passaggio a forme di organizzazione più precise (soprattutto di stampo militare) di una lotta giudicata imminente o comunque altamente probabile. Allo «scandalo», come abbiamo visto, seguirebbe il «tumulto» al quale, prima di giungere alla «guerra civile», succederebbe – sempre in una progressione ideale che non è detto si verifici necessariamente – il «disordine», da intendersi come la capacità di «far perdere l'ordine istituzionale» a una città, regno o impero (cfr. *Rinaldi*, p. 429 n. 39). Se le cose stanno così, la «guerra civile» è l'effetto del «disordine» e non la sua causa. La possibile progressione risulterebbe allora: discordia, confusione, rumore, scandalo, tumulto, disordine (forse sinonimo di «tumulto di guerra»), guerra civile.

il secondo aiutò i grandi a destituirli e il terzo impedì agli stessi grandi di rimettere le mani su Firenze. Ciò che distingue questi diversi tumulti non è solo il soggetto quanto il fine: nel primo caso, il desiderio del popolo di vendicarsi dei grandi, nel secondo quello di destituire il tiranno, nel terzo quello di impedire che i grandi riconquistassero tutte le cariche politiche importanti della città. Se c'è sempre un desiderio di libertà che percorre i tre tumulti, anche quando malriposto, è abbastanza evidente che, per Machiavelli, il primo tumulto è nocivo (anche se operato dal popolo, perché il suo desiderio era quello di dominare), mentre il secondo e soprattutto il terzo apportarono dei benefici a Firenze: il secondo perché grandi e popolo si unirono per liberare la città dal tiranno e il terzo, perché il popolo si dimostra guardia della libertà nel momento in cui impedisce ai grandi di riappropriarsi del monopolio dell'autorità. È evidente che il «popolo» che sostiene il Duca d'Atene e il «popolo» che lo combatte non sono lo stesso popolo e che diverso ancora è il «popolo» che impedisce ai grandi la piena riconquista del dominio sulla città.

Nei primi due capitoli delle *Istorie*, la varia natura dei tumulti è messa in evidenza da Machiavelli molto meglio che non nei *Discorsi* e si accompagna con un'analisi più precisa dei caratteri del popolo di Firenze da cui emerge una netta differenza col popolo romano (cfr. IF, III.1)<sup>15</sup>.

Il III libro delle *Istorie* è quello in cui si concentrano ben 24 delle 72 occorrenze del termine *tumult\** presenti nell'opera, anche in ragione del fatto che esso contiene la narrazione del celebre «tumulto» di Ciompi (cfr. IF, III.12-17, pp. 325-343, dove le occorrenze sono ben 11). Le prime due occorrenze si trovano però già nel capitolo decimo, nel quale sembra confermata la sequenza rumore-scandali-tumulti e il suo significato negativo perché attribuibile a iniziative dei grandi che prima «levorono [= sollevarono] il romore» in Consiglio producendo in esso un «tumulto» e poi «dalle finestre del palagio con alta voce chiam[arono] il popolo alle armi» (cfr. IF, III.10, pp. 317-318). Ma non è questo, per Machiavelli, il tumulto che conta, anche se il tentativo di porvi fine occupa tutto il capitolo undicesimo, anzi, fu proprio la difficoltà a sedare questo tumulto che Machiavelli presenta come la scena in cui «nacque un altro tumulto il quale assai più che il primo offese la repubblica» e che non fu opera dei grandi, ma dell'«infima plebe» (IF, III.12, p. 325)<sup>16</sup>. Si tratta di un tumulto plebeo, armato e violento, sia nella prima fase, che portò Michele di Lando alla Signoria, sia successivamente alle sue riforme che, ritenute troppo favorevoli «a' maggiori popolani», portarono la «moltitudine» a «pre[ndere] con furore e tumulto le armi» (IF, III.17, pp. 341-342). Solo «per la virtù del Gonfaloniere [Michele di Lando]», secondo Machiavelli, «la repubblica» non perse del «tutto [...] la sua libertà» e non pervenne «in maggiore tirannide che quella del Duca d'Atene» (*ivi*, p. 343)<sup>17</sup>. Pur provenendo dai dominati e da giuste rivendicazioni, «non parendo loro essere sodisfatti delle loro fatiche secondo che giustamente credevano meritare» (IF, III.12, p. 235), il tumulto dei Ciompi è segnato, per Machiavelli, da una negatività indelebile, «il furore di questa sciolta moltitudine» (IF, III.14, p. 335), che solo la virtù, unita a fortuna e audacia, può domare. Il problema non è la violenza, perché

15 Per un'analisi di quest'aspetto mi permetto di rinviare ancora al mio *L'ordinamento della libertà* cit., *passim*.

16 Non ripercorrerò qui la mia lettura dell'episodio (cfr. *L'ordinamento della libertà* cit., pp. 85-92), ma mi soffermerò sul significato che il termine «tumulto» assume in esso.

17 Sul trattamento della figura storica di Michele di Lando si vedano le utili osservazioni di V. Fiorini nel suo commento a N. Machiavelli, *Istorie fiorentine* (presentazione di D. Cantimori), Firenze, Sansoni, 1962, p. 329, nota alle righe 52-63.

Idio e la natura ha posto tutte le fortune degli uomini loro in mezzo, le quali più alle rapine che alla industria, e alle cattive che alle buone arti sono esposte: di qui nasce che gli uomini mangiano l'uno l'altro, e vanne sempre col peggio chi può meno. Debbesi adunque usare la forza quando ce ne è data l'occasione (IF, III.13, pp. 330-331).

Il problema è l'assenza di misura, di *ordine*, anche nell'uso della forza. È la smodatezza, l'assenza di freni e di proporzionalità che Machiavelli non tollera: una dis-misura o perdita della misura che significa l'abbandono agli istinti e, dunque, l'incapacità di restare lucidi (se non addirittura razionali) anche nel momento della lotta. La comparsa del termine «furore» (connesso a «moltitudine» e «tumulto») è significativa: non solo per il richiamo al petrarchesco «virtù contro a furore», posto alla fine del *Principe* (cfr. XXVI, p. 321)<sup>18</sup>, ma soprattutto per il rinvio ai «furori oltramontani» (D, II.17, p. 408) cioè al modo di combattere disordinato dei francesi che ritorna nell'importante capitolo XXXVI del III libro dei *Discorsi*<sup>19</sup> e poi nell'*Arte*, dove Machiavelli afferma che «i Romani e i Greci hanno fatto la guerra co' pochi, affortificati dall'ordine e dall'arte, gli occidentali [i Galli] e gli orientali [i Turchi] l'hanno fatta con la moltitudine [e] l'una di queste nazioni si serve del furore naturale, come sono gli occidentali» (AG, VI, p. 234); «furore», dunque, sembra avere «il valore di *virtù naturale* contrapposta alla *virtù ordinata*» (Rinaldi, p. 833 n. 44): una virtù razionale e non spontanea che significa non lasciata a se stessa.

Il tumulto dei Ciompi sembra essere l'epitome di tutta la storia di Firenze e della sua profonda diversità dall'antica Roma (soprattutto repubblicana): l'incapacità di organizzare i tumulti, da chiunque siano suscitati, che portò Firenze, causa i «dispareri» tra i «grandi, [...] le maggiori Arti, [...] le Arti minori [...] e il popolo minuto» a «tumultuare» (IF, III.21, p. 352). La città, ormai piena di «diversi umori», ragion per cui «ciascuno vario fine aveva» (*ibid.*), divenne preda degli «umori delle parti» (IF, III.25, p. 362), evento che segna l'inizio della repubblica oligarchica o ottimizia di Maso degli Albizzi (1393) e la difficoltà, se non l'impossibilità, per Machiavelli, di applicare a Firenze (almeno fino al 1494), la differenza tra tumulti nocivi e tumulti benefici, anche perché i tumulti che il segretario ricorda nei capitoli successivi non riguardano mai il popolo, ma sempre i nobili, i grandi, le fazioni dell'esercito, le famiglie potenti, avventurieri o usurpatori. Per ripristinare la differenza tra i tumulti si sarebbe dovuta operare una riforma del governo di Firenze, che Machiavelli, cogliendo l'occasione, propone tra il 1520 e il 1522 con due brevi scritti: il *Discursus florentinarum rerum* e la *Minuta di provisione per la riforma dello stato di Firenze*<sup>20</sup>. A conferma che anche i tumulti sono forme necessarie della politica che, sebbene aleatorie e non sempre prevedibili, necessitano di un contesto per essere virtuose. Non va infatti dimenticato che nei libri dal V all'VIII delle *Istorie*, libri che trattano del periodo mediceo, il termine «tumulto» compare, nell'accezione negativa cui ho più volte accennato, ben 35 volte!

3. La differenza tra la concezione positiva dei tumulti che Machiavelli propone nei *Discorsi* e quella negativa che si trova invece soprattutto nelle *Istorie* dipende dagli agenti dei tumulti e dagli scopi degli stessi.

18 Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe*, EN I/1.

19 Cfr. D, III.36, pp. 744-748 e poi anche D, III.44, pp. 773-776.

20 Cfr. F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà* cit., in particolare pp. 131-153 e per una versione con qualche modifica, precisazione e aggiornamento Id., *Constituting Freedom. Machiavelli and Florence*, Oxford, Oxford University Press, 2018, in particolare pp. 112-133.

I tumulti sono una manifestazione del dissenso politico che, ponendosi al confine col disordine – essendo cioè la dinamica che lo precede immediatamente e che può causarlo<sup>21</sup> – deve avere, per essere efficace e non degenerare nella dissoluzione della forma politica, ma semmai contribuire a trasformarla e migliorarla nella direzione delle ragioni del popolo, determinati requisiti: 1) essere del popolo (o di una sua parte) o della plebe ossia dei governati, perché questi hanno maggiormente a cuore la libertà, che si sostanzia nel non essere dominati (e nel non dominare) e, dunque, nel lottare, anche usando la forza se necessario, per ottenere tale *status*<sup>22</sup>; 2) non mirare alla vendetta o al dominio né a conseguire un’ autorità illimitata – non sostituirsi cioè ai grandi e alla loro talvolta smodata sete di comando – ma puntare a ottenere una maggiore agibilità politica nelle istituzioni della città (regno o impero) e, dunque, il riconoscimento dell’ importanza fondamentale del ruolo dei governati nella vita civile, economica e militare di qualsiasi organizzazione politica; 3) non portare qualcuno a ricoprire posizioni di dominio (come invece accade, secondo Machiavelli, sempre o quasi nel caso dei tumulti sollevati dai grandi, dai potenti, dai capi e da tutti coloro che vogliono acquisire autorità forzando i modi per ottenerla), ma limitare il dominio: non producendone però un contro-bilanciamento, ma erodendolo progressivamente, al fine di istituire un regime politico senza dominio; 4) generare una maggiore equalità e uguaglianza politica tra le parti della città (regno o impero) evitando così non tanto il rapporto di comando-obbedienza, quanto la sua fissazione in gerarchie fisse e immodificabili, fonte di privilegi e ingiustizie.

Nelle *Istorie*, Machiavelli si trova di fronte a una casistica storica che lo costringe a esaminare tumulti che non hanno queste caratteristiche, tranne quando il popolo di Firenze aiutò i grandi a liberarsi del Duca d’ Atene per poi rivolgersi contro i grandi stessi al fine di impedire che riconquistassero tutte le magistrature chiave della città. Questi due tumulti sono i soli, nelle *Istorie*, che sembrano avere caratteristiche simili a quelli che Machiavelli aveva eletto a *exemplum* nei *Discorsi*. Ma questo non significa che il segretario avesse mutato idea sull’ importanza dei tumulti; semplicemente egli riconosce che nella storia di Firenze la pratica dei tumulti virtuosi è molto rara e che, dunque, Firenze è una città molto diversa dalla Roma repubblicana e, soprattutto, che è una città corrotta e non solo al livello dei grandi. Ribadisco che, a mio avviso, essere dalla parte del popolo non significa, per Machiavelli, parteggiare per il popolo così com’ è, ma impegnarsi nella costruzione dell’ entità politica chiamata «popolo», la quale si identifica nella parte che combatte per il «vivere politica e civile» ossia per l’ ordinamento repubblicano della libertà e che può essere composta da individui o gruppi aventi le più diverse origini. Quello di Machiavelli non è populismo (almeno nell’ accezione europea corrente), che è una politica che si pone, strumentalmente, al servizio del popolo (pensato sociologicamente, ossia così come esso si dà spontaneamente), ma è una politica di costruzione politica del popolo, che non è mai quello che si dà *sic et simpliciter* sulla scena politica.

Per imparare a praticare i tumulti in forma virtuosa e non viziosa, Firenze non aveva solo bisogno che le fossero indicati degli esempi antichi da imitare, ma anche che si mettessero in atto delle riforme (come ad esempio quelle proposte da Machiavelli stesso nel

21 Ricordo la sequenza teorica e ideale (nel senso che vale come misura del reale e non come ciò che dovrebbe essere raggiunto) che ho definito più sopra: discordia, confusione, rumore, scandalo, tumulto, disordine (forse sinonimo di «tumulto di guerra»), guerra civile.

22 Va ricordato che il popolo, in Machiavelli, non è una categoria sociologica ma politica: è «popolo» chi lotta per non essere dominato, non chi nasce popolano (cfr. F. Raimondi, *L’ ordinamento della libertà* cit., *passim*).

*Discursus* e nella *Minuta*, benché in esse il termine *tumult*\* non compaia) che la mettano in grado – quasi la costringano – a recepire e sfruttare il potenziale di trasformazione politica insito nella dinamica dei tumulti. Anzi, è proprio la non conoscenza dei tumulti «alla romana» che ha portato Firenze, nella sua storia, a essere una città così diversa dalla Roma repubblicana e a questa così inferiore, benché potenzialmente in grado di sopravanzarla (cfr. almeno IF, III.1).

La contestualizzazione dell'analisi dei tumulti nell'*Arte* e nelle *Istorie* ha evidenziato una serie di accezioni e di usi del termine, nonché di giudizi su questa pratica politica, che non contraddicono quanto emerso dall'analisi dei medesimi nel *Principe* e nei *Discorsi*; un'analisi che, anzi, arricchendone la casistica e le sfumature, ha contribuito a una più precisa (benché ancora incompleta) messa a fuoco della pluralità dei loro significati e che, soprattutto, non inficia in alcun modo il giudizio positivo di Machiavelli su un certo uso dei tumulti che resta una costante del suo pensiero politico.



# I TRIBUNI DELLA PLEBE NEL PENSIERO DI MACHIAVELLI: TRA CONFLITTI E PASSIONI<sup>1</sup>

DI EUGENIA MATTEI<sup>2</sup>

Ese tumulto silencioso duerme  
en el ámbito de uno de los libros  
del tranquilo anaquel. Duerme y espera  
Jorge Luis Borges, *Un libro*

## *Premessa*

Vorrei iniziare con una piccola digressione non inerente alle istituzioni, bensì a una donna: Lucrezia, uno dei personaggi principali di *La Mandragola*. Perché parlare di una donna se il vero argomento in questione, come annuncia il titolo dell'articolo, sono le istituzioni? Perché nel suo essere, Lucrezia – che assomiglia molto alla dea Fortuna – mostra lo stesso comportamento della prosa machiavelliana: essa, infatti, è sinuosa e indiretta. Inoltre, l'impegno teorico di Machiavelli ricorda l'ambivalenza con cui caratterizza il suo personaggio. Come Lucrezia, Machiavelli è sfuggente, ambivalente, a tratti un po' contraddittorio, la sua penna è «zigzagante», allusiva e narra, qualche volta, velatamente.

Preambolo a parte, l'obiettivo di questo studio è quello di chiarire che cosa intenda Machiavelli quando parla di istituzioni politiche. A mio avviso, sono due i più significativi filoni di studi che hanno indagato, seguendo modalità e tradizioni diverse, la questione delle istituzioni nell'opera di Machiavelli. Nel primo gruppo, ci sono gli studi sulla tradizione neo-repubblicana. Con esso, si fa riferimento, soprattutto, a J. G. A. Pocock<sup>3</sup>, Quentin Skinner<sup>4</sup> e al

- 
- 1 Desidero ringraziare Diego Fernández Peychaux, Stefano Visentin, Nicola Fatighenti, Alessandra Viti e Flavio Foressi che hanno avuto la pazienza di leggere il testo e darmi consigli imprescindibili.
  - 2 Eugenia Mattei è ricercatrice del Consiglio Nazionale di Ricerche Scientifiche e Tecniche (Argentina), professore di «Fondamenti di scienza politica» nella laurea de Ciencia Política della Facoltà di Ciencia Sociales (Università di Buenos Aires). Ha conseguito il dottorato in Ciencia Sociales nell'Università di Buenos Aires. Email: eugeniamattei@gmail.com.
  - 3 J. G. A. Pocock, *Custom & Grace, Form and Matter: An Approach to Machiavelli's Concept of Innovation*, in ed. Martin Fleisher, *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, New York, Atheneum, 1972, pp. 153-74. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
  - 4 Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought Vol. I, The Renaissance, Chs.* 1996. Q. Skinner, *Machiavelli. A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

dibattito sollevato da Nadia Urbinati<sup>5</sup> e John McCormick<sup>6</sup>. Sebbene Pocock<sup>7</sup> e Skinner<sup>8</sup> siano molto diversi, fanno delle istituzioni politiche machiavelliane le «dighe di contenimento» della partecipazione popolare. In questo modo, gli autori identificabili con la corrente repubblicana contemporanea devono essere soggetti a una critica democratica. Sia in McCormick<sup>9</sup> che in Urbinati<sup>10</sup> le istituzioni hanno particolare importanza. Per McCormick l'istituzione machiavelliana deve essere rivendicata per poter pensare una democrazia moderna derivante dalla Roma antica. Al contrario, per Urbinati, nella sua interpretazione definita dalla rivendicazione della democrazia ateniese, c'è un rapporto tra istituzione, partecipazione e libertà che risulta diverso e incompatibile in rapporto alla repubblica machiavelliana.

In un secondo gruppo si possono trovare quegli autori che danno un resoconto delle

- 
- 5 N. Urbinati, *Republicanism: democratic or popular?*, «The Good Society», 20-2 (2011), pp. 157-169. N. Urbinati, *Competing for liberty: the republican critique of democracy*, «American political science review», 106, 3 (2012), pp. 607-621. N. Urbinati, *An answer to my critics*, «European Political Science», 14 (2015), pp. 173-182. N. Urbinati, *Democracy disfigured*, Cambridge, Harvard University Press, 2014.
- 6 J. P. McCormick, *Machiavellian Democracy: Controlling Elites with Ferocious Populism*, «American Political Science Review», Vol. 95, 2 (2001) pp. 297-313. J. P. McCormick, *Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments'*, «Political Theory», 31, 5 (2003), pp. 615-643. J. P. McCormick, *Greater, more honorable and more useful to the republic: Plebeian offices in Machiavelli's 'perfect' constitution*, «International journal of constitutional law», 8, 2 (2010), pp. 237-262. J. P. McCormick, *Machiavellian democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- 7 Faccio riferimento all'idea che Pocock ha del popolo machiavelliano. Questo è associato al sentito che i cittadini sacrificino il proprio interesse nel perseguimento di un comune e, in questo modo, il risultato è una repubblica virtuosa. La presenza di un governo misto, come il regime politico esemplare, limita il popolo al ruolo di elettore che lascia l'esercizio quotidiano del «vivere civile» nelle mani degli eletti.
- 8 In questo senso, Skinner guarda ai tumulti come produttori di «checks and balances» (Su questo problema si veda l'articolo di S. Visentin, *Immaginazione e parzialità. Note sull'interpretazione neo-repubblicana del popolo in Machiavelli*, «Giornale di storia costituzionale», XVIII, 2 (2009), pp. 31-74.
- 9 «But Machiavelli's conception of popular government in *The Discourses* (1997a) goes far beyond this model of popular participation. Therefore, drawing upon previous work, and on the basis of evidence provided below, I argue that Machiavelli's political theory is more fundamentally democratic than it is republican according to current conventional and scholarly understandings of either 'republicanism' or 'democracy'», J. P. McCormick, *Machiavelli against Republicanism: On the Cambridge School's 'Guicciardinian Moments'* cit., p. 619.
- 10 «As John Dunn (2005, 54) has argued, Rome gave us a large portion of our political vocabulary, from citizenship and the constitution to republic and federation, but did not give us 'the word *democracy*'. Athens and Rome represented two rival models of free government and their rivalry never disappeared. An historical reconstruction of the modern reception of these two models would show that the intensity of the rivalry between Rome and Athens tracked the intensity of the vindication of self-government and political equality and became particularly visible when that vindication was high (Guerci 1979; Rawson 1969)», N. Urbinati, *Competing for liberty* cit., p. 609. In un altro testo, Urbinati dice: «My main reservation with McCormick's proposal pertains to its normative foundation, which relies upon a pre-eighteenth century view of democracy and the resurrection of the Roman-specific 'conceptual and institutional class-specificity'. My main reservation is with his merging of the popular element in the Roman republican tradition with democracy. The proposal of the Tribunate is consistent with this 'class or guild-contestatory notions of citizenship'. This corporatist view of political participation and institutional organization of state politics, with its direct link between the social and the political, is what makes me skeptical of McCormick's *democratic* republicanism», N. Urbinati, *Republicanism: democratic or popular?* cit., p. 167.



istituzioni attraverso l'elemento della passione, sia esso esplicito o meno. All'interno di questo gruppo esistono due aspetti. Da un lato, possiamo trovare le opere che sono interessate al rapporto tra desiderio e politica in quanto punto di partenza per definire la pluralità di relazioni che s'intrecciano in ogni presente: relazioni che misurano il ritmo del collegamento di corpi, passioni, idee, illusioni, pratiche, conflitti, la cui sostanza è costituita da ogni congiuntura storico-politica o, ancora meglio, da alcuni interpreti che parlano della circolarità tra legge e conflitto<sup>11</sup>. Dall'altro lato, troviamo gli studi che partono dall'analisi dei dispositivi istituzionali: quelli dedicati alla dittatura<sup>12</sup>, quelli sul problema della costituzione mista e il suo rapporto con la democrazia<sup>13</sup> e gli studi che si sono concentrati principalmente sulla *Minuta di Provisione per la Riforma dello Stato di Firenze* e sulle *Istorie Fiorentine* in cui si vede la presenza degli umori attraverso un dispositivo istituzionale<sup>14</sup>.

L'interesse che spinge il mio lavoro d'indagine non è quello di trovare ciò che c'è di vero o di falso in ciascuna di queste concezioni. Piuttosto, vorrei sondare la densità teorica presente nel concetto d'istituzione, una densità che risulta messa in discussione ogni volta che s'invocano le istituzioni nel lavoro di Machiavelli. Per riuscire a rispondere a tale questione, ho dovuto delimitare il mio obiettivo e analizzare, quindi, che cosa siano i tribuni della plebe. Il rapporto del pensiero di Machiavelli con i tribuni della plebe, inoltre, è una questione assai dibattuta all'interno della letteratura specializzata: la presenza dei tribuni della plebe è stata sempre associata al concetto di repubblica.

Intendo dividere il mio articolo in due parti. Nella prima mi soffermo sulla presenza

- 
- 11 Tra gli innumerevoli studi sul problema, cfr. C. Lefort, *Le travail de oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 2008. M. Merleau-Ponty, *Note sur le Machiavel*, in M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ed. Ghibli, 2004. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002. S. Visentin *The Different Faces of the People: On Machiavelli's Political Topography*, V. Morfino-F. Del Lucchese-F. Frosini (ed.), *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*, Boston, Brill, 2015, pp. 368-89. S. Visentin, *Il luogo del principe. Machiavelli e lo spazio dell'azione politica*, «RINASCIMENTO», 53 (2013), pp. 57-72. G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei Discorsi sopra prima deca di Tito Livio*, Roma, Bulzoni, 2011. S. Torres, *Vida y tiempo de la república: contingencia y conflicto político en Maquiavelo*. Univ. Nacional de General Sarmiento, 2013. A. Volco, *Política, religión y fundación en Maquiavelo. Una lectura a partir de los orígenes de Roma.*, «Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política», 9 (2016), pp. 285-310.
- 12 Sulla quale rinvio qui a M. Geuna, *Machiavelli and the Problem of Dictatorship*, «Ratio Juris», 28, 2 (2015), p. 226-241, A. Lintott, *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford, OUP, 1999 e F. Millar, *The Roman republic in political thought*, London, New England, Brandeis University Press, 2002.
- 13 F. Raimondi, *Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma*, «Filosofia politica», 19, 1 (2005), pp. 49-62. G. Rodríguez Ríal, *El príncipe nuevo y la democracia: La vida de Castruccio Castracani de Nicolás Maquiavelo y sus implicancias para el concepto de gobierno popular*, «Postdata», 18, 2 (2013), pp. 215-246.
- 14 Su cui rimane fondamentale F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà: Machiavelli e Firenze*, Verona, Ombre corte, 2013. Per approfondire un'analisi del legame tra Machiavelli, le istituzioni fiorentine e l'America Latina cfr. D. Fernandez Peychaux, *República y principados. Maquiavelo en el pensamiento de Simón Bolívar*, «Congreso Internacional. Maquiavelo: Narrativas contemporáneas», 19 di dicembre, Universidad Complutense de Madrid, 2017; G. Rodríguez Rial, *La república en Hispanoamérica y el momento maquiaveliano: historia y actualidad del debate republicano*, «XIII Congreso Nacional de Ciencia Política. La política en entredicho. Volatilidad global, desigualdades persistentes y gobernabilidad democrática», Sociedad Argentina de Análisis Político e Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires, dal 2 al 5 agosto 2017.

dei tribuni della plebe, principalmente, nel primo libro dei *Discorsi*. Nella seconda parte, m'interrogo sulla possibilità di pensare a una nozione di istituzioni nel pensiero di Machiavelli. In particolare, prendo in analisi la modalità relazionale gestita dai tribuni, sia in rapporto ad un'altra istituzione – come il Senato – sia al proprio interno. La tesi che intendo sostenere prenderà necessariamente in considerazione le varie apparizioni dei tribuni della plebe ogniqualevolta si affronti il tema delle istituzioni nel pensiero di Machiavelli: da una modalità reattiva a una attiva. Procederò in modo schematico attraverso letture selettive, talvolta ricorrendo ad affermazioni non sufficientemente argomentate, oppure tralasciando nodi storiografici che, pure, risulterebbero importanti.

### *Le istituzioni nel pensiero di Machiavelli: i tribuni della plebe*

Quando facciamo una ricerca sulle istituzioni politiche – o, come dice Machiavelli: sull'*ordine*<sup>15</sup> – troviamo, come ci si può aspettare, un percorso non lineare. Alla luce di questo, come già anticipato, per chiarire il modo in cui Machiavelli ragiona sulle istituzioni politiche è possibile prendere in considerazione un argomento più preciso: in che cosa consistono, secondo la sua prospettiva, i tribuni della plebe. Intendo specificare, di nuovo, che non entrerà nel merito della comprensione storica raggiunta da Machiavelli, né in quello del problema relativo alle fonti, classiche e moderne, cui egli si riferisce. Diversamente, ciò che più mi preme è di indagare il modo in cui la sua formulazione teorica porti a mettere in discussione un problema più generale: le istituzioni politiche e il loro rapporto con le passioni. Pertanto, analizzerò una selezione di capitoli dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (principalmente, I.2, I.3, I.5, I.7, I.18, I.37, I. 50, III. 11, III.24) nella quale possono essere individuati due aspetti simultanei: da un lato, ci sono le varie configurazioni dei tribuni della plebe; dall'altro, si trova la sinuosa scrittura machiavelliana. Una volta terminata questa ricostruzione, cercherò di spiegare quale nozione d'istituzione sembra essere in gioco.

Per capire come i tribuni della plebe s'inseriscano all'interno del pensiero machiavelliano, bisogna considerare l'elemento relazionale costantemente presente nella sua teoria politica, cioè l'idea che nessun elemento della repubblica (Principato, Ottimati e Governo Popolare) abbia una preminenza sugli altri; ognuno, infatti, raffigura una dimensione che è espressione del vincolo politico. Tali forze sono unite attraverso il flusso di energia passionale e affettiva<sup>16</sup>.

Machiavelli contraddistingue il processo di creazione dei tribuni della plebe come segnato da disordini sociali e politici. Secondo lui, la nobiltà romana era diventata «insolente»<sup>17</sup> per ragioni che l'autore non spiega in I.2 ma che promette, tuttavia, di chiarire in seguito. Poi, Machiavelli dice:

34 [...] si levò il Popolo contro di quella; talché, per non perdere il tutto, fu costretta concedere al Popolo la sua parte, e dall'altra parte il Senato e i Consoli restassono con

15 Come si trova in «Volendo adunque discorrere quali furono li ordini della città di Roma», N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, introduzione di G. Sasso, premessa al testo e note di G. Inglese, Milano, BUR, 2011, p. 65.

16 Su cui G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., pp. 238-260.

17 N. Machiavelli, *Discorsi*, I.2, 34 cit., p.69.

tanta autorità che potessero tenere in quella repubblica il grado loro. 35 E così nacque la creazione de' Tribuni della plebe, dopo la quale creazione venne a essere più stabilito lo stato di quella repubblica, avendovi tutte le tre qualità di governo la parte sua<sup>18</sup>.

Da questo paragrafo, si capisce come l'insolenza dei nobili abbia provocato la rivolta del popolo e abbia portato altresì alla creazione di una nuova configurazione, ossia il tribuno della plebe. L'origine dei tribuni, pertanto, si deve all'impulso reattivo della plebe, la quale sfrutta il timore della nobiltà di «perdere tutto». In seguito, il discorso machiavelliano sembra affermare che la conformazione dei tribuni avrebbe permesso il mantenimento dell'ordine, al quale partecipano le tre forme di governo. Tuttavia, quasi immediatamente, Machiavelli riprende la questione della divisione: «36 [...] ma rimanendo mista, fece una repubblica perfetta: alla quale perfezione venne per la disunione della Plebe e del Senato come nei duoi prossimi seguenti capitoli largamente si dimostrerà»<sup>19</sup>. E così fa in *Discorsi* I.3, quando afferma che l'insolenza dei nobili, dopo l'espulsione dei Tarquini, fu contenuta grazie all'istituzione dei tribuni. Questi «ordinarono con tante preminenze e tanta riputazione, che poterono essere sempre di poi mezzi intra la Plebe e il Senato, e ovviare alla insolenzia de' Nobili»<sup>20</sup>.

A questo punto, vorrei sottolineare quanto la funzione contenitiva dei tribuni non sia altro che una mera azione difensiva<sup>21</sup> contro il comportamento più aggressivo e proattivo dei nobili; aggressività che è dettata dal timore di perdere ciò che si possiede. Infatti, nel *Discorso* I.5 Machiavelli si sofferma sull'episodio di Menenio per porre un quesito: chi è più ambizioso? La risposta verte su colui che vuole mantenere o che vuole acquistare<sup>22</sup>:

18 Riguardo al tema, Raimondi dice: «Il misto di Roma, quindi, non è tale da scongiurare le lotte e, dunque, non produce quella stabilità senza tumulti che invece alcuni filosofi auspicano, né quella pace che solo un semidio (Licurgo) può istituire, ma è una forma mista che non neutralizza gli umori (e come potrebbe se sono politicamente naturali!) né le parti, anzi in un certo senso le conserva e le riproduce. Questo però non significa solo che la lotta tra gli umori e le parti sia costante, ma anche che il misto che ne deriva non si dà in modo tale che gli umori o le parti si trovino in un rapporto di uguaglianza (né formale né materiale) e, tantomeno, che possono essere bilanciati da un messo che funga da stabilizzatore. Allora, se con costituzione mista si intende la *politeia* aristotelica, questa è chiaramente, per Machiavelli, una forma immaginaria o addirittura un'utopia con la quale o si cerca di determinare materialmente un assetto istituzionale, oppure si copre e si giustifica la supremazia di una parte sulle altre, perché in realtà all'interno di ogni governo misto c'è sempre una classe che sopravanza le altre dal punto di vista della forza e della ricchezza; d'altra parte, se 'la costituzione mista perfettamente bilanciata potesse esistere sarebbe un sistema politico immobile'. La costituzione mista così intesa non si realizza mai veramente, cioè del tutto. Machiavelli coglie assai bene questo aspetto proprio in riferimento al sistema sempre sbilanciato e per questo bisognoso di essere continuamente controbilanciato in modo da evitare, per quanto possibile, la corruzione e la tirannia (si veda la funzione dei tribuni delle plebe in D, I.3, 2). E lo sforzo di controbilanciamento non si esaurisce mai, perché mai si esaurisce la spinta degli umori e delle parti e, dunque, solo se si scontrano le forze possono trovare punti di equilibrio più o meno duraturi, ma non certo capaci di porre fine alle lotte» F. Raimondi, *Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma* cit., pp. 58-59.

19 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I.2. 36, p. 69.

20 Ivi, I.3.9, p. 70.

21 Su cui rimane fondamentale J.P. McCormick, *Greater, more honorable and more useful to the republic: Plebeian offices in Machiavelli's 'perfect' constitution*, «International journal of constitutional law», 8, 2 (2010), pp. 237-262.

22 N. Machiavelli, *Discorsi*, I.5, 17 cit., p. 74.

18. Pur nondimeno il più delle volte sono causati [i tumulti] da chi possiede perché la *paura del perdere* genera in loro le medesime voglie che sono in quelli che desiderano acquistare; perché non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non si acquista di nuovo dell'altro<sup>23</sup>.

Più avanti, continua:

19. E più vi è che, possedendo molto, possono con maggiore potenza e maggiore moto fare alterazione. 20. E ancora vi è di più, che gli loro scorretti e ambiziosi portamenti accendano, ne' petti di chi non possiede, voglia di possedere, o per vendicarsi contra di loro spogliandoli, per potere ancora loro entrare in quelle ricchezze e in quegli onori che veggono essere male usati dagli altri<sup>24</sup>.

Ciò significa che coloro che possiedono molto hanno maggiore capacità di azione. Da questo si evince che, da una parte, il desiderio dei grandi li motiva ad acquisire vantaggi economici e politici – come monopolizzare le principali magistrature di Roma, in particolare il consolato; dall'altro, che possedere di più offre maggiori possibilità di azione e aiuta a preservare ciò che gli uomini posseggono. In proposito, nello stesso capitolo, Machiavelli si chiede se la libertà sia più sicura nelle mani dei grandi o del popolo. Quanto a Roma, la risposta è: «[...] si debbe mettere in guardia coloro d'una cosa, che hanno meno appetito di usurparla»<sup>25</sup>.

Questo solleva la domanda su chi sia più ambizioso, se il popolo o la nobiltà. I grandi hanno «desiderio grande di dominare» e il popolo ha un altro desiderio, quello di «non essere dominato e, per conseguente, maggiore volontà di vivere libero»<sup>26</sup>. Per spiegare ciò, Machiavelli introduce la questione della sicurezza e afferma che ci sono uomini che, in particolare, non sembrano sentirsi sicuri di possedere quello che hanno se non conquistando sempre di più<sup>27</sup>. La paura di perdere ciò che si ha, diventa una passione proattiva e influenza il tessuto passionale degli altri.

Dunque, sia il desiderio di possedere una cosa per il fatto che non la si ha, sia la paura della perdita di qualcosa che già si possiede, generano un'analogia brama di conquista e motivano i tumulti. Ma questo desiderio di conquista causato dalla paura di perdita risveglia, a sua volta, in coloro che non hanno, cioè, il popolo<sup>28</sup>, il desiderio di possedere (per vendicarsi o per avere ricchezze e onori). Una volta ancora, si ribadisce come l'interazione delle passioni dipende dalle specificità materiali e come la paura della perdita dei grandi generi l'attivazione di certe passioni negli altri.

A questo punto, è possibile fare due osservazioni. In prima istanza, i tumulti «il più delle volte» sono originati da coloro che, in effetti, hanno beni, perché il possesso genera la paura della perdita, che causa poi il desiderio di possedere in quegli uomini che non hanno tali beni. Secondariamente, Machiavelli ci informa che le passioni dei potenti sono più pericolose per la repubblica e, il più delle volte, possono generare i tumulti

23 Ivi, I.5, 18.

24 Ivi, I.5, 18,19, pp.74-75.

25 Ivi, I.5, 7, p. 73.

26 *Ibidem*.

27 Sul punto cfr. S. Torres, *Machiavelli y Spinoza: entre securitas y libertas*, «Revista Conatus. Filosofia de Spinoza», 1, 1 (2007), pp. 83-103.

28 *Ibidem*.

attraverso l'attivazione del desiderio di acquistare e di vendetta da parte del popolo<sup>29</sup>.

Sebbene l'obiettivo di questo articolo sia circoscritto all'analisi dei tribuni, qualcosa si può dire a proposito di un'altra «istituzione», quella del Senato. In questa istituzione dimora non solo il desiderio di dominare, ma anche il sentimento di paura che s'intreccia con quel desiderio. Dall'analisi effettuata finora, si possono trarre provvisoriamente due conclusioni. Primo, nell'istituzione dei tribuni c'è la volontà di fermare il desiderio di oppressione dei grandi. Questo desiderio si rifletteva nell'insolenza aggressiva legata alla paura della perdita. Fino a questo punto del discorso, Machiavelli sembra caratterizzare i tribuni con un potere reattivo, senza iniziativa. Secondo, i tribuni avevano, nelle parole di Machiavelli, «preminenze e tanta riputazione» (I.3)<sup>30</sup>. La domanda per la reputazione e la fama – il modo in cui la costituzione del potere è sempre configurata attraverso lo sguardo dell'altro – è centrale nell'analisi delle istituzioni politiche e non soltanto per comprendere, per esempio, la costruzione della *leadership*.

Dobbiamo tuttavia continuare con il discorso machiavelliano per vedere un'altra configurazione dell'istituzione del tribuno. In *Discorsi* I.7, in rapporto con il caso di Menenio, Machiavelli sostiene che l'uso dell'accusa conduce a due risultati molto utili per la repubblica:

4. Il primo è che i cittadini, per paura di non essere accusati, non tentano cose contro allo stato; e tentandole, sono, incontente e senza rispetto, oppressi. 5. L'altro è che si dà onde sfogare a quegli omori che crescono nelle cittadi, in qualunque modo, contro a qualunque cittadino: e quando questi omori non hanno onde sfogarsi ordinariamente, ricorrono a' modi straordinari, che fanno rovinare tutta una repubblica<sup>31</sup>.

L'aspetto più interessante per quanto riguarda il bisogno del popolo di liberarsi dai suoi sentimenti viene dall'uso della parola «sfogarsi». Liberarsi dal proprio odio non è già una passione reattiva, bensì attiva. Con quest'eterogeneità nel discorso machiavelliano tra il primo momento (I:2 y I.5) e il secondo (I:7), si dice che il popolo nelle istituzioni non comporta la sua neutralizzazione quanto un modo di attivare nuove configurazioni passionali. Ad esempio, enfatizzando il potere proattivo dei tribuni di poter accusare qualsiasi cittadino, magistrato o sospettato, Machiavelli mostra come l'atteggiamento della plebe, a seguito dell'istituzione del tribuno, converta la presunta reattività iniziale in indignazione, attraverso cui il popolo può agire più attivamente contro i continui abusi da parte di nobili e Senato.

Insomma, questa nuova configurazione della plebe attraverso la costituzione dei tribuni svela qualcosa sull'istituzione stessa. L'ordine non sembra essere un semplice strumento di canalizzazione delle richieste o un semplice artefatto formale necessario per contenere l'insolenza dei nobili. Attraverso la sua costituzione si attivano nuove disposizioni passionali nel tessuto sociale. Per dirlo in altre parole, la conformazione di un'istituzione influenza le configurazioni passionali degli attori: le trasmuta o ne origina di nuove. Inoltre, sembra essere anche una condizione che moltiplica la partecipazione politica. Detto questo, non intendo sostenere che esista un collegamento unidirezionale ma, piuttosto, uno scambio tra le due istanze.

29 Riguardo a questo, significa che il criterio è politico, che è legato alla contingenza della situazione e non è un'essenza o un dato antropologico.

30 I tribuni non potevano essere toccati fisicamente dai patrizi; infatti, i plebei erano liberi di uccidere qualunque patrizio che violasse la loro integrità fisica.

31 N. Machiavelli, *Discorsi*, I.7, 4 cit., p. 79.

Dopo questa intuizione, mi riferisco a *Discorsi* I.18. Qui Machiavelli afferma:

19. Poteva uno tribuno, e qualunque altro cittadino, preporre al Popolo una legge; sopra la quale ogni cittadino poteva parlare, o in favore o incontro, innanzi che la si deliberasse. 20. Era questo ordine buono, quando i cittadini erano buoni; perché sempre fu bene che ciascuno che intende uno bene per il publico lo possa preporre; ed è bene che ciascuno sopra quello possa dire l'opinione sua, acciocché il popolo, inteso ciascuno, possa poi eleggere il meglio. Ma diventati i cittadini cattivi, diventò tale ordine pessimo; perché solo i potenti proponevano leggi, non per la comune libertà, ma per la potenza loro; e contro a quelle non poteva parlare alcuno, per paura di quelli: talché il popolo veniva o ingannato o sforzato a deliberare la sua rovina<sup>32</sup>.

Da questo passo si può vedere come anche il tribuno poteva proporre una legge e discuterla in assemblea. Questo modo di caratterizzazione implica una certa nozione d'istituzione più ampia. La legge proposta – che si tratti di un tribuno o di un cittadino – genera a sua volta nuove forme di partecipazione come il «diritto di parlare a favore o contro» della legge. In tal modo viene configurato un circuito bidirezionale tra l'istituzione e il popolo. Sotto una prospettiva istituzionale c'è una logica appassionata in lotta, eppure in certi momenti sembra esserci nell'istituzione il primato di una passione. In altre parole, quando «i potenti proponevano leggi» monopolizzavano la paura e nessuno «poteva parlare»; quando «qualunque altro cittadino» o un tribuno poteva proporre una legge, la passione della paura, se democratica, si moltiplica in diverse istituzioni<sup>33</sup>.

Il caso della legge agraria (I.37) è singolare perché spiega il rapporto di due istituzioni: il Senato e il tribuno della plebe. Inizialmente, in *Discorsi* I.37, sembra che Machiavelli dia un resoconto delle ambizioni degli uomini del popolo:

4. La cagione è, perché la natura ha creati gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa, e non possono conseguire ogni cosa: talché, essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca sodisfazione d'esso. 5. Da questo nasce il variare della fortuna loro: perché, desiderando gli uomini, parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie ed alla guerra; dalla quale nasce la rovina di quella provincia e la esaltazione di quell'altra. 6. Questo discorso ho fatto, perché alla Plebe romana non bastò assicurarsi de' nobili per la creazione de' Tribuni, al quale desiderio fu costretta per necessità; che lei, subito, ottenuto quello, cominciò a combattere per ambizione, e volere con la Nobiltà dividere gli onori e le sustanze, come cosa stimata più dagli uomini. 7. Da questo nacque il morbo che partorì la contenzione della legge agraria, che infine fu causa della distruzione della Repubblica. E perché le repubbliche bene ordinate hanno a tenere ricco il publico e gli loro cittadini, poveri, convenne che fusse nella città di Roma difetto in questa legge: la quale o non fusse fatta nel principio in modo che la non si avesse ogni dì a ritrattare, o che si differisse tanto in farla, che fosse scandaloso il riguardarsi indietro o, sendo ordinata bene da prima, era stata poi dall'uso corrotta, talché in qualunque modo si fusse, mai non si parlò di questa legge in Roma, che quella città non andasse sottosopra<sup>34</sup>.

32 N. Machiavelli, *Discorsi*, I.18, 19-20 cit., p. 110.

33 Nel Convegno *Dopo la democrazia: nuove forme di soggettivazione* (Padova, 16-17 di novembre di 2017), Stefano Visentin ha parlato dell'importanza di pensare «una democratizzazione della paura». Forse, queste parole di Machiavelli vanno nello stesso senso.

34 N. Machiavelli, *Discorsi*, I. 37, 4-7 cit., pp. 39-40.

Machiavelli suggerisce una riflessione sulle passioni umane attraversate da uno squilibrio creato dalla capacità di desiderare qualsiasi cosa ma in grado di ottenerne, di cose, soltanto poche. Di conseguenza, fa notare Del Lucchese, il desiderio genera una situazione conflittuale violenta perché, dal momento che alcuni si sforzano di ottenere di più e altri temono di perdere ciò che hanno guadagnato, esso porta all'inimicizia e alla guerra, che causano «la rovina di quella provincia e l'esaltazione di quell'altra» (Seguendo uno schema che distingue tra conflitti cattivi e buoni, o, in altre parole, tra conflitti politici e istituzionali in cui nasce la potenza e la libertà della repubblica e altri privati ed economici che invece la indeboliscono, il conflitto di legge sembra essere, per il momento, un conflitto cattivo. Infatti, non essendo sufficiente per la plebe avere i tribuni, mossa dall'ambizione e desiderosa di condividere con i nobili gli onori e le ricchezze – che sono le cose più stimate dagli uomini –, voleva avere più consoli. Qui Machiavelli individua il malessere che dà origine al dibattito sulla legge agraria e che avrà come risultato la rovina di Roma. Questa legge prevedeva che nessun cittadino potesse possedere oltre un certo numero di terre, e che i campi liberi dovessero essere divisi tra il popolo romano.

Essa, dunque, rappresentava un danno per i nobili perché non solo erano privati della proprietà, ma erano anche limitati nella loro volontà di aumentarla; in compenso, sostiene Machiavelli, essa favoriva il bene comune. A questo punto si può osservare che questo bene comune non era un bene universale, ma, in breve, quello della plebe, il quale implicava un danno per i potenti, cioè ai grandi. La cosa interessante nell'introduzione della legge agraria è che essa rende comprensibile il conflitto tra la nobiltà e la plebe e sottolinea il rapporto, già indicato sopra, tra il desiderio di acquisire e la paura di perdere. Ma soprattutto in questo capitolo Machiavelli chiarisce per la prima volta che il desiderio dei beni è il motivo più profondo che guida l'azione dei nobili, ancora più degli onori.

La legge, per Machiavelli, è un mezzo per la risoluzione dei conflitti. La legge agraria, però, come suggerisce Del Lucchese<sup>35</sup>, risulta un caso del tutto particolare. Una prima lettura sembra mostrare che in I.37 Machiavelli ne parli come di un conflitto cattivo perché alla fine esso fu la «causa della distruzione della Repubblica» (I.7. 140). Ma, in seguito, si può vedere che la rovina di Roma si sarebbe verificata prima se non ci fosse stata la plebe. Machiavelli osserva:

23. In modo che, se la contenzione della legge agraria pendè trecento anni a fare Roma serva, si sarebbe condotta, per avventura molto più tosto in servitù quando la plebe, e con questa legge e con altri suoi appetiti, non avesse sempre frenato l'ambizione de' nobili.

Dunque, l'aspetto negativo della legge deve essere riconsiderato dal momento che, alla fine, il conflitto non conduce a un risultato propriamente negativo<sup>36</sup>: la legge ha, in-

35 F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio* cit., p. 251.

36 Riguardo a questo, Del Lucchese dice: «sembra più corretto affermare, quindi che è proprio una certa dinamica a caratterizzare questa visione repubblicana del rapporto fra diritto e politica e a impedire in modo virtuoso, che la relazione ricorsiva fra leggi e conflitto si chiuda definitivamente, ostacolando l'espressione naturale degli umori politici. Nessuno dei due termini, quindi, può essere posto a fondamento e può occupare stabilmente l'origine. Al contrario, proprio l'instabilità e lo squilibrio sono il motore virtuoso che mantiene vivo un fecondo rapporto di causalità fra leggi e conflitto», F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio* cit., p. 251.

fatti, permesso di controbilanciare il potere dei grandi. La materia del conflitto è sempre definita all'interno dello spazio politico, e i suoi effetti risultano nocivi se permettono ai grandi la facoltà di dominare e di opprimere. È in questo senso che Machiavelli dice: «io non mi rimuovo da tale opinione»<sup>37</sup>.

L'analisi della lotta per l'approvazione della legge agraria è rivelativa del rapporto tra Senato e tribunato della plebe, e fornisce più di un contributo alla riflessione sulla nozione di *istituzione*.

Da un lato, vediamo come avviene il conflitto tra le istituzioni: il Senato e i Tribuni. Machiavelli sottolinea che, poiché i tribuni difendevano con successo l'integrità fisica del popolo e i diritti legali all'interno della città, dal Senato cercarono di portar fuori dalle mura «uno esercito» per poterlo finalmente colpire o «mandare una colonia in quel luogo che se avesse distribuire». I tribuni, un'istituzione cittadina, non potevano difenderlo in quel frangente:

12. Sicché, venendo a essere queste offese contro a uomini potenti, e, che pareva loro, contrastandola, difendere il publico, qualunque volta, come è detto, si ricordava, andava sottosopra tutta quella città: e i nobili con pazienza ed industria la temporeggiavano o con trarre fuori uno esercito o che a quel Tribuno che la proponeva si opponesse un altro Tribuno, o talvolta cederne parte, ovvero mandare una colonia in quel luogo che si avesse a distribuire: come intervenne del contado di Anzio, per il quale surgendo questa disputa della legge, si mandò in quel luogo una colonia, tratta di Roma, alla quale si consegnasse detto contado<sup>38</sup>.

D'altra parte, nella stessa istituzione, ossia nei tribuni della plebe, c'è un conflitto tra quei tribuni che si opponevano agli altri riguardo all'osservanza della legge. In questo modo, si può vedere una nuova maniera di configurazione dei conflitti; le istituzioni, lungi dall'essere un artefatto neutrale e formale, mostrano come il conflitto viva al proprio interno<sup>39</sup>.

Inoltre, tra il conflitto tra Tribuni e Senato spicca la disputa sui mandati militari. In *Discorsi* III.24, Machiavelli dice:

5. La bontà del quale è di uno esempio notabile, perché, essendosi fatto intra la Plebe ed il Senato convenzione d'accordo, ed avendo la Plebe prolungato in uno anno lo imperio ai Tribuni, giudicandogli atti a potere resistere all'ambizione de' nobili, volle il Senato, per gara della Plebe e per non parere da meno di lei, prolungare il consolato a Lucio Quinzio. 6. Il quale al tutto negò questa diliberazione, dicendo che i cattivi esempli si voleva cercare di spegnergli, non di accrescergli con uno altro più cattivo esempio, e volle si facessero nuovi Consoli. 7. La quale bontà e prudenza se fosse stata in tutti i cittadini romani, non avrebbe lasciato introdurre quella consuetudine di prolungare i magistrati, e da quelli non si sarebbe venuto alla prolungazione delli imperii: la quale cosa, col tempo, rovinò quella Repubblica<sup>40</sup>.

37 N. Machiavelli, *Discorsi*, I.37, 22 cit., p. 142.

38 Ivi, I. 37, 12, p. 140.

39 Inoltre, Raimondi ci ricorda che «la funzione tribunitia, infatti, implica che la lotta sociale sia, da un lato, organizzata (ma non integrata), ovvero controllata o addomesticata dallo Stato; sfumatura qualitativa necessariamente difficile da valutare) e, dall'altro, che gli effetti oggettivi che essa produce siano essenzialmente differenti dalle intenzioni soggettive degli avversari», F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà* cit., p. 139.

40 Ivi, III.24, 5-7, p. 548.



Come abbiamo visto, la disposizione con cui Machiavelli caratterizza le dinamiche istituzionali implica il riconoscimento di una logica passionale e affettiva. Ci sono due piani che s'intersecano: in primo luogo, c'è il ruolo di contenimento dell'insolenza e del desiderio di dominare dei grandi (I.2, I.3, I.37, III.24), oltre alla capacità di generare nuove forme di partecipazione politica come indicato in *Discorsi* I.7 e 18; in secondo luogo, nello studio del tribuno si osserva il piano relazionale, ossia, il rapporto tra tribuni e senato.

Ora, resta solo da notare come vi siano conflitti inter-istituzionali, cioè conflitti all'interno delle istituzioni causati dagli intrighi e dai desideri di dominio. Da un lato, la nostra prima intuizione è rafforzata quando Machiavelli in *Discorsi* I.50 afferma che i tribuni non solo hanno il potere di contenere il desiderio di dominio dei grandi, ma riescono anche a bilanciare il rapporto tra i nobili nel Senato. Riguardo a questo, Machiavelli afferma che:

5. Tanto che il Senato, non avendo altro rimedio, ricorse allo aiuto de' Tribuni; i quali, con l'autorità del Senato, sforzarono i Consoli a ubbidire. 6. Dove si ha a notare, in prima, la utilità del Tribunato; il quale non era solo utile a frenare l'ambizione che i potenti usavano contro alla Plebe, ma quella ancora ch'egli usavano infra loro: l'altra, che mai si debbe ordinare in una città, che i pochi possino tenere alcuna diliberazione di quelle che ordinariamente sono necessarie a mantenere la republica.<sup>41</sup>

Pertanto, si capisce come il modo di agire dei tribuni non rappresenti una mera attività reattiva; loro avevano la capacità di agire e riconfigurare la correlazione di forza all'interno del Senato. Dall'altro, in *Discorsi* III.11, Appio Claudio mostra come mitigare il comportamento di alcuni tribuni per opporsi «ai desideri degli altri tribuni» quando volevano agire contro la volontà del Senato:

4. Essendo, pertanto, divenuta l'autorità tribunizia insolente, e formidabile alla Nobilità e a tutta Roma, e' ne sarebbe nato qualche inconveniente, dannoso alla libertà romana, se da Appio Claudio non fosse stato mostro il modo con il quale si avevano a difendere contro all'ambizione de' Tribuni: il quale fu che trovarono sempre infra loro qualcuno che fussi, o pauroso, o corrottile, o amatore del comune bene; talmente che lo disponevano ad opporsi alla volontà di quegli altri, che volessono tirare innanzi alcuna deliberazione contro alla volontà del Senato. 5. Il quale rimedio fu un grande temperamento a tanta autorità, e per molti tempi giovò a Roma. La quale cosa mi ha fatto considerare che, qualunque volta e' sono molti potenti uniti contro a un altro potente ancora che tutti insieme siano molto più potenti di quello, nondimanco si debbe sempre sperare più in quel solo e men gagliardo che in quelli assai, ancora che gagliardissimi<sup>42</sup>.

In tal modo, possiamo vedere che il conflitto di desideri si verifica anche sul piano interno alle istituzioni. In questa maniera, si articola una prospettiva più complessa riguardo alla concettualizzazione machiavelliana dell'istituzione politica. In questo passo, si può vedere come l'elemento della congiura sia all'interno dell'istituzione stessa. A tal riguardo, Geuna ha fatto uno studio interessante sulle congiure nei *Discorsi* in cui queste risaltano in quanto «prodotto di desideri umani insaziabili, non sradicabili e non soddisfacibili una volta per tutte, come quella cupidità del comandare

41 Ivi, I.50, 5-6, p. 165.

42 Ivi, III.11, 4-5, p. 501.

che attanaglia i grandi»<sup>43</sup>. Secondo Geuna, Machiavelli mostra come questo male sia, alla fine, irradabile anche nelle buone istituzioni.

In questo modo, le istituzioni cessano di essere viste come uno spazio di conflitto nucleare e depoliticizzante. Anzi, sembra che avvenga l'opposto: per la maggior parte, le istituzioni conciliano e annodano determinati conflitti che accadono nel piano sociale. Inoltre, in loro si riconfigurano nuove tensioni che, a un certo punto, possono influenzare il tessuto sociale.

Attraverso la selezione di questi capitoli abbiamo potuto osservare il modo in cui Machiavelli concettualizzi i tribuni. Resta da esporre l'ultima parte del mio articolo, nel quale cercherò di raggruppare conclusioni più generali inerenti a quale sia il problema delle istituzioni.

### *Istituzioni: tra conflitti e passioni*

In questo articolo ho cercato di analizzare come Machiavelli, attraverso i tribuni della plebe, sia in grado di chiarire una questione più ampia: *cosa vogliono dire* le istituzioni nel suo pensiero. E, infatti, per quanto riguarda i tribuni esistono problemi più generali. Tuttavia, quali sono gli aspetti dei tribuni che abbiamo visto? Primo: i tribuni come istituzione reattiva; secondo: i tribuni come istituzione attiva, cioè generatrice di nuove modalità di partecipazione politica; terzo: nel caso dei tribuni, sono visibili nuove modalità di conflitto.

Il primo aspetto si riflette nei primi capitoli del libro, in cui Machiavelli comprende che il tribuno della plebe è un'istituzione che cerca, come già più volte sostenuto, di contenere quell'insolenza dei grandi dovuta alla loro volontà di dominare. Vale a dire, l'istituzione plebea sembra assegnargli una funzione *katechonica* di ritardo di un desiderio costante, il quale proviene da chi possiede di più e che hanno paura di perdere. Machiavelli non sembra interessato alle regole formali di selezione e votazione. Al contrario: si preoccupa di rendere visibile, come un antropologo politico<sup>44</sup> che fa un lavoro sul campo, quali sono le passioni e i desideri che prevalgono nelle dinamiche istituzionali, e come queste sono lontane dall'essere neutrali<sup>45</sup>.

Il secondo aspetto è presente nei capitoli dedicati alle accuse e alle calunnie. Abbiamo osservato come il potere dei tribuni sembra avere, da un lato, una disposizione più attiva (avere un'istituzione che genera uno spazio percorribile e sicuro per accusare pubblicamente qualsiasi cittadino), mentre dall'altro riesce a generare e a rendere disponibili

43 Sulla quale rinvio qui a M. Geuna, *Machiavelli e le congiure: la prospettiva dei Discorsi*, «FILOSOFIE», 389 (2015), pp. 181-202.

44 In un certo punto, lo aveva già detto Sandro Landi nel suo ultimo libro. S. Landi, *Lo sguardo di Machiavelli. Una nuova storia intellettuale*, Bologna, Il mulino, 2017.

45 La caratterizzazione di Machiavelli come antropologo ha un senso e una discendenza teorica. In un articolo dedicato a Pierre Clastres, Lefort afferma che le analisi dell'antropologo lo hanno aiutato ad approfondire la questione del politico che già Machiavelli aveva illustrato. Ciò è dovuto, appunto, agli studi sulla società primitiva in cui Clastres aveva osservato che l'origine della divisione sociale non poteva essere identificata nelle funzioni reali, né empiriche. In questo stesso senso, l'inclusione di testi su Machiavelli nel suo libro *Le forme di storie* sembra dare forza alla nostra ipotesi. C. Lefort, *Le politique et la société sauvage. Reflexions sur l'oeuvre de Pierre Clastres* in M. Abensour (dir.), *L'esprit des lois sauvages, Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987.

nuove forme di espressione passionale della plebe, a partire dalla stessa istituzione dei tribuni. Vale a dire, i tribuni non sembrano essere un'istituzione che neutralizza la partecipazione popolare; diversamente, essi rendono visibili altri modi e configurazioni.

Il terzo aspetto che convive con gli altri due riguarda il conflitto. Abbiamo già visto come nei primi capitoli dei *Discorsi* il conflitto dei desideri tra coloro che desiderano dominare e gli altri, a Roma, ha avuto una parziale cristallizzazione nelle istituzioni. Anche quando Machiavelli s'interessa al momento della creazione dei tribuni, capiamo molto bene in che modo esso è stato segnato dal conflitto tra i due attori. Nel momento in cui s'inizia a far luce sulle radici istituzionali, ci si rende conto di nuovi modi di configurare il conflitto. Non solo esiste il conflitto tra il Senato e i tribuni della plebe, ad esempio, per i mandati militari (III.24), ma esiste anche all'interno delle istituzioni stesse. Con una osservazione chirurgica, Machiavelli si rende conto della presenza tra gli stessi tribuni degli intrighi, generati dai nobili, per sostenere o vietare diverse leggi. Allo stesso modo, esisteva il conflitto nel Senato stesso, dove i tribuni dovevano fungere da mediatori.

Questi tre momenti sembrano avvicinarci a una nozione diversa ed eterogenea delle istituzioni, lontana da un piano formalistico. Ad un certo punto Machiavelli osserva che ciò che caratterizza le istituzioni non è la neutralizzazione quanto, piuttosto, il contrario. C'è lotta, c'è conflitto tra passioni e desideri.



TEORIA DELLA STORIA COME «ARTE»  
IL RISCONTRO NEI *GHIRIBIZZI AL SODERINO*  
DI NICCOLÒ MACHIAVELLI

DI FRANCESCO MARCHESI

Che nel pensiero di Niccolò Machiavelli la storia occupi un luogo di rilievo è opinione non solo affermata ma si direbbe conclamata. Quale veste essa assuma non pare invece questione di primario interesse: se per il cosiddetto Machiavelli storico<sup>1</sup>, ossia quello delle *Istorie fiorentine*, si ritiene che la pratica della storia in cui si trova impegnato nella prima metà degli anni '20 riproduca niente più che le tesi tipiche delle grandi opere precedenti, per gli stessi testi canonici il livello della storicità sembra confinato al di fuori della teoria, nella materialità del *tema*, spettro di indagine, o *caso*, avvenimento puntuale sebbene dotato del dono della esemplarità. Al di là o al di qua della teoria dunque, mai pienamente tale.

Eppure alcuni elementi di riflessione non solamente sugli eventi, ma sulle sequenze e successioni storiche – sarebbe avventato parlare di processi come ha ricordato John Pocock<sup>2</sup> – esistono e sono aspetti ben noti del pensiero del segretario. A partire da un indice primitivo, posto all'inizio della meditazione machiavelliana, quale il *riscontro*, definito non a caso dalla critica «tema» dei *Ghiribizzi al Soderino* del 1506. Che cos'è dunque il *riscontro*? Concetto filosofico, rappresentazione metaforica, figura retorica tratta da una tradizione e da un linguaggio specifico, costruzione densa di teoria ma ancora allo stato descrittivo nel testo machiavelliano? Il *riscontro* – si può dire anticipando quanto dovrà essere dimostrato attraverso l'analisi testuale – sembra essere la *struttura diacronica* fondamentale attraverso cui Machiavelli comprende il corso storico e, dunque l'*oggetto specifico* di una teoria machiavelliana della storia. In altri termini, qualche cosa come un concetto machiavelliano di *evento storico*. Più precisamente l'avvenimento che segna il termine e apre al superamento di un quadro storico-sociale, e non raramente istituzionale, è descritto dal segretario come *riscontro* tra definiti *modi di procedere*, l'azione politica individuale e collettiva, e una specifica *qualità dei tempi*, la congiuntura storica. Siamo

---

1 Cfr. almeno: F. Gaeta, *Machiavelli storico*, in R. Aron (a cura di), *Machiavelli nel V° centenario della nascita*, Bologna, Massimiliano Boni, 1972, pp. 139-153; C. Dionisotti, *Machiavelli storico*, in Id., *Machiavellerie*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 365-366; G. M. Anselmi, *Ricerche sul Machiavelli storico*, Pacini, Pisa 1979; F. Gilbert, *Machiavelli's Istorie fiorentine: An Essay in Interpretation*, in M. P. Gilmore (a cura di), *Studies on Machiavelli*, Firenze, Sansoni, 1972, pp. 75-99; Id., *Machiavelli storico*, «Rivista storica italiana», LXXXV (1973), pp. 276-296.

2 Cfr. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. 3.

dunque in presenza di una definizione formale<sup>3</sup>, per così dire, che non rappresenta qui un limite ma un vantaggio: è infatti ipotesi centrale dello studio che seguirà che *riscontro* si dica in molti modi in Machiavelli, si dia in modalità differenti attraverso uno slittamento dei significati sottesi ai due poli che lo caratterizzano, i *modi di procedere* e la *qualità dei tempi*. Mutando gli uni e gli altri – vi sono infatti evoluzioni e non pochi ripensamenti da parte del segretario sulla natura e le possibilità dell'azione politica, nonché sulla matrice del divenire – subirà modificazioni di conseguenza anche la nozione che li ricompon<sup>4</sup>. In questo senso sarà allora possibile determinare molteplici momenti, alternative disposizioni e configurazioni concrete del *riscontro* che, sotto il complessivo orizzonte formale dato dall'immagine generale, daranno luogo a discontinuità e localizzazioni discrete entro un contesto unificato. Da questo punto di vista la descrizione topologica e affatto sostanziale della nozione considerata permette di costruire uno scheletro che attraverso l'opera si incarna in materialità parziali e decentrate, così da formare una ricostruzione degli spostamenti subiti dall'idea di storia e di evento storico in Machiavelli<sup>5</sup>.

Si tratta però adesso di descrivere il processo attraverso il quale una tale nozione si sia formata nell'ambito dello scritto di sua prima apparizione, i *Ghiribizzi al Soderino* del 1506.

- 
- 3 Una traccia di ricerca a proposito della natura dei concetti machiavelliana in particolare riconducibile ad alcune suggestioni di Louis Althusser. Struttura formale di un pensiero, quella machiavelliana, che secondo il filosofo francese lavora attraverso nozioni «vuote», ossia scheletri concettuali che attendono un completamento proveniente dall'esterno, dalla pratica politica; che, in secondo luogo, descrive tali strutture come opposizioni, almeno tendenzialmente, binarie, i cui spostamenti si danno in forma di *rencontres* (termine che allude al margine d'intersezione tra la semantica dell'incontro e dello scontro); che, infine, attribuisce alle polarità del rapporto uno status di relativa autonomia, cui conseguono temporalità differenziate. Cfr. L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, 2 voll., Paris, Stock/Imec, 1994-1995, vol. II, p. 139. Corsivo dell'autore. Per la lettura althusseriana di Machiavelli si veda almeno: Id., *Solitude de Machiavel et autres textes*, ed. par Y. Sintomer, Paris, PUF, 1998; Id., *Machiavelli e noi*, Roma, Manifestolibri, 1999; Id., *Sul materialismo aleatorio*, introduzione e cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano, Unicopli, 2000; M. Vatter, *Machiavelli After Marx: the Self-Overcoming of Marxism in the Late Althusser*, «Theory & Event», 4 (2013); F. Del Lucchese, *On the Emptiness of an Encounter: Althusser's Reading of Machiavelli*, «Décalages», 1 (2010); V. Morfino, *La storia come «revoca permanente del fatto compiuto»*. *Machiavelli nell'ultimo Althusser*, in R. Caporali (a cura di), *La varia natura, le molte cagioni*, Cesena, Il ponte vecchio, 2007, pp. 125-140. Cfr. inoltre l'intera sezione *Machiavelli and Marxism* contenuta in F. Del Lucchese-F. Frosini-V. Morfino (a cura di), *The Radical Machiavelli*, Leiden, Brill, 2015, pp. 393-456; M. Lahtinen, *Althusser, Machiavelli and Us: Between Philosophy and Politics*, in Katja Diefenbach-Sara R. Farris-Gal Kirn-Peter Thomas (eds.), *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, New York-London, Bloomsbury, 2013, pp. 115-126; Id., *Politics and Philosophy. Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism*, Leiden-Boston, Brill, 2009; M. Gaille, *What Does a «Conjuncture-Embedded» Reflection Mean? The Legacy of Althusser's Machiavelli to Contemporary Political Theory*, in D. Johnston-N. Urbinati-C. Vergara (eds.), *Machiavelli On Liberty and Conflict*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2017, pp. 399-414.
- 4 È stata del resto sottolineata da più parti la formazione tendenzialmente dicotomica dell'argomentazione machiavelliana. Cfr. ad esempio: F. Chabod, *Metodo e stile di Machiavelli*, in Id., *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1964, p. 372; M. Fleischer, *The Ways of Machiavelli and the Ways of Politics*, «History of Political Thought», 3 (1995), p. 346; M. Vatter, *Between Form and Event. Machiavelli's Theory of Political Freedom* (2000), New York, Fordham University Press, 2014, p. 185.
- 5 Non è qui evidentemente possibile trattare il problema in tutta la sua estensione. Si permetta su questo terreno di rinviare a F. Marchesi, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Macerata, Quodlibet, 2017.

### 1. Pratica politica, congiuntura, determinismo

La storia del testo dei «*Ghiribizi scripti in Perugia al Soderino*» ha prodotto discussioni lungo il corso di ormai quattro decenni. Ma se il dibattito filologico, su cui torneremo, appare aver trovato una stabilità di fondo, le controversie sul significato teorico e su quale rilevanza debba essere assegnata al documento, piuttosto che su una accertata importanza generale, sembrano essere ancora in corso grazie anche a riflessioni recenti e innovative. Il testo, noto da tempo, ha subito un processo di riconsiderazione storica da quando piuttosto che la minuta, è divenuto disponibile il manoscritto, grazie alla scoperta da parte di Jean-Jacques Marchand nella Biblioteca Vaticana<sup>6</sup>: com'è noto un tale ritrovamento ha in primo luogo permesso di retrodatare lo scritto al settembre 1506 e di spostare le considerazioni svolte sull'azione politica del Papa, centrali nell'economia di queste analisi, da episodi relativi al 1512 ai fatti riguardanti Papa Della Rovere, entrato a Perugia, luogo in cui si trovava Machiavelli al momento della stesura, disarmato e con atto «impetuoso» il 13 settembre di quello stesso anno. Fino al momento del ritrovamento del 1969 l'opinione prevalente riteneva che si trattasse di una comunicazione a Piero Soderini del 1512-13 *post res perditas*, ovvero dopo la partenza forzata del gonfaloniere da Firenze, la caduta della repubblica e il ritorno dei Medici. In quel contesto si pensava che la lettera dovesse raggiungere Soderini nel suo esilio di Ragusa in Dalmazia.

La lettera – risposta a una precedente di Giovan Battista Soderini, nipote del gonfaloniere<sup>7</sup> – si presenta in una forma fortemente simbolica, rispetto alla quale la critica ha operato un lavoro di approfondimento per delucidarne l'intero spettro di significazione. Sarà opportuno allora immediatamente avvicinare il testo tentando di enuclearne i principali punti tematici e selezionarne le parti che in questa sede risultano di prioritario interesse.

Di che io mi maraviglerei, se la mia sorte non mi avessi mostre tante cose e sì varie, che io sono costretto ad maraviglarmi poco o confessare non avere gustate né leggendo né praticando le azioni delli uomini et e modi del procedere loro. *Conosco voi e la bus-*

6 Vat. Capp. 107, 219 r-220 v. Si trova in «La Bibliofilia», 71 (1969), pp. 247-248.

7 Cfr. almeno: A. Guidi, *Un segretario militante: politica diplomazia e armi nel cancelliere Machiavelli*, Bologna, Il Mulino, 2009; Id., *Esperienza e qualità dei tempi nel linguaggio cancelleresco di Machiavelli*, «Laboratoire italien», 9 (2009), pp. 233-272; Id., *L'esperienza cancelleresca nella formazione politica di Niccolò Machiavelli*, «Il Pensiero Politico», XXXVIII (2005), pp. 3-23; R. Black, *Florentine Political Traditions and Machiavelli's Election to the Chancery*, «Italian Studies», XL (1985), pp. 1-16; Id., *Machiavelli Servant of the Florentine Republic*, in G. Bock-Q. Skinner-M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 71-99; S. Bertelli, *Pier Soderini «vexillifer perpetuus reipublicae florentinae» 1502-1512*, in A. Molho-J. A. Tedeschi (a cura di), *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, Firenze, Sansoni, 1971, pp. 333-357; Id., *Machiavelli and Soderini*, in «Renaissance Quarterly», XXVIII (1975), p. 1-16; G. Cadoni, *La formazione del pensiero politico di Machiavelli*, «Il Pensiero Politico», XXXIX (2006), pp. 179-210; J. M. Najemy, *The Controversy Surrounding Machiavelli's Service to the Republic*, in *Machiavelli and Republicanism* cit., pp. 101-117; R. Pesman Cooper, *Machiavelli, Pier Soderini and Il Principe*, in C. Condren-R. Pesman Cooper (a cura di), *Altro polo. A volume of Italian Renaissance Studies*, Frederick May Foundation for Italian Studies, Sidney, University of Sidney, 1982, pp. 119-144; Id., *The Florentine Ruling Group Under the «governo popolare» 1494-1512*, «Studies in Medieval and Renaissance History», VII (1984), pp. 71-181; Ni. Rubinstein, *The Beginnings of Niccolò Machiavelli's Career in the Florentine Chancery*, «Italian Studies», XI (1956), pp. 72-91; F. Gilbert, *Florentine Political Assumption in the Period of Savonarola e Soderini*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», 20 (1957), pp. 187-214.

*sola della navigazione vostra; e quando potessi essere dannata, che non può, io non la dannerei, veggendo a che porti vi abbi guidato et di che speranza vi possa nutrire (dove io credo, non con lo specchio vostro; dove non si vede se non prudenzia, ma per quello de' più, che si abbi nelle cose a vedere el fine e non el mezo), et vedendosi con varii governi conseguire una medesima cosa et diversamente operando avere uno medesimo fine; e quello che mancava a questa opinione, le azioni di questo pontefice e li effetti loro vi hanno aggiunto*<sup>8</sup>.

Passaggio complesso, in forme variate più volte riproposto nel corso dell'opera machiavelliana<sup>9</sup>. Muoviamo dall'ultima frase richiamata: il riferimento, come già ricordato, va all'entrata di Papa Della Rovere in Perugia, cui Machiavelli assiste e su cui relazione ai Dieci in più occasioni<sup>10</sup>. Un'operazione militare rischiosa, impetuosa e condotta sostanzialmente senza l'aiuto di *armi proprie*<sup>11</sup>, dunque in evidente violazione di molti principi che saranno in seguito tipicamente machiavelliani. Per quanto riguarda invece la pratica tutt'altro che *rispettiva* il segretario sembra qui avviare un primo momento di confronto con l'operato del gonfaloniere Pier Soderini, destinatario occulto della lettera e forse mandante di quella del nipote: prudenza e cautela contro l'audacia di Giulio II. Entrambe le esperienze, l'una puntuale, l'altra di più lunga durata, valutabili positivamente alla luce dei risultati conseguiti, e per questo in apparenza non indicative rispetto a quali forme dell'azione politica possano essere ritenute consigliabili e portatrici di sicuro successo. Ora, come si vede qui una nozione ancora poco affinata di virtù politica viene indagata, anche in questo se ne coglie lo stato di semilavorato, in isolamento, autonomamente rispetto a ciò che le è esterno. Allora la *maraviglia* confessata all'inizio del passo è probabilmente il segno di un'insoddisfazione speculativa piuttosto che di un semplice stupore rispetto all'imprevedibilità della sorte, poiché è già a quest'altezza convinzione del fiorentino che sia possibile determinare con un certo grado di sicurezza un metro universale per le condotte militari, istituzionali e politiche. In questo quadro è un insegnamento della classicità romana che permette di sviluppare e approfondire l'argomento. Lezione, per altro, che tornerà nelle grandi opere come una delle più rilevanti tra le molteplici comparazioni oppositive tra esempi tratti dall'azione di grandi personaggi storici: «Annibale et Scipione, oltre alla disciplina militare, che nell'uno e nell'altro eccelleva

8 *Lettere*, pp. 135-136. Corsivo nostro. Per i *Ghiribizzi* si farà riferimento alla sezione delle lettere contenuta nell'edizione delle Opere a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1997-2005. Per tutti gli altri scritti si farà invece riferimento alla *Edizione nazionale delle opere*, Roma, Salerno, 2001 sgg.

9 Cfr.: «Di qui nasce quello ho ditto, che dua, diversamente operando, sortiscano el medesimo effetto, e dua, egualmente operando, l'uno si conduce al suo fine e l'altro no.» *Il principe*, XXV, 14, p. 306; «Papa Iulio II procedé in ogni cosa impetuosamente, e trovò tanto e' tempi e le cose conforme a quello suo modo di procedere, che sempre sortì felice fine.» *Ivi*, 18, p. 307; «Papa Iulio secondo, andando nel 1506 a Bologna per cacciare di quello stato la casa de' Bentivogli, la quale aveva tenuto il principato di quella città cento anni, voleva ancora trarre Giovan Pagolo Baglioni di Perugia, della quale era tiranno, come quello che aveva congiurato contro a tutti i tiranni che occupavano le terre della Chiesa. E pervenuto presso a Perugia con questo animo e deliberazione, nota a ciascuno, non aspettò di entrare in quella città con lo esercito suo, che lo guardasse, ma vi entrò disarmato, non ostante vi fusse drento Giovampagolo con gente assai, quale per difesa di sé aveva ragunata. Sì che, portato da quel furore con il quale governava tutte le cose sue, con la semplice sua guardia si rimisse nelle mani del nimico; il quale dipoi ne menò seco, lasciando un governatore in quella città, che rendesse ragione per la Chiesa.» *Discorsi*, I, 27, pp. 139-141.

10 Cfr. lettere del 12, 13, 14, 15, 16, 19 e 21 settembre.

11 Benché su questo Machiavelli in parte si inganni, come in seguito ammetterà, in quanto il papa è accompagnato dalle guardie svizzere nell'episodio considerato.



equalmente, l'uno con la crudeltà, perfidia, irreligione mantenne e suoi eserciti uniti in Italia, e fecesi ammirare da popoli, che, per seguirlo, si ribellavano da e Romani; l'altro, con la pietà, fedeltà e religione, in Spagna ebbe da quelli popoli el medesimo seeguito; e l'uno et l'altro ebbe infinite vittorie»<sup>12</sup>. La valutazione delle opposte condotte di Annibale e Scipione non fa che sottolineare il problema: oltre all'esperienza moderna Machiavelli vede opporsi a una prima ipotesi conoscitiva, secondo la quale a modi di procedere differenti seguano risultati analogamente differenti, anche la tradizione dei grandi condottieri della storia romana<sup>13</sup>. Se l'uno con la crudeltà e il terrore manteneva uniti e fedeli i propri eserciti e acquisiva fiducia dai popoli invasi, l'altro otteneva i propri obiettivi con pietà e prudenza<sup>14</sup>. Un'apertura e radicalizzazione di questa osservazione in isolamento che ritorna nelle ulteriori note dedicate ai fatti di Perugia, le quali presiedono a quella che può essere individuata come la seconda svolta entro l'economia del testo: «questo papa, che non ha né stadera né canna in casa, a caso conseguita, e disarmato, quello che con l'ordine e con l'armi difficilmente li doveva riuscire. Sonsi veduti o veggonsi tutti e soprascripti, et infiniti altri che in simili materia si potrebbero allegare, acquistare regni o domarli o cascarne secondo li accidenti; et alle volte quello modo del procedere che, acquistando era laudato, perdendo, è vituperato et alle volte dopo una lunga prosperità, perdendo, non se ne incolpa cosa alcuna propria, ma se ne accusa el cielo e la disposizione de' fati»<sup>15</sup>.

La chiave della spiegazione machiavelliana è l'inclusione dei *modi di procedere* in una cornice relazionale e polarizzata al cui altro capo si trovano i *tempi*. A partire da un assunto più complesso di quanto la tradizione abbia forse valutato – per il quale natura umana e congiuntura storica subiscono infinite variazioni nel corso del tempo e secondo i caratteri specifici degli uomini singolari e dei momenti particolari, ma, entrambe, in un definito stadio del loro incessante mutamento risultano però stabili e non modificabili – emerge per la prima volta l'immagine del *riscontro*. Si avrà un felice riscontro se modi di procedere e qualità dei tempi si troveranno in accordo, infelice se vi sarà contrasto. Giustapposizione che può dar conto, attraverso le infinite variazioni, di come condotte *pietose e crudeli, rispettive e impetuose*, possano ottenere analoghi successi o sconfitte all'incontro con circostanze favorevoli o contrarie.

E perché da l'altro canto e tempi sono vari et li ordini delle cose sono diversi, a colui succedono *ad votum* e suoi desiderii, e quello è felice che riscontra el modo del procedere suo con el tempo, e quello, per opposto, è infelice che si diversifica con le sua azioni da el tempo e da l'ordine delle cose. Donde può molto bene essere che dua, diversamente operando, abbino uno medesimo fine, perché ciascuno di loro può conformarsi con el riscontro suo, perché e' sono tanti ordini di cose quanti sono province e stati<sup>16</sup>.

12 *Lettere*, p. 136.

13 Esempio ripreso, con notevoli differenze, nel *Principe* e nei *Discorsi*. Cfr. *Il principe*, XVII, 15-19, pp. 231-233; *Discorsi*, III, 21, pp. 667-668.

14 A corroborare ulteriormente questa identità Machiavelli porta alcuni altri esempi che non imporrà richiamare, se non quello dell'imperatore Tito, che nella tradizione, cristiana ma soprattutto romana, nonché nella ripresa in *Discorsi*, I, 10, è sempre presentato come imperatore sotto le leggi, l'uomo di una politica estera mite che tende unicamente a difendere i confini, tollerante e vicino ai bisogni della popolazione. Sicuramente una figura che si colloca nella parte *rispettiva* della dicotomia.

15 *Lettere*, p. 137.

16 *Ibidem*. Cfr. «credo ancora che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con la qualità de' tempi, e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi» *Il principe*, XXV, 11, p. 305; «E coloro che, per cattiva elezione o per naturale inclinazione si

Eppure universale divenire e universale stasi degli uomini e dei tempi risultano a ben vedere di qualità differenti: i primi variano soprattutto tra loro, secondo i momenti e nelle connotazioni singolari, su un piano orizzontale che si potrebbe definire geografico, mentre i secondi, installati su una linea, producono alterazioni sull'asse verticale. Di conseguenza a uno sguardo di superficie gli uomini si danno statici e la loro fortuna varia nel breve volgere di un mutamento temporale. Nel contesto di poche densissime righe Machiavelli svolge il centro della propria riflessione che logicamente segue da queste premesse: il segretario si chiede infatti se possano darsi uomini che al variare dei tempi possano alterare la propria natura, controllando così l'evoluzione della fortuna. Sembra in questo modo evocata la dimensione dell'incontro tra i due poli della figura del *riscontro*, in considerazione della possibilità di pervenire a un accordo tra contesto, cornice storica, e modalità dell'azione: «ma perché e tempi e le cose universalmente et particolarmente si mutano spesso, e li uomini non mutano le loro fantasie né e loro modi di procedere, accade che uno ha un tempo buona fortuna et uno tempo trista. *E veramente chi fussi tanto savio che conoscessi e tempi et l'ordine delle cose e accomodassisi ad quelle*, avrebbe sempre buona fortuna o e' si guarderebbe sempre da la trista, *et verrebbe ad essere vero che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati*»<sup>17</sup>. Ma ecco la conclusiva risposta machiavelliana a questa ipotesi di apertura della rigidità del *riscontro*:

Ma perché di questi savi non si truova, *avendo li huomini prima la vista corta*, e non potendo poi comandare alla natura loro, ne segue che la fortuna varia e comanda a li huomini, et tiegli sotto el giogo suo<sup>18</sup>.

## 2. Adeguamento e prudenza

Si deve a Eugenio Garin la chiarificazione di un importante debito rintracciabile nella battuta «che 'l savio comandassi alle stelle et a' fati», essenziale punto d'avvio per una seconda lettura del testo, fin qui radicalmente chiuso in una logica deterministica: si tratta di un'intenzionale e letterale citazione di un celebre testo attribuito a Tolomeo, motto e modello per le divinazioni di matrice astrologica, che suona «il sapiente dominerà le stelle»<sup>19</sup>. La presenza di un così formato influsso dell'astrologia divinatoria, con il suo

---

discordano dai tempi, vivono il più delle volte infelici, ed hanno cattivo esito le azioni loro; al contrario lo hanno quegli che si concordano col tempo.» *Discorsi*, III, 8, p. 604; «Io ho considerato più volte come la cagione della trista e della buona fortuna degli uomini è riscontrare il modo del procedere suo con i tempi. Perché e' si vede che gli uomini nelle opere loro procedono alcuni con impeto, alcuni con rispetto e con cauzione; e perché nell'uno e nell'altro di questi modi si passano e termini convenienti, non si potendo osservare la vera via, nell'uno e nell'altro si erra. Ma quello viene ad errare meno e avere la fortuna prospera, che si riscontra – come ho detto – con il suo modo il tempo: e sempre mai si procede secondo ti sforza la natura.» *Discorsi*, III, 9, pp. 607-608.

17 *Lettere*, p. 137. Corsivo nostro.

18 Ivi, pp. 137-138. Corsivo nostro. Per una lettura dei *Ghiribizzi* come testo integralmente «determinista»: M. Saralegui Benito, *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción*, Pamplona, Eunsa, 2012, pp. 146-165. Cfr. inoltre: L. Derla, *Sulla concezione machiavelliana del tempo*, in Aa.Vv., *Ideologia e scrittura nel Cinquecento*, Urbino, Argalia, 1977, pp. 3-33; R. Orr, *The Time Motif in Machiavelli*, in M. Fleischer (a cura di), *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, New York, Atheneum, 1972, pp. 185-208.

19 E. Garin, *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa, Nistri-

correlato di immutabilità del cosmo e delle azioni umane, induce a rintracciare in queste righe in primo luogo quella asimmetria poco sopra rilevata tra i movimenti dei tempi (e dunque in questo quadro della natura) e il variare dei caratteri negli uomini: è però adesso il *savio* che, in seconda battuta, può rispondere alle variazioni puntuali dei tempi che in linea di principio impediscono all'individuo di condurre sempre le proprie azioni in regime di *buona fortuna*. Si chiude però immediatamente anche questa via, «havendo li huomini prima la vista corta» e non potendo dominare il fato, riducendo il singolo sempre sotto la tirannia e il giogo della fortuna. Una conclusione che a questa prima lettura della materialità del testo non sembra concedere alternativa a un rigido determinismo guidato dalla *fortuna*: l'egemonia sostanziale di questa immagine sulla prima apparizione di una rigorosa definizione del *riscontro* impone dunque una valutazione che vede la decisa polarizzazione della dicotomia di cui si compone verso il lato dei *tempi*, rispetto ai quali anche l'opportunità di un adeguamento risulta oscurata sul piano storico e teorico<sup>20</sup>.

Le indicazioni teoriche di questo testo dalla straordinaria stratificazione e difficoltà esplicativa non sono però esaurite da quanto fino a questo punto rilevato: un certo numero di questioni filologiche sollevate dal dibattito classico su questo testo possono forse orientare diversamente la riflessione. Due motivi, connessi, di natura testuale: Giovan Battista Soderini nel corso della sua lettera parla di una «inclusa» che può essere interpretata come presenza effettiva di una seconda lettera piegata all'interno di quella pervenuta e magari, è stato ipotizzato, scritta da Pier Soderini. Gennaro Sasso ha però chiarito su questo aspetto come non possa dubitarsi che la risposta machiavelliana sia indirizzata non certo alla «inclusa» ma alla «includente»: in effetti i molteplici riferimenti, che sono stati sottolineati, alle allusioni della prima da parte della lettera di risposta non possono far dubitare delle ragioni di una tale valutazione. Eppure il problema della possibilità di una comunicazione mediata tra il fiorentino e il suo gonfaloniere non dileguano del tutto alla luce di questa constatazione materiale. Un interrogativo non sganciato dai contenuti, l'eventuale riferimento alla prassi prudente del Soderini occupa infatti un posto tutt'altro che irrilevante nell'economia del testo, ed è un punto sul quale la critica ha forse lasciato aperto il dibattito<sup>21</sup>. In effetti alla lettura di Mario Martelli, colui che ha decifrato la firma abbreviata e oscura del manoscritto

---

Lischi, 1970, p. 57. Cfr. inoltre: Anthony J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven and London, Yale University Press, 1992; Id., *Human Motions and Celestial Motions in Machiavelli's Historiography*, in J.-J. Marchand (ed.), *Niccolò Machiavelli: politico, storico, letterato*, Roma, Salerno, 1996, pp. 363-391 (in particolare p. 387).

20 Cfr. ad esempio: «Queste cagioni, infra le altre, apersono Italia ad Annibale e Spagna a Scipione, e così ognuno riscontrò el tempo e le cose secondo l'ordine del procedere suo. Né in quel medesimo tempo arebbe fatto tanto profitto in Italia uno simile a Scipione né uno simile ad Annibale in Spagna, quanto l'uno et l'altro fece nella provincia sua.» *Lettere*, p. 138.

21 Per il dibattito critico si veda: O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo*, Roma-Torino-Firenze 1883; R. Ridolfi-P. Ghiglieri, *I Ghibibizzi al Soderini*, «La Bibliofilia», 72 (1970), pp. 53-74; M. Martelli, *I Ghibibizzi a Giovan Battista Soderini*, «Rinascimento», 9 (1971), pp. 147-180; R. Ridolfi, *Ancora sui Ghibibizzi al Soderini*, «La Bibliofilia», 74 (1972), pp. 1-7; M. Martelli, *Ancora sui Ghibibizzi a Giovan Battista Soderini*, «Rinascimento», 10 (1972), pp. 3-27; G. Sasso, *Qualche osservazione sui Ghibibizzi al Soderini*, «La Cultura», 11 (1973), oggi in Id., *Machiavelli e gli antichi ed altri saggi*, 3 voll., Milano-Napoli, Ricciardi, 1988, vol. II, pp. 3-56; A. Fontana, *Autour des Ghibibizzi al Soderini et de la volonté chez Machiavel*, in «La Licorne», 46 (1998) pp. 229-240. Recentemente le questioni qui riassunte sono state nuovamente prese in esame da C. Galli, *Riscontro*, in *Enciclopedia Machiavelliana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2014, pp. 427-433.

riconoscendovi il nome di Giovan Battista, è seguito l'intervento da parte di Ridolfi per il quale la celebre formula del «pappafico» dell'esordio non può essere unicamente ricondotta a difficoltà di riconoscimento e decifrazione della scrittura, colta per altro da Machiavelli dopo «dieci parole», ma piuttosto al gioco sottile che dietro il mittente esplicito rivela la corrispondenza di Pier Soderini, che si servì del nipote per comunicare il suo pensiero a Machiavelli. Nel giustificare tale operazione interpretativa Ridolfi, e con lui Sasso, sottolinea la metafora legata alla navigazione posta non molto dopo l'inizio dello scritto: «conoscho voi et la bussola della navigatione vostra; et, quando potessi essere dannata, che non può, io non la dannerei, veggendo ad che porti vi habbi guidato et di che speranza vi possa nutrire (onde io credo, non con lo specchio vostro, dove non si vede se non prudentia, ma per quello de' più, che si habbi nelle cose ad vedere el fine et non el mezo)». Ridolfi mostra inoltre come il manoscritto riporti «di che gradi vi habbi onorato», sezione poi sostituita con l'immagine marittima: un tale rinvio ai gradi pare indubitabilmente riferito al gonfaloniere perpetuo e alla sua carriera giunta al culmine, mentre lo stesso non sarebbe possibile dire del giovane nipote. Di più, si può sostenere che «grado» in Machiavelli abbia anche il significato di «traguardo» di una azione, oltre che di «ufficio», o ancora alluda ai titoli accademici posseduti da Soderini. Se allora il destinatario effettivo resta pur sempre Giovan Battista nondimeno è ipotizzabile che le considerazioni machiavelliane trovino quale centro unificante e oggetto, anche polemico, la prassi politica del gonfaloniere<sup>22</sup>.

La figura del Soderini maggiore, se connessa alle valutazioni che Machiavelli propone nella prima parte della lettera, permette di cogliere in modo perspicuo i rapporti di dipendenza tra le parti che compongono lo scritto: in primo luogo il consiglio, e il timore, di Giovan Battista rispetto alle intenzioni di Machiavelli una volta rientrato a Firenze a proposito della questione dell'Ordinanza, e soprattutto ai *modi* stessi con cui intendesse procedere, rapidamente e impetuosamente piuttosto che «scaglione a scaglione». È forse, secondariamente, questa partizione implicita tra *respecto* e *impeto* rintracciata da Machiavelli in Giovan Battista e, come suo costume, generalizzata, tra una relazione *moderata* e una *audace* nei confronti della congiuntura storica, che offre all'uomo politico l'occasione dell'esercizio di pensiero. Anche perché, a fianco, la lettera iniziale propone effettivamente sottotraccia una rigida dicotomia tra Machiavelli stesso e, probabilmente, Pier Soderini. È, infine, l'esperienza chiarissima della politica corrente che permette di visualizzare plasticamente tale dicotomia: la vicenda di Perugia presenta l'opportunità di una valutazione delle opzioni in campo grazie alla messa in scena del dualismo tra Giulio II e Giampaolo Baglioni (signore di Perugia), con il secondo che per viltà non riesce a impedire l'avanzata disarmata ma audace del primo. Seguendo la linea argomentativa qui ricostruita appare in parte paradossale la lezione che la teoria del *riscontro*, si potrebbe dire la sua prima formulazione, consegna alla riflessione: rispetto all'alterazione dei tempi, come si è mostrato, carattere del saggio sarebbe effettivamente la capacità di seguirne l'andamento mutevole, leggendone la *qualità*, per adeguarvisi. Ma un'an-

22 «Insomma, se il nipote è il reale destinatario della 'responsiva', è lo zio che ne costituisce, in larga misura, l'argomento e l'occasione. E, al riguardo, converrà osservare che nessuna seria ragione obbliga a ritenere che Giovan Battista scrivesse al segretario su incarico del gonfaloniere, e che, rispondendo al primo, Machiavelli si rivolgesse in realtà al secondo, perché, ascoltata la lezione, si risolvesse a tenerne conto.» G. Sasso, *Qualche osservazione sui Ghiribizzi al Soderini*, in *Machiavelli e gli antichi ed altri saggi* cit., p. 16.

tropologia fondamentale di carattere naturalistico oscura immediatamente questa possibilità, cogliendo negli individui un dato immutabile ed essenziale.

In questo quadro è stata condotta dalla critica un'indagine che ha ripreso la traccia proposta da Eugenio Garin, al quale, come detto, si deve la connessione al riferimento tolemaico (*sapiens dominabitur astris*), ma soprattutto l'intuizione di un nesso non episodico con la sfera cognitiva dell'astrologia divinatoria<sup>23</sup>. Un terreno che permette di connettere alla problematica qui in esame un'epistola latina che il 4 giugno 1504 un giovane cosmografo e professore di Padova, Bartolomeo Vespucchi, invia a Machiavelli, la quale contiene un'eco di quanto dal segretario ipotizzato in una lettera precedente, ormai perduta. Il passo non è per altro di semplice lettura:

Sapendo dunque di essere lodato da un uomo di tanti meriti, con tutte le forze cercherò di trasformarmi in tale che, in parte almeno, possa rispondere alla questione che egli pone: e gli dirò allora che meglio è passare con piede asciutto attraverso le lodi dell'astrologia dell'utilità che essa offre al genere umano piuttosto che lasciarsi inghiottire dal suo gorgo profondo. È sufficiente che si definisca verissima la tua opinione in merito a ciò che, concordi, sostengono gli antichi: *essere il sapiente capace di mutare gli influssi degli astri. Questo infatti va inteso in riferimento non agli astri, poiché nessun mutamento può intervenire in ciò che è eterno, ma piuttosto al sapiente medesimo, il quale, passando dall'una all'altra esperienza, può mutare e cangiare sé stesso*<sup>24</sup>.

Se l'intervento di Vespucchi riportasse con una qualche fedeltà quanto da Machiavelli comunicato nella lettera precedente a quella in oggetto se ne potrebbe dedurre una posizione, all'altezza del 1504, secondo la quale a una cornice cosmologica immutabile non si accompagna però la medesima valutazione rispetto agli uomini, e in particolare alla figura del sapiente: a questi sembra qui concessa l'opportunità di riformare la propria condotta fuoriuscendo da un rigido contesto di uniformità e continuità seguendo i tempi nella loro evoluzione e producendo così un riscontro felice anche al loro variare. Contestualmente non si può però fare a meno di notare come nei *Ghiribizzi* una tale flessibilità del comportamento umano venga certo ipotizzata ma subito accantonata. Suggestioni da Pico intervengono qui per rilevare come il sapiente sia, a rigore, sempre preso in campi di forze che, se comandano un'immutabilità del piano esterno all'individuo, non permettono però di postulare una mobilità delle condotte. L'ipotesi del *riscontro* come *adeguazione dei modi di procedere alla qualità dei tempi* sembra dunque rinviare a una pura virtualità mai prossima a un passaggio all'atto.

23 Cfr. F. Frosini, *La «prospettiva» del prudente. Prudenza, virtù, necessità, religione in Machiavelli*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCII, 3 (2013), pp. 508-543. Cfr. inoltre: R. Nanni, *Astrologia e prospettiva: per lo studio dell'immagine della scienza nel Paragone delle arti di Leonardo*, «Raccolta Vinciana», XXVII (1997), pp. 13-81; Lars Vissing, *Machiavel et la politique de l'apparence*, Paris, PUF, 1986; P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe e riti nel Rinascimento*, Milano, Il Saggiatore, 1991; R. Catani, *Astrological Polemics in the Crisis of 1490's*, in Jane E. Everson-Diego Zancani (eds.), *Italy in Crisis. 1494*, Oxford, European Humanities Research Centre, 2000, pp. 41-62.

24 *Lettere*, p. 101. Corsivo nostro. Sull'adagio di matrice astrologica si vedano i lavori citati di A. J. Parel, e si confronti con *Di fortuna*, vv. 115-119; *Discorsi*, I, *Proemio*, 39, 56; II, *Proemio*, 29; *Istorie*, V, 1. La traduzione italiana della lettera di Vespucchi si trova in G. Sasso, *Qualche osservazione sui «Ghiribizzi al Soderino»* cit., p. 43. In questa direzione G. Borrelli, *Il lato oscuro del Leviathan. Hobbes contro Machiavelli*, Napoli, Cronopio, 2009, pp. 42-44.

### 3. Forzatura e arte

Indagando le molteplici sfumature e stratificazioni del testo dei *Ghiribizzi* non emerge però unicamente la prospettiva dell'adeguamento ai tempi e al loro mutamento: il campo di significazione della figura del riscontro sembra in effetti includere una terza opzione che nella *forzatura* della congiuntura rintraccia non solamente una variante dell'adeguamento, ma piuttosto il suo contrario. Non più, in altri termini, rapporto *rispettivo* o *audace* secondo la condizione dettata dai tempi, ma relazione contrastiva di investimento attivo del quadro storico.

Una nuova inversione a fuoco in particolare nei *marginalia* dell'autografo: note la cui funzione, usuale nella scrittura machiavelliana, è data dall'indicazione di aspetti che l'autore ritiene dover trattare in ulteriori approfondimenti. Riportiamo dunque il testo di tali annotazioni:

«infine (non) consiglar persona né pigliar consiglio di persona, (excepto) un consiglio generale che ognun facci quello che li detta l'animo et con audacia.»

«tentare la fortuna, che la (è) amica de' giovani, et mutare secondo e' tempi.»

«(co)me la fortuna si stracha, così si ruina l'huomo, la famiglia, la città: ogniuno ha la fortuna sua fondata sul modo di procedere suo, et ciascuna di loro si stracha et quando è stracha bisogna riacquistarla con un altro modo.»<sup>25</sup>

Gennaro Sasso ha rilevato la divaricazione logica tra adeguamento ai tempi e l'immagine del «tentare la fortuna»: «ma 'tentare la fortuna' (ed è proprio Machiavelli che nei *Ghiribizzi* lo insegna) non è lo stesso che 'mutare secondo e' tempi'. 'Tentare' la fortuna si può, da parte degli audaci, sempre; e costoro avranno o no successo non già a seconda che più o meno grande sia stata la loro 'audacia', ma a seconda piuttosto che il loro agire sia o no il risultato conforme alla qualità dei tempi. 'Mutare secondo e' tempi' significa, per contro, non già 'tentare la fortuna', e dunque essere audaci e impetuosi, bensì invece alternare, e saper alternare, la prudenza all'impeto, l'impeto alla prudenza a seconda che quelli richiedano. Le due formule, insomma, non coincidono e non possono essere né tenute insieme né, meno che mai, sovrapposte: la prima non è infatti che una modalità necessaria, ma pur sempre unilaterale e parziale, della seconda [...]»<sup>26</sup>. Lungo passaggio che è convenuto citare per intero poiché Sasso vede molto chiaramente, e chiaramente illustra, il divario tra alcuni cenni contenuti nelle glosse e l'ipotesi del 1504 ripresa in linea puramente teorica nella lettera a Giovan Battista Soderini: c'è una differenza non conciliabile tra «tentare» la fortuna con impeto e furore e adeguarsi ai tempi, entrambe

25 *Lettere*, pp. 136-137n. In merito William J. Connell ha sostenuto che l'autografo dei *Ghiribizzi*: «is a very sloppy draft with numerous corrections and cancellations and confusing marginalia» (W. J. Connell, *New Light on Machiavelli's Letter to Vettori, 10 December 1513*, in P. Guglielmotti et al., *Europa e Italia. Studi in onore di Giorgio Chittolini*, Firenze, Firenze University Press, 2011, p. 96). Il traduttore italiano rende «confusing» con «ingannevoli» (W. J. Connell, *Machiavelli nel Rinascimento italiano*, Milano, FrancoAngeli, 2015, p. 55). A nostra conoscenza non è però chiaro cosa questo significhi, se non una difficile interpretazione del nesso tra *marginalia* e testo.

26 G. Sasso, *Qualche osservazione sui «Ghiribizzi al Soderino»* cit., pp. 52-53. Miguel Vatter ha discusso la posizione di Sasso sulla formula «tentare la fortuna», sottolineandone la peculiarità: cfr. M. Vatter, *Between Form and Event* cit., pp. 137-143. Le tesi di Vatter verranno discusse nel dettaglio in seguito. Si veda inoltre: C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p. 442.

ipotesi che in effetti sembrano rompere il monolitico determinismo prevalente sulla superficie dei *Ghiribizzi*, e che per questo si è indotti a congiungere e talvolta confondere, mentre, se isolati, ne emerge tutta la lampante difformità. Intuizione capitale ma, forse, non univoca operazione interpretativa: l'azione audace può darsi, negli appunti machiavelliani, non solamente come modalità unilaterale della selezione, secondo i tempi, tra prudenza ed impeto, moderazione e furore.

Quella evocata a margine del testo è probabilmente l'inizio di una modificazione più significativa della problematica considerata poiché «forzare» la congiuntura è ben altro che una variante dell'adeguarsi a questa. In nuce è qui prefigurata l'articolazione delle proposte che si succederanno nella configurazione delle modalità possibili del *riscontro* tra i *modi di procedere* e la *qualità dei tempi*, che al momento presente si trovano giustapposte, in parte confuse, affastellate in una tanto caotica quanto interessante sommatoria di virtualità e oscuramenti, trasformazioni possibili e ipotesi in principio scartate. È ovvio infatti che il quadro teorico presente al Machiavelli del 1506 non permetta logicamente l'eventualità di un adeguamento della natura e dell'azione umana ai tempi e, ancor meno, di una forzatura di questi: suggestioni che non hanno ancora a disposizione un terreno entro il quale muoversi e acquisire legittimità teorica. Attraverso una lente ancora profondamente naturalistica, sebbene temperata da altre influenze come quelle dei saperi integralmente artificiali e politici propri della pratica cancelleresca, lo spettro delle configurazioni del *riscontro* risulta senza dubbio ristretto, o meglio caratterizzato da una unilateralità che lascia inesplorate opzioni ulteriori, presenti unicamente allo stato di abbozzo. Se dunque nella lettera perduta a Bartolomeo del 1504 Machiavelli chiedeva lumi sull'ipotesi di una variabilità delle condotte, nel 1506 questa appare impraticabile, sebbene chiamata in causa nell'ambito di una più raffinata argomentazione che produce svolte mai completamente indagate, ma soprattutto definisce più accuratamente i mutamenti solo orizzontali della natura umana e quelli unicamente verticali dei tempi, per infine ricollocare a margine (in ogni senso) i dubbi e le ipotesi che a questa tesi farebbero da contrappunto e da parziale eversione nelle glosse, le quali evocano la potenza di una forzatura dell'ordine stabilito. Curiosa è dunque la qualità di uno scritto che procede senza dubbio per linee argomentative rigorose, giungendo a conclusioni non equivocabili, ma parallelamente assomma un esercito di ipotesi e ricodificazioni possibili che comprensibilmente non potranno rimanere lettera morta.

Non è tutto. La struttura fondamentale del *riscontro* in quanto categoria di comprensione della storia – ossia intesa come nozione che permette ad un tempo di connettere e separare due ordini in relazione di successione diacronica – risuona, secondo il suggerimento di Carlo Ginzburg<sup>27</sup>, con l'*hapax* machiavelliano dell'*arte dello stato*. In particolare se considerata nella figura della forzatura. Ginzburg ha segnalato in questo senso il rapporto intrattenuto dal pensiero machiavelliano con la *Politica* di Aristotele e con il pensiero di Tommaso D'Aquino che non è questa la sede per indagare<sup>28</sup>. Ne viene dedot-

27 Cfr. C. Ginzburg, *Diventare Machiavelli. Per una nuova lettura dei «Ghiribizzi al Soderini»*, «Quaderni Storici», 1 (2006), pp. 151-164; Id., *Machiavelli. L'eccezione e la regola. Linee di una ricerca in corso*, «Quaderni Storici», 1 (2003), pp. 195-213.

28 Cfr.: C. Ginzburg, *Pontano, Machiavelli and Prudence. Some Further Reflections*, in D. Ramada Curto-E. R. Dursteler-J. Kirshner-F. Trivellato (a cura di), *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*, Olschki, Firenze 2009, pp. 123-125. Cfr. a questo proposito: Ch. Lazzeri, *Prudence, éthique et politique de Thomas d'Aquin à Machiavel*, in A. Tosel (a cura di), *De la prudence des anciens comparée à celle des modernes. Sémantique d'un*

ta l'irriducibilità della celebre espressione *arte dello stato* a un concetto di *arte e virtù* prossimo alla sfera dell'agire morale *prudente*. Eppure non pare essere qui in questione solamente la neutralità assiologica della sfera politica. Qualche indicazione ulteriore è stata fornita, su questa traccia, da Charles Singleton, ricordato dallo stesso Ginzburg, in un saggio dal titolo *The Perspective of Art*. Singleton dà conto di una concezione della politica interna alla sfera dell'arte che interseca la figura del riscontro come *forzatura*:

Prudence and Art, they are both concerned with practical matters and both with a good. Prudence – and, as we see, political action – with the good of the agent, first of all: *bonum operantis*; and art with the good of that which is made: *bonum operis*. [...] As is now more than clear, I mean, a mode of action conceived as being in the order of making because passing into external matter; and consequently viewed as having its end and its good in that external goal; a mode of action, in short, which is extra-moral, amoral, and is recognized as such in the philosophy of medieval Christian theologian. [...] In Machiavelli it is only along the way of *making*, where *virtù* is consequently the power essentially to make, to impress a form upon matter, durably – or as durably as possible. *Virtù* is the power of the sculptor, of the forger<sup>29</sup>.

Imprimere una forma ad una materia è dunque la prestazione fondamentale dell'arte, opera la cui logica poco ha a che fare con precetti morali o razionalità altre. Ma se è plausibile la lettura di Singleton – correlata a quella di Ginzburg che individua una connessione tra questo approdo e la riflessione dei *Ghiribizzi* – secondo cui Machiavelli disloca l'agire politico dalla sfera della prudenza a quella dell'arte, quali conseguenze si avranno rispetto al *riscontro* come unità relazionale di *modi di procedere e qualità dei tempi*? Quali, in altri termini, i mutamenti morfologici prodotti dalla variazione di uno dei fattori implicati? La valutazione che se ne ricava vede un rafforzamento in questa chiave del paradigma, della *prospettiva* nei termini di Singleton, della *forzatura* e dell'antagonismo come forma possibile della relazione tra i due poli del *riscontro*. Se, in altri termini, l'azione politica è intesa da Machiavelli come produzione piuttosto che come prassi, essa sarà esterna a qualunque indirizzo precedente alla sua stessa messa in opera; e i suoi risultati saranno, infine, irriducibili a modalità e finalità già determinate.

I *modi di procedere* finiscono così per essere pensati dal segretario entro un nesso di autonomia relativa rispetto ai tempi, correlazione che non era forse scorretto cogliere tra le molteplici opzioni assommate nella difficile e allusiva prosa dello scritto del 1506<sup>30</sup>.

---

*concept, de 'placement des problématiques*, Les Belles Lettres, Paris 1995, pp. 79-128; M. Santoro, *Il Pontano e l'ideale rinascimentale del prudente*, «Rivista italiana di filologia», 17, 1964, pp. 29-54; N. S. Struener, *Theory as Practice. Ethical Inquiry in the Renaissance*, Chicago University Press, Chicago 1992; K. Held, *Civic Prudence in Machiavelli: Toward the Paradigm Transformation in Philosophy in the Tradition of Modernity*, in R. Lilly (a cura di), *The Ancients and the Moderns*, Indiana University Press, Bloomington 1996, pp. 115-129; E. Garver, *Machiavelli and the History of Prudence*, The University of Wisconsin Press, Madison 1987; Id., *After Virtù: Rhetoric, Prudence and Moral Pluralism in Machiavelli*, «History of Political Thought», 2, 1996, pp. 195-223; M. Vatter, *Between Form and Event* cit., pp. 137-143. Con l'esclusione delle letture di Vatter e di Held, la critica richiamata tende a cogliere in Machiavelli un nuovo paradigma della prudenza piuttosto che una rottura rispetto ad essa.

29 Ch. S. Singleton, *The Perspective of Art*, «The Kenyon Review», 2, 1953, p. 172 (si veda inoltre pp. 173, 176, 178). In una diversa chiave: A. Bárcenas, *Machiavelli's Art of Politics*, Brill, Leiden-Boston 2015, in particolare pp. 41-50.

30 In questo senso appare affrettata la tesi di Marchand che vi legge l'affermazione di un franco vo-



Una presenza rilevante che affianca l'adeguazione del 1504 e la sua ripresa nella lettera a Giovan Battista Soderini, assieme all'egemone determinismo della variabilità verticale dei tempi e dell'uniformità (o variabilità orizzontale) della natura umana. I *Ghiribizzi* infine, come forse è ora più chiaro, come testo che in linea di principio supera se stesso, non solo in termini contrappuntistici, ma quanto all'apertura di alternative teoriche esterne alla problematica svolta alla sua superficie. Possibilità che saranno recuperate ed esplorate in momenti successivi della meditazione machiavelliana sul rapporto tra storia e politica<sup>31</sup>.

Un'arte della storia insomma, correlato necessario dell'arte dello stato.

---

lontarismo politico. Cfr.: J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512): nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova, Antenore, 1975, p. 388.

- 31 Una prima, importante, formulazione del rapporto interno tra *modi di procedere e qualità dei tempi* (sebbene entro la più ambigua terminologia di *virtù e fortuna*) nella forma del *riscontro* è rintracciabile nel lavoro di Miguel Vatter, *Between Form and Event* (cit.). Tuttavia: 1. Nella prospettiva sviluppata da Vatter si osserva una sopravvalutazione di quella che in questa sede abbiamo definito opzione della *forzatura*, in cui viene risolta l'intera lettura dei *Ghiribizzi* e la posizione complessiva di Machiavelli, unificando così di fatto l'intera opera di questo autore (p. 148). 2. Una conclusione cui Vatter perviene attraverso un'interpretazione, non sempre persuasiva, in primo luogo delle glosse machiavelliane (concernenti termini quali *ingegno, animo e audacia*) centrata sul valore «strategico» dell'uniformità della natura umana individuale la quale respingerebbe immediatamente l'opzione naturalistica e determinista (p. 143, 164); e in secondo luogo la lettura della ripresa, in conclusione del testo, della dicotomia Annibale-Scipione, intesa come ripensamento della determinazione lineare dell'azione da parte dei tempi (p. 147). 3. Un'ambiguità sulla natura strettamente relazionale della figura complessiva, che all'autonomia relativa delle sue polarità qui individuata tende talvolta a sostituire un'ideale già moderno di azione libera, ossia sganciata dal vincolo con la congiuntura (p. 139, 164n). 4. Una tale invariabilità dell'azione umana è infine funzionale a sostenere la tesi complessiva del testo: l'uniformità sarebbe infatti riconducibile alla posizione sociale dell'individuo considerato, dunque se *grande* volto al dominio, se *popolare* irriducibile alla subordinazione. L'azione *popolare* allora darebbe luogo a quegli eventi di *no-rule* in grado di destituire gli ordinamenti vigenti. Ancora, si istituisce così una linea di continuità tra una prospettiva filo-popolare che sarebbe già presente nei *Ghiribizzi* come azione potenzialmente in grado di incontrare conflittualmente i *tempi* e l'articolazione del «motore» della storia (a base sostanzialmente lefortiana) nello scontro permanente tra ceti esposto nelle teorie del principato civile, nel *Principe* e della repubblica, nei *Discorsi* (le *Istorie* sono un testo esterno all'economia generale dell'argomentazione di Vatter). A nostro avviso non è riscontrabile in Machiavelli una preminenza della figura della forzatura o audacia lungo l'intera opera, ma uno sviluppo diacronico che solo nelle *Istorie* conduce a tale egemonia. Prevalenza che non è per altro, in quell'opera, lo si vedrà, immediatamente sovrapponibile a un punto di vista filo-popolare, che linearmente connette le dicotomie grandi/popolari e modi/tempi. Vi è piuttosto, tra queste coppie, una relazione di sussunzione della prima alla seconda che, attraverso un quadro unificato secondo il testo considerato, ad esempio nella figura della *forzatura* delle *Istorie*, separa la qualità specifica delle pratiche secondo l'appartenenza sociale, ma sempre entro una cornice rappresentativa che dipende dalla concezione della storia che, di volta in volta, Machiavelli adotta.



# LE COSTITUZIONI MATERIALI DI MACHIAVELLI: DALL'IMITAZIONE TEMPORALE ALLA COMPARAZIONE SPAZIALE

DI TANIA RISPOLI

Qui il tempo si fa spazio (*zum Raum wird hier die Zeit*)  
Richard Wagner, *Parsifal*

Sono tempi in cui discorrere di alberi è quasi un delitto (*Was sind das  
für Zeiten, wo/ ein Gespräch über Bäume fast ein Verbrechen ist*)  
Bertold Brecht, *An die Nachgeborene*

## 1. Sul paradigma della costituzione mista

Nel noto passo tratto dal primo libro dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, Machiavelli afferma che la repubblica romana era dotata di perfezione perché organizzata nella forma della costituzione mista:

E tanto le fu favorevole la fortuna, che, benché si passasse dal governo de' re e delli ottimati al popolo, per quelli medesimi gradi e per quelle medesime cagioni che di sopra si sono discorse, nondimeno non si tolse mai, per dare autorità agli ottimati, tutta l'autorità alle qualità regie; né si diminuì l'autorità in tutto agli Ottimati, per darla al popolo; ma rimanendo mista, fece una repubblica perfetta: alla quale perfezione venne per la disunione della plebe e del senato<sup>1</sup>.

Questa riflessione ha dato origine a due gruppi di ipotesi interpretative, la prima più aderente alla lettera dei primi diciotto capitoli del primo libro dei *Discorsi*, l'altra invece critica. Giunti, infatti, al tema della costituzione, vale a dire quale sia la forma di una certa potenza conflittuale che lo scontro tra i due umori, tra popolo e grandi, determina, secondo la prima serie di ipotesi la costituzione mista costituirebbe il modello giuridico e politico per eccellenza nel paradigma machiavelliano<sup>2</sup>. Per la

---

1 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 2, in Machiavelli N., *Opere*, a cura di C. Vivanti, 3 vol., Torino, Einaudi, 1997-2005, I p. 207 (da ora in poi abbreviato come *D*). Anche *D* I, 3 e 4 sono essenziali per ricostruire la riflessione sulla costituzione mista romana.

2 Mentre per alcune considerazioni di Skinner vedremo poco più avanti, qui rinviamo a J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1975, rept. 2003; tr. it. *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, vol.

seconda, invece, che discende dalle ipotesi di Louis Althusser, ma anche, diversamente, da quelle esposte da Antonio Negri in *Potere Costituente*, la forma della politica (la forma in cui Machiavelli iscrive la politica) non è mai determinabile a priori ma rimane una possibilità sempre aperta, che può essere alternativamente sottoposta allo scacco o alla riuscita.

Ben prima della «svolta aleatoria» nei corsi del 1971-1972, Louis Althusser anticipa il nesso generale fra vuoto e incontro usando il concetto di assenza determinata, segnalando che

se Machiavelli definisce bene i due termini, *Fortuna* e *virtù*, e la legge del loro incontro corrispondente e non corrispondente, *lascia completamente in bianco* il nome dei protagonisti di questo incontro, non ne dà *l'identità*. Lo spazio geografico in cui deve aver luogo l'incontro e l'individuo che deve incontrarvi la Fortuna non hanno nessun nome: sono per definizione *sconosciuti*. Sconosciuti non come lo sono le incognite di un'equazione, *c*, *y*, che si conoscono semplicemente risolvendo l'equazione. Essi sono degli sconosciuti assoluti, perché Machiavelli ne fa astrazione. In quale regione d'Italia avrà luogo l'incontro. Machiavelli non lo dice. Quale individuo dotato di virtù saprà scegliere la Fortuna presente, dare forma alla materia che aspira alla forma? Machiavelli non lo dice. Sembra costringersi a una teoria generale e aspettare che la storia la compia<sup>3</sup>.

Se, in negativo, questo equivale a disingannare i lettori dall'affidarsi a un principe o stato del tempo realmente esistente, in positivo ribadisce che ogni struttura costituzionale diventa effettuale quando si materializza in un gruppo sociale determinato (il popolo che stermina i gentiluomini, i rivoltosi in una o altra circostanza) e in uno spazio determinato – la Toscana svuotata dal potere degli aristocratici, le comunità alpine, le libere città tedesche, la Francia ben retta dalla monarchia, la repubblica romana in quanto teatro di espansione territoriale e lotta per la legge agraria. Non c'è una costituzione giusta in astratto, ma tante costituzioni materiali in concreto e perfino un'utopia della perfetta localizzazione nell'ombelico d'Italia, in una Firenze naturalmente

---

I, Bologna, Il Mulino, 1980, specialmente pp. 188-260, per l'individuazione del ruolo della *politeia* a partire da Aristotele. Diversamente, G. Sasso, *Polibio e Machiavelli: costituzione, potenza e conquista*, in Id., *Studi su Machiavelli*, Napoli, Morano, 1961, pp. 223-280, e in *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1993, I, pp. 481ss. e 504 ss., mostra come usando precocemente il VI libro di Polibio l'autore dei *Discorsi* non si scosta dall'immediatezza presenziale del *Principe* per aderire a un fenomenologia formalistica dei reggimenti politici, al contrario intende proprio mettere in tensione libertà e potenza, nega il carattere «naturale» e necessario dell'*anakúklōsis* riducendola a mera «inclinazione» e fa della costituzione mista il luogo mutevole della gestione degli «umori». I diversi esiti del processo costituzionale in Roma e Firenze, poi sviluppati nelle *Istorie Fiorentine*, vengono messi in luce proprio da questo uso strumentale della costituzione mista come reagente e non come ideale (a differenza, quindi, dagli umanisti e di Bruni) e tutta la storia romana viene letta attraverso il «ricordo pungente» (p. 487) dei disordini fiorentini e della perdita di potenza per le invasioni straniere. Non solo il ciclo polibiano è correggibile, ma la sua adozione è mediata dal «diverso rilievo ontologico» (p. 504) che in Machiavelli hanno le lotte e tutte le manifestazioni dell'irriducibile energia vitale che ogni volta rimodella il rapporto tra forza e leggi e dunque le costituzioni materiali. Un'acuta critica della teoria della costituzione mista, oltre queste due tradizioni, si trova in F. Raimondi, *Machiavelli e il problema della costituzione mista*, «Filosofia politica» 1 (2005), pp. 49-62.

3 L. Althusser, *Machiavelli e noi*, Roma, manifestolibri, 1995, pp. 126-127.

repubblicana – anche se questo *eccezionalismo* fluttua fra la rivalutazione della fase savonaroliana un tempo screditata, il ritorno alle buone pratiche di Cosimo il Vecchio opportunisticamente suggerito ai Medici dopo la restaurazione del 1512<sup>4</sup> e infine il rimpianto per l'esperienza soderiniana di cui era stato protagonista, pur criticandone i limiti e l'eponimo.

Non a caso sarà soprattutto ai *Discorsi* (e alla loro verifica contropelo nelle *Istorie Fiorentine*) che si volge invece l'attenzione di Antonio Negri, in particolare nel paragrafo *La democrazia come governo assoluto e la riforma della Rinascenza*, nel secondo capitolo del *Potere costituente*<sup>5</sup>, in cui esemplarmente si conclude che: «Il principio costituente diventa potere costituente solo nel rapporto con un soggetto adeguato» – e, potremmo aggiungere, con uno spazio adeguato dove temporaneamente la «virtù» si territorializza in perpetua traslazione. In questo processo «consiste la rivoluzione spezzata». E ancora, ricollegandosi esplicitamente ad Althusser:

Forse mai come in questo momento, noi comprendiamo di Machiavelli quello che un altro autore della modernità ne dice: che egli non è il pensatore dello stato moderno né il teorico di un potere costituente che voglia costituzione – egli è il teorico dell'assenza di tutte le condizioni di un principio, o di una democrazia; ed è da questa assenza, da questo vuoto, che Machiavelli, letteralmente, strappa il desiderio di un soggetto e lo costituisce in programma<sup>6</sup>.

Non c'è teologia né genealogia del potere costituito, ma solo un assemblaggio di costituzioni materiali. Il potere costituente, al limite, è desiderio di libertà senza fondamento, rifiuto del comando sul proprio specifico territorio, senza rivendicazione della comunità o del radicamento. Che sia pensata attraverso il *clinamen* della congiuntura oppure attraverso l'articolazione di potere costituente e potere costituito – che sono stati i due modi attraverso cui si è ripensato il rapporto tra *materia* e *forma*, democriteo-lucreziano il primo, spinoziano il secondo – questo secondo gruppo di ipotesi interpretative non rimane ancorato a un'idea al fondo normativa della politica, ma accetta il pieno realismo di Machiavelli, che si fa concreto nell'aderenza alla congiuntura, all'occasione, al fluire vivente della storia.

Alle spalle dei diversi approcci non si trova solo una diversa impostazione di metodo, ma piuttosto un diverso modo di intendere il tempo e la storia di cui il metodo costituisce il dispositivo di organizzazione del discorso. Il rischio di identificare nella costituzione mista il modello giuridico-politico privilegiato (come pure per certi versi accade nel caso della prima serie di interpreti) è di interpretarla come prefigurazione di un dispositivo «rappresentativo», sul modello *check and balance* di poteri o forze diverse tra loro. In questo senso la costituzione mista sarebbe «perfetta» perché garantirebbe l'espressione equilibrata di una pluralità e Machiavelli costituirebbe il primo esempio moderno ad aver elaborato una teoria di questo tipo. Un'ipotesi del genere privilegia una visione continuista del pensiero politico nel suo sviluppo storico, come accade in certe posizioni, ad esempio della *Cambridge*

4 N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, in Id., *Opere*, a cura di M. Martelli, Milano, Bompiani, 2018, pp. 2037-2043, da ora indicato come *IF VII*, 5-6.

5 A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Varese, SugarCo, 1992, pp. 75-97.

6 Ivi, pp. 115-116.

*School*, che stabiliscono linearmente il rapporto tra Machiavelli, l'antico (Cicerone o Aristotele), le fonti quattrocentesche e i loro effetti nella modernità. A questo approccio sono già stati opposti diversi rilievi critici, perché esso non assumerebbe la centralità del conflitto nella teoria machiavelliana della politica, oppure perché presupporrebbe una visione della storia lineare e ancora perché la chiave teorica del *republicanism* non permetterebbe di leggere la storia per sé ma la funzionalizza in modo retrospettivo<sup>7</sup>.

Questi tre aspetti (assenza del conflitto, storia continua e repubblicanesimo) si presentano in realtà spesso insieme<sup>8</sup>: infatti, la sequenza lineare che dagli antichi, passa per Bruni (e molti altri) fino ad arrivare a Machiavelli, viene proposta senza interruzioni e discontinuità. È evidente che anche lo schema machiavelliano, come quello bruniano, esibisce una composizione a due elementi<sup>9</sup>, popolo e grandi (democrazia e aristocrazia per usare i termini aristotelici), ma con una novità sostanziale, perché include il rischio del disequilibrio all'interno del sistema costituzionale e non solo alla sua origine. Così se prendiamo la soluzione di Bruni (cancelliere, studioso e traduttore sistematico di Aristotele)<sup>10</sup>, almeno quella contenuta in *Perì ten tôn Florentinon politeian del 1439*, scritto costituzionale (in greco) steso in occasione del trasferimento a Firenze del concilio di Basilea per legittimare il neonato ordinamento fiorentino (ma un discorso analogo si potrebbe fare per la *Laudatio Florentine*

7 Si vedano specialmente: G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Roma, Bulzoni, 2011, pp. 72-80; F. Raimondi *L'ordinamento della libertà*, Verona, ombre corte, 2013, p. 131; L. Baccelli, *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003. E ancora F. Del Lucchese, *The political philosophy of Niccolò Machiavelli*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, p. 4, di cui rinviamo per la teoria del conflitto anche a *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli, 2004.

8 Leggiamo un passo esemplificativo tratto da *The foundations of modern political thought*: «The main influence on the evolution of Republicanism during this later period was undoubtedly exercised by the writings of the so-called 'civic' humanists of early quattrocento Florence – Salutati, Bruni, Poggio and their various followers. It was essentially the recovery and development of their outlook which gave rise to the last and greatest works of Renaissance political theory, including the Republican treatises of Guicciardini and Machiavelli», Q. Skinner, *The foundations of modern political thought*, vol. I: *The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 152 che pure privilegia, a differenza di Pocock, la continuità tra i romani e Machiavelli, invece che quella con i greci, come invece fece Pocock. Si veda la nota 2 di questo testo.

9 P. Pasquino, *Machiavelli and Aristotle: The anatomies of the city*, «History of European Ideas» 25 (2009), pp. 397-407.

10 Bruni, infatti, fu sia un umanista sia un uomo politico: per due volte ricoprì il ruolo di Cancelliere di Firenze, la prima tra dicembre 1410 e marzo 1411, la seconda tra novembre 1427 fino alla morte sopraggiunta nel marzo del 1444. I suoi scritti vanno letti sia come testimonianza di un preciso interesse filologico sia come, al contempo, veri e propri interventi politici. Per le notizie generali si vedano: P. Viti, *Leonardo Bruni e Firenze. Studi sulle lettere pubbliche e private*, Roma, Bulzoni, 1992; C. Dionisotti, *Bruni Leonardo*, in *Enciclopedia Dantesca*, I, Roma, Ist. Enc. italiana Treccani, 1970, pp. 708-709; E. Garin, *Ritratto di Leonardo Bruni Aretino*, «Atti e Memorie dell'Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze di Arezzo» 60 (1970-1972), pp. 1-17; C. Vasoli, *Bruni Leonardo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, voll. XIV, Roma, Ist. Enc. italiana Treccani, 1972, pp. 618-633. E ancora: AA.VV., *Leonardo Bruni cancelliere della repubblica di Firenze*, a cura di P. Viti, Atti del Convegno di Studi, Firenze, 27-29 ottobre 1989, Firenze, Olschki, 1990.

*urbis* del 1403-04)<sup>11</sup>, troviamo scritto, con una terminologia notevolmente aristotelica, che «la forma di governo di Firenze non è né aristocratica né democratica in tutto, ma un misto dell'una e dell'altra»<sup>12</sup>. Come è dimostrata questa mistione? Con l'esclusione di una parte della popolazione dal governo sia verso il basso che verso l'alto<sup>13</sup>: l'inclinazione verso il centro, il mezzo, garantisce l'equità della costituzione mista. Se forse anche Bruni era consapevole dell'artificialità della sua mossa, perché anche a Firenze in epoca cosimiana la vera opzione che sta alle spalle di questo tipo di costituzione mista è al fondo più «aristocratica» che democratica, certamente la differenza con Machiavelli, che si muove continuamente tra uno schema costituzionale a due (popolo e grandi) a quello a tre elementi (pure se la figura del «re» è più simbolica che effettiva) è notevole. Diverso, specialmente, è il ruolo dei tumulti all'interno del processo costituzionale<sup>14</sup>, poiché la perfezione della repubblica non è tanto definita dalla sua forma ma, come nel passo citato in apertura, dalla *disunione*: l'obiettivo di Machiavelli non era tanto la ricerca di un centro stabile o di un punto di equilibrio, ma l'individuazione di forme contingenti pensate sempre sulla soglia di un disequilibrio, che è il risultato di variazioni nel tempo, ma anche nello spazio.

## 2. Verso costituzioni materiali molteplici: per un'analisi dello spazio e della geografia

Per quanto parziale, l'esempio di Bruni (e l'approfondimento dei nessi storico-teorici che legano Bruni a Machiavelli) ci permette di individuare un duplice problema: il primo relativo a come si imposta la propria metodologia e il secondo, invece, a come si concepisce la metodologia machiavelliana, in particolare sottostimando l'«esperienza delle cose moderne», la realtà del vero prima ancora che delle cose immaginate, che pure Machiavelli propone in bella vista negli *incipit* di almeno due sue opere<sup>15</sup>, antepoendo, anche sintatticamente, l'esperienza delle cose moderne

11 In cui si spiega con una forte analogia tra politica e retorica che Firenze: «Come è da ammirare per i suoi comportamenti esterni, Firenze lo è pure per i suoi costumi e le sue istituzioni interne. In nessun altro luogo c'è tanto ordine (*ordo rerum*), in nessuno tanta correttezza (*elegantia*), in nessuno tanta armonia (*concinntitas*)». L. Bruni, *Elogio della città di Firenze*, in Id., *Opere letterarie e politiche*, a cura di P. Viti, Torino, Utet, 1996, p. 619.

12 L. Bruni, *Sulla Costituzione dei Fiorentini*, in Id., *Opere Letterarie e Politiche* cit., pp. 771-775, qui a p. 776.

13 «Così, rifuggendo dagli estremi, la città inclina verso i cittadini che sono nel mezzo (*pros tous mesous*); tuttavia, però, di più verso i nobili e i più ricchi, ma non verso quelli che sono troppo potenti», ivi. Ha trattato la questione del regime misto tra Aristotele e Bruni: R. Dees, *Bruni, Aristotle and the mixed regime in «On the constitution of the Florentines»*, «Medievalia et Humanistica» 15 (1987), pp. 1-23.

14 Per quanto concerne la questione delle fonti della costituzione mista, recentemente è stata sostenuta l'ipotesi secondo la quale decisiva sarebbe stata la mediazione delle *Antiquitates* di Dionigi di Alicarnasso, largamente circolanti dopo la *editio princeps* latina di Lampugnino Birago datata 1480, che riprendevano con importanti modificazioni la teoria polibiana delle varie forme di governo e di una «*mixta constitutio*» includente il popolo e, in particolare, la figura dei tribuni della plebe. G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto* cit., pp. 419-518; 425-426 e 430-460. Alcuni brevi ma cospicui spunti che chiariscono l'influenza di Dionigi su Machiavelli per la figura di Romolo sono in G. Sasso, *Note alle fonti di Disc. I 9*, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi* IV, Milano-Napoli, Ricciardi, 1987-1997 I, pp. 149-164.

15 Così scrive Machiavelli ne *Il Principe*: «imparata da me con una lunga esperienza delle cose moderne, ed una continua lezione delle antiche», N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, 2013, p. 4 (da ora in poi indicato con *P*); mentre nei *Discorsi*: «E se lo ingegno

alla lezione delle antiche. Una strada per ricostruire il metodo dell'esperienza è stata già percorsa da coloro che hanno indagato il modello giuridico e quello medico<sup>16</sup>, l'altra consiste nell'identificare la particolare esperienza politica di Machiavelli in rapporto alla scrittura delle sue opere. Da questo punto di vista possiamo considerare l'insieme del *corpus* machiavelliano di opere maggiori, *scritti politici minori*, diplomatici e di governo prodotti nei quattordici anni di lavoro in Cancelleria come indistinto (nel senso che ha pari dignità, pur nella differenza di *genere* letterario). Questo approccio ha, da una parte, una conseguenza immediata sul modo di intendere il contesto all'interno del quale una serie di testi sono stati sviluppati. Esso è spesso considerato solo a parole, mentre invece ha una ricaduta sulla produzione di concetti, valorizzandone gli elementi tanto di continuità (ne è un esempio la storia di termini come «costituzione mista» o «mezzani»<sup>17</sup>) quanto di variazione e discontinuità.

Quando Machiavelli fa riferimento a dei casi storici, sviluppa un'argomentazione su più livelli temporali e questi piani sono presenti sempre assieme: il passato remoto degli *Antiqui*, il passato prossimo della storia fiorentina repubblicana e il presente<sup>18</sup>. Nella circostanza presente, però, la discussione sul caso (che è quasi sempre singolare, ma che diventa rilevante perché si fa regola generale, come per la medicina e il diritto) si svolge come un'analisi dello spazio. Nel presente, il tempo si dispiega e si sviluppa come spazio, meglio ancora: nell'istantaneità del presente *il tempo è un certo spazio*, o se vogliamo una certa geografia, un assetto specifico di forze. All'imitazione degli Antichi, che viene sempre concepita in modo significativamente diverso rispetto agli umanisti suoi predecessori come imitazione politico-militare e non puramente culturale, si sovrappone la dimensione *orizzontale e sincronica* dello studio e della comparazione dei paesi circostanti. Si tratta di una sorta di *spatial turn* funzionale alla tutela materiale e ideologica dell'esperienza repubblicana rispetto alle mire territoriali e al dispositivo sovrano delle monarchie assolutistiche moderne, mentre dal repubblicanesimo confederale svizzero trae anche spunti positivi<sup>19</sup>.

È evidente come, in questa svolta, il discorso sulla costituzione mista (che nasce, da Aristotele<sup>20</sup> in poi, in parallelo a una comparazione spaziale-climatica tutta incentrata sulla preferibilità del «mediano» fra gli estremi del freddo e del caldo e dei relativi

---

povero, la poca esperienza delle cose presenti e la debole notizia delle antiche faranno questo mio conato difettivo e di non molta utilità; daranno almeno la via ad alcuno che, con più virtù, più discorso e iudizio, potrà a questa mia intenzione soddisfare: il che, se non mi arrecherà laude, non mi dovrebbe partorire biasimo», D, *Proemio*, ed. Vivanti, I p. 198.

- 16 Cfr. M. Gaille-Nikodimov, *Conflit civile et liberté. La politique machiavéllienne entre histoire et médecine*, Paris, Honoré Champion, 2004; R. Descendre, *Un legs médiéval à la pensée politique du XVI<sup>e</sup> siècle: les modèles du droit et de la médecine dans les Discours de Machiavel*, in AA.VV., *Formes de convivenza a la baixa edat mitjana*, a cura di F. Sabaté, Lleida, Pagés Editors, 2015, pp. 155-164.
- 17 «Coloro che ordinano una repubblica debbono dare luogo a tre diverse qualità di uomini, che sono in tutte le città; cioè, primi, mezzani e ultimi», N. Machiavelli, *Discursus Florentinarum rerum*, in *Opere* cit., p. 164. In questo caso è, per esempio probabile che Machiavelli riprenda il riferimento bruniano relativo ai «*mediocres*», i «*mesoi*» della traduzione di Bruni della *Politica* aristotelica, invocandoli, forse con una funzione più retorica che strategica.
- 18 J.-L. Fournel, *Les formes du présent dans les Guerres d'Italie*, in A. Roncaccio (a cura di), «*Pigliare la golpe e il liono*» (*Studi rinascimentali in onore di Jean-Jacques Marchand*, Roma, Salerno editrice, 2008, pp. 71-86).
- 19 Cfr. P X; D I, 55.
- 20 Aristotele, *Politica* VII 7, 1327b 23-33, tr. it. a cura di C. A. Viano, Bur, Milano 2002 cit., pp. 565-567.



temperamenti dei popoli che ne discendono) perde rilevanza a favore di una differenziazione delle forme di governo per distribuzione nello spazio delle virtù.

Lo spazio in Machiavelli può essere inteso in un triplice modo: come prospettiva, oppure corografia o mappatura di un territorio ai fini della guerra, oppure come vera e propria geografia<sup>21</sup>. Per l'ultimo aspetto, occorre fare due precisazioni: la prima che si tratta di una geografia di tipo continentale, la seconda che si sviluppa nel senso di una cartografia selettiva, come mappatura di esperienze e modelli politici. Si tratta di una declinazione «continentale» delle sue conoscenze e interessi geografici perché, come sappiamo, vi è un enigmatico silenzio di Machiavelli sulle scoperte atlantiche che cadono fra il 1492 e l'arrivo a Firenze del *Mundus novus* vespucciano nell'edizione Augsburg del 1504, anticipato da una o più missive a Lorenzo di Pier Francesco de' Medici e dalla *Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*, relazione a Soderini datata 1505 e che aveva avuto un'ampia circolazione (e i cui effetti pure si presentarono nella trattativa politica solo dopo il 1530<sup>22</sup>), ma d'altra parte, invece, un'inclusione di ciò che si trovava a Est dell'Europa, nella fattispecie lo stato del Turco, cui viene assegnato uno spessore politico e costituzionale analogo a quello degli altri territori, come ha brillantemente individuato John M. Najemy<sup>23</sup>. Accanto alla linea dell'analisi storico-temporale che Machiavelli compie, è possibile e doveroso ricostruire, seguendo gli *scritti politici minori*, le *Legazioni*, le lettere e le loro diverse incorporazioni nelle opere maggiori, anche un'analisi che riguarda lo spazio, la corografia, la geografia, gli aspetti che pertengono all'ambito della comparazione con Venezia, lo stato del Turco, la Francia, la Magna (ma anche la Spagna e, per cenni, l'Inghilterra). La linea *sincronica* d'analisi permette di dimostrare la complessità del pensiero giuridico-politico di Machiavelli, ben oltre le considerazioni di Guicciardini che lo hanno consegnato alla posterità con la velata accusa di appartenere a quanti «a ogni parola allegano e' Romani<sup>24</sup>». Il passaggio da una pur originale teoria dell'imitazione storica del passato a una comparazione geopolitica in cui tutti gli stati hanno pari dignità e si distinguono soltanto per la maggiore o minore

21 Per la prospettiva, si veda soprattutto la metafora pittorica del descrivere dall'alto e dal basso nella Dedicazione del *Principe* e il commento relativo di F. Frosini, *La 'prospettiva del prudente'*, «Giornale critico della filosofia italiana» 112 (2013), pp. 508-542. Per la corografia cfr. *P* XIV e *D* III 39, con riferimento sia alla pratica della caccia che ai molteplici esempi di ricognizione militare, trattati *passim* più estesamente nell'*Arte della guerra*. Il presupposto è Senofonte, *Ciropea* II 4.

22 Guicciardini, poco più tardi, nel VI libro della *Storia d'Italia* (1540) coglie invece pienamente l'importanza geopolitica ed economica della scoperta dell'America e del suo assoggettamento da parte degli Spagnoli, che approfittano dell'essere le civili popolazioni locali: «E penetrato Cristoforo Colombo più oltre, e dopo lui Amerigo Vespucci fiorentino e successivamente molti altri, hanno scoperte altre isole e grandissimi paesi di terra ferma; e in alcuni di essi, benché in quasi tutti il contrario e nell'edificare pubblicamente e privatamente, e nel vestire e nel conversare, costumi e pulitezza civile, ma tutte genti imbelli e facili a essere predate: ma tanto spazio di paesi nuovi che sono senza comparazione maggiore spazio che l'abitato che prima era a notizia nostra», F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, a cura di E. Scarano, Torino, Utet, 2013, p. 774.

23 J.M. Najemy, *Machiavelli between East and West*, AA.VV., *From Florence to the Mediterranean and Beyond. Essays in Honour of Anthony Molho*, edited by Diogo Ramada Curto, Eric R. Dursteler, Julius Kirshner and Francesca Trivellato, Firenze, Olschki, 2009, II, pp. 127-145. Per la ricostruzione dell'ideologia dell'idea di «continente» nella contrapposizione tra est e ovest e con significativa esclusione del sud, si veda almeno R. Dainotto, *Europe (in Theory)*, Durham-London, Duke University Press, 2007, pp. 1-51.

24 *Ricordo* 110 C, in F. Guicciardini, *Ricordi*, a cura di V. De Caprio, Roma, Salerno editrice, 1990, p. 89.

efficienza e preferibilità delle forme di governo dispiega e valorizza completamente la citata «esperienza delle cose moderne» e il ruolo (attuale o rimpianto) del Segretario, operatore politico e non filologo umanistico.

### 3. *L'Ordinanza tra geografia e corografia*

L'esperienza politica pratica di Machiavelli consisteva sostanzialmente nella gestione come segretario della guerra e della diplomazia per conto dei Dieci<sup>25</sup>. Rispetto alla prima l'interesse per la topografia si radica tanto nel rilievo e nelle modificazioni del territorio per i lavori in occasione dell'assedio di Pisa, quanto nella stessa organizzazione dell'Ordinanza, che presuppone un difficile equilibrio territoriale fra città, contado e distretto e progetta una sorta di ordine toscano, di *nomos* in parte innovativo rispetto al rigido urbano-centrismo comunale fiorentino, squilibrato proprio dal conflitto con Pisa e dall'emergere della nuova irrequieta dimensione regionale.

La premessa dell'istituzione dell'Ordinanza scaturisce a Firenze da motivazioni strategiche, finanziarie e politiche. Le prime sono ben note e si rifanno alla crisi militare quattrocentesca<sup>26</sup> nel momento in cui si assiste alla formazione di eserciti mercenari permanenti, al declino rapidissimo della cavalleria pesante feudale, alla diffusione e perfezionamento delle armi da fuoco campali e portatili e al trionfo delle fanterie, in particolare del quadrato pesante svizzero. Con la discesa di Carlo VIII nel 1494 risulta evidente che solo i grandi stati nazionali possono avvalersi con efficacia di queste armi e di queste tattiche, e che le milizie cittadine non riescono a tenersi all'altezza delle innovazioni tecnologiche e della numerosità necessaria. Entrano però in gioco le altre motivazioni, economiche e civiche, già in precedenza sostenute sul piano teorico dalla letteratura umanistica e anche in seguito fatte proprie sia dalle tendenze repubblicane (Machiavelli, *pour cause*, e Donato Giannotti) sia dagli stessi fautori di un esercito stabile per il Principato (Francesco Patrizi da Cherso e Ludovico Alemanni)<sup>27</sup>. I mercenari sono costosi e indisciplinati, il loro assoldamento di anno in anno non si conforma al nuovo stile di campagne permanenti, costituiscono una minaccia per la libertà delle istituzioni e, nel caso fiorentino, hanno fallito nell'ormai degenerato assedio di Pisa.

25 Tre furono le aree fondamentali in cui ricadevano gli obblighi di Machiavelli: la scrittura di missive per conto dei Dieci o della Signoria oppure dei Nove, rivolte a stati, reggenti, cittadini privati, uomini politici che si trovavano all'estero o nel contado; la stesura dei verbali delle pratiche che costituivano una procedura consultiva essenziale, se pur non deliberativa, nel processo di approvazione delle Provvisioni; infine, le ambasciate all'estero, che furono decisive per l'ampliamento e la costituzione di un primo pensiero politico. Si vedano almeno: N. Rubinstein, *The Beginnings of Niccolò Machiavelli's career in the Florentine Chancery*, «Italian Studies» 11(1956), pp. 74-91; E. Dupré-Theseider, *Niccolò Machiavelli diplomatico. L'arte della diplomazia del Quattrocento*, Como, Marzorati, 1945.

26 P. Pieri, *Il Rinascimento e la crisi militare italiana*, Torino, Einaudi, 1952, pp. 205 ss.

27 Per ricostruire l'ideale umanistico della milizia si vedano: C. C. Bayley, *War and Society in Renaissance Florence. The «De Militia» of Leonardo Bruni*, Toronto, University of Toronto Press, 1961; H. Baron, *La crisi del primo Rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, Milano, Sansoni 1970, p. 486; un utile riepilogo che evidenzia il trapasso degli ideali umanistici negli *Scritti di governo* è in A. Guidi, *Un Segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel Cancelliere Machiavelli*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 159-180. Un accenno sugli antecedenti, tra cui Palmieri e Bruni è in G. Sasso, *Niccolò Machiavelli cit.*, I, p. 191 ss.

Non fa meraviglia, pertanto, che dopo lo *choc* dell'impatto con l'armata francese e la fuga di Piero de' Medici, il nuovo regime fiorentino repubblicano si ponga subito l'esigenza di una riforma costituzionale e militare, di cui il risorgere di una milizia cittadina è un momento decisivo.

Grazie anche al convinto sostegno del cardinale di Volterra, che pur tiene conto della riluttanza degli ottimati a un accrescimento dei poteri del Gonfaloniere Soderini<sup>28</sup>, ma soprattutto dopo l'ennesimo fallimento dei mercenari sotto Pisa nel 1504, Machiavelli è autorizzato il 30 dicembre 1505<sup>29</sup> ad avviare il reclutamento nel vicariato del Mugello e nel Casentino, evitando la coscrizione cittadina sia per non formare una milizia di parte che poteva apparire destabilizzante sia per la riluttanza dei ceti borghesi a lasciare i propri affari. Contemporaneamente si istituisce la magistratura dei *Nove Ufficiali dell'ordinanza e della milizia fiorentina*, della quale Machiavelli viene nominato Segretario e iniziano gli addestramenti festivi «al modo svizzero», la cui prima rassegna con 400 fanti cade il 15 febbraio 1506<sup>30</sup>. Il 1° aprile fu assunto come capitano don Miguel Corella, il più efficiente *contractor* del Valentino. Nel settembre 1506 Machiavelli allude velatamente («in pappafico») alle difficoltà ancora sussistenti e alle incertezze del Soderini nei *Ghiribizzi* stesi durante la missione al seguito di Giulio II in marcia attraverso l'Umbria e la Romagna per ridurre all'obbedienza Perugia e Bologna. A novembre gli arruolati erano circa 5000. La Provvisione del 6 dicembre ratifica questa prima fase. Il suo *incipit* (sostanzialmente coincidente con la prima bozza autografa che conosciamo come *Cagione dell'ordinanza*) insiste sul legame tra «iustitia» e «armi»<sup>31</sup>: per mantenere l'unità politica di qualsivoglia forma di governo occorre amministrare con giustizia e possedere le armi, perché essi sono elementi indispensabili per salvaguardare la «libertà». Da questa regola generale segue l'invito essenziale a ricorrere alle «armi proprie» e ratificare la creazione «di uno magistrato di nove cittadini fiorentini»<sup>32</sup>.

Il modello seguito nella progettazione dell'Ordinanza derivava dalle esperienze occasionali di reclutamento che furono tentate tra il 1498 e il 1505, ma soprattutto dal confronto fatto di prima mano con l'esperienza francese dei *francs-archers* (di cui Machiavelli lamenterà poi la soppressione<sup>33</sup>), con le truppe svizzere, il cui addestramento

28 «Circa il deletto [il reclutamento dei soldati per l'Ordinanza] siamo nella medesima opinione, ma dubitiamo che chi dite essersi raffreddo, non lo habi fatto per levare occasione a chi vuol dire e fare male, e interpretare che il ben publico sia ben privato», Lettera di Francesco Soderini a Machiavelli del 26 ottobre 1504, in N. Machiavelli, *Opere III*, a cura di F. Gaeta, Torino, Utet, 1984, p. 200.

29 Lettere patenti dei Dieci a Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo*, V, a cura di J.-J. Marchand, A. Guidi e M. Melera-Morettini, Roma, ed. Salerno, 2009, pp. 252-253.

30 Sull'importanza di quest'anno nella carriera di Machiavelli, cfr. G. Inglese, *1506*, in AA.VV., *Machiavelli senza i Medici, (1498-1513). Scrittura del potere/potere della scrittura*. Atti del convegno di Losanna 18-20 novembre 2004, Roma, Salerno editrice, 2006.

31 *La cagione dell'ordinanza, dove la si truovi, et quel che bisogni fare*, in J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli. I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova, Editrice Antenore, 1975, p. 432.

32 Per le citazioni in questo capoverso cfr. *Provisione della ordinanza*, in J.-J. Marchand, *I primi scritti politici* cit., pp. 438-439.

33 *Arte della guerra I*, in *Opere*, ed. Vivanti cit. I, p. 550. Fuggevolmente erano stati rilevati quasi alla fine del *Ritratto di cose di Francia*, in J.-J. Marchand, *I primi scritti politici* cit., p. 522: «In ciaschuna parrochia di Francia è un huomo paghato di buona pensione della decta parrochia, et si chiama el franco-arciere».

era luogo comune militare all'epoca<sup>34</sup>, quelle di Caterina Sforza e dei Vitelli<sup>35</sup> e di Cesare Borgia. L'imitazione si realizza attraverso un confronto di tipo geografico-spaziale: da un lato con il confronto con gli stati esteri, dall'altro attraverso lo studio corografico del territorio. L'analisi della spazialità è la premessa per l'organizzazione della milizia. Nella *Cagione dell'ordinanza*, infatti, leggiamo che:

Et presupponendo che la sententia sia data et che sia bene armarsi, volendo ordinare lo stato di Firenze alle armi, era necessario esaminare come questa militia si havessi ad introdurre. Et considerando lo stato vostro, si truova diviso in città, contado et distrecto; siché bisognava cominciare questa militia in uno di questi luoghi, o in dua, o in tucti ad tre ad un tracto<sup>36</sup>.

La proposta consiste nel lasciare da parte il distretto, per timore di armare città e paesi di recente sottomissione. Le truppe dovevano essere costituite prevalentemente da contadini e da salariati: non si tratta di leva in massa ma di una coscrizione abbastanza tradizionale (un uomo per famiglia), che però interrompe una lunga desuetudine comunale. Machiavelli, dunque, elegge il contado come luogo in cui dare avvio alla coscrizione e la fanteria come gruppo specifico da organizzare, poiché scegliendo la città si sarebbe dovuta privilegiare, invece la cavalleria, mentre ben nota è la predisposizione dei cittadini del contado all'obbedienza<sup>37</sup>. Se il motivo prudenziale di questa «elezione» si può riscontrare nella volontà di non turbare con l'Ordinanza i delicati equilibri cittadini ed evitare l'inaffidabilità di molte città ribelli del distretto, la ragione

34 Sempre nel più tardivo *Ritratto di cose di Francia*, in J.-J. Marchand, *I primi scritti politici* cit., pp. 507-524, Machiavelli offre simultaneamente la descrizione delle milizie francesi e svizzere. Leggiamo: «Le fanterie che si fanno in Francia non possono essere molto buone, perché gli è gran tempo che non hanno havuto guerra, et per questo non hanno experientia alcuna. [...] Et però si vede che il re nelle guerre non si serve di loro, perché fanno captiva prova, benché vi sieno li Guasconi, di che il re si serve. [...] Pure nel difendere et assaltare terre fanno assai buona prova, ma in campagna la fanno captiva, che vengono ad essere il contrario de' Tedeschi et Svizzeri: e' quali alla campagna non hanno pari, ma per difendere et offendere terre non vaglono. Et credo che nascha perché in questi due casi non possono tenere quello ordine della militia che tengono in su' campi; et però il re di Francia si serve sempre o di Svizzeri o di lanzcheneche, perché le sue gente d'arme dove si habbia inimico opposto, non si fidono di Guasconi», ivi, pp. 509-510. Dove l'accento cade principalmente sull'insofferenza degli Svizzeri alla lunghezza delle manovre intorno a luoghi fortificati e allo loro vocazione maggiore per gli scontri in campo aperto. Oppure, tra i passaggi più significativi che svelano la centralità della dimensione della guerra in combinazione con la tecnica militare nell'analisi della condizione «europea»: «Teme assai la Francia de' Svizzeri per lla vicinà loro et per lli repentini assalti che li possono fare, a che non è possibile per lla presteza loro potere provvedere a tempo. [...] Et poi la natura de' Svizzeri è più apta alla campagna et a ffare giornata, che allo expugnare et defendere terre; et mal volentieri e' Franzesi in quelli confini vengono alle mani con loro: perché, non havendo fanterie buone che stieno a pecto a' Svizzeri et la gente d'arme senza fanterie, non vaglono», ivi, pp. 514-515.

35 Un riepilogo è sempre nella nota introduttiva di J.-J. Marchand, *N.M. I primi scritti politici* cit., pp. 121-122 e 275.

36 *La cagione della ordinanza*, ivi, p. 432.

37 «Ma bisognava cominciare da chi ha ad ubbidire et militare ad piè: et questo è el contado vostro», ivi, p. 433. In *Arte della guerra I*, in *Opere*, ed. Vivanti cit. I, p. 546, se ne offre una motivazione più antropologica: che sia meglio coscriverli nel contado «sendo uomini avvezzi a' disagi, nutriti nelle fatiche, consueti stare al sole, fuggire l'ombra, sapere adoperare il ferro, cavare una scossa, portare un peso, ed essere senza astuzia e senza malizia», concludendo che l'ideale è arruolare fanti nel contado e cavalieri nella città.

profonda risiede invece nella consapevolezza che non si poteva contare sulla fedeltà del contado mantenendo la vecchia struttura della città-stato senza estendere, se non la piena cittadinanza, almeno altre forme di partecipazione a porzioni più ampie di territorio, per esempio un vero arruolamento militare<sup>38</sup>.

L'effetto degli scritti di Ordinanza, cui qui abbiamo parzialmente accennato, è centrale sia nella carriera politica, che nello sviluppo del pensiero di Machiavelli, tanto che egli tiene ben ferma quella proposta di riordino della milizia, anche dopo la disastrosa prova di Prato nel 1512, sostenendo (senza nominarla ma con accenno trasparente al pubblico dei lettori) che essa resta valida nei suoi presupposti (armi proprie) e che la «cagione della perdita non proviene da un difetto del modo, ma dell'ordine che non aveva la sua perfezione»<sup>39</sup>. Gli ordini, che sono sempre insieme militari e civili, e variano sulla base della congiuntura storica e geografica, insieme alla disamina di una pluralità di costituzioni, definiscono il campo stratificato del pensiero giuridico-politico che emerge dalla diagnosi machiavelliana<sup>40</sup>.

Nei *Discorsi* il rovesciamento del luogo comune secondo il quale «I danari non sono il nervo della guerra» fa leva sull'esemplificazione storica, secondo il duplice criterio diacronico e sincronico, con particolare attenzione al caso dei Veneziani ricchi d'oro e poveri di buoni soldati (per l'impiego sistematico dei mercenari), che per questo persero l'oro e il territorio. Il contro-esempio sottinteso è l'istituzione dell'Ordinanza, l'uso di forze e armi proprie. Nel *Principe*, invece, l'analisi della milizia culmina nell'idea del superamento delle debolezze complementari delle fanterie spagnole e svizzere in un ordine di terzo tipo. Questa formulazione è il tratto più pragmatico dell'*Exhortatio* conclusiva del *Principe*<sup>41</sup>, mantenuta e poi ripresa nella posteriore *Arte della guerra*. Essa presuppone l'essersi forniti di armi proprie e trae conferma dall'esperienza capitale della battaglia di Ravenna, 11 aprile 1512, quando le fanterie spagnole della Lega Santa sconfiggeranno le fanterie tedesche di Gaston de Foix e furono costretti a ritirarsi solo per l'impeto della cavalleria francese<sup>42</sup>. Occorre dunque – si rimarca nel *Principe* – «conosciuto il difetto dell'una e dell'altra di queste fanterie, ordinarne una di nuovo la quale resista a' cavalli e non abbia paura de' fanti: il che lo farà la generazione delle arme e la variazione delli

38 Qui trova la sua spiegazione l'espressione gramsciana di «giacobinismo precoce». A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, III, Q 13 (1932-1934), p. 1560, idea felicemente sviluppata da J. Barthes, *L'argent n'est pas le nerf de la guerre: essai sur une prétendue erreur de Machiavel*, Rome, École française de Rome, 2011, la cui tesi di fondo è riassunta a pp. XII: « le projet machiavellien d'instituer le peuple comme fondement et sujet actif du pouvoir d'État, en l'armant, se lit comme un effort de rendre la République autonome à l'égard du pouvoir de la finance et de son aristocratie », essendo l'uso di armate mercenarie e il loro pagamento sul debito pubblico consolidato i due pilastri del potere dei prestatori di denaro.

39 *Arte della guerra* I, in *Opere* cit., I, pp. 547-548.

40 Cfr. anche la voce «Ordini e leggi», a cura di R. Ruggiero, in *Enciclopedia machiavelliana*, diretta da G. Sasso, Roma, Treccani, 2014, II, pp. 251-257.

41 «E benché la fanteria svizzera e spagnuola sia esestimata terribile, nondimanco in ambedua è difetto per il quale un ordine terzo potrebbe non solamente opporsi loro, ma confidare di superarli. Perché gli spagnuoli non possono sostenere e' cavagli, e e' svizzeri hanno ad avere paura de' fanti quando gli riscontrino nel combattere obstinati come loro: donde si è veduto, e vedrassi, per esperienza, li spagnuoli non potere sostenere una cavalleria francese e e' svizzeri essere rovinati da una fanteria spagnuola» (P XXVI). Cfr. anche D II 16-18.

42 Cfr. D II 16 e 17, *Arte della guerra* II, in *Opere* cit., I, p. 565, nonché il *Ritratto delle cose della Magna* – dove l'accento cade piuttosto sulla bontà delle fanterie tedesche.

ordini»<sup>43</sup>. Il modello romano, risuscitato dagli Svizzeri, viene ibridato nel confronto con altre esperienze e funzionalizzato a un'ideale milizia, che abbia non solo armi proprie ma una sua specifica tecnica militare, riproducendo su questo piano la comparazione istituzionale avviata con gli ordinamenti civili e costituzionali di Francia e della Magna. Nell'*Arte della guerra*, infatti, viene dettagliata la nuova organizzazione militare, prevedendo che una metà della milizia sia armata alla romana con scudi e l'altra metà alla tedesca con picche<sup>44</sup>. Dal punto di vista logistico si muoveva già così la *Provisione* del 1506, che prevedeva di tenere in palazzo almeno duemila petti di ferro, 500 scoppietti e quattromila lance<sup>45</sup>. L'Ordinanza costituisce, quindi, un esempio di imitazione pragmatica che prende dall'antico (l'esercito romano), dal passato recente (la milizia comunale) e dal contemporaneo più eterogeneo (Savonarola e Cesare Borgia, *francs-archers*, fanterie svizzere e spagnole) per porre rimedio a una crisi generale (il fallimento militare degli stati italiani davanti all'invasione straniera) e locale (tradimenti, insubordinazione e inefficacia dei mercenari per la riconquista di Pisa). Nel caso dell'Ordinanza – ma un discorso analogo si può svolgere sulla diplomazia estera e su buona parte delle opere maggiori per quanto riguarda le costituzioni di Francia, Magna, stato del Turco ecc. – la ripresa del passato remoto (organizzazione di un esercito popolare alla romana) e del passato prossimo (milizie comunali cittadine) è in realtà dettata dall'esperienza dei cantoni svizzeri e degli eserciti delle monarchie nazionali, dunque da considerazioni politiche contemporanee che derivano da un'analisi attenta dello spazio, dei territori e dei loro costumi.

#### 4. Conclusioni

Il peso dell'esperienza contemporanea non solo viene prima, ma rimane un elemento qualificante anche per la lunga fase successiva di riflessione teorica, quando Machiavelli è diventato, come Savonarola, un profeta disarmato. E il connotato fondamentale ne è lo spazio: lo spazio delle campagne contro Pisa, delle liti appenniniche alle frontiere di Firenze e infine delle battaglie tra Francesi, Spagnoli, Veneziani e Svizzeri nella Valle padana. Possiamo dire che il Machiavelli scrittore o pensatore della politica – nei limiti geopolitici delle «guerre d'Italia»<sup>46</sup> – «pone le barbe» nel territorio, come dovrebbe fare ogni principe novo, spostando l'asse del discorso dalle forme astratte di regime costituzionale al problema della «convenienza» fra istituzioni politiche e pre-politiche (lingua, religione, costumi), mostrando soprattutto il nesso di fondo fra arte dello stato e analisi dello spazio geografico, corografico e prospettico.

Da questo punto di vista, si chiarisce anche quanto era stato sancito nel *Proemio* al secondo libro dei *Discorsi*, cioè la sussistenza di una distribuzione eguale della vir-

43 P 26.

44 Per i dettagli sullo schieramento nelle diverse circostanze tattiche e i riferimenti specifici nei *Discorsi* e in altre parti dell'*Arte della guerra*, cfr. J.-L. Fournel-J.-C. Zancarini, voce «Fanteria», in *Enciclopedia machiavelliana* cit., I, pp. 522-525; cfr. degli stessi le voci «Armi» (ivi, pp. 100-105), «Cavalleria» (ivi, pp. 295-298), e «Ravenna, battaglia di» (ivi, II, pp. 388-391).

45 Cfr. *Provisione della ordinanza* cit., p. 441.

46 J.-L. Fournel, J.-C. Zancarini, *Les Guerres d'Italie. Des batailles pour l'Europe (1494-1559)*, Paris, Gallimard, 2003.

tù (e dunque dell'*imitandum*) nel tempo e nello spazio<sup>47</sup>. La *translatio* delle virtù che generano imperi viene ripensata al di fuori del mito dell'antico, perché con il tempo si costituiscono nuovi aggregati e localizzazioni delle virtù, senza vincoli climatici, su assi orizzontali est-ovest e verticali sud-nord. Le formazioni nazionali (sulla cui genesi meticcica il primo libro delle *Istorie Fiorentine* è chiarissimo, proprio in merito all'Italia)<sup>48</sup> sono un dato di passaggio e le considerazioni antropologiche e geopolitiche prevalgono su quelle etniche e climatiche, individuate un tempo da Aristotele e che lo saranno poi da Montesquieu.

D'altronde anche la continuità militare e civile con Roma degli italiani non è assolutamente scontata né garantita, tanto che il prestigio dell'antico non controbilancia lo spostamento della virtù — è ciò vale sia per la Grecia ottomanizzata che per alcune regioni italiane. Infatti: «chi nasce in Italia ed in Grecia, e non sia diventato o in Italia ultramontano [suddito francese] o in Grecia turco, ha ragione di biasimare i tempi suoi, e laudare gli altri: perché in quelli vi sono assai cose che gli fanno maravigliosi; in questi non è cosa alcuna che gli ricomperi da ogni estrema miseria, infamia e vituperio: dove non è osservanza di religione, non di leggi, non di milizia; ma sono maculati d'ogni ragione bruttura».<sup>49</sup> La *continuità storica è cancellata* a tal punto dalla traslazione della virtù che il territorio vi partecipa solo se nel frattempo è stato sottomesso a un nuovo centro di virtù: *la geografia prevale sull'eredità di civiltà, lo spazio sulla memoria*. Da qui deriva l'impossibilità di ricondurre questi spostamenti a ragioni climatiche permanenti, perché sono piuttosto dovuti al cambio di «educazione», specialmente all'influenza del cristianesimo che indebolisce gli eredi dei conquistatori Romani e che può essere invertita dall'opera di un Principe o dal ripristino di una repubblica.

L'analisi della dimensione spaziale non solo approda a una pluralità di paradigmi o di diverse costituzioni materiali, ma stabilisce una gerarchia di *efficienza*, che tiene conto delle recenti monarchie nazionali, il cui condizionamento su Firenze è fortissimo, e una gerarchia di *virtù* che scorre fra repubbliche e monarchie e che include (ma non si esaurisce con) l'*eccezionalità* fiorentina o l'esempio romano. I limiti della geografia machiavelliana (il silenzio sulla scoperta dell'America e la scarsa considerazione del globo fino ad allora conosciuto nella sua interezza) e la relativa indifferenza per quello che diverrà ben presto il problema dell'autodefinizione dell'Europa rimandano a un filone di altermondialità che disdegna la centralità della sovranità e un assetto geopolitico che sia ad essa orientato.

47 «E pensando io come queste cose procedino, giudico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo, ed in quello essere stato tanto di buono quanto di cattivo; ma variare questo cattivo e questo buono, di provincia in provincia: come si vede per quello si ha notizia di quegli regni antichi, che variavano dall'uno all'altro per la variazione de' costumi; ma il mondo restava quel medesimo» (*Opere*, ed. Vivanti cit., I p. 325).

48 *IF* I, 1 e 5 in cui decisivo è il passaggio sulla formazione di nuove lingue: «Intra queste rovine e questi nuovi popoli sursono nuove lingue, come apparisce nel parlare che in Francia, in Ispagna e in Italia si costuma, il quale mescolato con la lingua patria di quelli nuovi popoli e con la antica romana fanno un nuovo ordine di parlare».

49 *D* II Proemio.





# «LA CONIETTURA DELL'ANIMO E DELLE COSE» IL MODO MACHIAVELLIANO DELLA PROVA E DEL GIUDIZIO IN CONDIZIONI D'INCERTEZZA

DI GIORGIO BOTTINI

Il 14 ottobre del 1522, insieme ad altri due esponenti dell'aristocrazia fiorentina di provata fede medicea, Raffaello Girolami è nominato ambasciatore presso la corte spagnola dell'imperatore Carlo V<sup>1</sup>. Tale circostanza rappresenta per Machiavelli, da tempo

---

1 A queste date, Raffaello Girolami può senza esitazione essere annoverato fra gli esponenti della fazione medicea che detiene il potere a Firenze. Tale ascrizione permette di spiegare la sua partecipazione diretta ad una legazione di tanta importanza come dovette essere quella del 1522 presso l'Imperatore Carlo V in Spagna. Benché la militanza pallesca del Girolami sia databile sin dagli anni savonaroliani, quando risulta enumerato fra i più strenui oppositori del Frate, i cosiddetti «*compagnacci*», tale adesione non fu né cieca, né incondizionata. Nel periodo della restaurazione repubblicana 1527-1530, il Girolami ricoprì infatti cariche di assoluto rilievo a Firenze. Non soltanto fece parte di una seconda ambasciata presso l'Imperatore (a Genova, nell'agosto del 1529), ma, soprattutto, rivestì il ruolo di ultimo gonfaloniere della Repubblica, guidandone la resistenza all'assedio imperial-pontificio dal 01 gennaio del 1530 sino alla capitolazione della città, nell'agosto di quello stesso anno. Considerata sull'intero arco della sua vita pubblica e politica, la condotta del Girolami appare, allora, contraddistinta da un'inflessibile fedeltà nei confronti dell'istituzione repubblicana e della sua indipendenza, che fu superiore rispetto agli spiriti di fazione volta per volta dominanti a Firenze e che l'ultimo gonfaloniere pagò, infine, con il carcere e la morte. (V. Arrighi, *Raffaello Girolami*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. LVI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2001, *ad vocem*). Il suo rapporto con Machiavelli è certo di lunga data e si può far risalire, per lo meno, ai primissimi anni dell'attività cancelleresca di quest'ultimo. Ne è prova una lettera spedita da Agostino Vespucci, collaboratore del Segretario alla Seconda Cancelleria, nell'ottobre 1500, durante la prima legazione in Francia, nella quale il Girolami è ricordato fra i «*familiares et amicos*» che indirizzano un pensiero a Machiavelli lontano: «*Hoc tibi pro iure amicitiae recensui, ut caveas et sospes incolumisque ad nos revertaris. Tuosque Martellum, Casavecchiam Raphaëlem Girolamum, B. Valorium, Fratancroiam, D. Federicum et multos alios familiares et amicos, qui se tibi commendant, letusque et serenus revisas*» (N. Machiavelli, *Lettere*, a cura di F. Gaeta, in *Opere di Niccolò Machiavelli*, vol. III, Torino, Utet, 1984, p. 100). [«Te lo scrivo per dovere di amicizia, perché tu stia attento e possa tornare tra noi sano e salvo e possa rivedere lieto e sereno i tuoi amici Martelli, Casavecchia, Raffaello Girolami, Bartolomeo Valori, Frantacroia, il signor Federico e molti altri che ti si raccomandano» (ivi, p. 17)]. Benché riguardo alla vita pubblica del Girolami non disponiamo di notizie certe antecedenti al 1507 (anno, cioè, della sua elezione a priore per il quartiere di Santa Croce), l'andamento generale della lettera di Vespucci, dove si passano in rassegna i principali membri della Seconda Cancelleria, a cominciare da Biagio Buonaccorsi ed Antonio Della Valle (ivi, pp. 98-99), e la qualificazione del Girolami come «*familiaris*», oltre che «*amicus*», sembrano lasciar supporre un suo impiego diretto nell'ufficio diretto da Machiavelli. Non mi è stato, invece, possibile verificare sulla base di ulteriori fonti l'ipotesi avanzata da Franco Gaeta che propone d'identificare con il «*Girolamo*» citato nella lettera spedita a Roma il 03 dicembre 1503 da

allontanato dagli uffici di maggior prestigio della Repubblica, l'occasione per redigere un memoriale<sup>2</sup> nel quale condensare quanto appreso «in tanti anni e con tanti disagi e pericoli» passati al servizio di Firenze<sup>3</sup>. Nella parte centrale di questa istruzione, Machiavelli si preoccupa di definire il modo con cui il buon ambasciatore debba stilare gli avvisi da inviare in patria, distinguendo la natura e la complessità del compito in ragione della temporalità interessata dai pareri:

Fanno ancora grande onore a un ambasciatore gli avvisi che lui scrive a chi lo manda, i quali sono di tre sorte: o di cose che si trattano, o di cose che si son concluse e fatte, o delle cose che si hanno a fare, e di questa conietturare bene il fine che le debbono avere. Di queste tre, due sono difficili, e una facilissima; perché il sapere le cose poi che le sono fatte, il più delle volte con facilità si sanno; [...]. Ma saper bene le pratiche che vanno attorno, e conietturarne il fine, questo è difficile, perché è necessario solo colle conietture e col giudizio aiutarsi<sup>4</sup>.

Se la conoscenza delle cose *après coup*, una volta occorse, non richiede né lascia intendere alcuna particolare qualità da parte dell'ambasciatore, è dalla cognizione di ciò che succede nel tempo presente e, sulla base degli eventi attuali, dalla previsione di ciò che verisimilmente accadrà in futuro che possono essere valutate l'abilità e l'idoneità dell'uomo politico al proprio ruolo. La difficoltà di tale compito risiede nella tecnica mediante la quale l'esito che avranno cose future è immaginato a partire dalla disponibilità, sempre esigua ed ambivalente, dei dati offerti dalla contingenza. Una volta che siano stati reperiti, selezionati ed ordinati, tali dati domandano ancora di essere valutati alla luce del giudizio e delle *congetture*<sup>5</sup>.

---

Biagio Buonaccorsi a Machiavelli (e qui indicato come sesto ambasciatore della legazione nominata per l'elezione al soglio pontificio di Papa Giulio II), il nostro Raffaello Girolami (ivi, p. 184). Per quanto concerne, invece, l'antefatto che fornì a Machiavelli il pretesto alla redazione di tale memoriale è Roberto Ridolfi a congetturarne felicemente la genesi: «Se non sbaglio, la genesi di questa importante istruzione è facilmente congetturabile. Un famiglio di Raffaello Girolami aveva ferito certo suo fratello, che sembra fosse un lavoratore del Machiavelli. In data 14 ottobre 1522, questi scriveva di villa al cognato Francesco del Nero perché persuadesse il Girolami a qualche buono ufficio. È chiaro che il buono ufficio fu fatto e che il Girolami, scrivendone al Machiavelli o parlandogliene in città dove Niccolò aveva a recarsi il 15 o il 16, gli disse del prossimo viaggio in Ispagna, lo richiese della istruzione e ne fu prontamente accontentato, dopo appena sette o otto giorni» (R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma, Angelo Belardetti Editore, 1954, p. 457). Riguardo al testo della lettera utilizzata dal Ridolfi per avanzare la propria interpretazione, si veda: N. Machiavelli, *Lettere*, cit., p. 533.

- 2 «Una sorta di trattato di arte diplomatica, in cui il 'quondam segretario' riassunse nel 1522 i frutti della sua passata esperienza» (C. Vivanti, *Machiavelli e l'informazione diplomatica nel primo Cinquecento*, in *La lingua e le lingue di Machiavelli*, a cura di A. Pontremoli, Firenze, Olschki, 2001, p. 27).
- 3 «E benché io iudichi questa opera indegna della presenza di quella, tamen confido assai che per sua umanità gli debba essere accetta, considerato come da me non gli possa essere fatto maggiore dono che darle facultà a potere in brevissimo tempo intendere tutto quello che io, in tanti anni e con tanti mia disagi e pericoli, ho conosciuto e inteso» (N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, 1995, p. 4).
- 4 N. Machiavelli, *Memoriale a Raffaello Girolami, quando ai 23 d'ottobre parti per Spagna all'Imperatore*, in Id., *Istorie fiorentine e altre opere storiche e politiche*, a cura di A. Monteverchi, Torino, Utet, 2007, p. 226.
- 5 Come notava Alessandro Fontana, in riferimento proprio a questo stesso passo del memoriale: «*C'est tout le travail d'induction et de déduction qu'à partir des signes visibles l'ambassadeur*

Non è un caso, perciò, se in questo scritto dell'estrema maturità machiavelliana la *conieitura* appaia come termine distinto dal giudizio e dotato di una propria autonomia di significato<sup>6</sup>. Come numerosi altri lemmi volgari utilizzati nel linguaggio cancelleresco ed ambasciatoriale del Rinascimento italiano, la *conieitura* gode di una vasta polisemia e di una grande flessibilità di senso<sup>7</sup>. Per un verso, tale ricchezza deriva alla *conieitura* dalla frequenza del suo impiego nella lingua corrente della mediazione politica, mentre, per un altro, le proviene dal lavoro definitorio a cui i giuristi ed i teologi del Medioevo avevano sottoposto la parola durante secoli di esegesi svolta sulla coppia di testi fondativi della cultura europea: la *Bibbia* ed il *Corpus Iuris Civilis*<sup>8</sup>. Nella veste in cui si presenta agli utenti del volgare amministrativo del primo Cinquecento, la *conieitura* permette d'intravedere un duplice processo di costituzione del suo campo di senso: da un lato, la sedimentazione progressiva involontariamente prodotta dall'uso pratico nel dominio dell'esperienza politica; dall'altro, la condensazione sintetica deliberatamente operata in ambito dottrinale da una comunità di esperti della parola normativa.

---

*doit à chaque instant accomplir, pour permettre à ceux qui l'ont envoyé de prendre les décisions pour l'avenir (car ce n'est pas à lui, par principe, de le faire)»* (A. Fontana, *Les ambassadeurs après 1494: la diplomatie et la politique nouvelles*, in *Italie 1494*, a cura di A. C. Fiorato, Parigi, Publications de la Sorbonne – Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, p. 167).

- 6 A tale riguardo, ha scritto recentemente Jean-Louis Fournel: «Comment mobiliser dans le même processus ce qui est connu et ce qui ne l'est pas, sans les opposer ni être contraint par une logique de la non-contradiction? La conjecture est un outil pour tenter de répondre à cette question et aider à construire le jugement (giudizio) dont elle se distingue clairement» (J.-L. Fournel, *Au-delà de l'expérience, la conjecture et l'opinion*, in *Catégories et mots de la politique à la Renaissance italienne*, a cura di J.-L. Fournel, H. Miesse, P. Moreno e J.-C. Zancarini, Bruxelles, Peter Lang, 2014, p. 231).
- 7 All'interno della messe di termini attinti ai volgari italiani preunitari che presentano la medesima duttilità e che, a seguito delle guerre d'Italia, sarebbero andati a costituire la grammatica essenziale del nuovo lessico politico europeo, il più importante è certamente quello di *Stato*. A tal proposito, si vedano: F. Chabod, *Alcune questioni di terminologia. Stato, nazione, patria nel linguaggio del Cinquecento*, in Id., *Scritti sul Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 625-661; A. Tenenti, *Stato, un'idea, una logica: dal comune italiano all'assolutismo francese*, Il Mulino, Bologna, 1987; C. Vivanti, *Note intorno al termine «stato» in Machiavelli*, in Id., *Niccolò Machiavelli. I tempi della politica*, Roma, Donzelli, 2008, pp. 195-226; R. Descendre, *L'État, le droit, le territoire: domination territoriale et crise du modèle juridique dans la pensée politique italienne du XVI<sup>e</sup> siècle*, «Giornale critico della filosofia italiana» 10 VII (2014), fasc. I, pp. 11-25.
- 8 Per le relazioni di affinità metodologica e di reciproca influenza che intercorrono tra l'esegesi praticata dai teologi della Scolastica sul testo biblico e l'interpretazione operata dai giuristi dello *ius commune* sulla raccolta giustiniana, si vedano: F. Calasso, *Medio Evo del diritto*, vol. I, *Le fonti*, Milano, Giuffrè, 1954; M. Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Parigi, Dalloz, 1962; P. Koschaker, *L'Europa e il diritto romano*, Firenze, Sansoni, 1962. Scrive Koschaker a proposito di un comune approccio a tendenza sistematica che teologi e giuristi osservano nei confronti del testo autoritativo sottoposto a commento: «Che nello studio della materia giuridica si facesse sentire l'influsso della Scolastica è del tutto comprensibile: si trattava d'intendere razionalmente le norme autoritative del Corpus iuris, collocandole in un ordine sistematico. In tal modo, i Commentatori benché seguissero nelle loro vaste opere il metodo casistico, suggerito loro dalla natura stessa del Corpus iuris, divennero anche i fondatori di una sistematica giuridica. [...] La scienza sistematica del diritto è piuttosto una creazione della Scolastica medievale, con la quale è organicamente connessa come la teologia, poiché ambedue lavorano un materiale che è offerto loro da un'istanza autoritativa come oggetto di fede, e che esse cercano razionalmente di sviluppare e d'intendere in maniera sistematica» (ivi, pp. 160-161).

In questo studio, si cercherà, in primo luogo, di definire quale fosse il significato per così dire «tecnico» attribuito alla *coniectura* latina da quella lingua del diritto medievale che, alle soglie dell'età moderna, costituiva ancora il lessico di base impiegato dal personale politico europeo<sup>9</sup>. In un secondo momento, si prenderanno in esame alcuni brani tratti dalle legazioni svolte da Machiavelli in un quindicennio di attività ambasciatoriale svolta al servizio della Repubblica di Firenze al fine di verificare quanto del lemma latino sia reperibile all'interno della *coniectura* impiegata nei suoi scritti<sup>10</sup>. Infine, si proverà a mettere in relazione il versante giuridico-amministrativo con il senso che la Scolastica medievale andò condensando intorno alla *coniectura*, a partire dalla *Summa Theologiae* di Tommaso sino ai sermoni di Savonarola, con l'intento di far risaltare a qual punto sia da considerarsi come osmotico, per non dire identitario, il rapporto intrattenuto tra linguaggio giuridico e religioso nel Rinascimento<sup>11</sup>. A monte e a valle di questa trattazione, sta l'esigenza di mettere in luce sotto quali spoglie e con quale eredità si presentasse la nozione di *coniectura* a Machiavelli per comprendere il modo particolare con cui il Segretario se ne appropria per dire le cose più incerte della politica.

1. Dai dottori dello *ius commune* la *coniectura* è considerata sotto un triplice rispetto, a seconda dell'oggetto e del momento a cui fa riferimento nella vita del processo (perlopiù, di ambito penale)<sup>12</sup>. Essa può costituire una *probatio semiplena* – o, più spesso, la serie di *probationes semiplenae* presentate nel corso del procedimento. In tal senso, le *coniecturae* sono l'insieme di prove indiziarie sulla sola base delle quali il giudice è chiamato a decidere in assenza di *probationes plenae* (testimonianze attendibili e, soprattutto, la confessione dell'indagato). In questa prima accezione, il suo significato

9 Riguardo al caso machiavelliano, che qui ci interessa da vicino e che è nondimeno emblematico della cultura condivisa a cavallo tra la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento da un'intera classe di *segregari*, i quali si trovano a vivere, ad agire e a pensare nella temperie delle guerre d'Italia: «La lingua della giurisprudenza di cui si vuol parlare, in rapporto al Machiavelli, è pertanto la lingua dell'attività interpretativa, della *civilis sapientia*, della dimensione sapienziale del diritto comune pubblico. A quella lingua e al suo vocabolario la politica stessa deve, più che un 'colorito giuridico', quasi tutto il suo patrimonio concettuale. In tal senso, sul terreno del diritto pubblico, la lingua della giurisprudenza non è altro che la lingua del potere. Nella tradizione occidentale la lingua del potere, la lingua dell'obbligazione politica, si forma e si insedia sul terreno giuridico. È la dottrina giuridica a fornire il linguaggio al pensiero politico» (D. Quagliani, *Machiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 59). Per una trattazione più ampia ed esaustiva del tema, si veda: «*Civilis Sapientia*». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Santarcangelo di Romagna, Maggioli Editore, 1989.

10 «Machiavelli aveva maturato le sue idee sui compiti di un ambasciatore nei difficili incarichi che aveva svolto presso il Valentino e presso papa Giulio II, ma soprattutto alla corte di Francia e a quella dell'Imperatore. [...] Nel breve scritto a Raffaello Girolami espone appunto il succo della sua più che decennale esperienza» (C. Vivanti, *Machiavelli e l'informazione diplomatica nel primo Cinquecento* cit., p. 28).

11 Ovvero, sino alla scissione indotta dalle riforme protestanti. Per tutto ciò, si veda: H.J. Berman, *Diritto e rivoluzione*. (I) *Le origini della tradizione giuridica occidentale*, a cura di E. Vianello, Bologna, Il Mulino, 1998 e *Diritto e rivoluzione*. (II) *L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, a cura di D. Quagliani, Bologna, Il Mulino, 2010.

12 Riguardo alla gerarchia probatoria nel processo penale tra Medioevo ed età moderna, si vedano: J.-P. Lévy, *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen Âge*, «Annales de l'Université de Lyon» 5, III<sup>a</sup> serie (1929); A. Giuliani, *Il concetto di prova*, Napoli, Giuffrè, 1971; G. Alessi Palazzolo, *Prova legale e pena. La crisi del sistema tra Evo Medio e Moderno*, Napoli, Jovene, 1987.

non è facilmente distinguibile da quello di *signum*, ovvero da quello di un indizio così probante da riconoscergli un valore definitivo per il giudizio. La *coniectura* può indicare, tuttavia, anche il procedimento di ponderazione, preliminare alla formulazione di sentenza, operato dal giudice sulla base degli elementi indiziari raccolti e presentati. In questa seconda accezione, la *coniectura* non indica un oggetto particolare, ma il ragionamento abduttivo svolto a partire dagli indizi i quali, collegati ed interpretati insieme, danno luogo ad una spiegazione degli eventi considerata come «verisimile». In una terza ed ultima accezione, *coniectura* allude al giudizio stesso stipulato dal giudice in ragione della forza provante degli indizi e della loro ponderazione il quale dà luogo ad una decisione che, in alcuni frangenti marcati da un'incertezza strutturale ed ineliminabile (furti, adulteri, delitti notturni e domestici), è da considerarsi come se rispettasse un grado di certezza assoluta. Assoluta, si badi bene, rispetto alla qualità intrinsecamente incerta del tempo e del luogo in cui il delitto è stato commesso. Rispetto, cioè, alla congiuntura incerta.

La definizione più chiara e più fortunata della *coniectura*, così come degli *indicia*, proposta dalla dottrina giuridica medievale è senza dubbio quella formulata da Baldo degli Ubaldi nella ripetizione sulla legge *Ea quidem* (C. 9.2.7)<sup>13</sup>. Nel proprio commento, il giurista s'impegna a descrivere la gerarchia delle *probationes semiplenae* mobilitate all'interno del processo penale di tipo inquisitorio come un'ascesa attraverso le differenti gradualità del vero.

Indicium vero est duplex semiplenum seu dubitatum et plenum seu indubitatum. Indicium semiplenum est praesumptio fortiter movens animum ad aliquid credendum vel discredendum. Indicium vero plenum est demonstratio rei per signa differentia et sufficientia per quae animus in aliquo tanquam in existente quiescit et plus investigare non curat. [...] Coniectura vero sic diffinitur. Coniectura est acceptio seu reputatio veri ex aliquo alio sic verisimiliter ordinato sicut per circulum coniecturarum tabernam per habitum meretricem<sup>14</sup>.

La forza probatoria dell'indizio è valutata da Baldo in funzione dell'azione persuasiva che sa esercitare sull'animo del giudice. L'indizio dubbio rappresenta, allora, quello che è in grado di inclinare l'opinione del giudice verso un convincimento piuttosto che un altro, mentre l'indizio indubbio consiste in una vera e propria dimostrazione «*per signa*», tanto vari e significativi che sono sufficienti a produrre una ferma persuasione,

13 All'interno della vasta letteratura su Baldo, si vedano: J. Canning, *The political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; *Ius Commune. Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte, Francoforte, vol. XXVII, 2000; *VI Centenario della morte di Baldo degli Ubaldi 1400-2000*, a cura di C. Frova, M. G. Nico Ottaviani e S. Zucchini, Perugia, Università degli Studi di Perugia, 2005.

14 [In verità, l'indizio è duplice: semipieno o dubitabile e pieno o indubitabile. L'indizio semipieno è una presunzione che inclina fortemente l'animo a credere o non credere a qualcosa. Invece, l'indizio pieno è la dimostrazione di una cosa per segni vari e molteplici in ragione dei quali l'animo si conferma in qualcosa come se fosse esistente e non si cura d'investigare ulteriormente. [...] E veramente la congettura così si definisce. La congettura è l'assunzione e la considerazione di (qualcosa come) vero sulla base di qualcos'altro ordinato in maniera quanto mai verisimile; come nel caso in cui, per un circolo di congetture, (si abduca di essere in) un postribolo dall'abito / dal modo di fare di una meretrice] (B. de Ubaldis, *Super VII, VIII et IX libris Codicis Commentaria*, apud Melchiorum et Gasparem Trechsel fratres, Lugduni, 1539, f° 219r°).

arrestando così il processo d'investigazione. Secondo la definizione proposta da Baldo, anche la *coniectura* funziona nella vita del processo secondo un meccanismo semiotico, benché nel caso di quest'ultima si riveli più marcata l'attenzione accordata dal giurista alla globalità del procedimento logico abduttivo.

Avvalendosi di due termini profondamente connotati in senso tecnico (l'*acceptio* è l'ammissione di validità di un sillogismo così come la *reputatio* è la ponderazione in senso giuridico), Baldo mette in evidenza due aspetti distintivi della *coniectura*: ragionamento computazionale ed interno convincimento da parte dell'osservatore che si trovi posto di fronte a qualcosa così verisimilmente ordinata da persuadersene della verità. Se, sotto il profilo epistemico, il *circulum coniecturarum* si situa nello spazio liminale della verisimiglianza, vero e proprio ponte gettato tra il dominio dell'opinione e quello della certezza, quando sarà lecito per il giudice penetrare in questo territorio della probabilità per fondare le proprie decisioni?

Un'indicazione di rilievo ci è offerta dal preambolo che Alessandro Tartagni da Imola, uno dei più illustri dottori del Quattrocento, fa precedere ad un *consilium* (II, 24) dedicato al tema della legittima difesa<sup>15</sup>. Il parere concerne un fatto di sangue accaduto a Padova. Il Tartagni vi sostiene le ragioni di un certo *Nicolaus* il quale sarebbe stato ferito, in pubblica piazza ed in presenza di testimoni, da un certo *Guilielmus*. Per discolparsi, quest'ultimo invoca la legittima difesa, sostenendo che *Nicolaus* si fosse in precedenza introdotto in casa sua con intenzioni delittuose e che, soltanto dopo averlo respinto al di fuori del proprio domicilio, la colluttazione sarebbe continuata nella via adiacente. In assenza di testimoni oculari che possano confermare l'antefatto domestico, a Tartagni preme dimostrare come il fatto stesso del ferimento costituisca una prova sufficiente della colpevolezza di *Guilielmus*. Ed è a tal fine che sceglie di far precedere il proprio avviso da una lunga e preliminare trattazione sulla *coniectura*:

In his in quibus a communiter accidentibus difficilis est probatio, admittitur probatio per coniecturas [...]. In talibus enim lex contenta est probationibus, quae haberi possunt, quamvis plenae non sint. [...] Idem voluit Baldus [...] ubi inquit quod actus clandestini, ut furtum, probantur per coniecturas: puta si probatur quod ostium fuit ruptum, vel quod famulus aufugit [...]. Et quia secundum eum probationes factae per coniecturas dicuntur manifestae probationes [...]. Et Bartolus [...] dicit quod in omnibus in quibus non possunt clare haberi liquidae probationes, sufficit quod iudex ex vehementi opinione informationem habeat<sup>16</sup>.

15 Accanto all'attività di professore di diritto civile a Bologna (1450-1457), a Ferrara (1457-1461), nuovamente a Bologna (1461-1467), a Padova (1467-1470) e, infine, ancora a Bologna (1470-1477), Alessandro Tartagni fu uno dei più noti e prolifici giureconsulti del Quattrocento, specie nell'ambito della letteratura consiliare. Una fama che dovette essere duratura ed universalmente condivisa dai contemporanei, se a più di un secolo dalla sua scomparsa Bodin lo ricorda come «*le premier jureconsulte de son aage*» (J. Bodin, *Le six livres de la République*, Parigi, chez Jacques du Puys, 1583, p. 395). Ciononostante, la sola opera esaustiva dedicata al Tartagni resta ancora la tesi di dottorato in *utroque ius* conseguita nel 1939 presso l'Istituto Pontificio di Sant'Apollinare dal Cardinal Aurelio Sabattani (Aurelius Sabattani, *De vita et operibus Alexandri Tartagni de Imola*, Milano, Giuffrè, 1972).

16 «In quei casi in cui, contrariamente alle circostanze ordinarie, la probazione risulta difficile, è ammessa la prova per congetture [...]. In tali casi, la legge è sostenuta dalle prove, le quali possono essere ammesse, benché non siano piene [...]. Così volle Baldo [...] laddove dice che gli atti clandestini, come il furto, sono provati attraverso congetture: considera che è provato in questa

In casi *clandestini* (altrove definiti *occulti*), nei quali difficile è la provazione, si ammette una dimostrazione «congetturale», benché essa non sia da stimarsi come piena. In contesti entro cui la carenza generale d'indizi e l'assenza di prove certe sono condizioni strutturali, la congettura è da considerarsi come se fosse dato manifesto e sicura opinione.

Ma, nella vita degli Stati, quale frangente si può immaginare di più occulto e clandestino se non quello della guerra? Prima di passare ad analizzare alcuni brani tratti dalle legazioni machiavelliane, vorrei allora concentrarmi su un'altra modalità di espressione della parola giuridica nel Rinascimento. Benché il più delle volte si presentino in forma scritta e giungano sino a noi attraverso le raccolte di *consilia*<sup>17</sup>, gli avvisi motivati dei giuristi si esprimono spesso in forma orale, specie qualora è richiesto loro di mettere al servizio della collettività il proprio sapere. Nella Firenze in cui vive ed opera Machiavelli il luogo privilegiato di espressione di questo contributo (al tempo stesso, politico in senso lato e professionale in senso stretto) è la *pratica* dove, accanto ai membri dei pubblici collegi ed ai cittadini più illustri, siedono e parlano a nome del proprio ordine i «dottori»<sup>18</sup>. Nella pratica del 24 maggio 1499, la Signoria interroga i presenti sull'opportunità di concedere a Vitellozzo, capitano di ventura alle dipendenze della Repubblica, l'aumento di compenso da lui domandato per continuare a servire<sup>19</sup>. Per significare la

---

maniera che il nemico fu rotto o che un servo si diede alla fuga [...]. Ration per cui le probazioni fatte tramite congetture si dicono, secondo lui, probazioni manifeste [...]. E Bartolo [...] dice che in tutti quei casi in cui non prove liquide non possano essere chiaramente convocate, è sufficiente che il giudice si faccia un'idea sulla base di una veemente opinione» (*Consiliorum seu Responsorum Alexandri Tartagni Imolensis I. C. Celeberrimi Liber Secundus*, apud Felicem Valgrisium, Venetiis, 1590, f° 20v°-21r°).

- 17 L'istituto del *consilium* è definito da Paolo Grossi come «il parere giuridico di uno scienziato del diritto che il giudice, frequentemente un incolto, è spesso obbligato a richiedere e che ha carattere vincolante per lui; che viene pertanto a costituire sostanzialmente la parte dispositiva della sentenza» (P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Bari, Laterza, 2011, pp. 174-175). Si veda anche lo studio monografico: G. Rossi, *Consilium sapientis iudiciale. Studi e ricerche per la storia del processo romano-canonico*, Milano, Giuffrè, 1958.
- 18 Come osserva Dora D'Errico in merito al ruolo ed all'influenza dei giuristi all'interno delle consulte e pratiche: «L'hégémonie des 'savi', au sens étroit de ceux qui «savent le droit» au sein de la pratique, et plus largement au sein de la cité, est en effet en partie fondée sur leur connaissance du droit à une époque où le droit est le principal fondement de la parole politique. [...] Comme nous allons le voir, les Dottori ont une place importante au sein des pratiques – leur savoir est par excellence le savoir politique –. Nous observons qu'ils sont le plus souvent suivis et repris par les autres orateurs. L'avis des Dottori est en effet très généralement repris par les autres orateurs qui forment leurs avis à l'écoute de ce que disent les 'docteurs', base de leur propre jugement – 'havendo udito e' discorsi de' doctori, li havevano satisfatto assai', ou par compilation des avis des Dottori précédemment énoncés. Sans compter ceux qui se prononcent par un simple «el medesimo dei doctori», ralliant les conseils des Dottori qui ont parlé avant eux, façon de se mettre du côté de la parole la plus avisée. En outre, quand une question est particulièrement difficile ou technique, c'est également le consiglio des Dottori que l'on recommande également de solliciter» (D. D'Errico, *Bisogna fatti et non più parole*, *Rhétorique et politique du conseil dans les Consulte e Pratiche della Repubblica fiorentina, 1494-1512*, tesi di dottorato in *Études italiennes* svolta sotto la direzione del Professor Jean-Claude Zancarini e discussa all'École Normale Supérieure de Lyon il 25 novembre 2011, pp. 549-550). Più generalmente, si veda: D. Fachard, *Consulte e pratiche della Repubblica Fiorentina, in Machiavelli. Enciclopedia machiavelliana*, vol. I, a cura di G. Sasso e G. Inglese, Catanzaro, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2014, pp. 342-348 e la bibliografia ivi citata.
- 19 Figlio del celebre capitano di ventura umbro Niccolò Vitelli, sin dalla tenera età Vitellozzo fu avviato a seguire le orme del padre, intraprendendo, in concorso con il fratello minore Paolo, una folgorante carriera militare. La compagnia dei due fratelli s'impose, di conseguenza, come una delle più prestigiose e ricercate nell'Italia di fine Quattrocento. Postisi per tempo al servizio di Carlo VIII,

propria tiepidezza nei confronti della richiesta di Vitellozzo e per invitare i concittadini alla prudenza, Antonio Malegonnelle, che interviene per la pancata dei giuristi<sup>20</sup>, organizza la propria allocuzione sulla base dell'intreccio argomentativo che più gli è congeniale: dai *segni* che il capitano dà a vedere (e che preannunciano il tragico epilogo del settembre e degli anni successivi<sup>21</sup>) si può congetturare che sia consigliabile, in questo frangente, usare «*advertenza*».

---

Re di Francia, al momento della sua discesa nella Penisola (1494), i fratelli Vitelli seppero riportare alcuni successi militari di rilievo, fra cui la vittoria di Soriano (1497) che valse a Vitellozzo la nomina *de iure* da parte di Papa Alessandro VI a Signore di Città di Castello, di cui i fratelli detenevano da tempo la Signoria *de facto*. L'alleanza tra il Regno di Francia e la Repubblica di Firenze favorì, nella primavera del 1498, il reclutamento della compagnia dei fratelli Vitelli per la guerra contro la città ribelle di Pisa, la cui sedizione durava oramai già da quattro anni. Paolo fu eletto capitano generale delle truppe fiorentine, ma l'andamento del conflitto non fu in grado di convincere l'opinione pubblica della città. Le manovre dell'estate 1498 contro la città rivoltosa si conclusero in un nulla di fatto, a causa del sostegno portato ai pisani dai veneziani con l'apertura di un secondo fronte in area appenninica che rallentò in maniera irrimediabile le operazioni belliche. Preso atto della defezione, la Repubblica di Firenze decise di rimandare le ostilità all'estate successiva ed è proprio in tale contesto di rinegoziazione della propria condotta che Vitellozzo si trova a domandare, come condizione necessaria per continuare a servire, il suddetto aumento di stipendio. Per le biografie dei fratelli Vitelli e per il loro rapporto con Firenze, che costituisce certo il motivo più rilevante della loro fortuna storiografica contemporanea, si veda: G. Nicasi, *La famiglia Vitelli di Città di Castello e la Repubblica fiorentina fino al 1504*, 2 voll., Perugia, Unione Tipografica Cooperativa, 1916. Per un'esposizione più sintetica, si vedano anche le due voci «*Vitelli, Paolo*» e «*Vitelli, Vitellozzo*», a cura di Michele Lodone, in *Machiavelli. Enciclopedia machiavelliana*, vol. II, a cura di G. Sasso e G. Inglese, Catanzaro, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2014, pp. 694-695.

- 20 Professore di diritto allo Studio e giureconsulto di chiara fama, Antonio Malegonnelle fu un personaggio di spicco dell'*élite* politica fiorentina nel decennio compreso tra la cacciata di Piero de' Medici (1494) e l'istaurazione del Gonfalonierato a vita (1503). Partigiano, benché tiepido, della fazione fratesca ed assiduo frequentatore delle pratiche, dov'è chiamato ad intervenire a nome dei *dottori*, il Malegonnelle si allontana progressivamente dalla vita pubblica attiva a partire dal 1503, dopo aver conteso al Soderini il ballottaggio per l'elezione a Gonfaloniere.
- 21 Il 28 settembre 1499, a conclusione della seconda infausta campagna per la riconquista di Pisa, Paolo Vitelli, capitano generale dell'esercito fiorentino, venne arrestato in campo a Cascina con l'accusa di tradimento ed intesa col nemico. Fu condotto d'urgenza a Firenze e sotto la pressione dell'opinione pubblica di parte popolare, che vedeva nei temporeggiamenti del Vitelli un espediente adottato dalla fazione magnatizia per procrastinare l'espugnazione di Pisa al fine di creare disordine e produrre una situazione propizia per mutare lo stato a Firenze, venne sottoposto a processo. In assenza di prove documentali e testimoniali che ne attestassero la colpevolezza, il capitano fu sottoposto a tortura. Nemmeno la corda riuscì a spingere il Vitelli alla confessione e così, dopo tre giorni d'interrogatorio, fu stabilita la condanna a morte per decapitazione. Nonostante l'assenza di prove e della confessione, il processo aveva assunto connotati politici tali che la decisione non poteva essere ulteriormente rinviata. Nel frattempo, Vitellozzo, che era riuscito ad abbandonare il campo al momento dell'arresto del fratello ed a mettersi in salvo in maniera precipitosa, giurava eterna inimicizia a Firenze. Passato al servizio di Cesare Borgia, avrebbe sacrificato il resto della propria vita al tentativo di nuocere, ogni qual volta e quanto più possibile, alla Repubblica fiorentina. Nel corso dei tre anni successivi, sarebbe stato sempre presente accanto ai nemici di Firenze: al fianco dei pisani, per confortarne la resistenza; alla testa degli aretini, per sobillarne la ribellione; alla guida delle truppe borgiane, stipate alle frontiere appenniniche. La sua vicenda si conclude, tuttavia, con una morte non certo più dolce di quella incontrata dal fratello. La notte dell'ultimo dell'anno del 1502, resa celebre dall'opuscolo machiavelliano «*Modo che tenne il Duca Valentino per ammazzar Vitellozo, Oliverotto da Fermo, il signor Paolo et il duca di Gravina Orsini in Senigallia*», con l'accusa di aver congiurato contro il Valentino alla tristemente nota «*Magione*», sarebbe caduto strangolato nelle mani di Don Micheletto – quello stesso che, il 01 aprile del 1506, Machiavelli avrebbe chiamato a dirigere la milizia, con il titolo di «*Capitano di guardia*».



[...] visto questi segni, et quando non ne havessi a seguire quel fructo, faccendo conieittura da questa suspitione, che vi si habbia advertenza<sup>22</sup>.

2. Il ricorso sistematico e cosciente alla *congettura* (in quanto prova, in quanto ragionamento ed in quanto giudizio) in quei frangenti che sono strutturalmente instabili non è da considerarsi, tuttavia, appannaggio dei soli giuristi. La congiuntura temporale e spaziale della legazione presso una corte straniera offre, infatti, un territorio privilegiato all'insediamento ed al dispiegamento del discorso congetturale. L'ambiente ostile e la scarsità delle informazioni, l'inconciliabilità degli interessi e dei punti di vista, simulazione e dissimulazione sono solo alcune delle caratteristiche che forzano l'ambasciatore a ricorrere all'ausilio della congettura per valutare in maniera quanto più verisimile gli avvenimenti cui si trova ad assistere e le loro conseguenze future<sup>23</sup>. L'ambasciatore è chiamato, infatti, a comporre in un unico *circulum coniecturarum* ordini e notizie che giungono a singhiozzo dalla madrepatria con i dati, spesso fallaci, esperibili sul posto al fine di presentarne una valutazione complessiva in grado d'interpretare gli eventi presenti e di prevedere l'andamento dei futuri<sup>24</sup>.

Lungi dal sottrarsi a questa logica comune del pensiero congetturale, Machiavelli ne sperimenta e ne allarga le potenzialità, sviluppando così – nel cuore esperienziale delle cose moderne – una parte consistente dell'armamentario concettuale che avrebbe poi rifiuto nelle proprie opere mature<sup>25</sup>. Nel corso della prima legazione svolta in Francia, presso la corte itinerante di Luigi XII, Machiavelli si affida alla congettura per provare ad indovinare le reali intenzioni dei suoi interlocutori o per sforzarsi di celare le proprie. Di fronte all'atteggiamento ostile ai Fiorentini tenuto dal Cardinale Georges d'Amboise,

22 *Consulte e Pratiche della Repubblica Fiorentina (1498-1505)*, vol. I, a cura di D. Fachard, Ginevra, Droz, 1993, p. 156.

23 «Ils [les ambassadeurs] ont recours à un art subtil de déchiffrement du monde par indices et conjectures (mots qui reviennent à chaque page de ces écritures), pour rendre possible à ceux qu'ils représentent une compréhension du présent et une anticipation probable de l'avenir, dans le registre du temps» (A. Fontana, *Les ambassadeurs après 1494: la diplomatie et la politique nouvelles* cit., p. 167).

24 Come nota Jean-Louis Fournel: «Si la première fonction du texte de la dépêche diplomatique est de fournir un recueil 'neutre' d'informations utiles (ces avis qui servent à construire une accumulation nécessaire des données périphériques, indispensable pour informer la prise de décision du centre), la seconde loi du genre est de savoir recourir à l'interprétation de ces faits à l'occasion. Dans ce processus, le risque induit par l'interprétation structure ainsi la dépêche diplomatique. Or, tous ceux qui ont travaillé sur ces textes d'ambassadeur ont relevé que le mot qui synthétise cette posture est bien celui de conieittura (ou conieectura ou congettura), de conjecture. [...] La présence explicite du mot de conieittura, qui appartient plutôt aujourd'hui au lexique scientifique, est régulière dans les textes d'ambassade au XVI<sup>e</sup> siècle» (J.-L. Fournel, *Au-delà de l'expérience, la conjecture et l'opinion* cit., p. 230).

25 Come lascia intendere, del resto, lo stesso Machiavelli nella celeberrima lettera inviata il 10 dicembre 1513 all'amico Francesco Vettori allo scopo di presentare il suo opuscolo, *De principibus*, laddove scrive: «quindici anni che io sono stato a studio all'arte dello stato, non gl'ho né dormiti né giuocati» (N. Machiavelli, *Lettere* cit., p. 428). Sul quindicennio passato alla direzione della Seconda Cancelleria e sulla sua fondamentale rilevanza per le opere della maturità, si vedano: J.-J. Marchand, *Niccolò Machiavelli, i primi scritti politici (1499-1512): nascita di un pensiero e di uno stile*, Antenore, Padova, 1975; *Machiavelli senza i Medici (1498-1512): scrittura del potere, potere della scrittura*, a cura di J.-J. Marchand, Roma, Salerno Editore, 2006; A. Guidi, *Un segretario militante. Politica, diplomazia e armi nel Cancelliere Machiavelli*, Bologna, Il Mulino, 2009.

ministro plenipotenziario del re<sup>26</sup>, Machiavelli e Francesco della Casa cercano di sondare l'animo dei cortigiani amici per prevedere l'andamento delle udienze ed evitano di fornire informazioni scomode per prevenire malintesi, in un gioco tutto teatrale di sguardi incrociati dove colui che congettura è a sua volta congetturato dagli altri. Questa duplice dinamica è ben descritta nella lettera del 26 agosto 1500:

Dipoi, sendosi, come si è detto, condotta in questa terra la Maestà del Re e tutta la Corte, occorse che 'l dì medesimo arrivò Corcù; el quale intendendo noi essere venuto, ci parse da parlarli prima che noi ci rappresentassimo a Roano, per intendere la mente sua e per quella conietturare con che bocca avamo a trovarli; [...]. La lettera di licenzia a messer Giovanni Bentivogli non si è tratta, né dipoi chiesta, perché nel parlare facemo con Rubertetto e cadendo in su questa materia, dicendoli se la Signoria del Cardinale liene aveva commessa, rispose di no e che la non era per commetterliene, e se noi li parlassimo, si troverebbe d'altro animo; per tanto non ci parve da muoverne alcuna cosa di nuovo a Roano, agitandosi costì di ricevere in guernigione le genti franzesi, perché sua Signoria are' possuto conietturare non bene dello animo vostro e che voi vi volessi piutosto valere delle genti italiane che delle loro; né siamo per richiederlo di nuovo, se da vostre Signorie non se ne ha nuova commissione<sup>27</sup>.

Parlando con un cortigiano ben informato si possono raccogliere indizi preziosi per congetturare in maniera efficace la disposizione del sovrano, mentre una parola di troppo, lasciata scappare in modo poco sorvegliato, può trarre in inganno, conducendo a congetturare non bene l'animo dell'interlocutore. In questa prima accezione, la congettura si profila, dunque, come un dispositivo necessario per muoversi a corte senza sopperire, liberando o ingabbiando la parola al fine di ottenere o di celare informazioni. Di ascendenza più marcatamente giuridica è, invece, l'impiego fatto da Machiavelli della *coniettura* durante la seconda legazione svolta presso la corte del Valentino, ad Imola<sup>28</sup>. Il Borgia è un principe di pasta nuova che fa della rottura sistematica delle abituali convenzioni della corte e della politica una marca specifica del proprio modo di procedere. È parco e ruvido nel concedere udienze; consulta unicamente una stretta cerchia di fedelissimi, da cui nulla trapela; prende le proprie decisioni in maniera solitaria e le comunica soltanto una volta che sia già state eseguite. La prudenza ambasciatoriale deve, allora, fare i conti,

26 «Tre cose principalmente rimproverava il Re ai Fiorentini: di non aver voluto seguitare l'impresa di Pisa per recuperare l'onore suo coi denari loro, come piacevolmente notava il Machiavelli; di non volere riconoscere la paga corsa agli svizzeri dopo la partita loro dal campo; di non aver voluto ricevere nel dominio, dopo l'esperienza fatta, altre genti del Re» (R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli* cit., pp. 57-58).

27 N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo, tomo I (1498-1500)*, a cura di J.-J. Marchand, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Roma, Salerno Editore, 2002, pp. 434-438.

28 Sulla figura di Cesare Borgia, si vedano: G. Sacerdote, *Cesare Borgia. La sua vita, la sua famiglia, i suoi tempi*, Rizzoli, Milano, 1950; G. Sasso, *Machiavelli e Cesare Borgia. Storia di un giudizio*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966; *Ancora su Machiavelli e Cesare Borgia*, «La cultura» 7 (1969), pp. 1-36; J.-J. Marchand, *L'évolution de la figure de César Borgia dans la pensée de Machiavel*, «Revue suisse d'histoire» 19 (1969), pp. 327-355; C. Dionisotti, *Machiavelli, Cesare Borgia e don Michele*, in *Machiavellerie. Storia e fortuna di Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 3-24; *Cesare Borgia di Francia. Gonfaloniere di Santa Romana Chiesa (1498-1503). Conquiste effimere e progettualità statale*, a cura di M. Mazzanti Bonvini e M. Miretti, Ancona, Ostra Vetere, 2005.

adattandovisi, con questa modalità di azione nuova ed inusitata<sup>29</sup>. La congettura fornisce, perciò, a Machiavelli un codice atto a dire ed a pensare questa repentinità inedita della scelta e dei movimenti, permettendo di organizzare quegli indizi che sono poco dubbi (quei *signa*) in supposizioni a carattere così probabile da accedere al livello della verisimiglianza. Ne è un esempio lampante la lettera indirizzata ai Signori 02 dicembre 1502:

Né potrei intorno a questa cosa scrivere altro alle Signorie vostre. Ma per tutto di martedì prossimo si dovrà vedere che via piglia questa acqua, e da quello principio si dovrà conietturare più là qualcosa: perché per molti segni io veggio risoluto questo Signore di partirsi fra 3 o 4 dì, e dicesi che 'l primo alloggiamento sarà a Furlì, per andare subito più avanti e con tutta questa gente: di che ne sarà più vero iudice el tempo che alcuna altra cosa che se ne dica al presente<sup>30</sup>.

Di tenore ancora diverso è la tonalità che Machiavelli imprime alla nozione di *congettura* nelle lettere risalenti alla legazione svolta presso Pandolfo Petrucci, Signore di Siena, nel luglio 1505<sup>31</sup>. La breve missione senese ha per fine di verificare quale appoggio internazionale godano i turbolenti movimenti di Bartolomeo d'Appiano, Signore di Piombino, ai confini meridionali della Repubblica e come si situi il Petrucci rispetto

29 A proposito del rapporto, cruciale nel percorso di maturazione intellettuale e politica del Segretario, che venne a costituirsi tra Machiavelli ed il Valentino, ha scritto Corrado Vivanti: «Poco tempo dopo la legazione in Francia, un'altra occasione per maturare la sua riflessione politica gli è offerta dall'incontro con il Valentino, figlio di papa Alessandro VI. Fin dalla prima missione del giugno 1502, quantunque assai breve, era stato vivamente impressionato dalla sua personalità e non aveva nascosto la sua ammirazione nel ritratto che ne aveva tracciato in una lettera alla Signoria. La seconda volta ha la possibilità di conoscerlo più a fondo, restando presso di lui dall'ottobre 1502 al gennaio 1503, ed essendo quindi presente alle fasi drammatiche dello scontro con i suoi condottieri infedeli. [...] La 'virtù', costituita dalle doti virili di energia e di sagacia, gli appare la dote principale di questo straordinario personaggio» (C. Vivanti, *Niccolò Machiavelli. I tempi della politica* cit., pp. 34-35). Ancor più netto ed enfatico è il giudizio del Ridolfi, per il quale tale relazione assume i contorni della reciproca elezione: «Quel principe gli piaceva. Aveva il nome di Cesare e la fortuna pari a quel nome; sopra le sue bandiere era scritto: Aut Caesar aut nihil. Aveva folgorato la sua immaginazione fino da quando, di conquista in conquista, di inganno in inganno, era venuto alle porte della sua Firenze 'favorito dai cieli e dalla fortuna'; lo aveva affascinato quando se lo era visto davanti nella splendida rocca dei Montefeltro, ancor caldo della vittoria. Né gli piace meno ora, che i condottieri, gli stati, la sorte gli si ribellano. [...] Gli piace come artefice e simbolo di uno stato forte; gli piace per la infaticabile assiduità ai negozi e alla guerra, per la temerarietà e la prudenza, la segretezza e la dissimulazione, il maturo consiglio e l'esecuzione fulminea; la sua fortuna lo abbaglia, e più la sua fede nella fortuna. [...] Né al Duca, dall'alto della sua grandezza, della sua spagnolesca e romanesca superbia, spiaceva l'umile segretario. Se fu una sciocchezza credere, come fu creduto e scritto, che il Machiavelli in questa legazione ispirasse il machiavellismo del Valentino, la insolita facilità delle udienze, la lunghezza loro, la qualità dei discorsi, ci mostrano chiaro e certo che al Valentino andavano a genio l'ingegno, i giudizi sciolti ed acuti di quel fiorentinaccio spegiudicato» (R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli* cit., pp. 86-88).

30 N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo, tomo II (1501-1503)*, a cura di D. Fachard e E. Cutinelli-Rendina, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Roma, Salerno Editore, 2003, p. 478.

31 Gli studi dedicati alla figura di Pandolfo Petrucci sono scarsi e poco sistematici. Fanno eccezione due recenti lavori: M. Gattoni da Camogli, *Pandolfo Petrucci e la politica estera della Repubblica di Siena (1487-1512)*, Siena, Edizioni Cantagalli, 1997; C. Shaw, *L'ascesa al potere di Pandolfo Petrucci il Magnifico, Signore di Siena (1487-1498)*, a cura di D. Solfaroli Camillocci, Monteriggioni, Edizioni Il Leccio, 2001.

a questa manovra<sup>32</sup>. Del Petrucci, così come del suo eccellente Segretario, Antonio da Venafro (il solo ad essere citato e con parole di elogio nel *Principe*)<sup>33</sup>, Machiavelli sa che bisogna diffidare perché è luogo comune che primeggino nell'arte della simulazione e della dissimulazione. Così, dopo aver riportato nel dettaglio la chiacchierata intercorsa con il Signore, la lettera del 17 si conclude con un'amara constatazione:

[...] neanche so giudicare se se gli ha a credere o no, perché di qua io non ho veduto segno, perché io possa meglio far coniettura che le Signorie vostre<sup>34</sup>.

Se di quanto detto dal Petrucci è, quindi, meglio dubitare perché, malgrado tutte le parole intese *de auditu*, nessun *signum* permette di constatare *de visu* che sia possibile o consigliabile fargli confidenza, Machiavelli non rinuncia per questo ad interpretare in maniera creativa il proprio ruolo d'investigatore e di mediatore per conto dei propri Signori. Se stando sul posto non si può fare migliore congettura che a Firenze rispetto a quanto accada a Siena, presentare perlomeno il dettato esatto delle conversazioni, nella maniera più lucida e senza nulla tralasciare, consente a chi è chiamato ad elaborare ed a discutere queste informazioni in patria di disporre d'un saggio autentico dell'animo del Petrucci, così come si è mostrato al Segretario. Da questa preliminare congettura, può nascere il giudizio. E dal giudizio, la deliberazione<sup>35</sup>:

*Io m'ingegno replicarvi appunto le parole sua acciò vostre Signorie possino meglio conietturare l'animo suo, e dipoi farne iudizio e deliberarsi secondo el bisogno della città*<sup>36</sup>.

- 
- 32 «Il Petrucci non aveva mai mancato di procurar guai e pericoli alla sua più potente vicina: perché, improvvisamente e senza una manifesta ragione, offriva alla città notizia del pericolo che essa stava per correre a causa di Bartolomeo d'Alviano? E qual era, nel caso che la notizia fosse vera, il vantaggio che da quell'offerta il Petrucci intendeva ricavare? [...] Nei colloqui con Pandolfo Petrucci e con Antonio da Venafro, 'el cuore suo' (come il Machiavelli lo chiama) e 'el caffo degli altri uomini', il segretario avverte dunque chiaramente tutta l'infida natura del suo maggior interlocutore: e per venirne a capo, per coglierne il lato debole e costringerlo a così chiarire le sue segrete intenzioni, il segretario lo stringe in una fitta rete di ragionamenti e di sottili argomentazioni, delinea davanti ai suoi occhi non solo i tratti essenziali della politica di Firenze, ma altresì di quella che, se fosse savio, anche il Petrucci seguirebbe» (G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1958, pp. 98-99).
- 33 C. De Frede, *Un docente di diritto civile del Rinascimento. Antonio Giordano da Venafro*, in *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, vol. VIII, a cura di V. Giuffrè, Napoli, Editore Jovene, 1984, pp. 3805-3816.
- 34 N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo, tomo IV (1504-1505)*, a cura di D. Fachard e E. Cutinelli-Rendina, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Roma, Salerno Editore, 2006, p. 550.
- 35 Il modo di procedere di Machiavelli nel corso della legazione senese del 1505 si iscrive, allora, pienamente in quella «maniera di parlare e d'ascoltare, di vedere e d'osservare» che Alessandro Fontana ha definito come tipica di «quei nuovi diplomatici dello stato di guerra» formati durante le guerre d'Italia: «Ils ont donc mis au point, ces nouveaux diplomates de l'état de guerre, une façon de parler et d'écouter (pour en dire le moins possible tout en essayant d'en savoir le plus, et pour faire la part entre ce qui se dit officiellement et ce dont on parle vraiment); ils ont pratiqué une manière de voir et d'observer par le déchiffrement indiciaire de tous les signes indirects, dans le monde, et involontaires, dans les hommes, qui devait débusquer la vérité et rendre moins aléatoires les décisions à prendre» (A. Fontana, *Les ambassadeurs après 1494: la diplomatie et la politique nouvelles* cit., pp. 168-169).
- 36 N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo, tomo IV (1504-1505)* cit., p. 567.

Un'ulteriore declinazione della *congettura* emerge dalla corrispondenza risalente alla legazione che Machiavelli condusse presso la corte dell'Imperatore Massimiliano I, al seguito di Francesco Vettori<sup>37</sup>, ed è forse quella prossima al significato con cui la si è vista impiegata nel *consilium* del Tartagni. Della lettera in questione esistono due versioni le quali non presentano fra loro variazioni di rilievo. La prima, di mano del Vettori, è dell'08 febbraio 1508, mentre la seconda, nel dubbio che l'originale sia effettivamente giunta a destinazione, è ricopiata da Machiavelli il 23<sup>38</sup>. Oggetto della missiva, così come della legazione nel suo insieme, è comprendere se l'Imperatore sia in condizione di dar seguito al disegno di calare in Italia con una grande armata che dovrebbe, secondo i piani, concentrarsi in Tirolo prima della discesa. La questione è di primaria importanza per Firenze che deve comprendere se sia opportuno associare la propria fortuna a quella del sovrano e, nel caso, versare i tributi richiesti per la partecipazione alla campagna militare. Da Trento, dove assistono ai preparativi dell'impresa, i due ambasciatori confessano la propria incapacità ad esprimere una previsione sull'andamento degli eventi futuri<sup>39</sup>. Dopo aver annoverato con estrema dovizia una serie d'indizi vari e contrastanti (colloqui con l'Imperatore, opinioni dei cortigiani, movimenti delle truppe) che non sembrano permettere di propendere con certezza per alcuna delle ipotesi in campo, Vettori esprime nondimeno con cautela e prudenza il proprio avviso. Nel farlo, è proprio alla congettura che ricorre, la quale «in uno evento dubbio abbi specie di certitudine» – cioè, in una congiuntura occulta e clandestina in cui bisogna accontentarsi di una probazione semipiena che faccia ufficio di verità manifesta, in assenza di migliori prove su cui fondare il giudizio:

- 
- 37 Benché cruciale per la storia fiorentina e per il suo rapporto con Machiavelli, gli studi critici sulla vita e sull'opera di Francesco Vettori non abbondano. Si vedano: L. Passy, *Un ami de Machiavel. François Vettori, sa vie et ses œuvres*, 2 voll., Parigi, Librairie Plon, 1914; R. Devonshire Jones, *Francesco Vettori, Florentin Citizen and Medici Servant*, Londra, Athlone Press, 1972; J.M. Najemy, *Between Friends: discourses of power and desire in the Machiavelli – Vettori letters of 1513-1515*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- 38 Sicuro e senza un'ombra d'esitazione è il giudizio del Ridolfi che si spinge, ancora una volta, a congetturare una piena paternità machiavelliana dell'epistolario redatto dai due emissari fiorentini nel corso della legazione in Alemagna: «Le lettere di questa legazione sono quasi tutte e per intero scritte dal Machiavelli. Il Vettori le firmava solamente, e da solo, aggiungendovi al più poche righe di sua mano; scrittore egli stesso non senza pregi, nessuno potrebbe dire se cedesse la penna al compagno per pigrizia, o per il gusto di servirsi di un cancelliere, o per la persuasione che sapesse cavarsela meglio di lui. [...] Anzi, pur guardandomi dai facili errori di prospettiva, mi arrischierei a congetturare che, per sottilità, età ed esperienza maggiori, la maggior parte in quei consigli l'avesse chi vi aveva il grado minore. Niccolò altre volte ebbe, se non il nome, funzioni di ambasciatore, questa volta neppure le funzioni; ma, per la natura sua, era solito di prendere la mano un po' a tutti, e queste lettere, dove sono parti che si riconoscerebbero per sue anche se fossero autografe del Vettori, mostrano ch'egli vi metteva altro che la scrittura» (R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli* cit., pp. 155-156).
- 39 «Un esempio di questa trasformazione di compiti è dato dalla legazione fiorentina del 1507 a Massimiliano I d'Asburgo, quando questi disegna di recarsi a Roma per farsi incoronare imperatore, secondo la tradizione, dal papa. La Repubblica sarebbe infatti tenuta a versargli, in tale occasione, una forte somma (in prestito, ma in realtà a fondo perduto) perché il sovrano possa procedere alla spedizione: un chiaro atto di vassallaggio. Ma al tempo stesso i suoi rappresentanti devono capire e informare i governanti fiorentini dell'effettiva capacità dell'imperatore di realizzare l'impresa, e anche il pagamento – in teoria dovuto – viene condizionato alla valutazione che essi daranno. Per questo la permanenza alla corte imperiale, prima di Francesco Vettori, poi anche di Machiavelli, tende a prolungarsi, e durante il loro soggiorno, mandano informazioni che devono consentire l'orientamento politico da seguire» (C. Vivanti, *Machiavelli e l'informazione diplomatica nel primo Cinquecento* cit., pp. 22-23).

E sempre che io arò a pigliare partito, sendo necessitato pigliarlo da conietture che in uno evento dubbio abbino specie di certitudine, mi gitterò a la parte che io crederrò meno pericolosa<sup>40</sup>. [...] Ho voluto per questa lettera scrivervi come le cose si possono conietturare qua e come lo animo mio sia di procedere, acciò che\* vostre Signorie \*mi possino regolare quando non paressi loro el procedere mio buono<sup>41</sup>.

In conclusione, sembra che si possa affermare come, qualora compaia all'interno degli scritti machiavelliani di ambito ambasciatoriale, la *coniettura* volgare tenga presente ed attivi selettivamente i tre principali significati tecnici che erano stati attribuiti dalla dottrina giuridica medievale al lemma latino *coniectura*. Nello specifico, la *coniettura* come insieme di prove indiziarie, sufficienti ad esprimere una valutazione in condizioni d'incertezza strutturale; la *coniettura* come processo di ponderazione di tali prove al fine di esprimere un giudizio quanto più verisimile; infine, la *coniettura* come decisione su ciò che è occulto. Ciononostante, una quarta accezione del termine, presente in Machiavelli e nella posizione forse più rilevante, è assente, per chiari motivi di disinteresse professionale, dall'elaborazione svolta dal diritto intorno alla *coniectura*. Si tratta della *coniettura* come interpretazione di un insieme d'indizi fortemente probanti (di *signi*) in vista della formulazione di una previsione sull'andamento di eventi futuri. Invano si cercherebbe presso i giuristi, avvocati o giudici che siano, un'esigenza di leggere i fatti presenti con lo sguardo rivolto ad un pronostico valido per il tempo futuro, tesa com'è, tutt'al contrario, la scienza giuridica a mettere ordine nelle cose passate per vederle con chiarezza e per ristabilirvi la giustizia. Tuttavia, la preoccupazione per il tempo a venire, dal destino dell'anima individuale sino a quello della comunità dei credenti nel suo complesso, attraversa come un'ineliminabile tensione l'intera tradizione teologica del Cristianesimo ed è proprio qui che bisogna cercare i prodromi di questa quarta accezione del discorso congetturale.

3. A partire da Agostino, il discorso sulla *coniectura* e sul suo valore predittivo è il naturale complemento della più vasta riflessione sul tema della *grazia*<sup>42</sup>. L'interrogativo morale che, proprio negli anni in cui vive ed opera Machiavelli, si sarebbe configurato come uno dei principali terreni di scontro tra cattolici e protestanti (come può l'uomo comprendere se sia in grazia di Dio?) presenta un inaggirabile retroterra epistemologico, propizio all'affinamento della tecnica congetturale: come, cioè, debbano essere selezio-

40 Così commenta Jean-Louis Fournel questo stesso passo: «Les conjectures, quand elles concernent un événement incertain, n'ont pas l'assurance d'une vraie certitude mais relèvent d'une plus vague «espèce de certitude» et, dans cette situation, l'analyste doit accepter un acte radical, quasiment brutal, consistant à «se jeter» du côté qu'il croit «le moins dangereux». D'un côté, l'acte de foi nous rappelle qu'il s'agit de reconstruire une conviction et de convaincre (tout comme la fides du notaire ou de l'homme de droit permet de construire le socle stable d'un langage commun entre les participants à un acte juridique). De l'autre, le pari affirme qu'en dernière instance, s'effectue alors un saut dans le vide et l'inconnu» (J.-L. Fournel, *Au-delà de l'expérience, la conjecture et l'opinion* cit., p. 228).

41 N. Machiavelli, *Legazioni. Commissarie. Scritti di governo, tomo VI (1507-1510)*, a cura di D. Fachard e E. Cutinelli-Rendina, in *Edizione Nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Roma, Salerno Editore, 2011, p. 154 [08.02.1508] e 166 [23.02.1508].

42 Si fa riferimento, in special modo, al dodicesimo ed ultimo tomo del commento esegetico al libro della Genesi (Agostino d'Ipbona, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, a cura di G. Pelland, Palermo, Augustinus, 1992).

nati e ponderati quegli indizi che lascerebbero intendere uno stato di grazia presente (e, di conseguenza, di salvezza futura) per l'anima individuale? Ovvero, detto altrimenti, che cos'è indizio quando si tratta di *grazia*?

Punto di partenza in questa ricostruzione, per la sua piena appartenenza al discorso pubblico fiorentino e per la sua manifesta caratura politica, è il testo della quarantaduesima predica tenuta da Savonarola sui libri di Amos e Zaccaria<sup>43</sup>. Rivolgendosi agli astanti, il Frate indica quattro *segni* o *coniezioni* interiori che consentono di comprendere, sondando il proprio animo, se si è o meno in grazia di Dio<sup>44</sup>. L'argomentazione è fatta precedere da un preambolo in cui il Frate domenicano fa esplicito riferimento a Tommaso, *auctoritas maxima* dell'Ordine:

se tu vuoi andare a comunicarti, dice Santo Tommaso che ti bisogna avere coniezione che tu sia in grazia di Dio<sup>45</sup>.

Il testo cui si riferisce Savonarola è l'articolo quinto della centodicesima questione della *Summa Theologiae* I<sup>a</sup> II<sup>ae</sup> dove l'argomento è, per l'appunto, «*se l'uomo possa sapere di essere in grazia*»<sup>46</sup>. Nella risposta, Tommaso afferma che, potenzialmente e generalmente, si danno tre modi della conoscenza. Il primo è per rivelazione. Tuttavia, nel caso della grazia, la rivelazione è concessa da Dio in maniera straordinaria ed individuale (*ex specialis privilegio*) soltanto ad alcuni uomini singoli per permettere loro di

43 Particolarmente significative sono le parole impiegate dal Ridolfi a commento di questo ciclo di predicazione quaresimale che precedette la Pasqua del 1496: «Come sempre, il Savonarola usciva da quel lungo colloquio con sé stesso e con Dio più pronto, più ardente. Predicatore insino nelle midolle, dopo tanto silenzio, il suo cuore era gonfio di predicazione, come il cuore di un poeta è gonfio di canto. [...] E pure, uno scrupolo di coscienza lo aveva invece trattenuto dal predicare: lo riconobbe e lo espose con le parole del salmo che s'era proposto quella mattina: Dixi: custodiam vias meas. 'Vedendo tanta contraddizione e da tanti luoghi contra uno omicciuolo che non vale tre danari, io ho detto nel mio core: forse forse che tu non guardasti bene le tue vie e però la tua lingua ha fatto errore; e holle ricercate ad una ad una'. [...] Tale fu l'esordio di questo quaresimale; le cui prediche, 'le più eloquenti che uscissero mai dal suo cuore', furono raccolte da Lorenzo Violi e, quel che più conta, stampate col consenso e con le cure dello stesso Savonarola. Abbreviando ulteriormente il titolo imposto loro in alcune edizioni cinquecentesche, si usa citarle con quello di Prediche sopra Amos, dal libro proposto a partire dalla seconda predica. Né so trovare altra ragione della scelta di tale profeta da parte del Frate, se non che Amos fu ucciso come egli sarà ucciso» (R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, vol. I, Roma, Angela Belardetti Editore, 1952, pp. 231-233).

44 «El primo segno e la prima coniezione d'essere in grazia di Dio è questa: quando tu hai una grande displicenzia del peccato tuo, e che ti duole insino al cuore d'aver offeso Iddio, e che tu vorresti prima aver fatto ogn'altra cosa che avere offeso Iddio. El secondo segno è quando tu di' al confessore: – Padre, io ho fatto un saldo proposito di far bene e non voglio mai più offendere el mio Creatore; egli è vero che io sono fragile, ma io spero in Dio che mi aiuterà -. [...] El terzo segno è quando si sente uno dentro dilettere delle parole di Dio, e che ode volentieri le predicazioni, e che gli diletta l'andare alle chiese e piglia piacere d'ogni cosa che sente ragionare che sia in onor di Dio. El quarto è quando ti disponi al tutto d'aver pazienza e che tu di': – Venga che vuole, ché se mi fussi tolta la robba e ogni cosa, sono contento per amore di Dio avere pazienza» (G. Savonarola, *Prediche sopra Amos e Zaccaria*, vol. III, a cura di P. Ghiglieri, Roma, Angelo Belardetti Editore, 1972, pp. 198-199).

45 *Ibidem*.

46 «*Utrum homo possit scire se habere gratiam*» (T. D'Aquino, *La Somma Teologica*, vol. II, a cura di T. Sante Centi, R. Coggi et al., Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2014, p. 1191).

godere già in vita la gioia della salvezza e per aiutarli a sopportarne le avversità<sup>47</sup>. Il secondo è per scienza, concerne i principi ed ha una validità certa. Tuttavia, se il principio della grazia è Dio, essendo Dio insondabile per la creatura (*propter sui excellentiam est nobis ignotus*), questa via resta preclusa agli uomini<sup>48</sup>. Non resta, allora, per la comunità dei fedeli che il terzo modo, il quale consiste in una congettura di segni:

Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa. Et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam<sup>49</sup>.

Riformulato con la lingua volgare e politica del Savonarola, il tema di una possibile conoscenza congetturale della grazia svela, nella decima predica sul libro di Giobbe, tutta la sua carica eversiva sul piano epistemologico<sup>50</sup>. Se, infatti, in tema di grazia non è

47 «*Respondeo dicendum quod tripliciter aliquid cognosci potest. Uno modo, per revelationem. Et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam. Revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala praesentis vitae sustineant*». [Risposta: una cosa può essere conosciuta in tre modi. Primo, per rivelazione. E per questa via uno può sapere di essere in grazia. Infatti Dio talora lo rivela ad alcuni per uno speciale privilegio, per iniziare in essi già in questa vita la gioia della sicurezza, e perché essi con maggiore fermezza e confidenza proseguano le loro grandi opere, e affrontino le contrarietà della vita presente] (ivi, p. 1192).

48 «*Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter. Et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium, sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia; nullus autem possit scire se habere scientiam alicuius conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiae, et obiectum eius, est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, [...]. Et ideo eius praesentia in nobis vel absentia per certitudinem cognosci non potest, [...]. Et ideo homo non potest per certitudinem diiudicare utrum ipse habeat gratiam*». [Secondo, l'uomo può conoscere una cosa da sé stesso e con certezza. E in questo modo nessuno può sapere di essere in grazia. Infatti non si può avere la certezza di una cosa se non possiamo giudicarne in base alle sue cause o principi propri. È così infatti che si ha la certezza delle conclusioni dimostrative mediante i principi universali indiscutibili, mentre nessuno potrebbe avere la scienza di una conclusione se non conoscesse i principi. Ora, il principio e l'oggetto della grazia è Dio, il quale per la sua trascendenza è a noi sconosciuto, [...]. Perciò la sua presenza o la sua assenza in noi non la possiamo conoscere con certezza, [...]. E così l'uomo non può giudicare con certezza di essere in grazia] (ivi, pp. 1192-1193).

49 «*Tertio modo cognoscitur aliquid coniecturaliter per aliqua signa. Et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas; et in quantum homo non est conscius sibi alicuius peccati mortalis. [...] Ista tamen cognitio imperfecta est*». [Terzo, si può conoscere una cosa in maniera indiziale, attraverso certi segni. E in questo modo uno può sapere di essere in grazia: cioè in quanto trova in Dio la sua gioia, disprezza le cose del mondo e non ha coscienza di alcun peccato mortale. [...] Tuttavia questa conoscenza è imperfetta] (ivi, p. 1193).

50 Presentando il ciclo di predicazione quaresimale che precedette la Pasqua del 1495, nota il Riboldi: «Per tutto il febbraio il Savonarola si appartò veramente nel raccoglimento della sua cella, come aveva promesso, o minacciato, accomiatandosi dal popolo. Ma il 1° di marzo, domenica di quinquagesima, risalì sul pulpito del Duomo per darvi principio alla predicazione quaresimale; durante la quale propose il libro di Giobbe, profeta dei tribolati e dei pazienti, molto a proposito dei fiorentini che uscivano dalle dure prove della perdita di Pisa e di tante altre loro terre, per esortarli a sopportare pazientemente tali tribolazioni ed aspettare con fede la ricompensa divina. [...] Piace credere, d'altronde, ed è molto verosimile, che il Savonarola, o per vero sdegno, o per farne al popolo qualche dimostrazione, si astenesse nelle prime prediche dal parlare di stato. [...] Come nell'Avvento passato, raccomandava che si ravvivassero i traffici per dar lavoro al popolo minuto, che si largheggiasse di elemosine ai poveri e a coloro che non trovavano lavoro, insisteva che si



possibile stabilire alcuna cognizione certa della futura salvazione (fatti salvi quei rarissimi casi in cui Dio svela individualmente i propri piani attraverso la rivelazione), la congettura si configura, allora, come il solo strumento di cui dispone l'uomo per formulare un giudizio sul proprio destino ultramondano, interpretando in chiave di segno la propria vita presente. Malgrado il suo ineliminabile statuto indiziario, la congettura è la sola forma di conoscenza alla quale le creature possano affidarsi per interpretare il disegno di Dio. Così come gli ambasciatori per interpretare il disegno di un principe<sup>51</sup>. Così come il giudice per interpretare il disegno dell'inquisito<sup>52</sup>.

Benché e' non si possa sapere, diletissimi in Cristo Iesù, se non per rivelazione, se l'uomo in questa vita è in grazia di Dio, gli dottori teologi nondimeno pongano alcuni segni per li quali si può conietturare che l'uomo sia in grazia di Dio<sup>53</sup>.

La sintassi concessiva dell'eccezione, posta in essere dal Savonarola ed incardinata intorno agli operatori logici «*benché – nondimeno*» (così intimamente machiavelliana,

---

fondessero gli ori e gli argenti delle chiese, facendone pane per gli affamati; chiedeva modestia nei costumi, massime negli ornamenti delle donne: così dava l'avvio alla riforma morale che non sarà meno strepitosa di quella politica» (R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola* cit., pp. 169-172).

- 51 Come ebbe a sottolineare acutamente Alessandro Fontana, l'irruzione del pensiero congetturale al cuore della tecnica diplomatica moderna è il naturale complemento dello spazio dischiuso dalle guerre d'Italia al segreto, alla simulazione e alla dissimulazione nelle relazioni della vita pubblica e privata: «È come se, a partire dal XVI secolo, il segreto si fosse sempre più profondamente annidato nel reale: non più un espediente, ma una necessità, meno un ostacolo che un limite della verità. [...] Sulla verità cominciano a scendere le ombre lunghe dei nuovi segreti, dell'anima e degli Stati, introdotti nella vita pubblica e privata, dalle 'qualità' dei tempi nuovi (iniziati in Italia nel 1494, con la discesa delle truppe francesi di Carlo VIII, 'una fiamma ed una peste – come scrive il Guicciardini nelle Storie fiorentine – che non solo mutò gli Stati, ma e' modi ancora del governargli ed e' modi delle guerre'). Di qui la necessità di tecniche di indagine e di scandaglio del vero più sottili e penetranti di quelle tradizionali. Se non c'è più verità, ma solo simulazioni e dissimulazioni, come scrutare infatti i segreti e, d'altra parte, come proteggerli adeguatamente, simulando e dissimulando con opportunità e destrezza, stanti le nuove regole del gioco nella vita pubblica e in quella privata? Con questo implicito corollario: tanto più si saprà simulare quanto più si studieranno le simulazioni altrui. [...] Di qui, d'altro canto, per la conoscenza dell'uomo, il bisogno di nuove e più smaltizzate tecniche, quelle appunto elaborate dalle pratiche che più delle altre avevano a che fare con i segreti: la procedura penale, la nuova politica della ragion di Stato, la confessione post-tridentina» (A. Fontana, *Il vizio occulto. Cinque saggi sulle origini della modernità*, Ancona, Transeuropea, 1989, pp. 21-22).
- 52 Di nuovo Alessandro Fontana, situando la genesi del metodo congetturale nel processo inquisitorio contro gli eretici, osserva con arguzia: «Il segreto era penetrato nei tribunali ecclesiastici con il processo inquisitorio sancito dal Concilio Laterano del 1225 nella lotta contro gli eretici. [...] La questione che si pone essenzialmente al giudice è il passaggio dagli indizi alla tortura, definita 'tormentalis inquisitio veritatis', la prova formale per eccellenza. Di qui, ben presto, una casistica complessa sugli indizi, le prove e le presunzioni, che vanno dalla fama alla fisionomia, ai costumi, alle parole, alle frequentazioni. Questa scienza degli indizi, fondata sui segni esterni, è tanto più necessaria in quanto l'eretico si presenta spesso e viene definito come subdolo, occulto e simulatore; d'altra parte non esiste nessun crimine manifesto, ma solo una minaccia e un pericolo per l'ortodossia religiosa. [...] Se sono gli indizi, in un metodo d'indagine che Baldo nel Trecento aveva già definito 'congetturale', a giustificare l'uso della tortura, tanto meno vi si ricorrerà e tanto più il suo uso sarà legittimo, quanto più si sarà affinata l'arte del congetturare attraverso i segni» (ivi, pp. 23-25).
- 53 G. Savonarola, *Prediche sopra Giobbe*, vol. I, a cura di R. Ridolfi, Roma, Angelo Belardetti Editore, 1957, p. 167.

come hanno oramai mostrato Fredi Chiappelli<sup>54</sup> e Carlo Ginzburg<sup>55</sup>), fa legittimamente saltare, *en faute de mieux*, il territorio cognitivo della congettura da spazio probabilistico subordinato alla certezza a dominio privilegiato di un discorso verisimile (e, perciò, predittivo) sull'occulto. La congettura si configura, allora, come quel territorio di sapere che non può essere conosciuto a tutto tondo, ma ha piuttosto ad essere intuito, carpito di sfuggita, colto nel dettaglio e di riflesso.

La predizione di un terreno stato di grazia non è, tuttavia, il solo luogo in cui Tommaso si applica a definire la *coniectura*. All'articolo quarto della quarantanovesima questione della *Summa Theologiae* II<sup>a</sup> II<sup>ac</sup>, l'Aquinate torna ad occuparsi di *coniectura* in quanto virtù etica – dunque, civile; dunque, politica. Prendendo le mosse dalla definizione di *eustochia* proposta da Aristotele nel sesto libro dell'*Etica Nicomachea*<sup>56</sup>, l'articolo si domanda se sia opportuno considerare la *solertia* come parte integrante e necessaria della *prudencia* nonostante la sua apparente opposizione all'*eubulia*, ovvero all'abilità di deliberare in maniera lenta, ma corretta:

Praeterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur [...]. Sed in bene consiliando non habet locum solertia, quae est eustochia quaedam, idest bona coniecturatio, quae est sine ratione et velox; oportet autem consiliari tarde; ut dicitur [...]. Ergo solertia non debet poni pars prudentiae<sup>57</sup>.

- 54 «Il 'discorso' come lo concepisce il Machiavelli mostra di usufruire con massima frequenza di meccanismi del calcolo condizionato; e perciò accanto al sistema ipotetico domina nella costruzione del periodo machiavelliano un altro grande sistema di rapporti sintattici: quello concessivo. Il segno adoperato più spesso per introdurre un costruito concessivo è *benché*. [...] Ma compare con notevole frequenza anche il segno ancora che, mentre è proporzionalmente raro se bene, che invece s'incontra nei testi cancellereschi coevi. [...] La correlazione tanto per *benché* quanto per ancora che è assicurata da *tamen*, *pure*, e soprattutto *nondimanco* (*nondimeno*, raramente *nihilominus*). [...] Lo scopo generale di tale sistemazione sintattica è di avvalorare la principale esprimendo il suo permanere pur nella complessità di una situazione circostanziata» (F. Chiappelli, *Nuovi studi sul linguaggio del Machiavelli*, Firenze, Le Monnier, 1969, pp. 115-119).
- 55 «L'importanza di questa strategia argomentativa è sfuggita sia ai generalisti sia ai contestualisti: intendendo con i primi, gli studiosi che hanno identificato la modernità di Machiavelli con la scoperta, legata alle sue esperienze politiche e intellettuali, di una serie di principi universali della politica; e con i secondi, gli studiosi che hanno sottolineato il tentativo di Machiavelli di legare quei principi generali sempre e soltanto a contesti e circostanze specifiche. In realtà, la riflessione di Machiavelli verte tanto sull'eccezione quanto sulla regola: ma soprattutto verte sulla tensione tra questi due poli, espressa di solito dalle parole *nondimeno* e *nondimanco*» (C. Ginzburg, *Machiavelli, l'eccezione e la regola. Linee di una ricerca in corso*, «Quaderni Storici» 112 (2003), vol. 1, p. 201).
- 56 «Infatti la prontezza di spirito (*ἀγχίνοια* / *agchinoia*) non implica il ragionamento ed è qualcosa di rapido, mentre il processo di valutazione dura a lungo e si dice che, mentre bisogna mettere in atto rapidamente ciò che è stato valutato, al contrario occorre valutare con calma. Inoltre l'acume (*εὐστοχία* / *eustochia*) e l'assennatezza (*εὐβουλία* / *eubulia*) sono cose diverse; d'altra parte l'acume è una forma della prontezza di spirito» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, in *Le tre Etiche*, a cura di A. Fermani, Milano, Bompiani, 2008, l. VI, 1142b, p. 442). Per la nozione di *eustochia* in Aristotele, si vedano: E. Simard, *La solertia et la découverte des hypothèses*, «Laval théologique et philosophique» 2 (1946), vol. I, pp. 220-225; M. Siggen, *L'Expérience chez Aristote. Aux confins des connaissances sensible et intellectuelle en perspective aristotélicienne*, Berna, Peter Lang, 2005; F. Piazza, *Taking aim and hitting the target. Some remarks on the Aristotelian notion of eustochia*, in *Le Fragile et le flou. De la précarité en rhétorique*, a cura di N. Loïc, Parigi, Classiques Garnier, 2018, pp. 47-59.
- 57 Alla prudenza, dice il Filosofo, appartiene il ben deliberare. Ma nel ben deliberare non entra la solertia, la quale a suo dire è 'una certa *eustochia*', cioè 'una certa buona congettura', che è 'rapida

La solerzia sarebbe, insomma, una buona *congettura* svolta senza riferimento alla *ratio* ed in maniera *veloce*. Ciò intorno a cui s'interroga Tommaso nello *scolium* introduttivo, per restituire tutta la complessità del tema, è se una forma di conoscenza rapida ed intuitiva, benché non razionale in senso pieno, debba essere considerata come parte integrante della prudenza<sup>58</sup>. Nella *solutio* della questione, Tommaso identifica due forme di conoscenza pratica: vi è quella consigliativa e lenta (la quale ha, tuttavia, il difetto di essere alle volte tardiva) e vi è quella congetturale «*il cui pregio risiede in una veloce considerazione di ciò che è necessario*» (*cuius laus est in veloci consideratione eius quod oportet*) la quale, in taluni frangenti, non è soltanto auspicabile, ma necessaria, come qualora si presenti qualcosa da risolvere all'improvviso:

Nec tamen propter hoc excluditur quin bona coniecturatio ad bene consiliandum valeat. Et quandoque necessaria est, quando scilicet ex improvviso occurrit aliquid agendum. Et ideo solertia convenienter ponitur pars prudentiae<sup>59</sup>.

È perché si possa far fronte a questi contesti, segnati da un'improvvisa ed inattesa accelerazione dei tempi, che la *coniecturatio* deve essere considerata a pieno titolo come parte integrante della *prudencia*. È, insomma, in quello spazio instabile entro cui alla penuria di certezze sulle quali fondare il proprio giudizio si accompagna la scarsità di tempo a disposizione per prendere una decisione che la capacità predittiva e l'abilità risolutiva offerte dalla *coniectura* si congiungono in una sola qualità pratica, dando vita a quella *maîtrise* dell'occulto che è, al tempo stesso, tecnica giudiziaria, ambasciatoriale e teologica perché, in tutti e tre i casi, consiste in uno scandagliamento cocciuto dell'insondabilità dell'animo e delle cose.

E non è un caso se, nel *responsum*, per accreditare la necessità della *solertia* rispetto all'essenza della *prudencia*, Tommaso s'impegna a distinguere gli uomini, in ragione dell'inclinazione del loro intelletto, secondo due specie: coloro che «*scoprono le cose da soli*» e coloro che «*le imparano da altri*». Così, a ciascuna delle due classi d'individui converrà una qualità prudenziale diversa – e contrapposta: la *docilitas* per quelli che hanno bisogno dell'aiuto di altri per discernere e la *solertia* per quelli che sono in grado d'intendere le cose da sé:

Recta autem aestimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter, uno quidem modo, per se inveniendū; alio modo, ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio; ita solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam existimationem per seipsum<sup>60</sup>.

---

e senza ragionamento, mentre il deliberare richiede molto tempo'. Quindi la solerzia non va considerata come una parte della prudenza» (T. D'Aquino, *La Somma Teologica*, vol. III, a cura di T. Sante Centi, R. Coggi, G. Barzaghi *et al.*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2014, p. 509).

58 «*Utrum solertia sit pars prudentiae*» (*ibidem*).

59 «Il Filosofo per dimostrare che l'*eubulia*, cioè l'abilità di ben deliberare, non è l'*eustochia*, il cui merito sta nel vedere prontamente ciò che occorre, porta questo valido argomento: uno può essere abile nel deliberare anche se nel deliberare è esageratamente lento. Ciò però non esclude che la buona capacità di congetturare non valga a ben deliberare. Anzi, talora è indispensabile: quando cioè si richiede di compiere qualcosa all'improvviso: per cui giustamente tra le parti della prudenza si trova la solerzia» (ivi, p. 510).

60 «Ora in campo pratico, come in campo speculativo, la giusta valutazione od opinione si acquista in

Una distinzione degli uomini sulla base della qualità del loro intelletto, della loro mente, del loro cervello che non dovette forse essere così estranea a Machiavelli se, nel XXII capitolo del *Principe*, dove osserva che «*la prima coniektura, che si fa del cervello d'uno signore, è vedere li uomini che lui ha d'intorno*»<sup>61</sup>, descrive la relazione tra i già visti Pandolfo Petrucci, Signore di Siena, ed il suo Segretario, messer Antonio da Venafro, con i seguenti termini:

Non era alcuno che conoscessi messer Antonio da Venafro per ministro di Pandolfo Petrucci, principe di Siena che non iudicasse Pandolfo essere valentissimo uomo, avendo quello per suo ministro. E perché sono di tre generazione cervelli, l'uno intende da sé, l'altro discerne quello che altri intende, el terzo non intende né sé né altri, quel primo è eccellentissimo, el secondo eccellente, el terzo inutile, conveniva per tanto di necessità, che, se Pandolfo non era nel primo grado, che fussi nel secondo: perché, ogni volta che uno ha iudicio di conoscere el bene o il male che uno fa e dice, ancora che da sé non abbia invenzione, conosce l'opere triste e le buone del ministro, e quelle esalta e le altre corregge; et il ministro non può sperare di ingannarlo, e mantiensì buono<sup>62</sup>.

---

due modi: primo, scoprendo le cose da sé stessi; secondo, imparandole da altri. Come dunque la docilità ha il compito di ben disporci nell'acquisto della retta opinione da parte di altri, così la solerzia ha il compito di ben disporci nell'acquistare la retta valutazione da noi stessi» (ivi, p. 509).

61 N. Machiavelli, *Il Principe* cit., pp. 153-154.

62 Ivi, p. 154.

# MACHIAVELLI E BOLÍVAR: LA REPUBBLICA DAL «PICCOLO GENERE UMANO» NELLA LA NOSTRA AMERICA \*

DIEGO A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX\*\*

## 1. Introduzione

Nel 1805 il giovane Simón Bolívar – aveva soltanto 22 anni – va con il suo maestro Simón Rodríguez dalla Francia in Italia, attraversando le Alpi tra Lione, Chambéry e Milano, per visitare Venezia e Firenze – dove rimangono per qualche settimana – fino al Monte Sacro, a Roma. In quel momento legge Machiavelli. Tanto Rodríguez quanto Bolívar faranno riferimento al disappunto che la lettura produce nell'allievo<sup>1</sup>, il quale, anni dopo, riceverà il titolo di Liberatore di Venezuela, Colombia, Ecuador, Peru, Bolivia e Panama – cioè, una superficie grande quasi quanto l'impero Macedone di Alessandro Magno.

Questo brevissimo contatto tra Machiavelli e Bolívar è sufficiente per giustificare un incrocio teorico? La risposta sarebbe negativa se l'analisi si riducesse a un gesto, secondo il quale, data la lettura che fa Bolívar di Machiavelli, e davanti alla mancanza esplicita di riferimenti, non si potesse produrre un debito, né essere considerata una fonte. Vale a dire, non sarebbe possibile poiché una lettura così circostanziale non implica un trasferimento del pensiero *obbiettivato* da un pensatore all'altro.

---

\* Il presente articolo è stato scritto durante il soggiorno di ricerca nell'Università di Urbino tra novembre 2017 e febbraio 2018 finanziato dal Consiglio Nazionale di Ricerche Scientifiche e Tecniche dell'Argentina. Ringrazio Eugenia Mattei, Domenico Scalzo, Stefano Visentin e Gonzalo Feijó per la loro collaborazione imprescindibile. Vorrei esprimere la mia gratitudine anche a Marco Geuna, Sandro Landi, Gianfranco Borrelli e Jose Luiz Ames per i commenti alla bozza di questo testo nel seminario *Machiavelli: il popolo, le passioni, le istituzioni* a Urbino.

\*\* Diego A. Fernández Peychaux è ricercatore aggiunto del Consiglio Nazionale di Ricerche Scientifiche e Tecniche (Argentina), professore di «Diritto e scienze politiche» nel Dipartimento di Scienze Giuridiche e Sociali (Università Nazionale di Jose C. Paz) e di «Teoria politica e sociale» nella laurea de Ciencia Política della Facoltà di Scienze Sociali (Università di Buenos Aires). Ha conseguito il dottorato in Filosofia nell'Università Complutense di Madrid. È autore di *La resistencia, formas de la libertad en John Locke* (Buenos Aires, Prometeo, 2015) e ha curato *Hobbes, el hereje. Teología, Política y Materialismo* (Buenos Aires, Eudeba, 2018). Email: dfernandezpeychaux@conicet.gov.ar

1 J. Lynch, *Simón Bolívar, a life*, London, Yale University Press, 2010, p. 26, dove si fa riferimento all'intervista e al dibattito tra Bolívar e Daniel Florencio O'Leary su Machiavelli alcuni mesi prima della sua morte nel 1830. Si veda anche A. Rumazo González, *Simón Rodríguez. Maestro de América*, Ecuador, Biblioteca Ayacucho, 2005, p. 75.

Tuttavia, come suggerisce Vittorio Morfino nel suo libro su Spinoza e Machiavelli, anche tra pensatori così lontani nel tempo possiamo trovare una medesima strategia teorica. Da questa prospettiva la risposta sarebbe forse diversa<sup>2</sup>. Ciò vuol dire che se ci interessa considerare come Bolívar e Machiavelli rendono conto del conflitto che abita nel nucleo fondamentale di ciò che chiamiamo politica, magari possiamo avventurarci nell'approfondimento delle loro coincidenze. E, di conseguenza, rendere plausibile leggere Bolívar dall'orizzonte concettuale proprio della tradizione repubblicana-romana, ma anche considerarlo come uno dei suoi membri più rivoluzionari. Soprattutto, se stiamo considerando l'aspetto *dalla* prospettiva dell'America stata colonizzata dalla Spagna, ma non soltanto. Precisamente, approfondire la tradizione repubblicana attraverso questi dibattiti, queste ricezioni o queste convergenze non implica necessariamente la traduzione di un caso singolare a una realtà irriducibile.

Lo stesso Bolívar si colloca in questa prospettiva quando sul Monte Sacro di Roma fa un giuramento molto celebre con il quale impegna la sua vita alla liberazione del popolo americano dalle catene dei Borboni; d'altra parte, afferma la singolarità americana quasi parafrasando il Proemio del libro II dei *Discorsi* di Machiavelli, nel quale si fa riferimento alla migrazione della virtù. Scrive Machiavelli:

Giudico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo [...]. Solo vi era questa differenza, che dove quello aveva prima allogata la sua virtù in Assiria, la collocò in Media, dipoi in Persia, tanto che la ne venne in Italia ed a Roma<sup>3</sup>.

Essendo appunto a Roma, scrive Bolívar:

La civilización que ha soplado del Oriente [i.e. Europa], ha mostrado aquí todas sus faces, ha hecho ver todos sus elementos; mas en cuanto a resolver el gran problema del hombre en libertad, parece que el asunto ha sido desconocido y que el despejo de esa misteriosa incógnita no ha de verificarse sino en el Nuevo Mundo<sup>4</sup>.

Quindi, dato che Bolívar non guarda all'America come ad un luogo dove si devono verificare i modelli ideali del repubblicanesimo forniti dall'Europa, non dobbiamo prendere questa convergenza per far diventare Bolívar il pupazzo portavoce del ventriloquo Machiavelli o di qualcun altro. Vale a dire, non dovremmo partire dall'individuazione di una confluenza per poi coprire tutte le particolarità e le singolarità che se ne possano desumere. In altre parole, considerare la presenza di Machiavelli nel pensiero di Bolívar non implica cancellare collegamenti con tanti altri teorici della filosofia politica. Anzi, considerare Machiavelli e il suo sguardo particolare sulla politica, fare avvertire la sua presenza, che, altrimenti, rimarrebbe nascosta sotto riferimenti espliciti a autori come Rousseau o Montesquieu (a loro volta lettori di Machiavelli), infine, approfondire questo approccio, ci aiuta a capire qual è l'operazione diversa che fa Bolívar nei confronti della tradizione repubblicana.

2 V. Morfino, *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002.

3 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio, Il principe e Discorsi*, Milano, Feltrinelli, 1971, 2 Proemio, p. 272.

4 «La civiltà che ha soffiato dall'Oriente [i.e. Europa] ha mostrato tutti i suoi volti, ha fatto vedere tutti i suoi elementi; ma per quanto riguarda la soluzione sul grande problema dell'uomo in libertà [...] il chiarimento di questa misteriosa incognita non si verificherà se non nel Nuovo Mondo» (S. Bolívar, *Doctrina del libertador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, pp. 3-4).

Pertanto, se Machiavelli è colui che si propone di pensare la verità effettuale della cosa (la verità di ogni singolarità pratica, sottolinea Althusser<sup>5</sup>), direi che Bolívar si propone lo stesso tipo di indagine. Ma così facendolo, mette in luce Alberto Filippi, non solo deve fare i conti con il bisogno di unità nazionale di un paese diviso e invaso; si scopre anche in un continente corrotto dalla disuguaglianza etnica che opera come fondamento della conquista, la colonia, e la sicura sconfitta di qualsiasi movimento che le sfidi<sup>6</sup>. Per così dire, Bolívar aggiunge al pensiero repubblicano sviluppato da Machiavelli l'analisi del singolare caso americano. Ordinare il *nostro* spazio coloniale *americano* comporta ribaltare la mancanza assoluta di partecipazione politica di un popolo multietnico. Secondo la potente immagine proposta da Bolívar, questo significa affrontare il fatto che da trecento anni «*no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud*»<sup>7</sup>. Dunque, senza uguaglianza di sapere, di potere e di virtù per tutto il «*pequeño género humano* [piccolo genere umano]» americano<sup>8</sup>, direbbe Bolívar, il passaggio dalla monarchia assoluta spagnola alla repubblica si compirebbe in un'altra monarchia camuffata da repubblica. Per capire la particolarità di quest'ultima analisi, è davvero proficuo recuperare gli echi machiavelliani nel pensiero di Bolívar.

## 2. Ipotesi di lettura

Sul rapporto teorico tra Machiavelli e Bolívar vorrei individuare tre ipotesi di lettura possibili, però non del tutto chiuse su loro stesse e neanche al riparo di sovrapposizioni tra di loro, le quali servono tuttavia per orientarci nella letteratura sull'argomento.

Prima ipotesi: Machiavelli non è affatto presente in Bolívar, magari è possibile trovare un collegamento tra Bolívar con la tradizione dei classici romani, ma non con Machiavelli<sup>9</sup>. Seconda ipotesi: Machiavelli è presente nel pensiero di Bolívar soltanto come una mediazione necessaria per l'accoglienza dell'umanesimo civico. Ma il Machiavelli di questa ipotesi ha una doppia faccia. Se, da una parte, viene percepito in Bolívar come se fosse una mediazione, dall'altra parte la sua presenza si limiterebbe soltanto ad essere una lettura autorizzata dei classici antichi. Vuol dire, si ammette l'evidenza di una relazione, sebbene prima venga neutralizzata da qualsiasi radicalità del fiorentino e, pertanto, anche di Bolívar. Quest'ultimo accoglie un Machiavelli storico della cultura romana, teorico della centralità delle leggi nella configurazione repubblicana della libertà, e della preminenza nella vita civile del bene pubblico su tutti gli interessi privati<sup>10</sup>. La terza ipotesi mi è stata suggerita come

5 L. Althusser, *Machiavel et nous*, in *Ecrits Philosophiques et politiques*, Tome II, Paris, Stock-Imec, 1995, tr. it. *Machiavelli e noi*, Roma, Manifestolibri 1999, p. 34.

6 Sull'unità nella singolarità di America Bolívar segue il progetto del Pradt secondo il quale l'America dovrebbe essere divisa in quattordici nazioni. S. Bolívar, *Doctrina* cit., pp. 47-64; A. Filippi, *Constituciones, dictaduras y democracias*, Buenos Aires, Infojus, 2015, pp. 144-164.

7 «Non siamo stati in grado di acquisire né sapere, né potere, né virtù» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 89). Sulla relazione tra l'origine coloniale e la libertà a Firenze cfr. F. Raimondi, *Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma*, «Filosofia politica» 1 (2005), p. 52.

8 S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 53.

9 R. Zapata, *Libros que leyó el Libertador Simón Bolívar*, Santa Fe de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1997.

10 E. Roza Acuña, *Estudio preliminar*, «La obra política y constitucional de Simón Bolívar», Madrid, Tecnos, 2007; P. Rudan, *Por la senda de Occidente*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 103

possibilità da Diego von Vacano grazie al suo libro *The color of citizenship: Race, modernity and Latin American*. Anche se non condivido la sua lettura su Bolívar – in cui sottovaluta la centralità del suo repubblicanesimo<sup>11</sup>– credo che sia possibile affermare che Machiavelli è presente nel pensiero di Bolívar come nucleo teorico per stabilire il luogo del conflitto nella teoria politica, ma, soprattutto, nella pratica della politica.

Prima di continuare, si devono chiarire due aspetti. Primo, è ovvio che questo linguaggio non è il lessico usato da Bolívar e neppure da Machiavelli. Mentre Machiavelli ci descrive tumulti, confusioni, umori diversi, divisioni, disordini, ordinamenti corrotti e anche decadenti, Bolívar fa lo stesso riferendosi alla guerra civile, alla dissolutezza, alle rivolte, alle sovversione, e così via. Se faccio uso del termine *conflitto* è per spiegare la particolarità di questa terza ipotesi, ma non per inoltrarmi sul piano della formalizzazione assoluta di una categoria analitica. Nonostante ciò, nella prossima sezione si farà un'analisi sul tema. Secondo, che quest'ultima ipotesi non produce un gesto spettacolare sollevando documenti nascosti dove Bolívar riconoscerebbe la sua iscrizione machiavelliana. Tuttavia non si deduce nemmeno che egli non abbia mai letto Machiavelli<sup>12</sup>. La sua opera è composta da una migliaia di documenti pubblici e privati. Pertanto, senza essere ingenui ma con la massima cautela, possiamo supporre che dica e rifletta più di quello che si legge letteralmente nei suoi testi.

Però Machiavelli non è solo uno spettro sul quale non si può dire parola<sup>13</sup>, è anche un punto di riferimento per tutta la sua strategia teorica: svelare i meccanismi della politica. Per esempio, la sua presenza diventa ovvia nel suddetto giuramento del Monte Sacro a Roma, o nel *Manifiesto di Cartagena*, in cui Bolívar racconta le cause della sconfitta della prima repubblica di Venezuela. Nel testo scritto nel 1812 si distinguono i politici che leggono i codici della «*ciencia práctica del Gobierno* [scienza pratica del Governo]»<sup>14</sup> da quelli altri che lo fanno ma delle «*repúblicas aéreas* [...] *presuponiendo la perfectibilidad del linaje humano*»<sup>15</sup>. Si dimenticano questi ultimi – continua Bolívar – che «*es preciso que el Gobierno se identifique, por decirlo así, al carácter de las circunstancias, de los tiempos y de los hombres* [...]»<sup>16</sup>. Qui egli sembra lo stesso Machiavelli che nel capitolo XV del suo *Principe* afferma la convenienza di scrivere sulla «verità effettuale della cosa», invece di farlo su repubbliche immaginarie che non si sono mai viste né «conosciute essere in vero»<sup>17</sup>.

11 D. von Vacano, *The color of citizenship: Race, modernity and Latin American*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 57 sgg.

12 Per questo compito più generale oltre ai libri di Zapata, Rudan e Filippi già nominati, si può aggiungere un altro libro di J. Ureña Cervera, *Bolívar republicano: fundamentos ideológicos e históricos de su pensamiento político*, Bogotá, Aurora, 2004.

13 M. González García *et al*, *Maquiavelo en España y Latinoamérica*, Madrid, Tecnos, 2013; J. J. Ruiz, *Nicolás Maquiavelo en el pensamiento político del Siglo de Oro español*, «Revista de Estudios Histórico-Jurídicos», 35 (novembre 2013): pp. 771-81.

14 S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 8.

15 «Delle repubbliche aeree [...] presupponendo la perfettibilità del lignaggio umano». *Ibidem*. Quest'ambivalenza tra utopia e pratica accompagnerà Bolívar per tutta la sua vita. Da ricordare, per esempio, la lettera indirizzata a Jose Antonio Páez nel 6 de abril de 1826. Cfr. Ivi, pp. 188-189.

16 «Il Governo deve identificarsi, per così dire, precisamente con il carattere delle circostanze, dei tempi e degli uomini» (ivi, p. 11. Si trova un giudizio paragonabile nel *Discorso di Angostura: «adoptan como realidades las que son puras ilusiones* [adottarono come si fosse realtà quello che sono pure illusioni]», Ivi, p. 89.

17 N. Machiavelli, *Il Principe*, Milano, Feltrinelli, 1971, cap. 15, p. 65.



Di conseguenza, Bolívar, come Machiavelli, indaga su una verità che non antecede mai la pratica della cosa. Per esempio, nel 1814 Bolívar dice a Carúpano: «*el hombre es el débil juguete de la fortuna [...] Pretender que la política y la guerra marchen al grado de nuestros proyectos [...] es querer lograr los efectos de un poder divino por resortes humanos*»<sup>18</sup>. Nel 1815, dopo un'altra sconfitta e costretto all'esilio in Jamaica, Bolívar insiste con il suo *gesto machiavelliano*: «*qué puede ponernos en actitud de expulsar a los españoles y de fundar un gobierno libre: es la unión, ciertamente; mas esta unión no nos vendrá por prodigios divinos sino por efectos sensibles y esfuerzos bien dirigidos*»<sup>19</sup>.

L'elemento centrale che ci permette di capire la singolarità del pensiero di Bolívar si trova nella maniera in cui il Liberatore concepisce la fondazione della repubblica in America. A differenza della restaurazione monarchica che voleva chiudere il processo rivoluzionario in Europa, Bolívar non accetta che di fondare libere repubbliche. Certo, egli ha occupato quattro volte la posizione di dittatore legale, ma è anche vero che si è rifiutato altrettante volte di essere incoronato re o imperatore. Così egli dice ad Antonio L. Guzmán nel 1826: «*Yo no soy Napoleón ni quiero serlo; tampoco quiero imitar a César, aún menos a Iturbide*»<sup>20</sup>. Quindi, il passaggio dalla monarchia assoluta spagnola non poteva compiersi in un'altra monarchia.

Nei suoi testi basilari Bolívar fa notare, come fa Machiavelli nei *Discorsi*, che la repubblica emerge da un conflitto – nel caso dell'America il conflitto coloniale, su cui parlerò ancora. Ma Bolívar sa, come lo sapeva Machiavelli, e lo sa perché ha letto Machiavelli o perché segue la stessa strategia teorica di Machiavelli, che quel conflitto può rovinare tutto, come produrre la potenza più forte per garantire, e anche sviluppare, la libertà nella repubblica. Di conseguenza, il modello istituzionale che lui immagina per l'America non è una forma astratta importata dall'altra sponda dell'Atlantico, come se fosse possibile imporre un modello al *conflitto* e farlo scomparire. Al contrario, la terza ipotesi di lettura pone in primo piano come Bolívar sia consapevole del bisogno di *creare* istituzioni che esprimano (o, meglio, che permettano di *sfogare*) i rapporti di forze presenti nel particolare tessuto sociale di ogni caso e di ogni occasione. Come dice nel 1815 lo stesso Bolívar nella *Lettera di Jamaica*, pensare le istituzioni repubblicane in America comporta rendere noto «*el caso más extraordinario y complicado* [caso più straordinario e complesso]»<sup>21</sup> di una società che non può ritornare sul suo passato – perché è sommerso nel tempo prima della conquista – ma deve rinnovarlo. Non c'è, quindi, soluzione finale del confronto tra la molteplicità degli interessi, nemmeno la si trova nella ripetizione del passato monarchico o pre-spagnolo. Ciò vuol dire che si deve esercitare una creazione innovatrice di una repubblica capace di accogliere il *piccolo genere umano* americano, vale a dire capace di accogliere quella categoria complicatissima e dinamica di *specie media* – neri, creole, indiani, mulatti ecc. – con la quale Bolívar riempie di contenuto il molteplice soggetto attivo della repubblica.

18 «L'uomo è il debole giocattolo della fortuna [...]. Pretendere che la politica e la guerra marciano al livello dei nostri progetti [...] è volere ottenere gli effetti di un potere divino dalle risorse umane» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 38).

19 «Cosa può favorire l'atteggiamento di espellere gli spagnoli e fondare un governo libero: è certamente l'unione; ma questa unione non si potrà avverare per i prodigi divini, ma per gli effetti sensibili e gli sforzi ben diretti» (ivi, p. 63).

20 «Io non sono Napoleone, né voglio esserlo; neanche voglio imitare Cesare, tanto meno Iturbide» (S. S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 188).

21 Ivi, p. 53.

Insomma, secondo questa terza ipotesi, riprendere Bolívar attraverso un gesto machiavelliano ci permette di capire come ci sia una tradizione repubblicana americana che non esclude ma ritiene decisivo il conflitto nella società e nella politica. O, in altre parole, c'è una tradizione repubblicana che sottrae la divisione tra diversi gruppi politici e sociali dalla logica del particolare, facendola diventare politica, immettendola nella scena del comune<sup>22</sup>.

### 3. *Quale Machiavelli?*

A questo punto dobbiamo fare una piccola digressione. Anche se più avanti si farà riferimento ai motivi che sostengono la svolta della nostra lettura verso Machiavelli, ritengo impossibile ridurre il suo pensiero a una lettura univoca nella quale, senza dubbio, si stabilisca la sua valutazione dei conflitti che producono la libertà. Di conseguenza, bisogna individuare anche la prospettiva di lettura su Machiavelli.

Nella letteratura esistente sul modo machiavelliano di collegare virtù e conflitto – inimicizia, disunione, scandalo, lotta, tumulti – c'è una nota prospettiva *dualista*. La sua chiave consiste, secondo lo schema proposto da Filippo del Lucchese, nello scarto tra conflitti buoni e cattivi, vale a dire, tra conflitti politici e istituzionali in cui nasce la libertà e la forza della repubblica, e altri privati ed economici che la indeboliscono. Machiavelli distinguerebbe, per così dire, da un lato la disunione tra coloro che lottano per gli onori pubblici, e, dall'altro lato, le fazione private che si confrontano per *la roba*. Sul primo gruppo – cioè, i tumulti in cui si confrontano la plebe e i grandi per gli onori, Machiavelli conclude: «né si possano pertanto giudicare questi tumulti nocivi, né una repubblica divisa, che in tanto tempo per le sue differenze non mandò in esilio più che otto o dieci cittadini, e ne ammazzò pochissimi, e non molti ancora ne condannò in danari»<sup>23</sup>. La seconda modalità di conflitto, invece, oltrepassando il margine ordinario, e non cercando già il bene comune bensì la vittoria di una delle parti in lotta, producono l'indebolimento della repubblica romana.

Il giudizio machiavelliano sui conflitti appare, sempre secondo il modello dualista, come elogio della *virtù* che impedisce la crisi scaricando la divisione sulle istituzioni e, di conseguenza, facendo della legge e del costume civile il modo *politico* di risolverle. Nonostante ciò, suggerisce ancora Del Lucchese<sup>24</sup>, questo schematismo è messo in crisi quando Machiavelli, proprio al capitolo trentasette, conclude che la rovina di Roma sarebbe accaduta prima se non ci fosse stata la plebe.

In modo che se la contenzione della legge agraria penò trecento anni a fare Roma serva, si sarebbe condotta per avventura molto più tosto in servitù, quando la plebe, e con questa legge e con altri suoi appetiti, non avesse sempre frenato l'ambizione de' nobili<sup>25</sup>.

In altri termini, questo conflitto che, infine, ha un risultato negativo, non è, però, del tutto negativo. La legge e altri appetiti della plebe sono stati i medi ordinari e straordinari

22 S. Torres, *Spinoza y el «momento maquiaveliano latino-americano»*, «Spinoza e as Américas. X Colóquio Internacional Spinoza» 1 (2017), p. 20.

23 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.4, p. 137.

24 F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio: conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, 2004, p. 251.

25 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.37, p. 218. Il corsivo è aggiunto.

per controbilanciare la potenza secondo la quale «i pochi possano tenere alcuna deliberazione di quelle che ordinariamente sono necessarie a mantenere la repubblica»<sup>26</sup>.

Ma questo non implica un mutamento nell'argomento. Lo stesso Machiavelli si occupa di chiarirlo:

*E benché noi mostrassimo altrove come le inimicizie di Roma intra il Senato e la Plebe mantenessero libera Roma, per nascerne, da quelle, leggi in favore della libertà, e per questo paia disforme a tale conclusione il fine di questa legge agraria, dico come per questo io non mi rimuovo da tale opinione*<sup>27</sup>.

Seguendo questo ragionamento, Machiavelli continua ancora ad affermare che l'inimicizia prodotta dalla legge agraria è coinvolta nel «mantenere libera» la città. Nella sua fisiologia del conflitto, quindi, la distinzione tra buone e cattive inimicizie non può essere né la materia del conflitto (onori o sostanze) né una valutazione *formale* della razionalità del bisogno contro l'irrazionalità delle ambizioni, né, infine, un'idea di bene comune che sarebbe assente nelle lotte private. Come afferma Marco Geuna, Machiavelli affianca la valutazione della disunione all'interno dell'anatomia della città ad un criterio politico: come si producono leggi e ordini in grado di mantenere la libertà<sup>28</sup>. E, come è ben noto, le leggi e gli ordinamenti non hanno una priorità (politica-causale) rispetto ai conflitti da dove nacquero<sup>29</sup>.

Il caposaldo del suo pensiero si trova nel legame tra tempo, politica e conflitto. Le vie private o pubbliche, secondo Machiavelli, avrebbero effetti buoni o nocivi se colgono o lasciano passare l'*occasione* di opprimere quelli che vogliono dominare tutti ma ancora non sono in grado. O, d'altra parte, se ancora non hanno ottenuto quella forza che una volta avuta la loro oppressione rischierebbe di rovinarlo tutto. Per non allungare troppo questa digressione, vorrei evocare alcuni esempi dei *Discorsi* che smontano il modello dualistico per giudicare il confronto tra le diverse parti della città. Soprattutto, per mostrare come Machiavelli sin dall'inizio stesso dei *Discorsi* applica questo criterio politico e, infine, può dire, senza esitazioni, «io non mi rimuovo da tale opinione».

Nel capitolo 6 del libro I dei *Discorsi* si stabilisce una differenza tra Sparta e Roma. La prima ha potuto vivere a lungo perché «Licurgo con le sue leggi fece in Sparta più equalità di sostanze, e meno equalità di grado»<sup>30</sup>. Questa parità istituita dalla legislazione ostacola le ambizioni. Per quanto riguarda Roma, quella legge è partorita dagli «scandoli» raccontati, per esempio, nel capitolo trentasettesimo<sup>31</sup>. La differenza fondamentale del paragone tra Roma e Sparta si trova nell'*occasione*. Mentre Licurgo fece dalla fondazione – cioè, dall'origine – una legge che equilibra sostanze e onori in modo da non svegliare le ambizioni, a Roma la si fece quando ormai era tardi: in altri termini, a Roma gli ordinamenti non offrirono un mezzo per resistere alla corruzione. Spiega Machiavelli:

26 Ivi, 1.50, p. 244.

27 Ivi, 1.37, p. 218. Il corsivo è aggiunto.

28 Cfr. M. Geuna, *Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di machiavelli sulla storia di Roma*, in R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano, Mimesis, 2012, pp. 113-115.

29 Cfr. S. Visentin, *Immaginazione e parzialità. Note sull'interpretazione neo-repubblicana del popolo in Machiavelli*, «Giornale di Storia Costituzionale» 18 (2009), 2, p. 42; M. Vatter, *Between form and event: Machiavelli's theory of political freedom*, Fordham University Press, 2014, p. 15.

30 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.6, p. 143.

31 Ivi, 1.37, p. 215 sgg.

Le repubbliche bene ordinate hanno a tenere ricco il pubblico e gli loro cittadini poveri; convenne che fusse nella città di Roma difetto in questa legge: la quale o *non fusse fatta nel principio* in modo che la non si avesse ogni di a ritrattare, o che *si differisse tanto* in farla, che fosse scandaloso il riguardarsi indietro<sup>32</sup>.

Questo ragionamento sulla relazione inversa tra fondazione di una repubblica e *inequalità* non soltanto negli onori ma nelle «sustanze», si articola con chiarezza anche nel capitolo 55 dello stesso libro:

Colui che vuole fare dove sono assai gentiluomini una repubblica, *non la può fare se prima non gli spegne tutti*; e che colui che, dov'è assai equalità, vuole fare uno regno o uno principato, non lo potrà mai fare se non trae di quella equalità molti d'animo ambizioso ed inquieto<sup>33</sup>.

Ogni forma di stato comporta, quindi, una «proporzione da chi sforza a chi è sforzato»<sup>34</sup>. Ma la proporzione non è indifferente: quando coloro che *sforzano* «hanno amico l'universale ed inimici i grandi, sono più sicuri, per essere la loro violenza sostenuta da maggiori forze»<sup>35</sup>. Per ribaltare l'equazione, conclude Machiavelli, si ha bisogno di cercare «amici di fuora»<sup>36</sup>. Precisamente, nel capitolo 7 del libro primo, quando Machiavelli racconta gli esempi di Francesco Valori o Piero Soderini, la questione di fondo non è il ricorso alle vie straordinarie, ma lo squilibrio di potenze: «si può credere nasca da' cattivi ordini di quella, per non essere, dentro a quel cerchio, *ordine da potere*, senza modi istraordinari, sfogare i maligni omori che nascono negli uomini»<sup>37</sup>.

Quindi, l'occasione e i rapporti di potenze, sul cui perno si muove la fisiologia machiavelliana del conflitto, si intrecciano. Secondo Machiavelli in Roma la intelligibilità del conflitto a proposito della legge agraria la si trova in quell'intreccio. Non essendo stata istituita sin dall'origine la proporzione tra «chi sforza a chi è sforzato»<sup>38</sup>, quando alla fine i plebei richiedono le «sustanze» trovano «raddoppiata la potenza de' suoi avversari»<sup>39</sup>. Ossia, i grandi, facendo finta di difendere il pubblico, riuscirono a rinviare la legge fino a che «stette come addormentata»<sup>40</sup>; successivamente, ai tempi dei Gracchi la loro potenza era tale che non ammetteva un'altra risposta all'offesa che il contrapporre un'altra della stessa forza. «Talché, non potendo i pubblici magistrati rimediarsi, né sperando più alcuna delle fazioni in quegli, si ricorse ai rimedi privati, e ciascuna delle parti pensò di farsi uno capo che la difendesse»<sup>41</sup>. Più avanti, verso la fine del capitolo, aggiunge:

Perché la Nobilità romana sempre negli onori cede senza scandoli *straordinari* alla plebe; ma come si venne alla roba fu tanta la ostinazione sua nel difenderla, che la plebe ricorse, per isfogare l'appetito suo, a quegli *straordinari* che di sopra si discorrono<sup>42</sup>.

32 Ivi, 1.37, p. 216. Il corsivo è aggiunto.

33 Ivi, 1.55, p. 257. Il corsivo è aggiunto.

34 *Ibidem*.

35 Ivi, 1.40, p. 228.

36 *Ibidem*.

37 Ivi, 1.7, p. 149. Il corsivo è aggiunto.

38 Ivi, 1.55, p. 257.

39 Ivi, 1.37, p. 217.

40 *Ibidem*.

41 *Ibidem*.

42 Ivi, 1.37, p. 218. Il corsivo è aggiunto.

Secondo questa prospettiva c'è un primo momento nel quale si potrebbe rimediare allo squilibrio di potere, ma l'occasione si perde perché «non vedendo il male in viso» gli uomini si rifiutano di cambiare<sup>43</sup>. Ma c'è un altro momento, quando «ciascuno conosce che non sono buoni» gli ordinamenti<sup>44</sup>. La differenza tra il primo e il secondo momento è duplice. Da una parte, i propri ordinamenti non servono più per rimediare al male, perché sono cattivi, sono, cioè, in mano ai potenti che li usano a proprio vantaggio, e diventa «necessario venire allo straordinario, come è alla violenza ed all'armi»<sup>45</sup>. D'altra parte, si rischia di rovinare tutto. «Tanto che la cosa si riduce in termine che bisogna, o cercare di spegnerlo *con pericolo d'una subita rovina*, o, lasciandolo fare, entrare in una servitù manifesta, se morte o qualche accidente non te ne libera»<sup>46</sup>. Nel caso romano, una volta arrivati i Gracchi la sfida era quella. Di conseguenza, Machiavelli si guarda bene da giudicare negativamente i plebei che *si fanno* un capo che li difenda.

Da questo velocissimo ripasso dei *Discorsi* diventa ovvio che i termini duali per descrivere il giudizio machiavelliano sulla produttività della *inimicitia* per mantenere libera una città non reggono. Nei testi citati si mostra come la fondazione di una repubblica ha bisogno di cominciare una lotta per spegnere la *sostanze* dei potenti. Se il riordinamento del rapporto tra onori e sostanze è ugualmente origine di ogni forma di governo, non è lecito delineare un criterio stabile senza fare riferimento all'occasione. Vale a dire, si specifica che se non si è davanti a una repubblica immaginaria (come quella di Aristotele), né miracolosa come Sparta<sup>47</sup>, quindi, occorre sviluppare un processo continuo in cui *occasione*, grado di *corruzione della materia* e *mezzi ordinari o straordinari* si richiamano a vicenda. Insomma, se il rischio per la repubblica si trova nel vuoto di potere e non nella sua intensificazione<sup>48</sup>, «la maggior sicurezza è possibile solo vivendo e agendo entro un certo grado d'insicurezza»<sup>49</sup>.

#### 4. Verso l'incontro con Machiavelli

Mi concentrerò ora sulla seguente questione: perché tornare indietro fino a Machiavelli e non fermarsi prima davanti ai riferimenti più chiari e documentati come quelli che fa Bolívar su Rousseau o Montesquieu? Soprattutto nella stessa *Lettera di Jamaica* o nel *Discorso di Angostura*<sup>50</sup>. Per rispondere affermerò che non si capisce la concettualizzazione *bolivariana* della repubblica se non si considera il conflitto dal quale essa emerge in America. Da questa prospettiva i riferimenti espliciti a Rousseau o Montesquieu non sono sufficienti per nascondere la distanza fra il pensiero del Liberatore e il loro. A continuazione spiegherò quest'idea.

43 Ivi, 1.18, p. 182.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 Ivi, 1.46, p. 236.

47 S. Raimondi, *Machiavelli cit.*, p. 54.

48 R. Esposito, *Ordine e conflitto*, Napoli, Liguori, 1984, pp. 151-155.

49 F. Raimondi, *L'ordinamento della libertà. Machiavelli e Firenze*, Verona, ombre corte, 2013, p. 155.

50 Sull'importanza di Montesquieu e Rousseau nel pensiero di Bolívar cfr. A. Filippi, *Constituciones cit.*, p. 141; V. A. Belaúnde, R. Chavarri, *Bolívar y el pensamiento político de la Revolución*, «Cuadernos hispanoamericanos» 33 (1959), 1, pp. 239-42; V. A. Belaúnde, *Bolívar and the Political Thought of the Spanish American Revolution*, Reino Unido, Octagon, 1938; J. U. Cervera, *Bolívar republicano: fundamentos ideológicos e históricos de su pensamiento político*, Bogotá, Aurora, 2004, pp. 35-45; P. Rudan, *Por la senda de Occidente cit.*

#### 4.1. Libertà e uguaglianza nello spazio coloniale

Il primo motivo per prendere distanza da Montesquieu risiede – secondo Vacano – nella difesa della schiavitù che egli fa nel suo libro *Lo spirito delle leggi*<sup>51</sup>. Da un lato, è inconfutabile che Bolívar si schiera con Montesquieu per rafforzare l'urgenza di adattare le leggi ai costumi dell'America. Ma, dall'altro lato, la difesa o la critica indulgente che fa Montesquieu della legalità della schiavitù contraddice la genealogia del conflitto americano riposta da Bolívar nei suoi testi basilari, e, pertanto, il progetto per affrontarlo<sup>52</sup>. Per dirlo con le stesse parole di Montesquieu, riconoscere lo spirito della legge nella nostra America sottintende, almeno per il Bolívar lettore di Bartolomeo de las Casas, una critica assoluta alla disuguaglianza etnica. Ciò vuol dire, una difesa senza esitazioni, di quello che il vescovo di Chiapas definisce già nel 1552 come «*reglas de los derechos humanos*»<sup>53</sup>, regole che dopo, nel 1560, egli allarga ai neri africani e *guanches*.<sup>54</sup>

Nel momento in cui Bolívar scrive la *Lettera di Jamaica* (1815) e il *Discorso di Angostura* (1819) la doppia sconfitta della prima e seconda repubblica del Venezuela a causa degli spagnoli – ma anche degli schiavi – lo aveva incoraggiato a riconoscere la centralità del problema razziale della guerra di indipendenza. Quindi il suo compromesso con Petiòn, presidente della rivoluzionaria Haiti, cancella qualsiasi esitazione precedente. Infatti, nel 1816, non appena Bolívar arriva a Carúpano (costa marittima dell'attuale Venezuela), dichiara l'abolizione assoluta della schiavitù, dicendo: «*he venido en decretar, como decreto, la libertad absoluta de los esclavos que han gemido bajo el yugo español en los tres siglos pasados*»<sup>55</sup>. Uguaglianza politica, sociale nonché economica che si estende alla popolazione indiana<sup>56</sup>.

Come suggerisce John Lynch nella sua biografia di Bolívar, «*The Enlightenment [...] did not produce a concept of colonial liberation or war of independence. It needed the makers of North American and Spanish American independence to do this*»<sup>57</sup>. Nonostante ciò, seguendo Alberto Filippi, si può aggiungere che riprendere questa originalità, soprattutto nel caso di Bolívar, significa mettere in primo piano il riconoscimento della base multi-etnica della società americana. E, di conseguenza, mettere in primo piano come tanto Simon Rodríguez quanto il suo allievo Bolívar «*rechazan precisamente ese modelo político de la América racista anglosajona, basado en la exclusión etnocéntrico-blanca*»<sup>58</sup>.

51 D. von Vacano, *The color of citizenship* cit., pp. 57-58.

52 Cfr. C.L. de Secondat de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, London, Rizzoli, 1967, vol. 1, lib. 15, cap. 5 e sgg.

53 Regole dei diritti umani. B. De las Casas, *Tratado sobre los indios que han sido hechos esclavos, Obras completas de Bartolomé de las Casas. Tomo 10*, Madrid, Alianza, 1992 (1552), p. 236 sgg.

54 Verso il 1560 aggiunge alcuni capitoli – scritti tra 1556 e 1559 – nella sua storia delle indie dove ammette il suo pentimento a causa del suo giudizio sbagliato sull'ingiustizia del cauterio dei neri. Cfr. B. De las Casas, *Historia de las Indias*, Madrid, M. Ginesta, 1876, t. 5, cap. 129, p. 30.

55 «Sono venuto a decretare, come sto decretando, l'assoluta libertà degli schiavi che hanno gemuto sotto il giogo spagnolo nei tre secoli scorsi» (S. Bolívar, *Documento 1541, Decreto de Simón Bolívar sobre libertad de los esclavos fechado en Carúpano el 2 de junio de 1816*, «*Archivo del libertador*», Gobierno Bolivariano de Venezuela, consultato da <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article2687>).

56 Cfr. S. Bolívar, *Doctrina* cit., pp. 168-171.

57 «L'Illuminismo [...] non ha prodotto un concetto di liberazione coloniale o guerra di indipendenza. Queste aveva bisogno di essere fornito dai promotori dell'Indipendenza Nordamericana e dell'America spagnola» (Lynch, *Simón Bolívar* cit., p. 36).

58 Respingono proprio quel modello politico dell'America razzista anglosassone, basato sull'esclu-

Sebbene sia una questione complicata che ci porterebbe al di là dell'obbiettivo di quest'articolo, non dobbiamo dimenticare che l'inclusione multietnica nella repubblica diventa, ovviamente, mediata dalla necessità di accettare un sapere fornito esternamente alle comunità di neri, indiani o *pardos*. Ad esempio, da uno sguardo *illuminato* e liberale non si riesce a capire che l'uso comunale della terra, anche se impiegato per favorire lo sfruttamento della popolazione indiana, è servito come modo di resistenza alla conquista. Nonostante ciò, il dispositivo democratico che sostiene la repubblica offre a quest'ultima una dinamica chiaramente diversa all'etnocentrismo, la quale si fa sentire nei cambiamenti del regolamento delle terre comunali<sup>59</sup>.

Di conseguenza, senza negare l'importanza e l'influenza di Montesquieu su Bolívar, ci ritroviamo davanti a una distanza evidente spinta non soltanto dalla diversa congiuntura, ma, anzitutto, da una strategia teorica diversa. Ciò vuol dire che se il discorso repubblicano neo-romano prende il termine *schiavitù* per figurare il rapporto di dominio tra il re assoluto e il popolo, Bolívar cancella qualsiasi esitazione collegando l'abolizione della disuguaglianza etnica di ogni tipo al fondamento inalterabile di una repubblica veramente libera. In altre parole, nel suo pensiero, a differenza della lettura liberale del repubblicanesimo nello stesso secolo, la definizione di libertà non perde densità materiale, non è una dichiarazione senza soggetto, senza programma politico<sup>60</sup>. Quindi, siamo davanti a una volontà *bolivariana* ancorata nella pratica. Ciò comporta che la libertà della volontà non viene dalla sua autonomia, come affermava il pensiero liberale, bensì dalla sua «capacità di affrontare la costrizione e risolverla a proprio favore»<sup>61</sup>.

Questo collegamento tra uguaglianza e repubblica viene reso esplicito nello stesso *Decreto di Carúpano* ma anche nella *Lettera*, nel *Discorso* e in tanti altri documenti. Per esempio, nel 1817, muovendo una fortissima critica a Manuel Piar, un generale che aveva propiziato un tumulto di pardi (mestici), Bolívar descrive l'obbiettivo della rivoluzione come: «*la libertad hasta de los esclavos, que antes formaban una propiedad de los mismos ciudadanos*». Quindi, «*la independencia en el más lato sentido de esta palabra substituida a cuantas dependencias antes nos encadenaban*»<sup>62</sup>.

Bolívar non è un filantropo, ma un teorico della pratica politica che sa che non si può fondare una repubblica libera senza cancellare, come diceva Machiavelli, l'*ineguaglianza* da dove nasce la corruzione. Ricordiamo come nei capitoli 16, 17 e 18 del primo libro dei *Discorsi*

---

sione etnocentrica-bianca (A. Filippi, *Constituciones* cit., pp. 229-230).

59 Nel 1828 Bolívar pubblica un decreto ristabilendo il contributo personale della popolazione indiana. Anche se non è un riconoscimento della sua autonomia, si può leggere come il tentativo di farla parte dello Stato ma ascoltando il suo parere. S. Bolívar, *El Libertador: Writings of Simón Bolívar*, New York, Oxford University Press, 2003, pp. 191-196.

60 Come è stato fatto, per esempio, dalla tradizione repubblicano-liberale che la definisce come *assenza di interferenze*. Cfr. P. Pettit, *Republicanism: A theory of freedom and government*, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 47-49; Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 84-96; M. Viroli, *Republicanism*, New York, Hill and Wang, 2002, pp. 10, 70, 76.

61 S. Raimondi, *L'ordinamento della libertà* cit., p. 36.

62 «La libertà addirittura degli schiavi, che in precedenza costituivano una proprietà degli stessi cittadini. L'indipendenza, nel senso più ampio di questa parola, ha sostituito tante dipendenze che prima ci incatenavano» (S. Bolívar, *Documento 1935, Manifiesto de Bolívar a los pueblos de Venezuela fechado en el cuartel general de Guayana el 5 de agosto de 1817, relativo a la conducta del general Manuel Piar*, «Archivo del libertador», Gobierno Bolivariano de Venezuela, consultato da <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article2890>).

Machiavelli, dopo aver descritto e discusso il ciclo di Polibio, analizza i tentativi di fondare repubbliche postmonarchiche partendo dalla valutazione dell'effetto della corruzione sulla popolazione. Scrive: «uno popolo, il quale sendo uso a vivere sotto i governi d'altri, non sappiendo ragionare né delle difese o offese pubbliche, non conoscendo i principi né essendo conosciuto da loro, ritorna presto sotto uno giogo»<sup>63</sup>. A continuazione, aggiunge: «perché tale corruzione e poca attitudine alla vita libera nasce da una inegualità che è in quella città, e volendola ridurre equale è necessario usare grandissimi straordinari, i quali pochi sanno o vogliono usare»<sup>64</sup>. È la disuguaglianza da cui nasce la corruzione che, dopo aver influenzato a lungo termine sulla materia del popolo, diventa una corruzione quasi impossibile di ribaltare. Perlomeno, se non si riesce a procedere «secondo i [stessi] gradi della corruzione»<sup>65</sup>. Tutto questo per Machiavelli è al di là del potere di un unico individuo.

Allo stesso modo, Bolívar combina l'analisi delle forme di governo con il grande problema di tentare una fondazione dove la materia del popolo è corrotta. Due dei suoi testi più importanti – *Lettera di Jamaica* e *Discorso di Angostura* – fanno riferimento alla corruzione prodotta dalla conquista e dalla successiva colonizzazione. Per esempio, nella *Lettera di Jamaica* afferma:

La posición de los moradores del hemisferio americano ha sido, por siglos, puramente pasiva: su existencia política era nula. [...] Estábamos como acabo de exponer, abstraídos, y digámoslo así, ausentes del universo en cuanto es relativo a la ciencia del gobierno y administración del estado<sup>66</sup>.

Nel *Discorso di Angostura*, quasi parafrasando il Machiavelli letto prima, Bolívar scrive: «un pueblo pervertido si alcanza su libertad, muy pronto vuelve a perderla»<sup>67</sup>.

Nel 1815 Bolívar si azzarda ad indovinare il percorso degli eventi della guerra americana come se fosse una tappa ulteriore del ciclo di Polibio trasferitosi in America, ma al modo di Machiavelli. Ciò vuol dire che non si segue un percorso determinato e rigoroso, bensì un'analisi delle cause «afferenti a una situazione specifica»<sup>68</sup>. In Venezuela e Nuova Granada si dichiarano i diritti degli uomini e si costituisce un governo federale indipendente<sup>69</sup>. Eppure, a Caracas le istituzioni «representativas [rappresentative]»<sup>70</sup> – cioè la democrazia federale e popolare – non hanno potuto frenare lo spirito di fazione e il ritorno della schiavitù sotto la monarchia spagnola. Lo stesso è successo in Nuova Granada: la federazione interna eccessiva ha indebolito la causa rivoluzionaria<sup>71</sup>.

Tuttavia Bolívar non fa una scelta astratta per i governi monarchici. Afferma: «sería necesario que tuviese las facultades de un Dios, y cuando menos las luces y virtudes de

63 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.16, p. 173.

64 Ivi, 1.17, p. 179.

65 Ivi, 1.18, p. 179.

66 «La posizione degli abitanti dell'emisfero americano è stata, da secoli, puramente passiva: la loro esistenza politica era nulla. [...] Come ho illustrato prima, eravamo astratti, per così dire, assenti dall'universo in quanto è correlativo alla scienza del governo e all'amministrazione dello stato» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 53).

67 «Un popolo corrotto, se ottiene la sua libertà, poco dopo la perde di nuovo» (ivi, p. 89).

68 S. Raimondi, *Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma* cit., pp. 52-53.

69 S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 56.

70 Ivi, p. 57.

71 *Ibidem*.



*todos los hombres*»<sup>72</sup>. Questo significa che la sua consapevolezza sull'incapacità o sulla violenza dei poteri esecutivi dei governi rappresentativi (popolari), che sbocca sempre in un altro movimento tumultuario, non diventa affatto un'accoglienza del progetto monarchico, poiché, secondo il Liberatore, la sua violenza farebbe ugualmente infiammare lo spirito di fazione<sup>73</sup>. Se nel tumulto vince il partito popolare, il potere esecutivo si scioglierà in un'assemblea – si azzarda a dire Bolívar nella *Lettera* – ritornando, per così dire, al punto di partenza. Ma, se vince il partito aristocratico o militare, questo esigerà una monarchia limitata che diventerà, come quella spagnola, assoluta. Quindi, è ovvio che la sconfitta dei governi popolari non spinge Bolívar ad accogliere il progetto monarchico o l'illusione del potere di un *leader* quasi divino<sup>74</sup>.

Egli arriva, invece, alla stessa conclusione di Machiavelli: il problema si trova nella «brevità della vita» di forme di governo buone ma anche disastrose<sup>75</sup>. Di conseguenza, la forma politica scelta da Bolívar è «un medio tra estremi opposti». Però, questa «medietà» non occupa un luogo fisso, ma è un bilanciamento contingente tra elementi sempre diversi e non equivalenti tra di loro<sup>76</sup>. O, come sottolinea Machiavelli, «uno che partecipasse di tutti»: cioè, dove ogni modo guarda l'altro «sendo in una medesima città il Principato, gli Ottimati, e il Governo Popolare»<sup>77</sup>. Nel caso dell'America prima spagnola, la costituzione migliore è, suggerisce Bolívar, quella dove c'è un re non ereditario né a vita repubblicanamente chiamato presidente, un senato ereditario che occupa una posizione neutrale durante i tumulti tra popolo e governo, e una camera legislativa rappresentativa del popolo<sup>78</sup>. Ma, soprattutto, una repubblica che accoglie il piccolo genere umano nostro-americano.

#### 4.2. *Discordia e istituzioni*

Se libertà e uguaglianza rappresentano una distanza fondamentale per quanto riguarda Montesquieu, da lì si deduce un altro motivo. Bolívar non condivide con Montesquieu, ma neanche con Rousseau – almeno il Rousseau del *Contratto sociale* e la volontà ge-

72 Ivi, p. 58.

73 Bolívar non segue in tutto a Machiavelli. Roma, secondo il Liberatore, diventando così ampia, indebolisce i principi repubblicani e si assomiglia all'impero conquistatore o coloniale. Ciò vuol dire, una repubblica metropolitana che non condivide la sua libertà con i suoi domini. Cfr. Ivi, p. 58.

74 Per esempio, come suggerisce la lettura fatta da Diego von Vacano quando delinea un Bolívar repubblicano ma anche dittatoriale. Certo, una dittatura repubblicana, ma che non collima con la critica fatta da Bolívar alla lunga durata delle cariche pubbliche. Cfr. Ivi, p. 88. La stessa critica si trova a Machiavelli (*Discorsi* cit., 3.24, p. 455-456). Si deve far notare che la proposta da Bolívar di un presidente vitalizio nella costituzione è un caso particolare. Al presidente – dice Bolívar nel suo discorso al Congresso – «se le ha cortado la cabeza para que nadie tema sus intenciones, y se le han ligado las manos para que a nadie dañe [gli si e' tagliata la testa in modo che non contano le sue intenzioni, e gli hanno legato le mani in modo che nessuno sia ferito]», Ivi, p. 198. Come lo si faceva? Nel modo più semplice e democratico: il Potere Elettorale (rappresentante diretto del popolo dato che ogni dieci cittadini si sceglie un elettore) è il responsabile di nominare magistrati, giudici e preti. Cioè, quelli che ordinano le coscienze, la proprietà, l'onore, la vita e, in fine, gli atti pubblici (*ibidem*).

75 Ivi, 1.2, p. 133.

76 Per approfondire sullo scarto tra equilibrio e l'idea di medietà, cfr. S. Raimondi, *Machiavelli* cit., pp. 58-59.

77 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.2, p. 133.

78 S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 60.

nerale come causa finale della deliberazione pubblica<sup>79</sup> – l’analisi del governo misto romano come neutralizzazione del conflitto attraverso la sua istituzionalizzazione. In altre parole, per Bolívar il governo misto risponde al bisogno di sistemare la partecipazione politica dei diversi gruppi etnico-politici. Nel linguaggio machiavelliano si potrebbe dire «sfogare i suoi umori». Tuttavia, la concettualizzazione del perpetuo confronto tra di loro non permette – né a Bolívar né, ovviamente, a Machiavelli – di ridurre quella partecipazione al luogo delle istituzioni. L’antagonismo costitutivo della politica del fiorentino, fa notare Visentin, impedisce di declinare il bene comune in «una nozione neutralizzante [...] che sia condivisa da tutti i membri di una comunità politica»<sup>80</sup>.

Nella *Lettera di Jamaica* (1815), dopo aver evocato il nome di Montesquieu, Bolívar si chiede: «¿seremos nosotros capaces de mantener en su verdadero equilibrio la difícil carga de una república?»<sup>81</sup>. La risposta che egli dà, seguendo la lettura che di Machiavelli danno Montesquieu e Rousseau, è che per realizzare tutto questo è necessaria la virtù politica: in caso contrario, la repubblica tumultuaria sfocerebbe periodicamente nella guerra civile. L’obiettivo da raggiungere è, secondo Bolívar, l’uguaglianza necessaria per «refundir, digámoslo así, en un todo, la especie de los hombres, las opiniones políticas y las costumbres públicas»<sup>82</sup>.

Dunque la domanda che propongo è come concepire questo progetto *Bolivariano* di fornire un *insieme virtuoso* che, come già detto, deve riconoscere la molteplicità della società americana<sup>83</sup>. Da una parte, non è difficile accorgersi che Bolívar condivide con Montesquieu e Rousseau la critica allo spirito di fazione. Dall’altra parte, è anche vero che non si trova nella sua opera la fiducia in una risoluzione finale del conflitto.

Prima, poiché il concetto di specie media non può declinarsi nell’unificazione finale, vale a dire, essere omologato a un insieme in cui le sue parti costitutive diventano irricognoscibili. Allo stesso tempo, egli afferma nel *Discorso di Angostura* (1819) che «la sangre de nuestros ciudadanos es diferente, mezclémosla para unirlos»<sup>84</sup>: il Liberatore sa che la metafora del sangue non implica una declinazione razziale bensì di gruppi con diversi interessi politici. Effettivamente, egli mette in evidenza che il meticcio come soggetto

79 Cfr. F. Del Lucchese, *Freedom, equality and conflict: Rousseau on Machiavelli*, «History of Political Thought» 35 (2014), 1, pp. 29-49.

80 S. Visentin, *Immaginazione e parzialità* cit., p. 44.

81 «Saremo in grado di mantenere nel suo vero equilibrio la difficile carica di una repubblica?» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 57).

82 «Rifondere, per così dire, in un insieme la specie degli uomini, le opinioni politiche e le consuetudini pubbliche» (ivi, p. 95).

83 Nell’articolo di Paula Rudan *Bolívar’s Discurso de Angostura and the constitution of the people* si presenta un’argomentazione non del tutto incompatibile con la mia, ma la cui strategia argomentativa la porta in una direzione diversa. Da un lato, condivido la sua diagnosi secondo la quale l’esperienza *bolivariana* si svolge nel campo di tensione tra la complicata situazione politica ereditata dopo 300 anni di colonialismo e l’assenza di un popolo omogeneo per sostenere il processo rivoluzionario. Tuttavia, da qui in poi le nostre linee di lettura sembrano allontanarsi. Lei sostiene che la distanza tra le teorie che Bolívar legge – Montesquieu, Bentham, Rousseau, Helvétius – e la pratica possibile nel suo momento storico lo porta fino ai “paradossi”. In particolare, che la costituzione ha bisogno di creare il proprio popolo sovrano. Come cerco di argomentare in questo articolo, tale tensione può essere risolta in altro modo: le istituzioni bolivariane non cercano l’eventuale unificazione del popolo americano, ma sfogare i suoi umori. Sicuramente, questa non è una distanza teorica insignificante nell’incrocio tra repubblica e democrazia.

84 «Il sangue dei nostri cittadini è diverso, mescoliamolo per unirlo» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 102).

politico non è il risultato dalla mescolanza del sangue ma della cultura giuridico-politica. Ossia, mette in evidenza che non si tratta di un problema etnico o filantropico, ma politico. Scrive nella *Lettera di Jamaica* (1815):

*Más nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores*<sup>85</sup>.

Secondo la cultura americana evocata da Bolívar nella *Lettera* – vale a dire, Bartolomeo de las Casas, Jose Acosta, Jose Guerra, e Agustin Davila e Padilla a Fray Servando Teresa de Mier – il meticcio comporta l'intreccio della cultura pre-proprietaria americana e di quella proprietaria dell'Europa imperiale. Come fu avvertito da Francesco di Toledo nel 1574 – cioè, quaranta anni dopo l'intervista tra Francisco Pizarro e Atahualpa a Cajamarca (oggi Peru) – i meticci: «no dejan estos de tener pretensiones juzgando que por parte de las madres es suya la tierra y que sus padres la ganaron y conquistaron»<sup>86</sup>. Ciò vuol dire, che nell'America, dal momento della conquista si incrociano i principi dei beni in comune fondati dall'eredità matrilineare con il diritto di conquistatore. O, seguendo le parole di Filippi, nel medesimo secolo XIX le relazioni sociali «preproprietarie, comunitarie, preburguesas, o si se quiere, en esto, premodernas» ancora resistevano alla conquista. E, pertanto, attraverso la sua politica, Bolívar la evoca e la mobilita<sup>87</sup>.

Infatti, nel *Discorso di Angostura* ritorna su quest'idea: «es una inspiración eminentemente benéfica la reunión de todas las clases en un estado, en que la diversidad se multiplicaba en razón de la propagación de la especie»<sup>88</sup>. Scrive ancora Bolívar: «la diversidad de origen requiere un pulso infinitamente firme, un tacto infinitamente delicado para manejar esta sociedad heterogénea cuyo complicado artificio se disloca, se divide, se disuelve con la más ligera alteración»<sup>89</sup>. Un po' più avanti, nello stesso discorso, aggiunge: «mi deseo es que todas las partes del gobierno y administración adquieran el grado de vigor que únicamente puede mantener el equilibrio, no sólo entre los miembros que componen el Gobierno, sino entre las diferentes fracciones de que se compone

85 «Ma noi, che a malapena conserviamo le vestigie di ciò che una volta era, e che d'altra parte non siamo indiani o europei, ma una specie media tra i legittimi proprietari del paese e gli usurpatori spagnoli: in somma, siamo americani per nascita e i nostri diritti sono quelli dell'Europa, dobbiamo contestare questi a quelli del paese e mantenerci in esso contro l'invasione degli invasori» (*ibidem*). Il corsivo è aggiunto.

86 «Non smettono di avere pretese a giudicare che da parte delle madri la terra è sua e che i loro padri hanno vinto e conquistato» (R. Levillier (Ed.), *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglo XVI, documentos del Archivo de Indias*, Madrid, Rivadeneyra, 1921, vol. 5, p. 338).

87 Preproprietarie, comunitarie, preborghesi, o se si vuole, in questo, premoderne. A. Filippi, *Constituciones* cit., p. 232.

88 «È un'ispirazione eminentemente benefica la riunione di tutte le classi in uno stato, in cui la diversità si moltiplicava a causa della propagazione della specie» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 94. Il corsivo è aggiunto).

89 «La diversità dell'origine richiede un pulso infinitamente fermo, un tatto infinitamente delicato per gestire questa società eterogenea il cui complicato artificio si disloca, divide, dissolve con la minima alterazione» (*ibidem*). Il corsivo è aggiunto.

nuestra sociedad»<sup>90</sup>. Quindi, i suoi riferimenti alle parti che compongono la società si declina sempre al plurale.

La seconda ragione dell'assenza di una fiducia nella risoluzione finale del conflitto si può inferire dalla precedente: l'equilibrio tra parti non si esaurisce mai dato che, secondo un Bolívar chiaramente machiavelliano, l'obbedienza tranquilla comporta la corruzione del naturale stimolo della libertà<sup>91</sup>. Scrive ancora nel *Discorso*:

*El amor a la patria, el amor a las leyes, el amor a los magistrados, son las nobles pasiones que deben absorber exclusivamente el alma de un republicano. Los venezolanos aman la patria, pero no aman sus leyes; porque éstas han sido nocivas y eran la fuente del mal*<sup>92</sup>.

Il modo di concepire il rapporto tra le istituzioni e le forze in confronto nella società non è, quindi, lineare. Non c'è linearità semplicemente perché la repubblica che si sta fondando è costruita, secondo Bolívar, «sobre un abismo, o más bien sobre un volcán pronto a hacer su explosión»<sup>93</sup>. E questo vulcano rappresenta, senza dubbio, il conflitto prodotto dalla conquista e la successiva colonizzazione, conflitto nel quale se ne agglutinano tanti altri. Pertanto, le leggi, le istituzioni, gli ordinamenti, non possono rivendicare la funzione esclusiva di essere fondatrici della società libera, nascondendo, per così dire, la produzione di libertà del vulcano sul quale si edificano. Se, secondo Bolívar, «la naturaleza hace a los hombres desiguales [la natura fa agli uomini ineguali]», e le leggi «le den una igualdad ficticia [gli danno una uguaglianza fittizia]», diventa centrale il ruolo della discordia nella produzione di leggi, istituzioni e ordinamenti<sup>94</sup>, le quali, ovviamente, non sono emanate da una volontà astratta o neutrale.

L'immagine della guerra come il magma del vulcano politico, probabilmente, Bolívar la ricava dallo stesso Montesquieu. Nel suo *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza* (1734) si legge «mentre Roma conquistava l'universo, tra le sue mura si svolgeva una guerra nascosta: erano fuochi come quelli dei vulcani, che escono non appena qualche materia viene ad aumentare la fermentazione»<sup>95</sup>.

90 «Il mio desiderio è che tutte le parti del governo e dell'amministrazione acquisiscano il grado di vigore che può solo mantenere l'equilibrio, non solo tra i membri che compongono il governo, ma anche tra le diverse frazioni della nostra società» (ivi, p. 101). Il corsivo è aggiunto.

91 Nello stesso *Discorso di Angostura* paragona la tranquillità con la servitù. «La naturaleza a la verdad nos dota, al nacer, del incentivo de la libertad; mas sea pereza, sea propensión inherente a la humanidad, lo cierto es que ella reposa tranquila aunque ligada con las trabas que le imponen [La natura, alla verità, ci dota, alla nascita, dell'incentivo della libertà; Ma la pigrizia, la propensione intrinseca dell'umanità, la verità è che lei riposa tranquilla ma legata agli ostacoli che le impongono]» (ivi, p. 90).

92 «L'amore alla patria, l'amore alle leggi, l'amore ai magistrati, sono i nobili passioni che esclusivamente deve assorbire l'anima di un repubblicano. I venezuelani amano la patria, bensì non amano i suoi leggi, poiché quelle sono state nocive e erano la fonte del male» (ivi, p. 102).

93 «Su un abisso, o piuttosto su un vulcano pronto ad esplodere». (S. Bolívar, *Documento 5670, carta de Bolívar para el doctor Pedro Gual, fechada en Guanare el 24 de mayo de 1821*, «Archivo del libertador», Gobierno Bolivariano de Venezuela, consultato da <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article10515>).

94 S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 94.

95 Montesquieu, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, Torino, Boringhieri, 1960, p. 73. Per approfondire un'analisi del legame tra Montesquieu e il repubblicanesimo democratico cfr. S. Torres, *La desmesura democrática: Montesquieu lector de Maquiavelo*, in E. Rinesi (ed.), *Tiempo y Política. El problema de la historia en Montesquieu*, Córdoba, Gorla, 2007, pp. 109-146.

Essi condividono anche il parere che il motore della politica, soprattutto nella repubblica, si trova nel desiderio di uguaglianza e nella libertà da cui nacquero le discordie: si separano, però, nel modo della loro risoluzione. Anche nella *Lettera di Jamaica* e nel *Discorso di Angostura* risuona l'eco del linguaggio di Montesquieu per quanto riguarda la moderazione dell'uguaglianza e della libertà<sup>96</sup>, ma non si dovrebbe confondere la critica *bolivariana* alla *democrazia assoluta*<sup>97</sup> – cioè, all'interno del dibattito sulla forma dello stato federale o centralistico e su come equilibrare le autorità – con un velo della moderazione dietro la quale si nasconde la tolleranza a certe forme di dominio come prolegomeno dell'esclusiva amministrazione statale del potere. Per dirla con l'immagine – anche invertita – proposta da Sebastian Torres nel suo lavoro sulle letture machiavelliane di Montesquieu, davanti alla dismisura della democrazia Bolívar non torna indietro.

Di conseguenza, mi azzardo ad affermare che la mediazione culturale di Montesquieu e di Rousseau, anche se si trova dentro la tradizione repubblicana machiavelliana, non riesce a rendere nota la concettualizzazione che Bolívar fa dei tumulti tra le parti della società che – secondo Machiavelli – «furono prima causa del tenere libera Roma»<sup>98</sup>. È per azzardare un'ipotesi sul modo *Bolivariano* di concepire il rapporto tra virtù, leggi e tumulti che diviene produttiva la terza ipotesi di lettura che suggeriva il ritorno a Machiavelli. Come sottolinea Eugenia Mattei, nel lavoro dello scrittore fiorentino, il popolo non ha proprietà inerenti o immanenti, ma queste sono la conseguenza di certe passioni generate dal conflitto sociale e dai vincoli con i leader<sup>99</sup>. Quindi, Machiavelli non riduce la disunione tra i potenti e i popolari in uno squilibrio istituzionale.

### 5. *L'occasione americana*

Dalla formulazione tragica della rovina di Roma si può inferire chiaramente che la violenza non è il programma di Machiavelli – così come non lo è di Bolívar. Ma questo non implica che costoro non si accorgano che le crisi, persino le più violente – vulcaniche – producano la potenza per difendere il legame tra la libertà e l'equivalenza delle potenze. Allo stesso modo che in Machiavelli, nella descrizione che Bolívar fa dei fondamenti della repubblica americana come un «vulcano», si trova la convergenza tra libertà, uguaglianza e conflitto non solo nel bilancio tra le parti delle autorità legalmente costituite, ma anche tra le proprietà e tra le potenze. In seguito spiegherò come quella

96 Nelle *Considerazioni* Montesquieu afferma «i patrizi, per impedire il ritorno dei re, cercarono di aumentare l'impulso che era nell'animo del popolo, ma fecero più di quello che volevano» poiché «gli dettero un desiderio sdomato della libertà» (p. 73). Nel suo libro *Lo spirito delle leggi* afferma «il principio della democrazia si corrompe non soltanto quando si perde lo spirito di uguaglianza, ma anche quando si assume uno spirito di uguaglianza estrema» (I. 8, cap. 1, p. 156).

97 «*La libertad indefinida, la democracia absoluta, son los escollos a donde han ido a estrellarse todas las esperanzas republicanas. Echad una mirada sobre las repúblicas antiguas, sobre las repúblicas modernas, sobre las repúblicas nacientes; casi todas han pretendido establecerse absolutamente democráticas y a casi todas se les han frustrado sus fustas aspiraciones* [La libertà indefinita, la democrazia assoluta, sono gli ostacoli a dove tutte le speranze repubblicane sono andate a schiantarsi. Dare un'occhiata alle repubbliche antiche, alle repubbliche moderne, alle nascenti repubbliche; quasi tutte hanno cercato di stabilirsi in modo assolutamente democratico e quasi tutte sono stati frustrati nelle loro aspirazioni]» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 100).

98 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., I.4, p. 137.

99 E. Mattei, *Una scrittura alusiva: los líderes y el pueblo en la obra de Nicolás Maquiavelo*, Tesis dottorale, Facoltà di Scienze Sociali, Università di Buenos Aires, Argentina, 2016.

consapevolezza dei fondamenti della repubblica americana impedisce di chiudere il rapporto *ricorsivo* tra il conflitto e le leggi che mantengono libera la repubblica<sup>100</sup>.

Ho già fatto notare che il conflitto nell'America del secolo diciannovesimo è, senza dubbio, la disuguaglianza prodotta dall'etnocentrismo giuridico della colonia. È vero che Bolívar non ha mai appoggiato una *pardocrazia* – cioè, il ribaltamento della società coloniale per dare preminenza ai pardi. Infatti, ha ordinato l'esecuzione del generale Manuel Piar e l'ammiraglio José Padilla per promuovere la guerra civile razziale. Nonostante quello, ritengo che Bolívar concepisca un chiaro rapporto tra la lotta per l'uguaglianza politica-economica e la difesa della libertà. Prendo un esempio per ribadire quest'ultima affermazione.

Dare la stessa importanza all'uguaglianza politica e sociale, come fa Bolívar nel *Discorso di Angostura*, tra i principi fondatori della repubblica ha nel lessico repubblicano americano del secolo diciannovesimo un senso particolare. Per spiegarlo brevemente, significa dire che tutti sono i soggetti delle nuove repubbliche. Ma dobbiamo considerare che non siamo davanti all'espressione di una *teoria astratta*, bensì davanti alla risoluzione teorico-pratica di tutta una serie di conflitti arrotolati dentro la definizione di cittadinanza. Nel progetto costituzionale che il proprio *Discorso* (1819) introduce, si divide l'esercizio della cittadinanza tra cittadini attivi e passivi, cioè tra quei cittadini che esercitano la sovranità nazionale e quelli che sono protetti dalla legge ma non partecipano alla deliberazione pubblica né all'elezione dei rappresentanti. Secondo il progetto costituzionale (titolo III, articolo quarto) per essere un cittadino attivo è necessario:

Poseer una propiedad raíz de valor de quinientos pesos en cualquier parte de Venezuela. Suplirá la falta de esta propiedad el tener algún grado o aprobación pública en una ciencia o arte liberal o mecánica; el gozar de un grado militar vivo y efectivo, o de algún empleo con renta de trescientos pesos por año<sup>101</sup>.

Nel caso in cui il concetto non fosse del tutto chiaro, l'articolo settimo, aggiunge:

Los militares, sean naturales o extranjeros, que han combatido por la libertad e independencia de la patria en la presente guerra, gozarán del derecho de ciudadanos activos, aun cuando no tengan las cualidades exigidas en los artículos 4o, 5o, 6o de este Título<sup>102</sup>.

Si anticipano qui le parole di Bolívar nel 1821: «*En Colombia el pueblo está en el ejército* [in Colombia il popolo è nell'esercito]»<sup>103</sup>. Come spiega Stefano Visentin, il

100 Cfr. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio* cit., p. 256.

101 «Possedere una proprietà di valore di cinquecento pesos in qualsiasi parte del Venezuela. Sopperirà la mancanza di questa proprietà avere una certa laurea o approvazione pubblica in una scienza o arte liberale o meccanica; il godimento di un grado militare vivo ed effettivo, o di qualche impiego con reddito di trecento pesos all'anno» (R. Cortázar-L. A. Cuervo (eds.), *Congreso de Angostura, Libro de actas*, Bogotá, Imprenta Nacional, 1921, p. 129 y ss.)

102 «I militari, sia naturali che stranieri, che hanno combattuto per la libertà e l'indipendenza della patria nella guerra attuale, godranno del diritto di cittadini attivi, anche se non hanno le qualità richieste negli articoli 4, 5 e 6 di questo Titolo» (ivi, p. 130).

103 S. Bolívar, *Documento 5740, Carta de Bolívar para el general de división Francisco de Paula Santander, fechada en San Carlos el 13 de junio de 1821*, «Archivo del libertador», Gobierno Bolivariano de Venezuela, consultato da <http://www.archivodelibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article10971>.

popolo nell'esercito è uno dei tanti altri ambivalenti volti del popolo stesso in Machiavelli<sup>104</sup>. Questi volti permettono al popolo di diventare visibile e mettere in questione l'ordine precedente che nascondeva la loro presenza. Una volta divenuto visibile il popolo, non si può tornare indietro come se non fosse accaduto nulla.

Tuttavia, quest'idea del *popolo nell'esercito* porta altre pieghe evidenti del conflitto. Come Bolívar fa notare a Francesco de Paula Santander nella stessa lettera di 1821: ora nell'esercito ci sono tanti neri e mulatti. Egli vuol dire che *adesso* i neri e i mulatti siano cittadini attivi della repubblica. Questa sottolineatura che fa Bolívar della presenza eterogenea del popolo nell'esercito non è una frase gratuita né detta sulle vicende americane a caso. Nel *Discorso* del 1819, Bolívar finisce la sua interlocuzione con, tra l'altro, due suppliche: «*imploro la confirmación de la libertad absoluta de los esclavos, como imploraría mi vida y la vida de la República*»<sup>105</sup>; «*que el Congreso ordene la distribución de los bienes nacionales [...] a beneficio de los militares venezolanos*» confermando una legge di 1817<sup>106</sup>. Nonostante ciò, nell'arco di un anno il Congresso sovrano deluse le due suppliche.

L'11 gennaio del 1820 il Congresso di Angostura abrogò il Decreto di Carúpano del 2 Giugno del 1816 in cui si decretava l'assoluta abolizione della schiavitù in un paese ancora non esistente. I miti ideologi del Congresso – come li aveva chiamato Bolívar – scrissero: «*considerando la libertad como la luz del alma, creyó también – il Congresso – que debía dárseles por grados*»<sup>107</sup>. Un anno dopo – il 21 luglio del 1821 – si approvò una legge sulla liberazione graduale con un'effettività limitata.

Nell'aprile del 1820 (cioè, dopo l'abrogazione del Decreto di Carúpano ma prima della nuova legge), Bolívar scrisse una lettera al vicepresidente Santander nella quale, di fronte al rifiuto di liberare schiavi, gli spiegò le implicanze di un altro decreto suo:

El artículo [del suo decreto] dice así: Todos los esclavos útiles para el servicio de las armas, serán destinados al ejército. Si no me equivoco, esto no es declarar la libertad de los esclavos, y sí es usar de la facultad que me da la ley [del 11 gennaio 1820], en que dice: Artículo 3. Sin embargo, los que fueren llamados a las armas por el Presidente de la República, o hicieren algún servicio distinguido, entran desde luego en posesión de su libertad [...]. Es pues demostrado por las máximas de la política, sacada de los ejemplos de la historia, que todo gobierno libre que comete el absurdo de mantener la esclavitud, es castigado por la rebelión y algunas veces por el exterminio, como en Haití<sup>108</sup>.

104 Cfr. S. Visentin, *The different faces of the people: On Machiavelli's political topography*, in F. Del Lucchese, F. Frosini, V. Morfino (eds.), *The radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*, Boston, Brill, 2015, p. 369.

105 «Imploro la conferma dell'assoluta libertà degli schiavi, come implorerei la mia vita e la vita della Repubblica» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 105).

106 Che il Congresso ordina la distribuzione dei beni nazionali [...] a beneficio dei militari venezuelani (ivi, p. 106).

107 «Considerando la libertà come la luce dell'anima, ha creduto – il Congresso – anche che dovesse essere data a loro gradualmente» (Cortázar et al, *Congreso de Angostura* cit., p. 280).

108 L'articolo dice così: «tutti gli schiavi utili al servizio delle armi, saranno destinati all'esercito» (Se non sbaglia, questo non è dichiarare la libertà degli schiavi, ed è usare il potere che la legge mi dà, in cui dice: Articolo 3. «Tuttavia, coloro che sono chiamati alle armi dal Presidente della Repubblica, o fanno un servizio distinto, entrano in possesso della loro libertà. [...] È così dimostrato dalle massime della politica, tratte dagli esempi della storia, che ogni governo libero che commette l'assurdità di mantenere la schiavitù è punito dalla ribellione e talvolta dallo sterminio, come ad Haiti» (S. Bolívar, *Documento 4182, oficio de Bolívar para el vicepresidente de Cundinamarca, fechado en*

Un mese dopo, parlando ancora sul problema dei tumulti dei neri, Bolívar aggiunse:

Si andan alborotando el avispero, resultará lo que en Haití. La avaricia de los colonos hizo la revolución porque la República francesa decretó la libertad y ellos la rehusaron, y a fuerza de resistencia y de opiniones irritaron los partidos naturalmente enemigos<sup>109</sup>.

Di conseguenza, nella repubblica costruita su un vulcano si rivolle come una materia incandescente tanto la lotta per la cittadinanza degli analfabeti e non proprietari quanto la libertà degli schiavi che trovano nell'esercito il grimaldello per la manomissione.

Ciononostante, c'è ancora un'altra piega del conflitto. La *Ley de Repartición de Bienes Nacionales* [Legge di distribuzione dei beni nazionali] sancita nel 1817, a causa delle lamentazioni di quelli che hanno dovuto attirare l'attenzione del Governo, decreta la distribuzione della terra tra l'esercito rivoluzionario<sup>110</sup>. Ossia, distribuisce la terra tra i soldati che lottano per l'indipendenza – ogni bianco, ma anche di ogni nero, mulatto, indiano –, infine di ogni cittadino del piccolo genere umano dell'America. Ma il Congresso di Angostura dispone il 6 gennaio del 1820 – cinque giorni prima di abrogare l'abolizione della schiavitù – un modo di aggirare il proposito della legge: fare diventare ogni singolo soldato un cittadino-proprietario. O anche, per dirlo con le parole di Machiavelli, togliere ai grandi proprietari «la via dello arricchire» non permettendo loro di prendere i beni «che si privavano i nimici»<sup>111</sup>.

Come fu fatto? Prima, sospendendo dal gennaio 1820 in poi la distribuzioni delle terre e assegnando uno stipendio monetario all'esercito. Secondo, creando una commissione nazionale con il compito di pagare il debito ancora non pagato non in terra ma con buoni del tesoro pubblico (*bonos*)<sup>112</sup>. In maggio dice Bolívar a Santander: «*mandan entregar vales de bienes nacionales a los militares para que los compren en remate en el mejor poster*»<sup>113</sup>. L'effetto è stato doppio. Quando i soldati non potevano aspettare un prezzo migliore, hanno dovuto vendere e, infine, non ricevevano nulla. Al contempo, un accumulo concentrato dei *buoni* permise che la struttura agraria continuasse come prima della guerra: in poche mani.

Per capire i futuri effetti perniciosi di questa riforma, vorrei ritornare alla lettera a Gual – indirizzata nel 24 Maggio 1821, nella quale Bolívar descrive il fondamento della repubblica come se fosse un vulcano. Mi permetto di citare il brano:

Estos no son los que Vds. conocen; son los que Vds. no conocen: hombres que han combatido largo tiempo, que se creen muy beneméritos, y humillados y miserables, y sin

*San Cristóbal el 18 de abril de 1820*, «Archivo del libertador», Gobierno Bolivariano de Venezuela, consultato da <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article7010>.

109 «Se stanno agitando il vespaio, cosa succederà ad Haiti? L'avarizia dei coloni ha fatto la rivoluzione perché la Repubblica francese ha decretato la libertà e loro l'hanno rifiutata, e con la forza della resistenza e delle opinioni hanno irritato le parti naturalmente inimiche» (S. Bolívar, *Documento 4377. Carta de Simón Bolívar para el general Francisco de Paula Santander, fechada en el Rosario de Cúcuta el 30 de mayo de 1820*, «Archivo del libertador», Gobierno Bolivariano de Venezuela, consultato da <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article13129>).

110 S. Bolívar, *Doctrina* cit., pp. 73-75.

111 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.37, p. 216.

112 Cortázar et al., *Congreso de Angostura* cit., p. 270 sgg.

113 «Ordinano di fornire buoni di beni nazionali ai militari affinché possano comprarli all'asta al miglior offerente» (S. Bolívar, *Documento 4377* cit.).



esperanzas de coger el fruto de las adquisiciones de su lanza. Son llaneros determinados, ignorantes y que nunca se creen iguales a los otros hombres que saben más o parecen mejor. Yo mismo, que siempre he estado a su cabeza, no sé aun de lo que son capaces. Los trato con una consideración suma; y ni aun esta misma consideración es bastante para inspirarles la confianza y la franqueza que debe reinar entre camaradas y conciudadanos. Persuádase Vd., Gual, que estamos sobre un abismo, o más bien sobre un volcán pronto a hacer su explosión. Yo temo más la paz que la guerra [...]»<sup>114</sup>.

Quasi un mese dopo (13 Giugno 1821) Bolívar scrisse a Santander:

Esos señores piensan que la voluntad del pueblo es la opinión de ellos, sin saber que en Colombia el pueblo está en el ejército, porque realmente está, y porque ha conquistado este pueblo de mano de los tiranos; porque además es el pueblo que quiere, el pueblo que obra, y el pueblo que puede; todo lo demás es gente que vegeta con más o menos malignidad, o con más o menos patriotismo, pero todos sin ningún derecho a ser otra cosa que ciudadanos pasivos [...] De suerte, que si no son los llaneros los que completan nuestro exterminio, serán los suaves filósofos de la legitimada Colombia<sup>115</sup>.

Nell'arco dei quindici anni che vanno dal 1815 fino al 1830 Bolívar esprime che la fortuna della rivoluzione si gioca nella soddisfazione, o no, della «speranza di prendere il frutto delle acquisizioni della loro lancia». Intende dire: di soddisfare le speranze di ogni soldato che lotta per l'indipendenza. Quindi, di ogni bianco, ma anche di ogni nero, mulatto, indiano, infine... di ogni cittadino del piccolo genere umano dell'America. Come sottolinea John Lynch, i termini della disputa si riducono all'alternativa tra la continuità o il cambio della fonte di corruzione della materia repubblicana – cioè, direbbe Machiavelli, la continuità o il cambio dal vivere «sotto il governo d'altrui». Vale a dire, se i nuovi ordini potrebbero, o non, sostituire completamente «gli antichi, che erano cattivi»<sup>116</sup>.

## 6. Conclusioni possibili

La domanda che avevo proposto nel sottotitolo «Discordia e istituzioni» (sezione 4.2) era come capire l'insieme virtuoso *Bolivariano* senza cancellare, allo stesso tempo, il suo riconoscimento della molteplicità sociale americana. La risposta che ho suggerito è che l'eterogeneità instabile del piccolo genere umano spinge Bolívar a una concettualiz-

114 «Questi [militari] non sono quelli che conoscete; sono quelli che non conoscete: uomini che hanno combattuto a lungo, che si credono molto meritevoli, umiliati e miserabili, e senza speranza di prendere il frutto delle acquisizioni della loro lancia. Sono abitanti della pianura [*llaneros*] determinati, ignoranti che non si pensano mai uguali di altri uomini, che ne sanno di più o sembrano migliori. [...] Persuaditi, Gual, che siamo su un abisso, o piuttosto su un vulcano pronto ad esplodere. Temo la pace più della guerra...» (S. Bolívar, *Documento 5670* cit.).

115 «Questi signori pensano che la volontà del popolo sia la loro opinione, senza sapere che in Colombia la gente è nell'esercito, perché lo è davvero, e perché ha conquistato questo popolo dalle mani dei tiranni; perché sono anche il popolo che voglia, il popolo che lavora e il popolo che può; tutto il resto sono persone che vegetano con più o meno malignità, o con più o meno patriottismo, ma tutti senza alcun diritto di essere altro che cittadini passivi [...] Per fortuna, se non sono i *llaneros* [abitanti della pianura] che completano il nostro sterminio, saranno i soavi filosofi della Colombia legittimata» (S. Bolívar, *Documento 5740* cit.).

116 N. Machiavelli, *Discorsi* cit., 1.49, p. 242.

zazione del conflitto politico più ampia del semplice squilibrio istituzionale. Di questo modo, la sua critica alla repubblica tumultuaria non comporta ignorare *come* o *quando* le crisi, persino le più vulcaniche, producono la potenza più forte per la difesa della libertà. Ossia, Bolívar non sta facendo una critica astratta del conflitto. Le lettere a Gual y Santander che hanno come sottofondo i tre conflitti – liberazione, cittadinanza e proprietà della terra – che nidificano all’interno della repubblica *Bolivariana*, ci permettono, quanto meno, di mettere in dubbio se Bolívar credeva, come Montesquieu o Rousseau, alla neutralizzazione finale del disordine aperto dalla guerra di indipendenza attraverso la sua istituzionalizzazione. Si deve considerare, pertanto, come, secondo Bolívar, «Haiti», «gli abitanti della pianura», o gli «schiavi sfrenati», non siano un esempio, semplicemente, di brutalità. O, nel caso lo siano, sono anche esempio dell’assurdità di simulare la libertà repubblicana sostenendo invece la disuguaglianza etnica, giuridica, politica e sociale.

È vero che nel 1829, un anno prima di morire, Bolívar sembra perdere la speranza. Ciononostante in quei giorni – quando scrive parole funeste – «*los tratados son papeles; las Constituciones libros; las elecciones combates; la libertad anarquía; y la vida un tormento*»<sup>117</sup> – egli crede ancora che il problema non sia il popolo che reclama l’uguaglianza legale attraverso mezzi straordinari. Egli, insomma, non considera responsabili della situazione coloro che partecipano ad un tumulto. La causa dell’anarchia attuale è la complicata situazione nella quale i cattivi ordinamenti non sono più la forma della società, ma quelli nuovi e liberi non lo sono ancora. Nel *Discorso di Angostura* (1819) aveva scritto: «*las reliquias de la dominación española permanecerán largo tiempo antes que lleguemos a anonadarlas*»<sup>118</sup>. La sfumatura che intendo far notare è che Bolívar sospetta che ci siano tanti lettori delle *repubbliche aeree* che non concepiranno mai il cambiamento che ha fatto visibile quello che prima non si conosceva o, forse, ci sono tanti che avranno soltanto il potere di sconfiggere il progetto rivoluzionario.

Per concludere, vorrei sottolineare come questa lettura di Bolívar attraverso i suoi echi machiavelliani apra una prospettiva di ricerca diversa sulla tradizione repubblicana in America. Per esempio, quella che appare nel libro *America en peligro* [America in pericolo] di Francisco Bilbao. Nel 1862, quando la Francia invade il Messico, questo pensatore americano sfida il senso comune affermando: se in America abbiamo repubbliche è per il lavoro delle moltitudini ignoranti che con il loro sangue hanno preparato il pane della repubblica. Ossia, quella moltitudine di neri, indiani, mulatti che vengono accusati di essere inabili ad esercitare la cittadinanza, è la medesima moltitudine che ha garantito la libertà repubblicana.

117 «I trattati sono fogli; le Costituzioni, i libri; le elezioni, i combattimenti; la libertà, l’anarchia; e la vita un tormento» (S. Bolívar, *Doctrina* cit., p. 232).

118 «Le reliquie della dominazione spagnola rimarranno a lungo prima riuscire a di annientarle» (ivi, p. 94).

# RADICALIZZARE L'EREDITÀ DI KARL MARX: CLAUDE LEFORT INTERPRETE DI NICCOLÒ MACHIAVELLI

DI FRANCESCO BIAGI

Io quando il monumento  
vidi ove posa il corpo di quel grande  
che temprando lo scettro a' regnatori  
gli allòr ne sfronda, ed alle genti svela  
di che lagrime grondi e di che sangue.  
(Ugo Foscolo, *Dei Sepolcri*, 1807)

## 1. *Il Principe di Machiavelli: una delle opere più dannose diffuse al mondo*

Federico II re di Prussia ha dedicato un libro contro Niccolò Machiavelli, giudicando le sue tesi perniciose e nefaste per l'umanità<sup>1</sup>. Molto probabilmente fu uno dei pochi monarchi ad aver compreso la beffa e l'ironia machiavelliana, così infatti il Segretario fiorentino scriveva a Francesco Guicciardini diversi anni dopo la composizione del *Principe*: «da un tempo in qua, io non dico mai quello che io credo, né credo mai quel che io dico, et se pure e' mi vien detto qualche volta il vero, io lo nascondo fra tante bugie, che è difficile a ritrovarlo»<sup>2</sup>. Cercheremo, quindi, di mettere a fuoco il nucleo centrale del pensiero machiavelliano che il medesimo autore a volte ha intenzionalmente celato, qua-

---

1 «Nel campo della morale *Il Principe* di Machiavelli è ciò che l'opera di Spinoza rappresenta in quello della fede; Spinoza ne scalzava i fondamenti, mirando soprattutto a demolire la religione, mentre Machiavelli corrompeva la politica con l'intento di distruggere i principi di una sana morale: gli errori del primo sono semplicemente speculativi, mentre quelli dell'altro riguardano la vita pratica. È accaduto tuttavia che per Spinoza i teologi abbiano dato l'allarme, che si sia confutata la sua opera e che si sia cercato di difendere la divinità dai suoi attacchi, mentre Machiavelli è stato criticato soltanto da qualche moralista e malgrado loro e la sua morale perniciosa è stato considerato un maestro della politica fino ai giorni nostri. Voglio assumermi la difesa dell'umanità contro questo mostro che la minaccia, opporre la giustizia e la ragione al crimine e al sofisma; ho tentato di esprimere le mie riflessioni sul Principe capitolo per capitolo, affinché l'antidoto seguisse immediatamente il veleno. Fra le opere maggiormente diffuse nel mondo, ho sempre considerato *Il Principe* del Machiavelli come una delle più dannose» (Federico II re di Prussia, *L'Antimachiavelli*, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1995, p. 3).

2 Lettera di Niccolò Machiavelli a Francesco Guicciardini, 17 maggio 1521 (Edizione di riferimento: N. Machiavelli, *Tutte le opere*, a cura di Mario Martelli, Firenze, Sansoni Editore, 1971, p. 1204).

si come un mistero da dischiudere, a poco a poco, con molta accuratezza<sup>3</sup>. Per sostenere questa tesi, faremo riferimento in modo particolare agli studi di Claude Lefort, uno tra i più importanti fondatori del gruppo *Socialisme ou Barbarie*, cercando di comprendere come il filosofo francese abbia incontrato in Machiavelli degli strumenti per combattere il marxismo ortodosso propagandato dal regime sovietico e, soprattutto, per radicalizzare la teoria del conflitto di Karl Marx. Fiumi d'inchiostro sono stati spesi per circoscrivere il Segretario fiorentino entro i confini del cosiddetto «realismo politico», tuttavia, come abbiamo visto, la fama anti-autoritaria dell'*acutissimus* era già diffusa, nel Settecento, anche fra i «Grandi» come il re di Prussia. Dunque, metteremo in luce un Machiavelli inedito e poco conosciuto nel dibattito italiano sviluppatosi intorno al pensiero politico del segretario fiorentino. Daremo, infatti, ampio spazio all'interpretazione del filosofo francese Claude Lefort, il quale è stato poi ripreso da Miguel Abensour nelle sue recenti riflessioni sul problema della «democrazia».

La prima questione importante che si deve affrontare è il presunto rapporto fra Niccolò Machiavelli e il concetto di «Ragion di Stato». Una relazione quasi di filiazione che ha poi dato vita al significato (spesso usato in termini dispregiativi) di «machiavellismo». La maggior parte degli studi filosofici e politici intorno al pensiero di Machiavelli offrono un'interpretazione fortemente condizionata dal testo sul *Principe*: infatti questa tradizione riconosce il merito o la colpa di aver pubblicato un libro divenuto precursore della teoria della «Ragion di Stato», avvalorando l'ipotesi che abbia suggerito le migliori tecniche di astuzia e dominio a chi nella storia umana si è posto il problema della conservazione e del mantenimento del potere sugli altri uomini. L'intero pensiero machiavelliano rischia di essere così ridotto *de facto* allo studio dei modi per rafforzare la sovranità del Principe. Al contrario, Machiavelli sembrerebbe profondamente «moderno» proprio perché capace di pensare la politica e l'oscura relazione che intrattiene col potere nei termini di Thomas Hobbes, pur rimanendo estraneo al contrattualismo. Proponiamo ora di decostruire e criticare questa vulgata analizzando l'interpretazione di Claude Lefort, di cui abbiamo disponibile in traduzione italiana diverse opere, ma non ancora il suo ampio studio sul segretario fiorentino dal titolo *Le travail de l'œuvre. Machiavel*.

## 2. Machiavelli, il machiavellismo e la «Ragion di Stato»

Come Karl Marx si dissociò da chi voleva ipostatizzare il suo pensiero nel marxismo, possiamo fin da subito affermare con certezza che anche il fiorentino avrebbe preso le distanze dal machiavellismo. Discutere oggi il rapporto fra Machiavelli, il machiavellismo e la «Ragion di Stato» può produrre utili ricadute sulla comprensione delle dinamiche che caratterizzano l'attuale crisi dei regimi politici democratico-rappresentativi. Vogliamo «difendere» Machiavelli (e la sua lotta repubblicana) da chi come Leo Strauss lo ha interpretato quale unico autore capace del coraggio di pensare il male nella politica (coerente in modo realistico con le vicissitudini del teatro del mondo), ma non siamo interessati solo a questo<sup>4</sup>. Con Michel Senellart condividiamo un'intuizione semplice quanto efficace: ritornare alla genesi del concetto di «Ragion di Stato» per capire l'og-

3 Una disamina recente dell'ermeneutica machiavelliana «radicale» si trova in: G. Pedullà, *Machiavelli radicale*, «Reset», 143 (2013), Dossier Machiavelli, <https://www.reset.it/articolo/machiavelli-radical>.

4 Cfr. L. Strauss, *Pensieri su Machiavelli*, Milano, Giuffrè, 1970.

gi<sup>5</sup>. Vogliamo aprire tutte le contraddizioni e entrare dentro le faglie filosofico-politiche che attraversano la produzione intellettuale di Niccolò Machiavelli, per comprendere le tecnologie di potere della sovranità e la ribellione a essa, nella possibilità concreta di istituire nuovi spazi (repubblicani) di libertà.

Innanzitutto il concetto politico di «Ragion di Stato» è stato definito per la prima volta da Giovanni Botero, in un periodo storico come quello della Controriforma. La prima autentica dissertazione sulla «Ragion di Stato» risale al 1589 e fu scritta dal gesuita all'interno del più ampio impegno intellettuale a difesa della Controriforma<sup>6</sup>. Le sue innovazioni, contenute nella riflessione anti-machiavelliana, si ispirano al mercantilismo e alla volontà di assegnare all'economia un ruolo sempre più centrale<sup>7</sup>. Potremmo dedurre dal *Principe* la volontà di discutere sulla «Ragion di Stato»; tuttavia il segretario fiorentino non utilizza mai questo significato nelle sue opere. Infatti, è fondamentale ricordare come Giovanni Botero dà vita alla sua riflessione politica «se non contro lo stesso Machiavelli, almeno in opposizione frontale a una certa figura inquietante del potere costruita a partire dal suo nome: il machiavellismo»<sup>8</sup>. Friedrich Meinecke tuttavia sostiene che l'assenza di questo concetto nel pensiero di Machiavelli sia irrilevante, inscrivendo ugualmente l'autore fra i pensatori che hanno posto le basi teoriche del suo significato<sup>9</sup>.

Il concetto di «Ragion di Stato», nell'uso attuale, si riferisce alla preterita e superiore facoltà di decidere, in nome della quale il potere sovrano è autorizzato a violare anche la legge, per un supposto interesse generale. Possiamo, inoltre, aggiungere che l'autorità sovrana concepisce l'interesse generale dei governati solamente nel quadro della conservazione del proprio potere e, in generale, del potere statale. Senellart comprende la persistenza della «Ragion di Stato» come una delle aporie fondamentali dei regimi democratici: «essa tradisce forse la permanenza di pratiche assolutiste nel nostro sistema politico, o rivela invece i limiti che la dura realtà dei fatti impone allo Stato di diritto?»<sup>10</sup>.

La «Ragion di Stato» – come abbiamo detto – è assente nell'opera del segretario fiorentino. Questo non significa che Machiavelli o i suoi predecessori non avessero compreso questo concetto del politico. Tuttavia assegnare una filiazione diretta con l'autore del *Principe* è uno dei malintesi di fondo del machiavellismo. Infatti dimostreremo come la «Ragion di Stato» abbia avuto una genesi dottrinale fortemente anti-machiavelliana.

Nelle corti europee del Cinquecento, secondo la testimonianza di Botero, il concetto di «Ragion di Stato» era molto dibattuto, e riguardava in particolare la «notizia de' mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio»<sup>11</sup>. Nella *Dedicatoria* che apre il trattato boteriano troviamo i motivi che spingono l'autore a discutere sulla «Ragion di Stato» e possiamo riscontrare come egli sia fortemente scandalizzato del fatto che in Europa si disputino, a questo proposito, le tesi di Machiavelli<sup>12</sup>. Il filosofo gesuita infatti rimodella la «Ragion di Stato» immaginando delle tecnologie di potere atte a consolidare una politica conservatrice. L'obiettivo della «Ragion di Stato» – per Botero – è il mantenimento della stabilità della *res publica*. Governare mantenendo ben saldo il potere, vuol dire lottare

5 M. Senellart, *Machiavellismo e ragion di Stato*, Verona, ombre corte, 2014.

6 G. Botero, *La ragion di Stato*, Roma, Donzelli, 1997.

7 Cfr. M. Senellart, *Machiavellismo e ragion di Stato* cit., pp. 69-97.

8 Ivi, p. 11.

9 Cfr. F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Firenze, Sansoni, 1970, p. 29.

10 M. Senellart, *Machiavellismo e ragion di Stato* cit., p. 17.

11 G. Botero, *La ragion di Stato* cit., p. 7.

12 Ivi, pp. 3-6.

contro tutte quelle forze che tendono a smantellare lo Stato. Anziché anelito di potenza e di nuove conquiste, la «Ragion di Stato» dev'essere quel dispositivo politico capace di assicurare l'autoregolazione della società, garantendo pace e prosperità. L'antimachiavellismo di Botero non si pone quindi in termini morali, ma in termini polizieschi. L'interrogativo decisivo a cui deve rispondere la «Ragion di Stato» è: come conservare la quiete pubblica? E nuove forme di governo degli uomini dovranno progettare altrettante inedite forme di obbedienza. Il nemico comune è chi disturba la pace interna: infatti le tecnologie di guerra applicate al di fuori dei confini dovranno ora essere ricondotte dentro al corpo sociale ma, poiché non è salutare una continua guerra intestina, per prevenire rivolte e tentativi di sovvertimento del potere costituito, è necessario ideare una forma di vita universale da imporre agli uomini, per governarli.

L'innovazione operata da Botero nella definizione di «Ragion di Stato» si collega al nuovo dispositivo economico-politico dedotto dalle tesi mercantiliste, in base alle quali un virtuoso sviluppo dell'industria e delle esportazioni, un'economia interna florida e la costruzione di un interesse economico comune sono i metodi per provvedere al godimento dei beni materiali per la maggior parte degli uomini. Il mercantilismo, infatti, introduce un nuovo e determinante campo d'intervento politico: la popolazione. La potenza di una nazione richiede una popolazione numerosa, mai incline all'ozio e destinata invece all'operosità lavorativa. Sarà quindi fondamentale adottare anche diverse misure repressive contro la mendicizia, il vagabondaggio e l'assistenzialismo caritatevole affinché l'ordine e la coesione della comunità sia costruita attorno all'operosa mobilitazione di tutti gli uomini. Senellart, infatti, sostiene che l'economia non si è costituita inizialmente come un nuovo campo del sapere, ma si è sviluppata all'interno della politica. Una politica che rifletteva instancabilmente sulla conservazione del suo assetto di potere e Botero è l'acuto capostipite di questa mutazione interna agli studi sulla «Ragion di Stato». Botero quindi abbozza l'idea degli studi su quella particolare tipologia di potere che, molti secoli dopo, Michel Foucault chiamerà «governamentalità», esorcizzando la conflittualità interna allo Stato e immaginando il miglior governo degli uomini nel dispositivo economico-politico di intervento sulle popolazioni.<sup>13</sup> Così intesa, la «Ragion di Stato» attuerebbe una spolticizzazione, una forclusione del conflitto sociale, attraverso la capacità di costruire una forma di vita che trova nello scambio economico capitalista il modo ideale per il controllo e la gestione della popolazione.

Dopo aver chiarito i luoghi comuni che oscurano la continuità fra il pensiero di Machiavelli e la «Ragion di Stato», dobbiamo soffermarci sul concetto di «machiavellismo». Finora abbiamo compreso come il primo ideatore del concetto di «Ragion di Stato» si scagli proprio contro il machiavellismo, identificando Machiavelli con la letteratura che lo ha interpretato e rielaborato, spesso prendendo le mosse quasi esclusivamente dal *Principe*. Il machiavellismo infatti imprigiona Machiavelli come teorico della conservazione del potere, come colui che ha sistematizzato l'arte di governo per i principi, per i re e le grandi famiglie di governanti. Il segretario fiorentino sarebbe quindi nient'altro che uno studioso della politica, un intellettuale che ha dedicato le sue riflessioni interamente alle ragioni del mantenimento del potere. Tuttavia, dopo aver compreso la genesi e lo sviluppo del concetto di «Ragion di Stato», il machiavellismo è un termine di cui vale la pena sbarazzarsi.

13 Cfr. M. Senellart, *Machiavellismo e ragion di Stato* cit., pp. 98-122.

### 3. Il conflitto, i tumulti e la divisione originaria del sociale

Seguiremo adesso l'interpretazione di Lefort contenuta principalmente in *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, per riscoprire in Machiavelli la tradizione repubblicana dell'umanesimo civile e spezzare definitivamente il rapporto fra Machiavelli e il machiavellismo. Il *Principe* appare in questo senso un'opera dedicata a sviscerare le azioni più varie – comprese le più riprovevoli – per comprendere che cosa animi il desiderio di potere e dominio; tuttavia non è un testo dove Machiavelli pensa al proprio ideale di governo; al contrario, è un testo dove lo studio dei dispositivi di oppressione e di dominio viene condotto con cura e precisione, ipotizzando le più bieche maniere di condurre uno Stato ai fini della migliore autoconservazione dello stesso.

L'originalità lefortiana si caratterizza per aver sostenuto come l'analisi del potere contenuta nel *Principe* «forzi ad aprire gli occhi sulla violenza che sempre ha accompagnato la nascita degli stati»<sup>14</sup>, tale potere separato – regale – ha le sue prime gestazioni dentro una divisione di classe, dentro dei rapporti di oppressione<sup>15</sup>. Il *Principe* è un'opera dedicata a sviscerare la politica dei Grandi, e Machiavelli vuole comprendere che cosa animi il desiderio di dominare e come questo desiderio venga compiuto. Lefort ci ricorda come ci si indigni fortemente del fatto che Machiavelli si sia proposto di esaminare queste dinamiche (e lo si marchi a fuoco per i suoi studi sui meccanismi più ripugnanti della politica), mentre invece non è oggetto di scandalo la possibilità che uno storico della politica si ponga come obiettivo lo studio dei dispositivi di governo di Hitler o di Stalin; infatti non verrà per questo accusato di aderire alle tesi dei soggetti compresi nella sua riflessione<sup>16</sup>. Con questa premessa possiamo inoltrarci in modo più laico nello statuto del pensiero machiavelliano.

Fin dall'analisi politica presente nel *Principe*, Machiavelli descrive la divisione costitutiva della città che in seguito darà vita a diversi tipi di regime: «...in ogni città si trovano questi dua umori diversi; e nasce da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso da' grandi, ed e' grandi desiderano comandare e opprimere el populo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti: o principato o libertà o licenzia»<sup>17</sup>. L'antagonismo fra i Grandi e il Popolo è qui dichiarato in quanto tale, precede la formazione dei diversi regimi politici ed è costitutivo dello spazio sociale a cui poi verrà data forma politica, a seconda del risultato di questo conflitto. Machiavelli parla di «umori» e «desideri»: parole che evocano esplicitamente la *vita activa* di una società politica. John Greville Agard Pocock, storico della politica e studioso del pensiero repubblicano a cavallo fra il Quattrocento e il Cinquecento, mette in evidenza come nel pensiero politico dell'umanesimo fiorentino abbia avuto inizio una rivalutazione della *vita activa* rispetto a quella contemplativa<sup>18</sup>. La riscoperta della *vita activa* – ovvero della

14 C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p. 372.

15 Cfr. *ivi*, p. 433.

16 Cfr. C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale*, in *Scrivere, alla prova del politico*, Bologna, Il Ponte Editrice, 2007, p. 155.

17 N. Machiavelli, *Il Principe*, Torino, Einaudi, 1995, cap. IX, p. 63.

18 Cfr. J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna, Il Mulino, 1980, p. 158. Ripropongo brevemente le tesi di Miguel Abensour su Pocock. Il filosofo francese, allievo di Lefort, radicalizza la prospettiva di Pocock, strappando al dibattito anglofono *liberal* le questioni più dirimenti della tradizione repubblicana nata nel Rinascimento fiorentino (cfr. M. Abensour, *La democrazia contro lo stato. Marx e il momento machiavelliano*, Napoli, Cronopio, 2008; *Seguendo il cammino di Machiavelli*, in

vita politica nella città – metterebbe in discussione lo statuto superiore della *vita contemplativa* nata con il pensiero platonico e rafforzata in quello cristiano. La riscoperta della dimensione politica consente uno statuto autonomo a quest'ultima, ponendo al primo posto la *praxis*, l'azione nel vivere civile degli uomini<sup>19</sup>. Machiavelli infatti pone un'interrogazione radicale sulla storia e su come essa possa dispiegarsi e articolarsi alla prova dell'agire politico. A partire da questa opposizione nasce contemporaneamente il dibattito sul rapporto che la filosofia deve intrattenere con la politica<sup>20</sup>. Pocock ricorda come la filosofia fosse considerata sostanzialmente «impolitica» – poiché relegata a occuparsi delle spiegazioni degli universali –, rispetto invece alla «retorica», alla quale veniva affidato quell'atteggiamento intellettuale che si occupava delle *cose politiche* nel dialogo aperto e nel confronto agito di concerto<sup>21</sup>.

Il rinnovamento dell'ideale repubblicano operato dall'umanesimo fiorentino è il contesto all'interno del quale il segretario fiorentino interviene attraverso la sua scrittura<sup>22</sup>. Gli umanisti contrapponevano la politicità del cittadino (e il diritto di un suo agire politico di concerto) all'impero di ispirazione divina, giustificato alla luce della religione cristiana. Fra il pensiero repubblicano e l'escatologia cristiana vi era una vera e propria lotta: come veniva rifiutato l'impero in favore dell'ideale repubblicano, così veniva rifiutato il disprezzo per il vivere civile degli uomini. L'umanesimo fiorentino propone una rinnovata visione dell'azione e quindi della prassi politica, ridestando uno statuto autonomo per il cambiamento della società e togliendo il primato per la vita dopo la morte<sup>23</sup>.

È in questo contesto storico e politico che – guidati da Lefort – rileggiamo il pensiero di Machiavelli, con la volontà di riflettere sul concetto lefortiano di «divisione originaria del sociale», cruciale per una critica serrata allo statuto politico della democrazia<sup>24</sup>.

*L'acutissimus* pone alla base della teoria sui regimi politici l'antagonismo dei gruppi sociali che compongono la *polis*. È sul conflitto che, innanzitutto, si deve pensare la politica e la politicità degli uomini. Chiunque desideri governare, sia in maniera assoluta e autoritaria, sia nella forma democratica della repubblica, non può non considerare il problema del conflitto sociale. La politica quindi ha un'origine antropologica divisa nell'emersione di due umori e la sua prassi poggia sul «desiderio». Ma cosa significa sostenere che la politica poggia sul desiderio? E che rapporto vive la teoria dei regimi

---

*Per una filosofia politica critica*, Milano, Jaka Book, 2011, pp. 47-50; *La vera democrazia e la democrazia insorgente*, in *La comunità politica, Desiderio di libertà, desiderio di utopia. Conversazioni con Michel Enaudeau*, Milano, Jaka Book, 2017, pp. 103-126).

19 Cfr. J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano* cit., p. 159.

20 Questa problematica è oggetto di studio per Miguel Abensour in *Hannah Arendt contro la filosofia politica?* (Milano, Jaka Book, 2010).

21 Cfr. J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano* cit., pp. 162-163.

22 Parliamo di «rinnovamento» in quanto i repubblicani fiorentini a cavallo fra Quattrocento e Cinquecento traevano ispirazione dalla Repubblica romana, rinnovando quell'esperienza politica posta come esempio virtuoso per il vivere civile. Anche Machiavelli nei suoi *Discorsi* trae ispirazione per le sue analisi politiche dalla Repubblica romana.

23 Per un'analisi precisa di questo dibattito rinvio al capitolo *La «vita activa» e il «vivere civile»* in J.G.A. Pocock, *Il momento machiavelliano* cit., pp. 147-199.

24 C. Lefort, M. Gauchet, *Sur la démocratie: le politique et l'institution du social*, «Textures» 2-3 (1971), pp. 7-78. Si tratta di un seminario di Lefort riorganizzato poi in forma di articolo da Gauchet, suo allievo negli anni Settanta all'Università di Caen e uscito infine a quattro mani nella rivista *Textures* (1968-1975), la prima esperienza in cui Abensour e Gauchet (i due migliori allievi, fin da giovani lettori e abbonati di *Socialisme ou Barbarie*) tentano di riunire ancora una volta Castoriadis e Lefort in seguito alla rottura e fine dell'esperienza di *Socialisme ou Barbarie*.



politici di Machiavelli con lo statuto economico? Lefort ci viene in aiuto e sostiene che non si tratta di squalificare l'economico, ma di ridare dignità al politico. Machiavelli non è così sbrigativo da sottovalutare i primi germi del capitalismo e le prime gestazioni in cui si ritrova la borghesia cinquecentesca<sup>25</sup>, ma riconosce l'origine del conflitto nella società stessa sviscerandone la genesi:

Machiavelli si occupa tanto della tecnica del potere quanto di quella commerciale. Certo, si può dire che il suo interesse verta essenzialmente sulla politica, a condizione di intendere il termine nella sua accezione più ampia, cioè classica. Riferendosi alla divisione Grandi-Popolo egli pone la questione della forma dei rapporti sociali. La riflessione sul potere è al centro della sua opera, certo; ma per questa ragione: che ai suoi occhi, il destino della divisione sociale dipende dal modo in cui sono divisi il potere e la società civile; e così si determinano le condizioni generali dei diversi tipi di società<sup>26</sup>.

I principi, i re, se desiderano governare un territorio, devono tener conto di questa divisione, pena la perdita del potere. Non si tratta di leggere in Machiavelli la difesa o l'abbozzo delle astuzie che un principe può attuare per mantenere il potere opprimendo i popoli, ma si tratta invece di scorgere la dignità politica che Machiavelli dà a tutti i gruppi sociali, in modo particolare ai più deboli – come il Popolo –, autentico soggetto politico all'interno delle trame del potere. Machiavelli è il primo e unico teorico del suo tempo che, nella riflessione politica, mette in luce la politicità dell'azione del Popolo. Certo, a volte Machiavelli parla di una natura umana egoista, individualista<sup>27</sup>, ma la «natura dell'uomo» nei testi prende forma propria di volta in volta in contesti diversi, per questo spesso sembrano contraddirsi<sup>28</sup>. Machiavelli però non desidera offrirci un'idea della natura umana, bensì vuole ragionare di quest'ultima all'interno della costellazione politica asimmetrica della città: il conflitto che si accende fra chi vuole opprimere e chi non vuole essere oppresso<sup>29</sup>. Il potere, la messa in forma della società nasce da questa

25 Per i dettagli della vita economica in Machiavelli si vedano i testi N. Machiavelli, *Ritratto delle cose di Magna e Ritratto delle cose di Francia* in *Opere*, voll. II, a cura di A. Montevicchi, Torino, UTET, 1986.

26 C. Lefort, *Machiavelli. La dimensione economica del politico*, in *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Bologna, Il Ponte Editrice, 2005, p. 139.

27 «... perché li uomini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio» (N. Machiavelli, *Il Principe* cit., cap. XVII, pp. 111-112).

28 Cfr. C. Lefort, *Machiavelli. La dimensione economica del politico*, in *Le forme della storia* cit., p. 139.

29 Correggo e modifico in questo articolo alcune sfumature espresse nel mio libro precedente (*L'insorgenza repubblicana. Antologia di testi di Niccolò Machiavelli*, Firenze, Il Ponte Editore, 2016). Talvolta ho usato come sinonimo del soggetto machiavelliano di «Popolo» termini come «senza-potere», «i gruppi sociali più deboli», ecc. Tale correlazione è errata in Machiavelli, anche se risulta più chiara in Spinoza. Il filosofo olandese differenzia i concetti di *potentia* e *potestas*. Un argomento di cui si trovano alcune radici anche in Machiavelli, il quale si era ben accorto della potenza produttiva e militare del Popolo, espropriata e trasformata in potere dai Grandi. Dunque, definire il Popolo come «debole» o «senza-potere», significa offrire il fianco a letture più conservatrici, fra tutte, l'ideologia aristocratica che si autolegge come «migliore» forza di governo della città, e come l'unico soggetto che può prendersi cura e offrire protezione, appunto, ai più «deboli». Lo stesso Lefort inciampa in questa lettura utilizzando il termine «sans-pouvoir» (C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., p. 382). Ringrazio per questa acuta segnalazione Filippo Del Lucchese con cui ho discusso queste tesi. Infine, fondamentale per questa interpretazione è il volume: F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Edizioni Ghibli, 2004.

disunione. Per scoprire infatti gli arcani segreti dei dispositivi di potere dobbiamo esaminare i due umori. L'ordine costituito va smascherato a partire da questa divisione che si svolge dentro questa specifica «economia del desiderio»<sup>30</sup>. I due desideri però non sono equivalenti, e oltre a dimostrare l'asimmetria su cui si vorrebbe costruire una «giusta» organizzazione politica, Machiavelli descrive come i Grandi abbiano appetiti di prestigio e ricchezza infiniti, cioè desiderino *avere*, mentre il Popolo desidera *essere*. Il Popolo è pura negatività, il suo desiderio è privo di un oggetto preciso: desidera il non-dominio dell'emancipazione<sup>31</sup>. La libertà quindi è legata alla negatività, in quanto implica il rifiuto radicale della dominazione.

Il Popolo – dice Machiavelli – desidera due cose: «l'una, vendicarsi contro a coloro che sono cagione che sia servo; l'altra di riavere la sua libertà»<sup>32</sup>. La libertà è indissolubilmente legata alla resistenza contro gli oppressori: quest'ultima si caratterizza nel conflitto che pratica. E la superiorità della repubblica (sui principati o l'impero) deriva proprio dalla possibilità del dispiegamento di questo conflitto. Il regime repubblicano offre la possibilità di dare forma politica all'antagonismo sociale. Qui si scorge il nuovo significato che viene dato al repubblicanesimo, e Machiavelli lo descrive richiamandosi alle vicende politiche della Repubblica romana:

contro la opinione dei molti [...] io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino più a' romori e alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma<sup>33</sup>.

I conflitti politici (i tumulti) della Repubblica romana fra Senato e Plebe furono il motivo principale della libertà della società romana, da quest'ultimi nacquero i Tribuni della Plebe ovvero il riconoscimento della soggettività politica per chi fino ad allora era escluso dall'esercizio pubblico della politica. Machiavelli opera una rivoluzione concettuale «contro la opinione dei molti» suoi contemporanei<sup>34</sup>: a rendere libera Roma non furono l'educazione alle virtù civili o la costituzione del diritto romano, ma i tumulti: «perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi, e le buone leggi da quelli tumulti che molti inconsideratamente danno»<sup>35</sup>. Roma ha costruito la sua potenza concedendo un ruolo strategico alla plebe. È solo dal conflitto, dalla disunione che si esercitava fra i Nobili e il Popolo che nascono le buone leggi e la possibilità di un regime di libertà nella repubblica<sup>36</sup>. Una società è viva se esprime degli

30 Ivi, p. 145.

31 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., p. 728.

32 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Torino, Einaudi, 2000, Libro I, cap. XVI, pp. 49-50.

33 Ivi, Libro I, cap. IV, p. 17.

34 Machiavelli qui si rivolge ai suoi contemporanei repubblicani, in modo particolare ai giovani repubblicani che frequentavano i suoi seminari negli Orti Oricellari. Cfr. C. Lefort, *Machiavelli e i giovani*, in *Le forme della storia* cit., pp. 163-178.

35 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, cap. IV, p. 17.

36 Non si tratta però di teorizzare una bontà assoluta dei «tumulti». Il feticismo dei «tumulti» non appartiene a Machiavelli. I «tumulti» elogiati dal fiorentino non hanno nulla in comune con i

umori e dei desideri – come un corpo umano – e se si confronta con essi<sup>37</sup>. Machiavelli ha in mente un'immagine della società che si fa carico del conflitto, che è capace di vincere i tentativi di tirannia che si pongono innanzi. L'azione politica riacquista un senso che perderebbe immediatamente se il ragionamento iniziasse con il discorrere sul miglior governo. Egli progetta un punto di vista inedito, proietta l'azione politica nell'atto democratico di chi è escluso (sotto ricatto, oppresso) e cerca la libertà. La sua filosofia politica è un'autentica riflessione sui conflitti e sulle crisi che provocano i tumulti, e gli effetti positivi che si possono dedurre.

Il Segretario fiorentino non si limita però a un elogio del tumulto in sé e per sé. L'intelligenza politica dell'azione umana deve essere in stretta relazione con il potere costituente di nuove istituzioni e leggi. Ciò che può essere fecondo per la possibilità di un regime di libertà è la virtù della disunione, della pratica del conflitto: «E i desiderii de' popoli liberi rade volte sono perniziosi alla libertà, perché e' nascono, o da essere oppressi, o da suspizione di avere ad essere oppressi»<sup>38</sup>. La cura della libertà è riposta nel Popolo non perché egli sia *a priori* «buono» o «virtuoso», ma perché «nel momento in cui ha la possibilità di esprimersi, va a spezzare la logica dell'appropriazione»<sup>39</sup>. L'*essere* contro l'*avere*. Chi desidera avere (i Grandi, i Nobili) vuole sempre di più «perché non pare agli uomini possedere sicuramente quello che l'uomo ha, se non acquista di nuovo dell'altro»<sup>40</sup>. Invece, il Popolo che cerca di costruire un regime che sia il più possibile libero, desidera continuare ad *essere* libero e per questo ha interesse a costruire un baluardo in difesa della libertà<sup>41</sup>. Emerge con tutto il suo significato gravido di conseguenze il fatto che

Scopriamo la mistificazione che mantengono i conservatori, la cui abilità consiste nel lasciar credere che essi difendono la pace civile. Affermano in un primo tempo che l'uo-

---

conflitti di interesse o le dispute per il prestigio. Anzi, egli è critico di questi scontri corporativi e rimprovera ai suoi contemporanei di non comprendere il conflitto politico se non dentro quest'ultimi. Machiavelli parla di quel conflitto che si instaura fra oppressi e oppressori – come bene dice Lefort – si occupa della lotta di classe (cfr. C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., p. 702).

37 A questo proposito Del Lucchese accosta il linguaggio della medicina alla terminologia politica di Machiavelli costruendo un'originale interpretazione del conflitto nel processo di istituzione politica della società. Cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio* cit., p. 202.

38 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, cap. IV, p. 18.

39 C. Lefort, *Origini del repubblicanesimo*, in *Scrivere, alla prova del politico* cit., p. 173.

40 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, cap. V, p. 20.

41 «E senza dubbio, se si considererà il fine de' nobili e degli ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare, ed in questi solo desiderio di non essere dominati; e, per conseguente, maggiore volontà di vivere liberi...» (ivi, Libro I, cap. V, p. 19). Tuttavia, non c'è un'alternativa ontologica tra Popolo e Grandi, dove i primi sarebbero (ontologicamente) virtuosi e i secondi (ontologicamente) corrotti. Ogni soggettività politica si trova in un certo momento storico e in una certa posizione sociale, e da tale situazione agisce con caratteristiche affettive, emotive, politiche, sociali e antropologiche, le quali sono proprie più alla natura umana in generale che solo in seguito ha una ricaduta concreta nell'appartenenza a gruppo sociale in particolare. Per questo motivo, il conflitto della città di Firenze, per Machiavelli, si moltiplica all'infinito: i popolari «di ieri» diventano i Grandi «di oggi», e trovano quindi di fronte a loro un nuovo Popolo che lotta contro l'oppressione. Per fare un esempio: l'Italia è stato un paese di forte emigrazione durante diverse ondate lungo il Novecento. Oggi, al contrario, è un paese che vive una forte immigrazione e il senso comune degli italiani «di oggi» riproduce i medesimi stereotipi subiti nel secolo scorso dagli italiani «di ieri». Ringrazio ancora Del Lucchese per avermi permesso di ragionare in modo più approfondito su questa dinamica.

mo è naturalmente malvagio e che i suoi appetiti devono essere repressi; occultano la divisione di classe sotto opposizione generale fra natura e legge, non volendo parlare più che dell'essenza dell'uomo e della società. [...] Machiavelli gli oppone in sostanza il fatto che la natura si decifra nella società, che la violenza dell'appetito è visibile nella condotta di coloro che dominano, i quali stanno naturalmente inclinati a estendere il loro potere e si sottomettono alla legge solo per costrizione. In questo modo, recide il vincolo normalmente stabilito tra la moderazione dei possessori e l'ordine della legge<sup>42</sup>.

Lefort ci racconta un Machiavelli demistificatore, alla ricerca di un'analisi autentica dei rapporti di forza dentro la città, e i desideri inconciliabili sono la prova di questo *status* nascosto, quasi latente. La vita politica deve essere pieno sviluppo e svolgersi degli effetti che vivono nel sociale. Machiavelli accusa direttamente quell'organizzazione della città che «nega la verità del desiderio e dell'aggressione, ricusa il conflitto di classe, proibisce le rivendicazioni del popolo, e occulta la negazione e la repressione attraverso un discorso sull'ordine e la pace»<sup>43</sup>. La *verità* della libertà viene rivelata nelle parole dell'anonimo operaio, il quale incita i suoi compagni durante il tumulto dei ciompi descritta nelle *Istorie Fiorentine*: «Spogliateci tutti ignudi: voi ci vedrete simili, rivestite noi delle veste loro e eglino delle nostre: noi senza dubbio nobili e eglino ignobili parranno; perché solo la povertà e le ricchezze ci disagguagliano»<sup>44</sup>.

Lefort nota come Machiavelli ponga lo stesso problema che non ha smesso di porre l'opera di Marx: la dissoluzione dei legami di dipendenza personale<sup>45</sup>. La dimensione del conflitto è colta nella sua tensione verso la libertà e nel fatto di essere possibilità di cambiamento storico concreto, nell'esercizio della politica e della politicità dei soggetti esclusi. Quale che sia il regime questa disunione è presente, anche se la repubblica è preferibile in quanto spazio per eccellenza del dispiegamento del conflitto politico e Machiavelli sa di compiere controcorrente questa riflessione<sup>46</sup>. La sua storiografia non vuole essere passiva di fronte al passato, perché vuole trarre da quest'ultimo degli insegnamenti per la vita politica presente: contrappone a una storia rappresentata un'*altra* possibile storia operante<sup>47</sup>. Critica chi racchiude il passato in qualcosa di perduto, di lontano, da ammirare o da dimenticare «senza avvedersi che i tempi antichi non sono diversi da quelli in cui vivono»<sup>48</sup>. La contemplazione del passato non è capace di operare un'analisi critica utile per il presente, perché si riduce a un esercizio puramente estetico: «iudicando la imitazione non solo difficile ma impossibile; come se il cielo, il sole, li elementi, l'uomini fussino variati di moti, d'ordine e di potenza da quello che gli erano antiquamente»<sup>49</sup>. Per Machiavelli, tale identità deve essere traslata, proiettata per conti-

42 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., pp. 478-479.

43 Ivi, p. 486.

44 N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine*, Libro III, cap. XIII, in *Opere*, Voll. II, a cura di A. Monteverchi, Torino, UTET, 1986, p. 436.

45 Cfr. C. Lefort, *Machiavelli. La dimensione economica del politico*, in *Le forme della storia* cit., p. 147.

46 Nell'introduzione al primo libro dei *Discorsi*, Machiavelli si paragona a un coraggioso navigatore partito per mari sconosciuti affermando di inoltrarsi verso una via del pensiero politico mai percorsa. Sceglie gli antichi (Roma e Tito Livio come la Grecia Antica) come esempio concreto per dare valore al suo lavoro, ma ne ribalta completamente l'interpretazione liberando quel mondo dal feticismo che lo idealizzava come mondo lontano e ormai perduto. Si veda: N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, Proemio, p. 55.

47 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., p. 586.

48 C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 124.

49 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, Proemio, p. 6.

nuare a vivere e a dare consigli sul presente politico: interrogare il passato per trasformare il presente<sup>50</sup>. Machiavelli parla di Roma, ma in realtà tenta di far ripartire questo tesoro perduto dei tumulti nella sua Firenze. I *Discorsi* in modo particolare sono un testo nato per l'educazione alla politica che Machiavelli esercitava negli Orti Oricellari ai giovani repubblicani fiorentini<sup>51</sup>. La divisione fra i Grandi e il Popolo porta con sé anche il pregio di smascherare la natura degli assetti di potere:

Per dirlo in un'altra maniera, che all'interno del popolo, comunità apparente alla quale lo Stato assegna la sua identità, «popolo» nel significato preciso che lo sottrae dall'unità fittizia che il linguaggio politico gli impone. Si tratta di una opposizione costitutiva del politico – e irriducibile a prima vista – [...] La sua esistenza [del conflitto] si determina solamente in questa relazione essenziale, nello scontro dei due «appetiti» per principio ugualmente «insaziabili»<sup>52</sup>.

Secondo Lefort, l'*acutissimus* è stato capace di rovesciare le tesi tradizionali, le quali ritrovano il segno della bontà delle leggi nella loro attitudine a tenere a freno i desideri della moltitudine popolare, ponendo invece come fecondi e cruciali per la libertà (e per un buon regime politico) tali desideri. L'azione politica si colloca in una nuova situazione rispetto all'istituzione: vive nel clima animato dei tumulti. La legge assume un nuovo aspetto, non più argine di un fiume indomabile, ma rivelatrice della «dismisura del desiderio di libertà»<sup>53</sup>, desiderio e umore di *essere* e non di *avere*, poiché «la moltitudine è più sava e più costante che uno principe»<sup>54</sup>. E Machiavelli non teme di andare contro Tito Livio e un'intera tradizione che disprezzava il popolo come barbaro, incolto, non degno di un'identità politica:

Nessuna cosa essere più vana e più incostante che la moltitudine. Così Tito Livio nostro, come tutti gli altri storici, affermano. [...] Io non so se io mi prenderò una provincia dura e piena di tanta difficoltà che mi convenga o abbandonarla con vergogna o seguirla con carico, volendo difendere una cosa la quale, come ho detto, da tutti gli scrittori è accusata. Ma, comunque sia, io non giudico né giudicherò mai essere difetto difendere alcuna opinione con le ragioni, senza volervi usare o l'autorità o la forza<sup>55</sup>.

E non solo si schiera in difesa della moltitudine, ma sostiene che le accuse che le vengono rivolte sono limiti attribuibili a qualsiasi uomo, persino a un principe, un re o un nobile: «dico adunque come di quello difetto di che accusano gli scrittori la moltitudine, se ne possono accusare tutti gli uomini particolarmente e massime i principi; perché ciascuno che non sia regolato dalle leggi farebbe quelli medesimi errori che la moltitudine sciolta»<sup>56</sup>. Machiavelli introduce il principio di uguaglianza mentre contesta le teorie politiche aristocratiche che legittimano il potere dei Grandi. La dignità della moltitudine è costruita associandole, poco a poco, tutte le caratteristiche politiche che possono permetterle di opporsi in modo paritario ai Grandi. L'introduzione del paradigma del conflitto,

50 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., p. 619.

51 C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 128.

52 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., p. 382.

53 C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 126.

54 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, cap. LVIII, p. 123.

55 *Ibidem*.

56 Ivi, pp. 123-124.

dei rapporti di forza presenti nella società, precedentemente alla sua istituzione politica, permette di ricostruire le azioni della nuova soggettività politica della moltitudine, ridestandone la presa di parola nella prassi del tumulto. La moltitudine e gli uomini possono battere la fortuna, non debbono necessariamente esserle sottomessi, devono essere capaci di osare<sup>57</sup>, possono vincere e aprire nuovi spazi di emancipazione:

La divisione in funzione della quale viene a strutturarsi una società, non è una divisione di fatto, non è l'effetto di una necessità «naturale» provocata dalla scarsità dei beni, ma quella tra due desideri – che si definiscono solo l'uno in rapporto con l'altro. Da questa «verità» non bisogna trarre la conclusione che la discordia sia un bene in sé. Ogni società politica presuppone una certa concordia, ma quest'ultima, quando viene ottenuta al prezzo di istituzioni che mascherano la divisione tra questi desideri, che impediscono al popolo la soddisfazione del proprio «umore», diventa il segno di una società *mutilata*. Utilizzo il termine deliberatamente. In tali condizioni, infatti, un regime può anche dimostrarsi stabile nel lungo periodo o efficacemente regolato da leggi, ma non permette alla società di sviluppare tutto ciò che essa contiene in potenza<sup>58</sup>.

Contro l'opinione della maggior parte degli storici della politica, Machiavelli assume questo tipo di regime politico come la vera forma sociopolitica capace di tenere in considerazione la pluralità insita nella città. È fondamentale, tuttavia, comprendere che solo dal punto di vista della moltitudine può svilupparsi il dispiegamento della pluralità nella città. Quei regimi politici che, invece, opprimono la città in nome dell'Unità, evitando lo svolgersi dei tumulti, mutilano la società stessa. Machiavelli infatti, nel *Principe*, dopo aver argomentato sul politico dal punto di vista di un principe conquistatore, e descritto le diverse situazioni che provano il suo fallimento, così conclude: «Ma nelle repubbliche è maggiore vita, maggiore odio, più desiderio di vendetta; né li lascia, né può lasciare riposare la memoria della antiqua libertà: tale che la più sicura via è spegnerle o abitarvi»<sup>59</sup>. La superiorità della repubblica è dichiarata esplicitamente in un'opera che, per la *doxa* di molti, sarebbe consacrata al governo regale e autoritario del principe, aprendo la via a quel pensiero proprio alla «Ragion di Stato» e a quella tradizione definita con il termine di «machiavellismo».

È necessario ora approfondire il rapporto che intercorre fra «libertà» e «legge». Machiavelli desidera mostrare che, in un regime dove vige un'autentica repubblica, il dissenso è la ricchezza e l'origine della legge (saggia), non la sua maledizione. Al contrario, la legge è fonte di oppressione quando dissimula il privilegio dei pochi (i Grandi) e quando il nome del principe giunge come «surrogato capace di riportare gli uomini all'obbedienza e ispirare loro il sentimento di una comune appartenenza alla città o alla nazione»<sup>60</sup>. Nel rapporto fra legge e libertà comprendiamo anche l'azione politica del Popolo:

57 «Concludo, adunque, che, variando la fortuna, e stando li uomini ne' loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e, come discordano, infelici. Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano» (N. Machiavelli, *Il Principe* cit., cap. XXV, p. 167).

58 C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 146.

59 N. Machiavelli, *Il Principe* cit., cap. V, p. 31.

60 C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 148.

La libertà politica si intende attraverso il suo contrario; essa è l'affermazione di un modo di coesistenza, entro determinate frontiere, dove nessuno ha l'autorità per decidere sugli affari di tutti, cioè per occupare il luogo del potere. [...] La libertà, posta come fine, non può che essere la negazione della tirannia, in qualsiasi variante si presenti. Ma implica anche la negazione di ogni istanza che presuma di sapere quale sia il bene comune, cioè la negazione della filosofia nella misura in cui pretende, fosse anche distinguendo l'ideale dalla realtà, di fissare le norme dell'organizzazione sociale, il criterio della buona città e quello della vita buona dell'individuo nella città<sup>61</sup>.

La critica di Lefort si estende fino allo statuto del sapere, tuttavia è Machiavelli stesso a condurci su questa strada: il segretario fiorentino è impegnato contro i teorici del migliore regime possibile, articolato e organizzato nei più minuziosi particolari. Al «regime misto» aristotelico (molto diffuso nel pensiero repubblicano della sua epoca) contrappone i due umori del Popolo e dei Grandi, e li definisce quanto basta per comprenderne le dinamiche, non per sovradeterminarle<sup>62</sup>. Sebbene la moltitudine sia più affidabile rispetto ai Grandi nella salvaguardia di un libero regime (perché non esiste libertà dove sono i Grandi a dominare), non riuscirà mai a cancellare le dinamiche di potere, dove sempre si nasconde l'oppressione. Dove le libere istituzioni hanno la possibilità di dispiegarsi, i Grandi perseverano nel trattenere i loro appetiti, nonostante ci sia la possibilità di riuscire ad arginarli. Questa, secondo Lefort, è la novità che Machiavelli porta, contro un certo marxismo (ma non contro Marx) che ha visto nella rivoluzione la possibilità di una società finalmente pacificata. Su questo punto si snoda anche il rapporto fra la deriva totalitaria novecentesca del comunismo e la possibilità di rinnovare quell'ideale rivoluzionario attraverso una reale prassi democratica:

Il popolo non può diventare libero, nel senso in cui essere libero significa affrancarsi da ogni genere di dominio. Per noi lettori che abbiamo conosciuto, sotto il nome di comunismo, quella straordinaria impresa la quale ha per fine la compiuta emancipazione del popolo, la lezione di Machiavelli appare pienamente confermata dalla storia<sup>63</sup>.

Siamo convinti che, qui, stia il cuore del rinnovamento dell'eredità marxiana da parte di Lefort. A tale proposito, è possibile notare come l'incontro con Machiavelli da parte dell'autore francese diventi l'evento cruciale che radicalizza fortemente il proprio pensiero marxiano. Infatti, il primo articolo di Lefort dedicato a Machiavelli è del 1960<sup>64</sup> e l'impegno in *Socialisme ou Barbarie* iniziato nel 1948, termina, in seguito, nel 1958 a causa del conflitto con Cornelius Castoriadis. Possiamo quindi dedurre che l'interesse per il Segretario fiorentino è direttamente successivo alle ricerche comuni sul «socialismo dei consigli» portate avanti dalla rivista (che terminerà nel 1967).

61 Ivi, p. 149.

62 «Oltre e contro la teoria del governo misto, invece, Machiavelli intende valorizzare il conflitto politico, spostando la riflessione su un terreno completamente nuovo. Nella *Politica*, Aristotele critica i fenomeni sociali che sono alla base dell'instabilità dei regimi politici, valorizzando al tempo stesso la classe media – espressione del giusto mezzo – rispetto agli altri gruppi sociali. Questi rappresentano infatti degli interessi parziali che sono nocivi per la stabilità di qualsiasi governo. La soluzione proposta da Aristotele consiste nella formazione di un governo misto nel quale la classe media prevalga sulle altre parti della società» (F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio* cit., p. 190).

63 C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 151.

64 C. Lefort, *Machiavel jugé par la tradition classique*, «Archives européennes de sociologie» 1 (1960), pp. 159-169.

Di conseguenza, il tentativo di un rinnovamento dell'eredità di Marx, attraverso la proposta di un socialismo antiburocratico che riscopra la tradizione consiliarista del movimento operaio contro l'ortodossia del sistema sovietico, sfocia e si allarga nei primi studi machiavelliani (il grosso volume *Le travail de l'œuvre. Machiavel* sarà pubblicato solo nel 1972). In altre parole, è possibile affermare come le riflessioni sulla categoria di «tumulto» – che confluiranno nella definizione della «democrazia selvaggia» – si caratterizzino per avere come terreno comune la riscoperta delle forme democratico-consiliari che, dalla Comune di Parigi in poi, hanno attraversato, come un fiume carsico, l'idea di comunismo nell'Ottocento e nel Novecento. È cruciale, dunque, mettere in luce il *fil rouge* che lega il tentativo di rinnovare l'eredità marxiana, prima misurandosi nel perimetro interno (il marxismo libertario di *Socialisme ou Barbarie*), poi nella confluenza degli studi su Machiavelli che permettono a Lefort di radicalizzare il problema filosofico-politico del conflitto sociale nelle società umane. Gli studi machiavelliani permettono a Lefort di riaprire la prospettiva dell'emancipazione umana, contrastando il quadro preconfezionato del socialismo di Stato: il ritorno a Machiavelli è necessario soprattutto in seguito alle mistificazioni subite dall'eredità marxiana lungo tutto il «secolo breve». Quasi come se l'autore del Cinquecento gettasse nuova luce sul filosofo di Treviri, e viceversa. Dopo l'incontro con il Segretario non comprendiamo forse meglio di prima la teoria marxiana? Il conflitto sociale latente ed endemico nel capitalismo studiato da Marx non ci è forse più chiaro attraverso Machiavelli? E, d'altra parte, non è forse più chiara l'eredità lasciata ai posteri da Machiavelli in seguito a un autentico ritorno ai testi di Marx dopo il *malencontre* del binomio fra «socialismo» e «stato sovrano»? Machiavelli non ci rivela forse che vi è qualcosa di fundamentalmente falso nell'associare l'eredità di Marx, ad esempio, con i regimi autoritari di impronta sovietica, maoista o polpottiana? Machiavelli non è forse un ulteriore espediente per criticare le dinamiche oppressive di chi ha eletto il comunismo a «ragion di Stato»? In questo senso, non vi è antitesi in Lefort fra i precedenti studi marxiani e l'approdo verso l'ermeneutica machiavelliana, ma continuità (come se fossimo di fronte a un *aufheben* hegeliano), nella prospettiva di leggere, «correggere» e interpretare Marx alla luce del Segretario fiorentino<sup>65</sup>.

#### 4. La democrazia selvaggia

La repubblica e le libere istituzioni vivono dello scarto fra i due desideri, e quanto più la resistenza del Popolo è viva, tanto più ci saranno leggi capaci di frenare i dispositivi di dominio. Machiavelli non offre una *soluzione ultima* (la migliore delle repubbliche), ma ci indica un percorso d'emancipazione. Piuttosto, si distingue per questo silenzio esplicito sull'ideazione di una soluzione ultima, per accogliere invece la divisione e la disunione come fenomeno incancellabile dalla dimensione umana, lasciando possibilità libera all'azione politica. L'indeterminazione machiavelliana assume il suo pieno significato e l'esperienza dell'antagonismo sociale nella dinamica ricorsiva fra legge e conflitto è lo svolgersi del senso di questa storia di lotta democratica<sup>66</sup>.

65 Tale compito, ovvero di radicalizzare Marx attraverso Machiavelli è stato proseguito dall'allievo Abensour. Cfr. M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato* cit.

66 Cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio* cit., p. 246.



Se pensiamo alla seconda metà del Novecento, ovvero la congiuntura in cui è vissuto Lefort, notiamo come le pratiche tipiche del capitalismo non si sono placate pur avendo avuto un riconoscimento effettivo di tanti diritti civili e sociali nelle costituzioni e nelle carte internazionali dei diritti umani. Se si è riusciti autenticamente a porre un freno all'accumulazione dei profitti è solamente grazie al fatto di aver avuto una soggettività operaia e contadina forte. Le lotte, i tumulti hanno prodotto buone leggi, istituzioni maggiormente libere. Invece oggi, in questa crisi economica che attanaglia il Ventunesimo secolo, vediamo il progressivo smantellamento di tutti quei diritti conquistati, proprio perché è assente una «salvaguardia della libertà», ovvero un popolo che sappia praticare il conflitto e i tumulti per non perdere ciò che ha conquistato<sup>67</sup>. Nemmeno parte delle istituzioni stesse sono capaci di salvaguardare quelle leggi nate dai tumulti. In Europa, attualmente, sono stati smantellati diritti e welfare, precarizzando ulteriormente le forme lavorative, proprio per la mancanza di una soggettività forte che possa «incutere timore» ai Grandi e controllare i loro appetiti: «l'immagine della corruzione occulta la realtà della lotta di classe, il fatto che è ineludibile e il fatto che la degradazione dello Stato è prodotta dall'impotenza della classe dominante a porre dei limiti alle sue ambizioni e coniugarsi alle rivendicazioni del popolo»<sup>68</sup>. La potenza dei Grandi si controlla e riduce solamente attraverso la progressiva costruzione di un potere di chi è oppresso. I rapporti di forza si ribaltano con il conflitto, le buone ragioni spesso non sono sufficienti. Questo è il vero realismo della politica che ci insegna Machiavelli.

Questa nuova scoperta del politico – sui passi repubblicani di Machiavelli – come fattore istituyente della divergenza propria in ogni spazio politico umano, permette a Claude Lefort una nuova lettura della democrazia, per comprenderla nella sua radicalità. La democrazia, secondo il filosofo francese, si caratterizzerebbe per saper accogliere il conflitto, per riconoscere la legittimità della divisione originaria che caratterizza il sociale<sup>69</sup>. La riflessione lefortiana su Machiavelli si sviluppa principalmente nella volontà di riflettere sul concetto di democrazia e sui regimi politici che hanno attraversato il Novecento, infatti Lefort studia Machiavelli per interrogare il concetto di democrazia e le sue degenerazioni. Il confronto più importante viene svolto con lo statuto del totalitarismo, ovvero con la forma più radicale di negazione del conflitto<sup>70</sup>. Lefort propone una fenomenologia del sociale in cui viene abbandonata ogni concezione della società intesa come una «totalità massiccia, compatta, piena, che si costituirebbe quasi in un abbraccio con se stessa»<sup>71</sup>. L'autore francese sostiene che, per Machiavelli, non è previsto

67 «Nei fatti, gli uomini sono ineguali: i grandi vogliono dominare e il popolo si difende. [...] È infatti una grande ingenuità per Machiavelli, credere che il possesso induca alla moderazione: il desiderio di possedere è insaziabile. E a questo desiderio il popolo oppone le sue rivendicazioni... E se i pochi sono costretti alla prudenza, se possono nascere nuove leggi che generano concordia, è solo perché il popolo incute timore» (C. Lefort, *Machiavelli e la verità effettuale* cit., p. 147)

68 C. Lefort, *Le travail de l'œuvre. Machiavel* cit., pp. 513-514.

69 «La democrazia si rivela così la società storica per eccellenza, la società che nella sua forma, accoglie e preserva l'indeterminazione, in netto contrasto con il totalitarismo, che istituendosi all'insegna della creazione dell'uomo nuovo, si dispone in realtà contro tale indeterminazione e pretende di detenere la legge della sua organizzazione e del suo sviluppo, delineandosi segretamente, nel mondo moderno, come *società senza storia*» (C. Lefort, *La questione della democrazia*, in *Saggi sul politico*, Bologna, Il Ponte Editrice, 2007, pp. 25-26).

70 In questa sede non è possibile approfondire la riflessione di Lefort sullo statuto filosofico-politico del totalitarismo. Per questo rimandiamo a M. Abensour, *Riflessioni sulle due interpretazioni del totalitarismo da parte di Claude Lefort*, in *Per una filosofia politica critica* cit.

71 Ivi, p. 82.

alcun progetto di società armoniosa e riconciliata; dentro l'oscillazione originaria fra «lo scambio e la lotta fra gli uomini» il sociale si configura come spazio di riconoscimento:

Solo l'uomo può rivelare all'uomo di essere uomo, così come solo l'uomo può mettere questa verità in pericolo. Egli può essere promessa di umanità o minaccia di alienazione<sup>72</sup>.

La divisione radicale che attraversa il sociale non interroga solo il totalitarismo, ma anche le moderne democrazie liberali, le quali sognano un regime democratico di pesi e contrappesi perfetto, omogeneo, dato una volta per sempre, come se delle procedure (quali il voto, il suffragio universale e lo stato di diritto) potessero essere contemporaneamente garanzia e veicolo dell'opzione democratica. Non assistiamo forse oggi ad una nuova retorica, la quale sostiene che ormai non è più tempo per una democrazia che insorge scegliendo la via del conflitto? La via dei «tumulti» non è forse sconfessata alla luce di una democrazia «già ben realizzata»? Eppure, viviamo in un nuovo secolo dove la nuova ragione neoliberista è riuscita a sconfiggere la ragione democratica.

A questo proposito, Abensour, in netta opposizione a Marcel Gauchet, raccoglie così l'eredità di Lefort: «Per chi cerchi di interpretare l'opera e il pensiero di Lefort, il punto di arrivo obbligato è la democrazia selvaggia, nella misura in cui non si riduca questa a una variante contestataria, o 'inquietata' della democrazia liberale»<sup>73</sup>. Se Lefort rifletteva sulla democrazia attraverso Machiavelli e in costante confronto con l'esperienza totalitaria, adesso sentiamo la necessità di riflettere su Machiavelli con le lenti di Lefort, ma alla luce di una congiuntura politica inedita. Viviamo all'interno di un assetto di potere che utilizza il concetto di democrazia solamente come simulacro, come un feticcio a cui si è costretti a richiamarsi, nonostante si stia erodendo nel profondo il progetto emancipatorio dell'ideale democratico. Nella vita quotidiana assistiamo all'indebolimento del welfare e del ruolo del pubblico in favore dell'iniziativa privata dedita solamente al profitto; nella vita delle istituzioni politico-economiche sovranazionali assistiamo, invece, a un processo di commissariamento (in senso schmittiano) delle democrazie europee. Di fronte allo sfilacciamento del lessico e delle istituzioni socio-politiche che finora l'Europa si è data, che cosa significa oggi rileggere Machiavelli?

Claude Lefort ha indicato una via per la questione democratica evidenziando la sua originaria divisione e ritrovando nel luogo del conflitto il suo spazio-di-vita più vero.

72 C. Lefort, *Lo scambio e la lotta fra gli uomini*, in *Le forme della storia* cit., p. 29.

73 M. Abensour, *Democrazia selvaggia e Principio d'anarchia*, in *La democrazia contro lo Stato* cit., p. 173. Questo saggio è presente anche nel libro: M. Abensour, *Per una filosofia politica critica* cit., pp. 277-304. Il dibattito sull'interpretazione di Lefort incrinerà fortemente i rapporti fra Abensour e Gauchet. Si veda il *pamphlet* di Abensour: *Lettre d'un «révoltiste» à Marcel Gauchet converti à la «politique normale»*, Paris, Sens&Tonka, 2008; le critiche di Gauchet ad Abensour sono state redatte nel libro-intervista *La condition historique*, Paris, Stock, 2003. I due filosofi, fin da giovani studenti, si avvicinano al gruppo di *Socialisme ou Barbarie* e, terminata questa esperienza, coinvolgono i «maestri» Lefort e Castoriadis nelle esperienze editoriali di *Textures* (1968-1975) e *Libre* (1977-1980). Tuttavia, la redazione di *Libre* guidata da Gauchet nel 1980 si divide. *Libre* muore, Gauchet approda alla rivista *Le Débat* (fortemente schierata con Furet), invece Abensour e Lefort fondano *Passé-Présent*, tuttavia saranno diffusi solo quattro numeri e la rivista terminerà per mancanza di fondi. A parere di Abensour il cuore del conflitto riguarda le tendenze liberali assunte da Gauchet, in modo particolare la critica al marxismo operata da Gauchet, anziché ritornare ai testi marxiani, ha preso ben presto tonalità liberali sulla scia degli studi di François Furet. Abensour, infatti, denuncia fortemente la moda fouretista che condanna negativamente le complessità storiche del 1789 in Francia. Cfr. M. Abensour, *La comunità politica* cit., pp. 19-25.

Seguendo Machiavelli, il filosofo francese ritrova il senso democratico a partire dal desiderio di *non-essere-dominati* da parte del Popolo, riconfigurando l'idea democratica alla luce di una riflessione libertaria sul politico, tanto che ne *L'uomo al bando* definiva l'attitudine libertaria al «non-dominio» come non riconducibile alle tradizionali categorie dell'ideologia e delle dottrine politiche<sup>74</sup>. Come potremmo definire quindi quest'attitudine della politica a sfuggire alle tecnologie di potere? A che cosa si ribella l'invenzione democratica nel suo desiderio di essere indomata da qualsivoglia principio a priori? Lefort, infatti, traccia questo *fil rouge* fra l'essenza indomabile della politica e la sorte della democrazia:

Vero è che nessuno detiene la formula della democrazia e che essa è più profondamente se stessa essendo democrazia selvaggia. Forse questa è la sua essenza: poiché non esiste un riferimento ultimo, a partire da cui l'ordine sociale possa essere concepito e fissato, tale ordine è continuamente alla ricerca dei suoi fondamenti, della sua legittimità: nella contestazione o nella rivendicazione di coloro che sono esclusi dai benefici della democrazia, questa trova la sua risorsa più efficace<sup>75</sup>.

«Democrazia selvaggia» è il contenuto e la tonalità della proposta filosofico-politica di Lefort, poiché desidera strappare la democrazia ai liberali e ai borghesi che l'hanno resa un insieme di tecniche di governo, per restituirla invece alla natura e al suo movimento primordiale, capace di dare vita alle insorgenze moderne e contemporanee. Lefort ci mette di fronte al pericolo di identificare la democrazia con il governo degli uomini e le istituzioni che ha prodotto, ponendo l'accento maggiormente sulla prassi politica che alimenta e sul senso dell'*essere-in-comune* che viene a istituirsi. La «democrazia selvaggia» delinea positivamente le lotte per i diritti e i processi di soggettivazione che gli oppressi costruiscono, contestando l'ingiusta organizzazione della città. La condizione «selvaggia» ricorda il carattere spontaneo e libertario di queste lotte, riflette, ad esempio, come indica Abensour, sullo sciopero selvaggio che si introduce da sé in seno all'organizzazione consiliare degli operai e poi si allarga in modo autonomo e indipendentemente da qualsiasi principio (*arche*) o autorità stabilita<sup>76</sup>.

Il carattere «selvaggio» mette in luce l'essenza inaddomesticabile della democrazia, la quale appena viene sottoposta ad un principio esterno (*arché*) si trasforma immediatamente in un regime dai tratti oligarchici. Lungi dall'essere una formula istituzionale di *governance* è invece un antagonismo effervescente ed *an-archico* (senza principi che lo manipolino dall'esterno), che tende verso un regime di non-dominio<sup>77</sup>. È l'aspirazione ad un altro genere di *essere-in-comune* degli uomini, e definisce la declinazione dell'agire politico nella congiuntura della ribellione che provoca. Per questo Lefort combina la prospettiva tumultuosa del conflitto politico descritta da Machiavelli con una rinnovata definizione del concetto di democrazia. La democrazia è selvaggia quando mette in discussione l'ordine spettacolare che formalmente garantisce delle libertà, ma nei fatti le calpesta promuovendone un puro surrogato. È divenuta «selvaggia» anche da quando il posto del potere è rimasto vacante, poiché si è disincorporato dalla figura del re e non

74 Cfr. C. Lefort, *L'uomo al bando. Riflessioni sull'Arcipelago Gulag*, Firenze, Vallecchi, 1981, p. 24.

75 C. Lefort, Paul Thibaud, *La communication démocratique*, «Esprit» 9-10 (1979), poi in *Le temps présent. Écrit 1945-2005*, Paris, Belin, 2007, p. 389.

76 M. Abensour, *Democrazia selvaggia e Principio d'anarchia* cit., p. 177.

77 Cfr. R. Schürmann, *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Bologna, Il Mulino, 1995.

offre particolari titolarità per ricoprire quel luogo, ma, come dice Rancière, si trasforma nel «potere di chiunque»<sup>78</sup>. La virtù della discordia si contrappone alla riduzione all'Uno operata dalla concezione del potere come spazio incarnato da un corpo, da una struttura o da una identità univoca. La democrazia, infatti, inaugurerebbe una novità politica radicale, ovvero la destituzione del luogo del potere e di chi pretende di occuparlo. Lefort, a partire dalle riflessioni sulla servitù volontaria di La Boetie e sulla doppia immagine del corpo del re di Kantorowicz, pensa la democrazia come un *luogo vuoto*, non ricoperto a priori da una persona sola o da pochi<sup>79</sup>. Questo è l'insegnamento che possiamo trarre dalle rivoluzioni moderne che hanno abbattuto l'Ancien Régime: esse hanno sancito la radicale condizione di pluralità dell'esercizio del potere politico disincorporando i dispositivi di governo da un'Unità prescritta e privando di legittimità chiunque voglia revocarli per sé. Si costituisce così una società inafferrabile, quasi quest'ultima non possa mai avere un'organizzazione definita, la quale, non essendo più iscritta dentro un ordine naturale o soprannaturale delle cose, è priva, una volta per tutte, di una legittimazione certa dell'autorità.

L'ontologia selvaggia però non significa la pura esaltazione della rivolta, dell'atto di resistenza. A tale proposito Abensour ha ricompreso il concetto di «democrazia selvaggia» nel significato di «democrazia insorgente». Essa completa l'intuizione lefortiana e si misura con la costruzione di nuove istituzioni, grazie alla possibilità di costruire concretamente degli spazi politici per il suo movimento selvaggio e an-archico. L'istituzione in Abensour assume il ruolo di un'architettura al servizio dell'ideazione e pratica di questo spazio, al contrario della legge che, invece, impone un'Unità al di sopra del molteplice che si muove nella società.<sup>80</sup> L'ontologia che viene a costituirsi è maggiormente comprensibile nel rapporto che Lefort ha intrattenuto col maestro Merleau-Ponty, esploratore e fenomenologo del vivere democratico in quanto «carne del sociale»: «*L'Essere allo stato puro [...] L'Essere verticale [...] Non l'Essere 'appiattito' offerto ai sogni di una coscienza sovrana, ma lo Spirito selvaggio, lo spirito che crea la sua propria legge non perché ha sottomesso tutto alla sua volontà, ma perché, sottomesso all'Essere, sempre si ridesta a contatto dell'evento, per contestare la legittimità del sapere costituito*».<sup>81</sup>

In questo senso possiamo leggere in maniera rinnovata l'idea di democrazia che nasce dai tumulti studiati da Machiavelli. Quando i *Grandi*, seguendo la terminologia machiavelliana, usano le leve del modello economico capitalista e quelle immaginarie dello Spettacolo, non stanno facendo altro che imporre vecchi stratagemmi per nuove forme di servitù volontaria, affinché si produca una naturale abdicazione del politico da parte degli esseri umani.

78 Cfr. J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Roma, Meltemi, 2007.

79 E. La Boetie, *Discorso sulla servitù volontaria*, a cura di E. Donaggio, Milano, Feltrinelli, 2015; E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medioevale*, Torino, Einaudi, 1989; C. Lefort, *L'immagine del corpo e il totalitarismo*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Torino, Einaudi, 2004, p. 120.

80 Si veda in modo particolare la prefazione all'edizione italiana de *La democrazia contro lo Stato* dove Abensour chiarisce il significato di «democrazia insorgente» rispetto alla prassi costituente di nuove istituzioni, riconfigurando quindi la «democrazia selvaggia» lefortiana.

81 C. Lefort, *L'Idée d'être brut et d'esprit sauvage*, in C. Lefort, M. Merleau-Ponty, *Sur une colonne absente, Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, p. 44. Maurice Merleau-Ponty è stato docente e maestro di Lefort ai tempi del liceo, a Parigi, tra il 1941 e il 1942. Tale incontro si trasforma poi in un'amicizia e spinge il giovane Lefort verso gli studi filosofici. In seguito alla prematura scomparsa nel 1961 del maestro, Lefort ha curato la pubblicazione di diversi suoi saggi.

Riconfigurare il politico nei termini del dominio e del potere ha come conseguenza l'equazione fra governamentalità spettacolare e politica, ma questa identità possiede qualcosa di «fondamentalmente falso». I dispositivi di governo restano dispositivi di dominio, invece la politica riguarda un'altra dimensione non-derivata e non-derivabile. La sua essenza è selvaggia in quanto non predisposta a essere regolata da istanze superiori (che siano economiche, sociali, militari, culturali, religiose...), è ribelle a un'imposizione univoca sul molteplice. Ripiegare il politico sotto altre sollecitazioni (sia che questo ripiegamento desideri essere emancipatorio sia che desideri essere oppressivo) significa non comprendere fino in fondo le dinamiche che si istituiscono nella sfera del sociale. La dimensione selvaggia riafferma ancora una volta la specificità e la dignità propria che dobbiamo riconoscere alle *res politicae*, poiché il dispositivo democratico ha inaugurato l'indeterminatezza del politico, il quale è per natura uno spazio aperto all'espressione della pluralità umana. La democrazia è selvaggia perché aperta al conflitto, ai tumulti degli oppressi. Il termine «selvaggio» caratterizza una nuova visione di concepire il conflitto e le sue condizioni di possibilità. L'antagonismo sociale e l'effervescenza della società devono vivere e avere lungo corso per dare vita a «buone leggi». Nel conflitto fra il Popolo e i Grandi, fra chi desidera dominare e chi desidera essere libero, c'è lo spazio per un'autentica agibilità di un regime democratico. Così scrive Machiavelli nei *Discorsi*: «perché gli è tanta l'ambizione de' grandi, che, se per varie vie ed in vari modi ella non è in una città sbattuta, tosto riduce quella città alla rovina sua»<sup>82</sup>. L'ambizione dei Grandi va «sbattuta»: il segretario fiorentino non teme di usare una terminologia forte, né teme di riporre fiducia nel Popolo e nelle sue pratiche di conflitto. Lefort riassume e interpreta con chiarezza – nell'idea «selvaggia» della democrazia – il pensiero repubblicano di Machiavelli.

---

82 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* cit., Libro I, cap. VII, p. 86.



ARCHIVIO





# MARX: INNOVAZIONE E USO CAPITALISTICO DELLE MACCHINE

DI ANDREA CENGIA\*

## 1. *Chiarimenti terminologici: la duplice dimensione dell'innovazione*

Gli studi marxiani sulla forza dell'innovazione nel modo di produzione capitalistico sono noti almeno quanto è noto il capitolo su *Macchine e grande industria* del *Capitale*<sup>1</sup>. Riconoscendo l'estrema importanza di tali indagini, l'obiettivo di questo testo è quello di riproporre alcune delle analisi marxiane quali occasioni di riflessione, non tanto sulla dimensione della invenzione e della costruzione materiale degli strumenti di innovazione, ma a partire dalla loro ineliminabile dimensione sociale. Infatti, è alla dimensione sociale e collettiva che va riferita la riflessione marxiana sull'innovazione. Come afferma Rosenberg:

Il nucleo centrale dell'analisi di Marx sul cambiamento tecnologico non riguarda quindi gli individui, per quanto straordinari possano essere, ma un processo sociale e collettivo nel quale l'ambiente istituzionale e quello economico svolgono ruoli fondamentali<sup>2</sup>.

In questo nucleo centrale della ricerca marxiana, assumono grande rilevanza alcune questioni terminologiche. Cambiamento tecnologico, macchinismo, innovazione sono alcuni esempi di un'area semantica che pertiene al modo di produzione capitalistico moderno e contemporaneo. Questa dimensione terminologica non può essere trascurata, in particolare se si ritiene che la tecnologia sia da inserire nella più ampia questione della produzione di plusvalore. È in questo ambito infatti che si colloca il cuore della riflessione marxiana. Nella relazione tra innovazione e plusvalore quest'ultimo termine riveste un ruolo essenziale tale da offrire una chiave di senso allo stesso processo di innovazione. Perciò l'analisi marxiana del processo di lavoro e della produzione di plusvalore è fondamentale per comprendere i fenomeni in corso. Come afferma Frison essa è «viva nel senso che può spiegare il presente [...] e può svolgere una critica delle odierne sociologie dell'organizzazione»<sup>3</sup>.

---

\* Università degli studi di Padova

1 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1*, Hamburg, Otto Meissner, 1867, tr. it. di D. Cantimori, *Il capitale: Critica dell'economia politica. Libro primo*, Roma, Ed. Riuniti, 1989.

2 N. Rosenberg, *Inside the black box*, Cambridge, Cambridge university press, 1982, tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Dentro la scatola nera: tecnologia ed economia*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 58.

3 G. Frison, *Le diverse e artificiose macchine di Marx*, in G. Baratta (a cura di), *Attualità di Marx*, Milano, UNICOPLI, 1986, p. 215.

Chiarito preliminarmente questo aspetto non secondario e prima di proseguire nell'indagine degli effetti dell'uso capitalistico dell'innovazione, si ritiene opportuno individuare con maggiore precisione quale significato abbiano alcuni dei più importanti termini legati all'innovazione all'interno del discorso marxiano. I lavori dello studioso Guido Frison possono essere molto utili per costituirne una minima ossatura. Una breve sintesi dell'importante ricerca del sociologo romano assume, nell'economia di questo lavoro, un significato preliminare da cui partire. È così possibile fare chiarezza, rispetto ad una certa lettura marxista del rapporto tra innovazione e società. La presenza, in special modo nel corso del Novecento, di un forte legame positivistico tra innovazione e progresso intesi come forza trasformativa delle condizioni sociali, ha avuto un peso rilevante nel creare la convinzione, specie tra le correnti di sinistra del pensiero politico italiano (ma non solo), che innovazione-tecnologia-progresso andassero considerati in sé come elementi emancipativi della società<sup>4</sup>, ossia un elemento di «certezza del senso della storia»<sup>5</sup>. È sintomatico in tal senso questo commento di Sebastiano Timpanaro:

All'inizio degli anni cinquanta era difficile parlare di pessimismo coi marxisti italiani, quasi tutti troppo pieni di fiducia storicistica nel progresso umano e troppo tendenti, per le loro origini crociane, a disinteressarsi del rapporto uomo-natura<sup>6</sup>.

Ecco, significativamente, la condizione del marxismo di metà Novecento. Tale fiducia quasi incondizionata avrà come corollario la costruzione della forte convinzione nelle possibilità emancipative delle macchine e in generale della tecnologia. Questa lettura delle dinamiche storiche sembra essersi dimenticata del messaggio marxiano de *La sacra famiglia* secondo cui la storia «non fa niente»<sup>7</sup>. Tuttavia si tratta di una convinzione che, con una certa dose di diffusione sociale, giunge fino ai giorni nostri così da divenire, quasi, una delle certezze da condividere con il pubblico mainstream in eventi di portata internazionale<sup>8</sup>. Insomma la dimensione ideologica presente nelle società capitalistiche, sia sul piano diacronico sia su quello sincronico, vede proprio nell'innovazione, largamente intesa, una sorta di declinazione dello spirito del capitalismo o di quello che è definito alternativamente come *Il nuovo spirito del capitalismo*<sup>9</sup>, oppure come Postcapitalism<sup>10</sup>. L'idea di sintesi che se ne può ricavare è che la tecnologia abbia il potere di liberarci dalle forme contemporanee del capitalismo<sup>11</sup>. La diffusione di questi e altri

4 Ivi, pp. 207-216.

5 É. Balibar, *La Philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, tr. it. di A. Catone, *La filosofia di Marx*, Roma, Manifestolibri, 2005, p. 105.

6 S. Timpanaro, *Materialismo volgare e idealismo mascherato*, «Belfagor: rassegna di varia umanità» (1971), p. 219.

7 K. Marx, F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, Berlin, Diez, trad. it. di A. Zanardo, *La Sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica: contro Bruno Bauer e soci*, Roma, Ed. Riuniti, 1969, p. 121.

8 «L'economia può trovarsi di fronte a venti contrari, ma il vento che sospinge la tecnologia è come un tornado» afferma Joel Mokyr (J. Mokyr, *La tecnologia ci salverà, parola dell'economista Joel Mokyr ospite di Edison Open4Expo*, [www.edison.it/it/la-tecnologia-ci-salver%C3%A0-parola-delleconomista-joel-mokyr-ospite-di-edison-open4expo](http://www.edison.it/it/la-tecnologia-ci-salver%C3%A0-parola-delleconomista-joel-mokyr-ospite-di-edison-open4expo)).

9 L. Boltanski, E. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2012, tr. it. di M. Schianchi, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano, Mimesis, 2014.

10 P. Mason, *Postcapitalism: a guide to our future*, London, Lane, 2015.

11 É. Balibar, *La Philosophie de Marx* cit., p. 132.

modi di pensare simili, diviene possibile, a parere di chi scrive, se l'innovazione viene pensata in astratto come uno strumento neutro cioè svincolato dai rapporti di forza storici all'interno dei quali nasce e si sviluppa. Si giunge così a vedere nella tecnologia<sup>12</sup> la via di emancipazione dal capitalismo, attraverso il moto accelerato dell'innovazione. Insomma, uno sviluppo tecnologico portato al suo apice dovrebbe ricoprire il ruolo di un salto rivoluzionario verso un futuro certamente migliore. Secondo questa prospettiva, capitalismo e innovazione tecnologica potrebbero essere pensati come opposti e messi in una condizione conflittuale tale che, con la vittoria della tecnologia, il capitalismo verrebbe definitivamente reso incapace di nuocere al genere umano. Detto diversamente, a partire da questa diffusissima visione del progresso, quello che va segnalato è che delle grandi potenzialità dell'innovazione tecnologica odierna si starebbe facendo un uso scorretto, distorto e quindi disumanizzato. La soluzione potrebbe invece essere facilmente alla nostra portata: occorrerebbe fare *buon uso* delle potenzialità che scienza, tecnologia e innovazione possono offrirci.

Nonostante vi siano stati tentativi di arruolamento di Marx tra coloro che credono in una sorta di *determinismo tecnologico*, come ha dimostrato, tra gli altri, Bimber, Marx non va considerato un determinista<sup>13</sup> tecnologico<sup>14</sup>. Una tale considerazione, ovviamente, non comporta la conclusione che la questione del progresso mediante l'innovazione tecnologica nel pensiero di Marx non rivesta un ruolo importante. Tuttavia, come ha recentemente sottolineato Heideman, toccando il nocciolo della questione: «technological progress was at the heart of Marx's thinking about capitalist society and the problems of socialist transformation»<sup>15</sup>. Perciò la questione non è la tecnologia in astratto. In Marx lo scopo non è quello di stupire il lettore, mostrando quanto potente è la macchina rispetto all'uomo. Piuttosto, nelle preoccupazioni del filosofo tedesco, vi sono in primo luogo le ricadute sociali delle innovazioni. La tecnologia non è pensata come un elemento svincolato dalla sua collocazione spazio-temporale e quest'ultima, come Marx segnala sistematicamente sia nei *Grundrisse* che nel *Capitale*, riguarda il fatto che la tecnologia opera nel perimetro del modo di produzione capitalistico. Perciò: «the final achievement of economic development in history for Marx is a non-technological one»<sup>16</sup>. Di fronte alle questioni qui poste, risulta allora determinante proporre un chiarimento terminolo-

12 In questo passaggio il termine tecnologia va inteso, secondo l'uso corrente come il luogo di manifestazione dell'incessante processo di innovazione.

13 Va inoltre aggiunto che Lukács ritiene non vi sia in Marx nemmeno un determinismo economico grazie all'elemento della ribellione della massima forza produttiva. Si veda G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Luchterhand, 1970, tr. it. di G. Piana, *Storia e coscienza di classe*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1973, p. 298.

14 B. Bimber, *Karl Marx and the Three Faces of Technological Determinism*, «Social Studies of Science» (1990), pp. 333-351. Su questo si veda anche la nota 37 del saggio di Mauro Di Lisa *Strumento e macchina nel «Manoscritto 1861-1863» di Marx* in cui l'autore evidenzia come Marx legghi lo sviluppo tecnologico allo stato di maturazione del capitalismo (M. Di Lisa, *Strumento e macchina nel «Manoscritto 1861-1863» di Marx*, «Critica marxista» (1980), p. 90). In più passaggi Marx ha modo di evidenziare questo suo punto convincimento. Ad esempio nei *Grundrisse* egli afferma: «lo sviluppo del mezzo di lavoro in macchinario non è accidentale per il capitale, ma è la trasformazione storica del mezzo di lavoro recepito dalla tradizione, modificato in una forma adeguata al capitale» (K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz, 1953, tr. it. di G. Backhaus, *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica Vol. I*, Milano, Pirella, 2012, p. 709).

15 P. Heideman, *Technology and Socialist Strategy*, «Jacobin» (2015), p. 14.

16 B. Bimber, *Karl Marx and the Three Faces of Technological Determinism* cit., p. 348.

gico che possa guidare la riflessione successiva in merito al ruolo delle macchine e al compito della tecnologia nel processo di produzione e di innovazione<sup>17</sup>.

Riprendendo le lucide analisi di Guido Frison, che al tema dell'innovazione in Marx ha dedicato molti lavori, la prima cosa da osservare è che Marx è il primo filosofo che ha ben in mente il dibattito tedesco ottocentesco riguardante il tema della tecnologia. Scrive Frison: «Marx is the only great economist who shows a first hand knowledge of the problems and conceits of German technologists whom he widely quoted and utilized»<sup>18</sup>. La questione qui è il fatto che nel mondo tedesco *Technologie*, da cui deriva il nostro «tecnologia», è un termine che ha un'accezione non legata a dei manufatti, ma si riferisce ad una sorta di sapere della razionalizzazione dei processi di lavoro, in origine definito in campo agronomico. Quel dibattito pur essendo centrale non è citato frequentemente. Va dato merito allo studioso romano di aver indagato questa importantissima dimensione. Secondo quanto riportato da Frison, sono gli studiosi di tecnologia del mondo tedesco di inizio Ottocento, su tutti Beckmann, a definire i contorni della *Technologie* come una scienza. Infatti Beckmann avrà un ruolo fondamentale nella definizione della nuova disciplina: «the father of this science, in the unanimous opinions of historians, was J. Beckmann (1739-1811)»<sup>19</sup>. Senza entrare nel dettaglio di questo dibattito, è certamente opportuno segnalare come Marx conosca la definizione di tecnologia fornita da Beckmann. Questa definizione, così come citata da Frison, recita:

Technology is the science which teaches how to treat (Verarbeitung) natural objects (Naturalien) or the knowledge of crafts (Gewerbe). Instead in the workshops, it is only shown [that] one must follow the instructions and the habits of the master in order to produce the commodity, [on the contrary] technology provides in systematic order fundamental introduction[s] in finding the means to reach this final goal on the basis of true principles and reliable experiences, and how to explain and to utilize the phenomena which take place during the treatment<sup>20</sup>.

Quindi la prima considerazione è che l'ambito di applicazione di ciò che viene chiamato tecnologia è ciò che permette di sostituire il rapporto di conoscenza artigianale tra un mastro artigiano e un suo garzone, con un *systematic order*. Si può far notare che, nel valore qui attribuito al termine tecnologia, non vi è necessariamente l'impiego di innovazioni relative agli strumenti, piuttosto è la dimensione dell'organizzazione del sapere a rivestire un ruolo preponderante. Ovviamente è possibile che a questa dimensione si affianchi quella della innovazione tecnico-strumentale. Tuttavia tra tecnologia e strumentalità, nell'accezione di Beckmann, non pare esservi un legame esclusivo. Piuttosto, lo scopo di questa analisi è fondamentalmente di natura razionale: sistematizzare le pratiche umane artigianali in un sapere razionalmente fondato, disponibile, pubblico e separato dalla sua dimensione manuale. «The ends of technology were to separate the (handicraft) know-how from manual activity, to systematize and transform that know-

17 M. Melotti, *Macchine e utopia*, Bari, Dedalo, 1986.

18 G. Frison, *Technical and technological innovation in Marx*, «History and Technology» 6 (1988), p. 302.

19 *Ibidem*.

20 G. Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the foundation of technology. Between natural and social sciences: A hypothesis of an ideal type: Second and Third parts: Beckmann, Marx, technology and classical economics*, «History and Technology», 10 (1993), p. 162.

how into scientific knowledge»<sup>21</sup>. Non è un caso se anche Frederick W. Taylor, nel suo modello scientifico di divisione del lavoro insisterà sulla separazione delle attività pratiche dal sapere a cui esse fanno riferimento. Questo è lo scopo immanente alla divisione del lavoro a cui va riferita la strategica organizzazione razionale della conoscenza a partire dall'Ottocento. «Technology was also defined as the science of the practical arts, in the nineteenth-century meaning of science as organized knowledge»<sup>22</sup>.

Quindi, a partire da queste considerazioni, si può affermare che Marx avrà modo di confrontarsi con una impostazione che, in linea generale, individua il processo di ottimizzazione delle attività produttive sociali nella definizione di quel sapere che guida le pratiche in oggetto. Tale conoscenza andrà individuata e sistematizzata come know-how. Nell'ambito disciplinare a cui si riferisce il sociologo romano tale conoscenza viene circoscritta con il termine tecnologia. Senza entrare nel dettaglio della ricostruzione del legame filologico con il termine *Technologie*<sup>23</sup>, si può sostenere che Marx impieghi il termine *Technologie* nel *Capitale* in maniera ben consapevole della genealogia individuata in primo luogo da Beckmann tanto da utilizzarlo nella definizione della sua teoria del valore. «What is of theoretical importance is the fact that Marx used the concept of Technologie within his theory of production and innovation»<sup>24</sup>. La questione centrale, che si ricava dall'impostazione marxiana, alle cui spalle vi è la ricostruzione terminologica brevemente descritta in precedenza, consiste nel fatto che, per Marx, è l'industria moderna a dare una forma più robusta alla tecnologia. Quindi Marx assume lo spostamento del campo di applicazione della terminologia di Beckmann al campo della produzione capitalistica. In quest'ultimo ambiente avviene cioè la configurazione di un campo di applicazione tecnologico: proprio nella definizione di ciò che accade nella fabbrica si può parlare di tecnologia. Ecco la posizione di Marx: «come la considerazione del valore d'uso della merce rientra, come tale, nella merceologia, così quella del processo lavorativo nella sua effettiva realtà rientra nella tecnologia»<sup>25</sup>. Commenta Frison: «the conceptual link between Marx and Beckmann is the place Technologie had as a discipline which studies use-values belonging to the production-process»<sup>26</sup>. Qui occorre fare attenzione: si ritiene opportuno segnalare che questa pur importante dimensione non esaurisce in realtà tutto il processo produttivo. La tecnologia non deve essere vista né come l'unico elemento agente né come la sola finalità dell'analisi del modo di produzione. Va inteso chiaramente che la scienza borghese dell'economia politica non può essere appiattita alla sola, anche se determinante, questione tecnologica. Infatti, secondo Marx, l'economia borghese eccede la tecnologia: «[...] l'economia politica non è tecnologia»<sup>27</sup>. Siamo quindi di fronte ad una dimensione fondamentale, ma non esclusiva del processo produttivo. Non si deve cadere nell'errore di sovrapporre lo sviluppo incessante della

21 G. Frison, *Technical and technological innovation in Marx* cit., p. 304.

22 E. Schatzberg, *Technik Comes to America: Changing Meanings of Technology before 1930*, «Technology and Culture» 47 (2006), p. 490.

23 G. Frison, *Technical and technological innovation in Marx* cit.; G. Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the foundation of technology. Between natural and social sciences* cit.

24 G. Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the foundation of technology. Between natural and social sciences* cit., p. 168.

25 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863) Teil 1*, Berlin, Dietz, 1976, tr. it. di L. Comune Compagnoni, *Manoscritti del 1861-1863*, Roma, Editori riuniti, 1980, p. 54.

26 G. Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the foundation of technology. Between natural and social sciences* cit., p. 168.

27 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* cit., p. 8.

tecnologia con il fine ultimo del modo di produzione capitalistico. Il rischio è qui di finire «impigliati in quel mondo dell'apparenza»<sup>28</sup> che Marx riferisce ai teorici borghesi. Infatti assumendo il punto di vista borghese si corre il pericolo di un costante misconoscimento del fine del modo di produzione capitalistico. La partecipazione di Marx al dibattito su innovazione e tecnologia apporta così un contributo decisivo e originale. Dal lato della originalità, l'apporto marxiano intreccia la dimensione tecnologica (pur largamente intesa) e la dimensione economico-sociale. Questa impostazione permette una forte differenziazione rispetto alla visione unidirezionale degli storici della tecnologia. «Historians of technology have never taken into account the economic or sociological sides of Marxian analysis»<sup>29</sup>. Dall'altro lato, come segnalato da Roberto Finelli, il Marx della maturità osserva e analizza la dimensione tecnologica, nel senso di scienza moderna del processo del lavoro «appena questo cessa di essere considerato dal punto di vista del prometeismo della prassi e viene considerato dal punto di vista del capitalista di ridurre costantemente il lavoro vivo a lavoro disciplinato, normato ed astratto»<sup>30</sup>. Sta fondamentalmente qui il valore del sapere tecnologico. Certamente esso ha delle ripercussioni enormi dal punto di vista sociale. Tra tutte va segnalata la spinta ad agire esclusivamente verso l'ottimizzazione del processo di lavoro, senza curarsi del fatto che in essa si dispiegano rapporti sociali imprescindibili.

Il principio della grande industria di risolvere nei suoi elementi costitutivi ciascun processo di produzione, in sé e per sé considerato, e senza tener conto della mano dell'uomo, ha creato la modernissima scienza della tecnologia<sup>31</sup>.

Si tratta di un concetto complementare a quello presente nei *Manoscritti del 1861-1863*<sup>32</sup> e illustrato in precedenza. La combinazione di questa doppia declinazione del rapporto tecnologia-economia-società offrirà il panorama esatto di quello che intende studiare Marx. Si tratta di un processo che per Marx ha la stessa forza di quello in atto nelle scienze naturali ed è significativo che il termine tecnologia attinga a quell'area di significato. Se la tecnologia ha il compito di studiare il principio di *ciascun processo di produzione*, è facilmente individuabile il punto di osservazione che verrà adoperato da Marx: la centralità della tecnologia all'interno al processo produttivo. È lì infatti, come si vedrà in seguito, che la spinta del singolo capitalista produrrà il cambiamento, vale a dire l'innovazione, nel processo di lavoro<sup>33</sup>.

Differente è invece il significato del concetto di tecnica. La prospettiva tecnica si concentra infatti sulla figura attiva della forza-lavoro e sulla sua relazione con gli strumenti

28 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 3*, Hamburg, Otto Meissner, 1894, tr. it. di M. L. Boggeri, *Il capitale: Critica dell'economia politica. Libro terzo*, Roma, Ed. Riuniti, 1989, p. 944.

29 G. Frison, *Technical and technological innovation in Marx* cit., p. 299.

30 R. Finelli, *Perché nell'opera di Marx non c'è una teoria della democrazia*, 2012, <https://www.sinistrainrete.info/marxismo/2345-roberto-finelli-perche-nellopera-di-marx-non-ce-una-teoria-della-democrazia.html>

31 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 533.

32 K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863) Teil 1* cit.

33 Come ricorda opportunamente Lukács: «la prospettiva marxista, secondo la quale, ad esempio, tutti i problemi economici del capitalismo non debbono più essere considerati dal punto di vista del capitalista singolo, ma da quello delle classi» (G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* cit., p. 287).

disponibili in un dato contesto storico-industriale. In questo caso il lavoratore è colui che, si potrebbe affermare, guidato dalla più ampia dimensione tecnologico-razionale del processo produttivo, agisce all'interno di una precisa base tecnica. Quindi, l'accezione marxiana di tecnica e dei cambiamenti in questa sfera, può essere compresa tenendo presenti le tre declinazioni ben illustrate da Frison:

It is possible, and perhaps useful, to classify technical change coherently to Marx's analysis, from the point of view of the labour-process in the following innovations: 1) those of the technical basis, i.e. of the level of mechanization; 2) those that modify the cooperative relationships among workers without any change in the mechanization level; 3) those of the product without any alteration either of the technical basis or of cooperative relationship<sup>34</sup>.

Individuate queste aree di significato, va segnalata inoltre una certa imprecisione del loro uso in Marx. Tuttavia, l'impiego del termine *tecnica*, pur nelle sfumature delle sue accezioni, all'interno del processo di lavoro e unitamente al concetto di tecnologia, offre due dimensioni essenziali per individuare i binari all'interno dei quali si muoverà il processo di innovazione. Infatti si potrebbe affermare che, a livello produttivo, entrambi i termini giocano un ruolo di primaria importanza. «Technology and technique have a great weight in Marxian theory of production because they can describe the innovating behaviour of the capitalist inside the process of labour»<sup>35</sup>. Anche per Guido Frison quindi il processo di innovazione, in accezione marxiana quale combinazione di tecnica e tecnologia, richiede di essere considerato dal punto di vista della produzione. Questo punto di osservazione, evidentemente, sposta lo sguardo rispetto alle analisi degli economisti classici. Come ricorda Harvey:

What Marx actually bequeathed was a rigorous critique of the utopian ideology of classical political economy in its own terms. By extension, he bequeathed us the tools to make a similarly devastating critique of neo-liberal ideology in its own terms. (It continues to amaze me that so few have cared to make use of these tools, even now, when neo-liberalism is so plainly falling apart from its own internal contradictions)<sup>36</sup>.

Solo a titolo di esempio si pensi all'utilizzo del termine marxiano *base tecnica*, che rimanda ad una idea di rivoluzione nei processi produttivi. Infatti l'avvento dell'introduzione delle macchine, cioè il cambiamento della base tecnica, produce un'autentica rottura, una rivoluzione, rispetto alle precedenti condizioni date, ossia con la base tecnica della manifattura. In questa nuova condizione, come sottolinea Marx:

Insieme allo strumento da lavoro anche il virtuosismo nell'usarlo trapassa dall'operaio alla macchina. La capacità d'azione dell'utensile è emancipata dai limiti personali della forza-lavoro umana. Con ciò è soppressa la base tecnica su cui si fonda la divisione del lavoro nella manifattura<sup>37</sup>.

---

34 G. Frison, *Technical and technological innovation in Marx* cit., p. 320.

35 Ivi, pp. 307-308.

36 D. Harvey, *The fetish of technology: causes and consequences*, «Macalester International» 13 (2003), pp. 18-19.

37 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 464.

L'emancipazione di cui parla Marx indica un cambiamento che, al fine di superare i limiti del lavoro umano, rivoluziona le basi tecniche, fondando un nuovo contesto di lavoro e introducendo un nuovo elemento nell'attività lavorativa umana. Quindi si rivoluzionano le basi tecniche precedenti e se ne fondano di nuove. Ora, secondo Marx, la composizione tecnica entra in contatto, nel processo produttivo di fabbrica, con le relazioni sociali lì presenti. Queste relazioni, contrariamente a come pensa la teoria economica classica, non sono statiche né sono indifferenti al processo di innovazione per come questo si presenta nella sua dimensione di realtà particolare e contingente. A questo proposito si potrebbe affermare che la peculiarità della posizione marxiana riguarda in particolare modo il suo procedere con una analisi che non è aprioristicamente astratta. Rispetto al punto di osservazione marxiano, nella teoria neoclassica, la relazione tra economia e tecnologia è formulata in modo «truly ingenious»<sup>38</sup>. Secondo quest'ultima impostazione, spetta alla mediazione ingegneristica la trasformazione di una relazione sociale in una formulazione vettoriale, puramente matematica, atemporale e naturalizzata che, quindi, rispetto alla prospettiva marxiana, risulta incommensurabilmente lontana. Com'è facile intuire, il processo lavorativo e le sue trasformazioni vengono osservati attraverso una prospettiva unilaterale per cui il processo di lavoro, o «production function»<sup>39</sup>, avrebbe un andamento dinamico tecnologicamente determinato. Per il pensiero di molti degli economisti classici, il vettore dell'innovazione, in fondo, pertiene ad un'analisi di ottimizzazione del processo produttivo di input-output.

In several neoclassical theories of production there does not seem to be an essential difference between technique and technology: both concepts are intended as engineering information relative to productive phenomena described as a stationary state<sup>40</sup>.

Al contrario, la teoria della produzione marxiana si riferisce sia alla fondamentale dimensione tecnologica sia alle basi tecniche, alle fondamenta tecniche, da cui il modello di produzione è reso possibile. Senza addentrarci oltre nelle questioni terminologiche e lessicali, si potrebbe affermare che entrambi questi aspetti, tecnica e tecnologia, risultino fondamentali e complementari nell'individuare la peculiare prospettiva che assume il concetto di innovazione in Marx. La messa in azione di ognuna di queste dimensioni, sul piano della produzione, permette di mantenere viva quella essenziale innovazione continua di cui il capitale necessita per tenere testa alla competizione complessiva. Se quindi osserviamo l'innovazione dall'angolatura utilizzata da Marx, è facile rendersi conto che, rispetto al modo di pensare degli economisti classici, ma anche rispetto a quanto è entrato nel sentire comune<sup>41</sup>, per innovazione dovremmo intendere un processo in cui gioca un ruolo determinante un soggetto sociale: il capitalista. È il capitalista che, alla luce delle sue peculiari esigenze di attore nel mercato e tra altri capitalisti, diviene il motore della

38 G. Frison, *Technical and technological innovation in Marx* cit., p. 309.

39 Ivi, p. 310.

40 *Ibidem*.

41 «In senso concr., ogni novità, mutamento, trasformazione che modifichi radicalmente o provochi comunque un efficace svecchiamento [...], in un metodo di produzione, in una tecnica, ecc.: un'i. felice, ricca di conseguenze e di risultati; le i. sinora introdotte si sono dimostrate insufficienti; proporre, progettare, tentare innovazioni; i. tecnologica; i. organizzativa (in un'azienda); incentivare le i. dei processi produttivi; anche in particolari meccanismi o prodotti dell'industria: nell'ultimo modello sono state apportate interessanti innovazioni» (Treccani, s. v. «Innovazione», accesso 13-01-2017, <http://www.treccani.it/vocabolario/innovazione>).



innovazione. Le questioni delle trasformazioni tecnologiche e tecniche del processo di lavoro arrivano come conseguenza di questa costitutiva esigenza del capitale. Questo bisogno, è quasi superfluo ricordarlo, non contiene nessuna forma di filantropia. «The subject of innovation is the capitalist who runs along the M-C-M, cycle and the causes of innovation are accumulation and competition»<sup>42</sup>. In Marx quindi, rispetto alla visione neoclassica, i termini in gioco, quando si parla di innovazione, sono quelli di capitalista, di accumulazione e di competizione. Non si tratta qui di esplorare isolatamente e capitalisticamente, quel flusso di innovazione come processo che si limita a quantificare i risultati in uscita, rispetto a quelli in ingresso. Nella visione di Marx, invece, la questione non è meramente legata all'ottimizzazione quantitativa e ingegnerizzata, ma è connessa allo scopo ultimo del processo che è il fine del modo di produzione capitalistico. Tuttavia, per concludere, si potrebbe affermare che all'interno del processo di innovazione (e nello stesso concetto di innovazione) agiscono due attori visibili. (1) Da un lato la dimensione tecnologica, che Marx recupera da Beckmann, ossia l'idea di una organizzazione e ottimizzazione del lavoro. Qui, come accadrà successivamente in Taylor, la dimensione della conoscenza razionale del processo appare quasi per astrazione dal processo produttivo vero e proprio. (2) Dall'altro lato vi è la base tecnica che, in dialogo con la dimensione tecnologica, per un verso mette in atto le norme dettate dall'analisi tecnologica della produzione e per l'altro consente, con l'introduzione di sempre nuove combinazioni tra uomo e macchine, un ulteriore incremento dell'ottimizzazione razionale della tecnologia. Gli elementi costitutivi dell'innovazione sono quindi due: base tecnica e tecnologia. Tuttavia è bene guardarsi dal considerare queste dimensioni nella loro immediata astrattezza. Nel pensiero di Marx esse sono sempre dimensioni sociali e, perciò, sono sempre frutto di un preciso momento delle relazioni capitalistiche. Pertanto esse sono fautrici di innovazioni solo nel momento in cui un capitalista, per una serie di ragioni di cui si dirà a breve, *decide* di avvantaggiarsi sul mercato e sui concorrenti, grazie all'introduzione di nuove modalità di produzione ossia nuove modalità di estrazione di plusvalore relativo. Il momento in cui avviene una innovazione tecnologica, l'ora delle macchine, qualsiasi esse siano nel processo produttivo, riveste un valore che si origina nella implacabile logica dello sfruttamento del lavoro o, come dirà Marx «nel mettere l'operaio in grado di produrre di più con lo stesso dispendio di lavoro e nello stesso tempo mediante l'aumento della forza produttiva del lavoro»<sup>43</sup>. Questo aumento della forza produttiva del lavoro, secondo la terminologia qui utilizzata, è la visione tecnologica che si attua mediante la modificazione della base tecnica, ossia con l'introduzione delle macchine. Con una espressione di sintesi si potrebbe affermare che questo è lo scopo fondamentale della razionalità macchinico-tecnologica del capitalismo.

## 2. L'innovazione in Marx nella dimensione della concorrenza tra capitali

È quindi il duplice motore della razionalità macchinico-tecnologica a sostenere il modo di produzione capitalistico nel cercare il plusvalore negli angoli segreti della produzione. E questi spazi di sfruttamento produttivo non sono immediatamente visibili e hanno perciò bisogno, per poter emergere, dello sguardo di sintesi della ragione, non

42 G. Frison, *Technical and technological innovation in Marx* cit., p. 311.

43 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch I* cit., p. 454.

neutra, di cui dispone il capitale. È dunque alla dimensione produttiva che occorre dedicare grande attenzione. Per fare questo, però, c'è bisogno di un chiarimento, rispetto alla logica del processo. Per affrontare questo delicato passaggio, è bene osservare dia-cronicamente come il processo di innovazione avviene nelle singole fabbriche. Come è stato ricordato, è il capitalista il motore dell'innovazione. Ossia è il singolo capitalista che, alla caccia di un incremento del plusvalore, in un contesto dato, individua nell'utilizzo delle macchine la strategia migliore per estrarre una quantità maggiore di plusvalore. Storicamente, ad esempio, nel momento in cui, per legge, viene imposto un limite alla giornata lavorativa (e quindi viene preclusa la modalità di estrazione di plusvalore attraverso l'incremento del tempo di lavoro in fabbrica), parte la corsa dei singoli capitalisti, in concorrenza tra loro, ad individuare un modo per recuperare quanto perduto a causa della legge.

Appena l'accorciamento della giornata lavorativa [...] diventa obbligatorio per legge, la macchina diventa nelle mani del capitale il mezzo obiettivo e sistematicamente applicato per estorcere una quantità maggiore di lavoro nel medesimo tempo<sup>44</sup>.

Non c'è dunque nessuna indifferibile volontà, da parte del capitale, di riduzione della giornata lavorativa. Questo risultato storico, che a breve Marx dimostrerà produrre nuove deformazioni della vita dei lavoratori, in realtà è raggiunto grazie alla lotta dei lavoratori stessi posti di fronte all'inaccettabilità del logoramento delle loro vite. Infatti, in condizioni normali:

[...] Il capitale, nel suo smisurato e cieco impulso, nella sua voracità da lupo mannaro di pluslavoro, scavalca non soltanto i limiti massimi morali della giornata lavorativa, ma anche quelli puramente fisici. Usurpa il tempo necessario per la crescita, lo sviluppo e la sana conservazione del corpo. Ruba il tempo che è indispensabile per consumare aria libera e luce solare. Lesina sul tempo dei pasti e lo incorpora, dove è possibile, nel processo produttivo stesso, cosicché al lavoratore vien dato il cibo come a un puro e semplice mezzo di produzione, come si dà carbone alla caldaia a vapore, come si dà sego e olio alle macchine<sup>45</sup>.

Sono queste dunque le ragioni della lotta dei lavoratori. Sia detto per inciso, qui si fa strada, embrionalmente, la porzione di una razionalità alternativa a quella del capitalismo. Questa razionalità si oppone alla logica del plusvalore comandata dal capitale. Quest'ultima forma di razionalità, com'è noto, è indifferente alle esigenze collettive e individuali del lavoro, essa contempla solo il richiamo del plusvalore. Perciò non si fa toccare dalla «folla di lavoratori di tutte le professioni, di tutte le età, di entrambi i sessi [in cui] si scorge a prima vista il sovraccarico di lavoro [...]»<sup>46</sup>. Il capitale, nei confronti della fonte del plusvalore, non conosce remore né limiti morali. Commenterà Marx, riprendendo un tema più volte ripetuto: «tutti gli uomini sono eguali davanti al capitale»<sup>47</sup>. Questa forma di opposizione e di lotta, che ottiene la limitazione dell'orario di lavoro, è il frutto delle trasformazioni dei processi lavorativi di dominio del capitale sul lavoro.

---

44 Ivi, p. 456.

45 Ivi, p. 300.

46 Ivi, p. 289.

47 *Ibidem*.

Con le condizioni materiali e con la combinazione sociale del processo di produzione essa matura le contraddizioni e gli antagonismi della forma capitalistica del processo di produzione, e quindi contemporaneamente gli elementi di formazione di una società nuova e gli elementi di rivoluzionamento della Società vecchia<sup>48</sup>.

È la forma basilare di questa nuova società che, come s'è detto, prova ad opporre la propria razionalità a quella del capitale. Da questa lotta, da questa opposizione, da questo tentativo di difesa, emerge la legislazione sulle fabbriche, e in particolar modo, la riduzione della giornata lavorativa. Il processo, tuttavia, non si esaurisce qui.

Se la generalizzazione della legislazione sulle fabbriche quale mezzo di difesa fisico e intellettuale della classe operaia è diventata inevitabile, essa, d'altra parte, generalizza e accelera, come già è stato accennato, la trasformazione di processi lavorativi dispersi, compiuti su scala minima, in processi lavorativi combinati su scala larga, sociale, e con ciò la concentrazione del capitale e il dominio esclusivo del regime di fabbrica. Essa distrugge tutte le forme antiquate e transitorie, dietro le quali si nasconde ancora in parte il dominio del capitale, e le sostituisce con il suo dominio diretto, senza maschera. Essa rende così generale anche la lotta diretta contro questo dominio. Mentre nelle officine individuali la legislazione sulle fabbriche impone l'uniformità, la regolarità, l'ordine e l'economia, essa aumenta, con l'enorme assillo imposto alla tecnica dai limiti e dalla regola della giornata lavorativa, l'anarchia e le catastrofi della produzione capitalistica nel suo insieme, l'intensità del lavoro e la concorrenza fra macchine e operai. Insieme colle sfere della piccola industria e del lavoro a domicilio essa distrugge gli ultimi asili di coloro che sono in «soprannumero» e con ciò la valvola di sicurezza di cui finora era munito tutto il meccanismo sociale<sup>49</sup>.

Dirà Mario Tronti in *La fabbrica e la società*: «la lotta di classe operaia ha costretto il capitalista a modificare la forma del suo dominio»<sup>50</sup>. Questo processo va pensato secondo una relazione causale: *appena* viene messo un tetto allo sfruttamento dell'intera giornata lavorativa, un tetto comune a tutto il capitale soggetto a quella legge, il capitale cerca altri modi per estorcere, nell'arco di tempo dato per legge, una quantità maggiore di lavoro nel medesimo tempo.

Non v'è il minimo dubbio che la tendenza del capitale, appena la legge gli preclude una volta per tutte il prolungamento della giornata lavorativa, a ripagarsi con un aumento sistematico del grado di intensità del lavoro e a stravolgere ogni perfezionamento del macchinario in un mezzo di succhiare più forza-lavoro, dovrà presto portare di nuovo a una svolta in cui si renderà inevitabile una nuova diminuzione delle ore lavorative<sup>51</sup>.

Nel processo descritto da Marx vi è quindi una dinamica temporale, vi sono un  $T_1$  e un  $T_2$  posti in relazione secondo l'ordine del tempo, vale a dire in un processo. Poiché  $T_1$  è ormai una condizione temporale venuta meno quale luogo di accelerazione nella produzione di plusvalore, la corsa al plusvalore si svolge in una nuova condizione successiva:  $T_2$  (e nei suoi passaggi cronometrici interni). È in questa circostanza che si attua la corsa all'introduzione delle macchine. Non è pensabile che tale corsa avvenga sin-

48 Ivi, p. 549.

49 *Ibidem*

50 M. Tronti, *La fabbrica e la società*, «Quaderni rossi» 2 (1962), p. 13.

51 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 462.

cronicamente da parte di tutti i capitalisti. Infatti non tutti i capitali individuali operano sincronicamente rispetto alle condizioni contingenti. L'introduzione delle macchine, pur divenendo una tendenza complessiva per il capitale, si manifesta quindi in una condizione di concorrenza tra i singoli capitali.

Per restare all'immagine temporale precedente, vi sarà un tempo  $T_{2,1}$  in cui il capitalista A introdurrà la macchina e vi sarà un momento diverso  $T_{2,2}$  in cui un altro capitalista compirà la medesima scelta. Questa condizione permette di osservare che l'introduzione delle macchine va vista come uno degli elementi della concorrenza tra capitali messi tra loro in relazione. Questo punto di osservazione è presente nel *Capitale* quale frutto dell'articolazione del pensiero del Marx più maturo in particolar modo rispetto al punto di osservazione del capitale come insieme generale, il capitale generale, presente, anche linguisticamente nei *Grundrisse*<sup>52</sup>. Detto altrimenti, qui Marx osserva il modo di produzione capitalistico nel suo processo di continua trasformazione, ossia come luogo della concorrenza di attori contingenti, i singoli capitalisti. Un concetto contenuto, tenuta ferma l'impostazione generale di cui si è detto, anche nei *Grundrisse*.

Concettualmente la concorrenza non è niente altro che la natura interna del capitale, la sua determinazione essenziale, che si manifesta e si realizza come azione e reazione reciproca di una molteplicità di capitali l'uno sull'altro, la tendenza interna come necessità esterna<sup>53</sup>.

Tale cornice emerge dall'individuazione del movimento marxiano dall'astratto al concreto che caratterizza il Marx della maturità e che permette di cogliere l'intera totalità delle categorie attivate dal modo di produzione capitalistico<sup>54</sup>. Utilizzando il punto di osservazione del Marx autore del *Capitale*, è possibile allora cogliere la ragione intima del fatto che il modo di produzione capitalistico (nelle forme della concorrenza tra capitali e a partire dall'evento scatenante della legge pubblica sulla limitazione dell'orario di lavoro), si determina reciprocamente sotto le sembianze della concorrenza tra capitali in cerca della realizzazione individuale del plusvalore. In questo confronto a distanza, una serie di dimensioni contingenti spingono il singolo capitalista a operare la scelta di innovare il proprio modello produttivo con l'introduzione delle macchine. L'introduzione di una legislazione che limiti la giornata lavorativa, per adulti o bambini, è uno degli elementi più significativi di questo passaggio. La legge introduce un limite alle modalità di sfruttamento. I capitalisti dei singoli rami dell'industria, insofferenti a questo ostacolo alla produzione di plusvalore, reagiscono inizialmente con delle semplici lamentele, ma subito dopo pretendono, almeno, che questo limite venga esteso a tutti i settori d'industria in modo che non vi possa essere concorrenza sul costo della manodopera tra capitale e capitale. Infatti, «la limitazione legale del lavoro [infantile] in una branca dell'industria diventa causa della stessa limitazione nell'altra»<sup>55</sup>. Ecco perché, non senza ironia, Marx afferma che «il capitale è per natura un leveller cioè pretende come proprio innato diritto dell'uomo l'eguaglianza delle condizioni di sfruttamento del lavoro in tutte le sfe-

52 M. Heinrich, *Capital in general and the structure of Marx's Capital*, «Capital & Class» 13 (1989), pp. 63-79.

53 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* cit., p. 381.

54 M. Tomba, *Historical Temporalities of Capital: An Anti-Historicist Perspective*, «Historical Materialism» 17 (2009), pp. 46-49.

55 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 441.

re della produzione»<sup>56</sup>. Posta l'approvazione della nuova legislazione e la sua estensione nel tempo a tutte le sfere della produzione, il processo di confronto tra capitale e lavoro, nel merito alle condizioni di sfruttamento, ha raggiunto solo un punto di tregua apparente. «La creazione della giornata lavorativa normale è dunque il prodotto di una guerra civile, lenta e più o meno velata, fra la classe dei capitalisti e la classe degli operai»<sup>57</sup>. Tuttavia questo è solo il risultato immediato della prova di forza tra capitale e lavoro. Ad esso ne segue subito un altro di segno ben differente. Il suo significato, nell'ottica da cui osserviamo il problema, è da intendersi come il senso più ricco di ciò che il capitalista intende per innovazione.

Si giunse infine a un punto cruciale. La base del vecchio metodo, cioè il semplice sfruttamento brutale del materiale operaio, più o meno accompagnato da uno sviluppo sistematico della divisione del lavoro, non era più sufficiente per il mercato che cresceva e per la concorrenza dei capitalisti che cresceva ancor più rapidamente. Suonava l'ora delle macchine<sup>58</sup>.

Mercato e concorrenza tra capitalisti, ovviamente nella ricerca di plusvalore, sono gli elementi scatenanti della reazione capitalista alla momentanea vittoria politica del proletariato (inglese nel caso citato da Marx)<sup>59</sup>. Siamo di fronte ad un processo che si radica profondamente in un sistema di interessi immanenti degli uomini nel proprio contesto storico. Non vi sarebbe qui, come sottolinea Wendling nessun riferimento di carattere prometeico.

In addition, the changes brought about by hybrid human-machine embodiment are not all Promethean victories over the gods. Marx quickly shifts emphasis, stressing the negative aspects of this form of embodiment in capitalism. For although the human species as a whole may have annexed some powerful organs, working-class humans suffer direct damage to their bodies as a result of the interaction of these bodies with machines<sup>60</sup>.

Il capitale trova un limite nuovo laddove prima vi era la possibilità di applicare le più violente forme di sfruttamento o, per dirla con le meno spigolose parole di Andrew Ure, il capitale è messo nella impossibilità di lottare virilmente e di dispiegare «la piena libertà del lavoro»<sup>61</sup>. A questo punto, di fronte alle condizioni complessive del mercato e quindi della concorrenza tra capitalisti, emerge la soluzione dell'impiego delle macchine. È interessante notare che i capitali individuali sono qui descritti nel loro operare nel mercato e nella concorrenza. È questa comune relazione che spinge all'avvio del processo di modificazione del modo di produzione, attraverso gli strumenti innovativi che il singolo capitalista elabora. In questo caso l'obiettivo della produzione di plusvalore, limitato dall'azione di lotta politica dei lavoratori, mira ad essere raggiunto con un

---

56 *Ibidem*.

57 Ivi, pp. 335-336.

58 Ivi, pp. 517-518.

59 «Individual capital increases its own productivity first in an isolated manner and acquires an advantage with competition» (Enemiesofutopia, Robert Kurz and Moishe Postone: *the critique of abstract labour*, «Principia Dialectica» (settembre 2, 2012), <https://enemiesofutopia.wordpress.com/2012/09/02/on-the-life-and-death-of-capitalism-a-collection-of-articles-by-robert-kurz/>).

60 A.E. Wendling, *Karl Marx on technology and alienation*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2009, p. 141.

61 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 336.

altro mezzo. Questo mezzo sono le macchine. Le macchine sono la reazione al processo appena descritto: sono il formidabile colpo di cannone sparato dai capitali nella guerra mondiale contro il lavoro.

Analizzando attentamente questa dinamica emerge il legame tra il processo appena descritto e il significato che il termine innovazione ha per Marx. Infatti la mossa compiuta dal capitale inglese, in risposta alla limitazione della giornata lavorativa, assume le sembianze dell'esatta analisi di ciò che più sta a cuore al capitale: l'accumulazione di plusvalore. Avendo costantemente presente questo ineliminabile obiettivo, il capitale, di fronte all'ostacolo contingente della limitazione del plusvalore assoluto, ribadisce il senso della sua esistenza grazie alla razionalità macchinico-tecnologica che ne guida la riscossa. Lo scopo razionale (raggiungimento del massimo plusvalore) elabora quindi una nuova modalità di organizzazione del lavoro. A questa si aggiunge una ridefinizione della base tecnica, o meglio una rivoluzione della base tecnica, al fine di estrarre quanto più lavoro dal lavoratore nel tempo limitato normativamente dallo Stato. Come è possibile osservare, non è qui in gioco un astratto valore storico e retorico di progresso. La macchina non è introdotta per soddisfare il bisogno e l'autocompiacimento in merito al progresso tecnologico dell'umanità. L'ora delle macchine non suona per alleviare le fatiche del lavoratore né per rendergli la vita più facile. Secondo quanto riportato da Marx, nella dichiarazione che il deputato Ferrand presenta alla Camera dei Comuni del 27 aprile 1863 si afferma:

Delegati operai di sedici distretti del Lancashire e del Cheshire per incarico dei quali io parlo, mi hanno comunicato che a causa dei perfezionamenti del macchinario il lavoro è in continuo aumento nelle fabbriche. Prima una persona aiutata da altri serviva due telai, ora, invece, una persona senza aiuto di altri ne serve tre, e non è affatto cosa straordinaria che ne serva quattro, ecc. In meno di dieci ore lavorative si comprimono ora dodici ore di lavoro. È ovvio quindi che le fatiche degli operai di fabbrica siano aumentate in questi ultimi anni in una misura enorme<sup>62</sup>.

È facile quindi per Marx ricavare il senso primo dell'operazione di introduzione delle macchine:

Non v'è il minimo dubbio che la tendenza del capitale, appena la legge gli preclude una volta per tutte il prolungamento della giornata lavorativa, a ripagarsi con un aumento sistematico del grado di intensità del lavoro e a stravolgere ogni perfezionamento del macchinario in un mezzo di succhiare più forza-lavoro, dovrà presto portare di nuovo a una svolta in cui si renderà inevitabile una nuova diminuzione delle ore lavorative<sup>63</sup>.

Tuttavia, va ribadito, l'era macchinica del cui avvento Marx ci ha dato conto, non avviene come necessità assoluta per il modo di produzione capitalistico. In breve si potrebbe affermare che essa sia divenuta una impellenza a partire da condizioni storico-sociali ben determinate. Se ne può ricavare quindi che *solo* se è conveniente, ossia se rientra nel meccanismo di riproduzione del capitale, la macchina viene introdotta. L'innovazione è quindi sempre in funzione degli interessi economici del capitale. Anche questa è una importante annotazione che si ricava da Marx. Infatti spiega il filosofo tedesco commentando amaramente:

---

62 Ivi, p. 461.

63 Ivi, p. 462.

Gli yankees hanno inventato macchine spaccapietre. Gli inglesi non le adoperano, perché al miserabile (*wretch* è termine tecnico dell'economia politica inglese per il lavoratore agricolo) che compie questo lavoro vien pagata una parte così piccola del suo lavoro, che le macchine rincarerebbero la produzione per il capitalista. In qualche occasione in Inghilterra vengono ancora impiegate donne invece di cavalli per rimorchiare ecc. le barche dei canali, perché il lavoro richiesto per la produzione dei cavalli e delle macchine è una quantità matematica data, e invece quello per il mantenimento delle donne della sovrappopolazione è al disotto di ogni calcolo. Quindi in nessun'altra parte del mondo si trova una prodigalità di forza umana per bagattelle, più svergognata di quella che si trova per l'appunto in Inghilterra, il paese delle macchine<sup>64</sup>.

Il legame logico ed economico con la dimensione del plusvalore è ribadito qui da Marx per via empirica: solo funzionalmente alla produzione di plusvalore, il capitalista introduce la macchina. Quindi il capitale nel suo complesso di sistema, in cui i singoli capitalisti sono il motore dell'innovazione, continua nella sua persistente ricerca di accumulazione. Questa può avvenire con la macchina o con gli operai. Tuttavia, in questo ambito, la tenuta economica della ricerca del plusvalore deve necessariamente considerare la concorrenza tra capitali i quali cercano, secondo l'analisi di Marx, di stare sul mercato. Perciò, data la legislazione limitante per tutti i capitalisti e tutti gli operai *liberi*, quello che può differenziare una produzione capitalistica da un'altra è la capacità di produrre una maggiore quantità di plusvalore. Se consideriamo che, sinteticamente, il prezzo di una merce è fissato dal prezzo di lavoro socialmente necessario<sup>65</sup> per realizzare quel bene, il capitalista che, a parità di prezzo di lavoro socialmente necessario, sarà in grado di produrre più merci nel medesimo tempo (grazie alle macchine), si approprierà di una quota di plusvalore maggiore rispetto al concorrente privo di macchine. In fondo fa parte della finalità del modo di produzione capitalistico in cui il profitto generato «istiga la brama di un profitto anche maggiore»<sup>66</sup>. Va ricordato che «tempo di lavoro socialmente necessario è il tempo di lavoro richiesto per rappresentare un qualsiasi valore d'uso nelle esistenti condizioni di produzione socialmente normali, e col grado sociale medio di abilità e intensità di lavoro»<sup>67</sup>. L'espressione centrale qui è *grado sociale medio*. L'innovazione tecnologico-macchinica permette, a colui che per primo la possiede in una condizione di monopolio o quasi, di vendere i propri prodotti secondo il prezzo stabilito dal «tempo di lavoro coagulato»<sup>68</sup>, ben sapendo che il tempo di lavoro necessario è mutato in quanto le macchine hanno modificato le esistenti condizioni di produzione. Questo aspetto apre alla questione centrale, che può solo essere qui accennata. Nella prospettiva marxiana, il valore di una merce non va rintracciato nelle dinamiche di scambio, bensì in quelle produttive.

La determinazione della grandezza di valore mediante il tempo di lavoro è quindi un arcano, celato sotto i movimenti appariscenti dei valori relativi delle merci. La sua

64 Ivi, p. 437.

65 Secondo Massimiliano Tomba Marx non ha ancora nei *Grundrisse* la nozione di lavoro socialmente necessario (M. Tomba, *Historical Temporalities of Capital* cit., p. 48). David Harvey pone inoltre alcune questioni rispetto alla definizione di lavoro socialmente necessario: «What are the social necessities embedded within a capitalist mode of production?» (D. Harvey, *A Companion to Marx's Capital*, London, New York, Verso, 2010, p. 27).

66 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 450.

67 Ivi, p. 107.

68 Ivi, p. 72.

scoperta elimina la parvenza della determinazione puramente casuale delle grandezze di valore dei prodotti del lavoro, ma non elimina affatto la sua forma oggettiva<sup>69</sup>.

Anche per tale corposo problema presente nell'indagine marxiana, l'innovazione va vista come processo che si muove nella direzione della migliore strategia di ricerca di plusvalore. Il processo fin qui sommariamente descritto è, infine, ben sintetizzato dalla ricerca di Guido Frison.

Marx presupposes that the characteristics of the product remain unchanged and that the capitalist increases the production in order to augment his own market share. Thanks to the increase of productivity the 'innovator' can sell his commodities under the prevailing value in the industry (= social value), but over its production cost (= individual value). For a certain period of time he can realize extra profits because he has monopolistic conditions; but when the new productive method is generalized, as result of the entry of new firms, the rate of the profit will go down to a level lower than the one previous to innovation<sup>70</sup>.

Una conclusione a cui questa indagine ci porta è che il capitalista individuale (e complessivamente l'insieme dei capitalisti), prima di essere un innovatore è, ontologicamente, un motore di accelerazione. È colui che incrementa la velocità di produzione nel tentativo di produrre plusvalore. Questo punto di osservazione dice molto sull'introduzione delle macchine e il loro significato. Innanzitutto si afferma che si possono produrre plusvalori con un aumento di produttività dovuto alle macchine, in una condizione di monopolio macchinico-tecnologico. Se non vi fosse questo monopolio, cioè in una condizione macchinico-tecnologica uniforme e distribuita, si avrebbe un valore socialmente necessario della merce identico per ogni capitalista. In questo caso quindi si verificherebbe in forma più acuta la caduta tendenziale del saggio di profitto. Perciò occorre che, in una visione globale, esistano sempre aree in cui quella innovazione tecnica non sia introdotta. Detto diversamente, il differenziale tra il detentore dell'innovazione della base tecnica e chi non la possiede, deve mantenersi costantemente, pena la perdita del plusvalore raggiunto. Tutto ciò mette in luce la ragione della coesistenza nella società contemporanea di punte di estrema condensazione macchinico-tecnologica insieme ad aree di miseria e di lavoro semischiavistico, magari poste al confine del ricco Occidente. L'innescarsi di questa dinamica è ben descritto da un passaggio del *Capitale* che merita di essere riportato.

Dunque, con l'estendersi dell'uso delle macchine in una branca dell'industria, cresce in primo luogo la produzione nelle altre branche che le forniscono i suoi mezzi di produzione. Quanto cresca per questo fatto la massa degli operai occupati dipende, se sono date la lunghezza della giornata lavorativa e l'intensità del lavoro, dalla composizione dei capitali impiegati, cioè dalla proporzione fra le loro parti costitutive costante e variabile. A sua volta questa proporzione varia molto, a seconda della ampiezza con cui le macchine si sono già impadronite o si stanno impadronendo di quelle stesse industrie. Il numero degli uomini condannati alle miniere di carbone o di metalli s'è ingrossato enormemente col progresso delle macchine in Inghilterra, benché il suo aumento sia rallentato negli ultimi decenni per via dell'uso di nuovo macchinario per le miniere. Con le macchine nasce d'un tratto un nuovo tipo di operaio, il produttore di macchine<sup>71</sup>.

69 Ivi, p. 107.

70 G. Frison, *Technical and technological innovation in Marx* cit., p. 311.

71 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 488.



Secondo la prospettiva qui adottata, questo accade proprio a causa della logica generale capitalistica della concorrenza tra differenti individualità capitalistiche, l'una in concorrenza con l'altra, alla ricerca di strapparsi vicendevolmente una quota di plusvalore maggiore. In questo contesto i singoli capitali, come s'è visto, trovano conveniente asservire al proprio scopo la tecnologia e la tecnica, costruendo una nuova organizzazione del lavoro e una determinata base tecnica per la produzione. Solo a questo livello si collocano le motivazioni che portano alla scelta dell'impiego delle macchine. La ragione macchinico-tecnologica impone le macchine come risposta alle prime forme di lotta, espressione della razionalità alternativa dei lavoratori. Ebbene quest'ultima scelta sembra chiarire definitivamente quale sia il rapporto tra macchine e capitalismo. La scelta dell'introduzione delle macchine nel processo produttivo, prima ancora del loro effettivo impiego, è la forma di uso capitalistico delle macchine *par excellence*. Tutte le altre successive declinazioni di questo pensiero non sono che una appendice, cioè un caso particolare, di questa volontà generale.

### 3. L'operaio travolto dalle macchine

Le macchine diventano quindi l'ultima, nel senso della più recente, ma non unica strategia per continuare quella operazione di accumulazione che è, con Tomba, «the continuous driving-power of capitalism»<sup>72</sup>. Sugli effetti di questa operazione basta ripetere le considerazioni di Marx: «dove avviene che la macchina prenda a poco per volta un campo di produzione, essa produce la miseria cronica negli strati operai che sono in concorrenza con essa»<sup>73</sup>. È in questa logica generale che va collocato il continuo processo di innovazione che innerva il capitalismo. L'innovazione emerge quindi come una sorta di strategia che i diversi capitali individuali, di volta in volta, attuano al fine di realizzare il proprio obiettivo, ossia l'accumulazione di plusvalore, attraverso la competizione. Occorre quindi pensare questo processo come sempre in atto, come già indicavano le parole di Frison citate all'inizio del testo: «the causes of innovation are accumulation and competition [...]»<sup>74</sup>. A partire da ciò può essere utile rivedere come Marx descriva questo processo nella parte della sua opera dedicata allo studio delle macchine nella grande industria. In questo contesto, conseguentemente alle premesse appena citate, non dovrebbe essere difficile rintracciare (1) la dimensione di accelerazione continua che il capitale imprime e (2) l'ottimizzazione dei processi, dei cicli e delle modalità di lavoro.

Costringere il lavoratore a incrementare il proprio regime di lavoro e a renderlo costante per tutto il tempo di lavoro, senza flessioni, senza riposo, è l'obiettivo tecnologico-strategico dell'introduzione delle macchine. Questa è la forma visibile della razionalità capitalistica che si declina in accelerazione. Detto diversamente, l'uso capitalistico delle macchine ha lo scopo primo di scavalcare i limiti delle energie umane operando «in un sol tratto con una massa degli stessi strumenti»<sup>75</sup>. Com'è evidente infatti, la macchina possiede una forza sovrastante quella dell'individuo; perciò «the working machine is a tool quantitatively multiplied»<sup>76</sup>. La macchina possiede una disponibilità energetica che

72 M. Tomba, *Historical Temporalities of Capital* cit., p. 55.

73 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 475.

74 G. Frison, *Technical and technological innovation in Marx* cit., p. 312.

75 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 418.

76 A.E. Wendling, *Karl Marx on technology and alienation* cit., p. 143.

le permette di accelerare/moltiplicare la propria azione nel processo produttivo ben più dell'uomo. Questa forza risulta declinabile nelle singole particolarità che le esigenze produttive richiedono. Quindi: da un lato vi sono gli strumenti particolari, *tool quantitatively multiplied*, dall'altro vi è la forza generale. È proprio questa forza generale che riesce ad astrarsi dalla sua forma contingente e divenire ciò che rende possibile l'azione di ogni possibile strumento. Marx è pienamente consapevole di ciò tanto che elogerà il «gran genio del Watt il quale ha inventato un agente generale della grande industria»<sup>77</sup>. Sembra che qui Marx individui alcune delle linee di tendenza che possono permettere di interpretare alcuni elementi della base tecnica del capitalismo contemporaneo (elettronica, informatica, telecomunicazioni, algoritmi ecc..). Ne risulta che è la dimensione generale dell'innovazione tecnica a porre al capitalista la possibilità di attivare le accelerazioni del processo di produzione. Se qui la forza della macchina a vapore viene piegata totalmente al modo di produzione capitalistico, di cui diventa un agente generale, ebbene non vi sono grandi difficoltà a trasporre in ambito odierno il medesimo concetto. Esiste quindi, è rintracciabile, una forza generale, che si possa astrarre dalle singole applicazioni contingenti e che divenga un agente generale dello sviluppo capitalistico di questa fase? Se negli anni Sessanta/settanta era l'automazione<sup>78</sup> oggi è certamente la rete informatico/digitale. Perciò questa idea della forza astratta (ma non immateriale), ossia di un elemento generale messo a disposizione del processo, non ha esaurito la sua importanza oggi. Se la forza sprigionata dalla macchina di Watt rende disponibile la base tecnica per avere l'agente generale della grande industria, oggi a queste 'motrici' si può affiancare l'agente generale nato dall'introduzione e dalla affermazione delle reti e dell'informatica. Questi due elementi permettono al modo di produzione capitalistico di proseguire nel senso di quella accelerazione che Marx definiva «annullamento dello spazio mediante il tempo»<sup>79</sup>. È una integrazione già iniziata all'epoca di Watt con l'intreccio produzione/trasporti. Oggi, com'è evidente, questa sintesi è andata ulteriormente articolandosi. Al di là del grado quantitativo di queste interdipendenze, esse, oggi, mostrano la progressione del processo descritto da Marx.

Generale e particolare si fondono in questo processo di innovazione. Il modo di produzione capitalistico ha bisogno che le macchine siano *agenti generali* applicabili e funzionali all'intero processo: l'energia di Watt, i trasporti, le telecomunicazioni in epoca più recente e, da ultimo, gli algoritmi informatici. Queste energie scavalcano naturalmente i limiti dell'uomo in quanto le due grandezze non sono quantitativamente né qualitativamente paragonabili: un uomo non può competere con l'energia elettrica, o chimica o di altra natura, che è posseduta dalla macchina; un uomo non può comunicare così velocemente e a così grandi distanze come può fare la ragnatela del sistema di comunicazioni e trasporti. Infine un uomo non può manipolare una serie di informazioni (Big Data) così come può fare un algoritmo. Oltre a questa dimensione, appare dalle parole di Marx un'altra direzione di superamento della macchina rispetto all'uomo: l'imitazione e la sintetizzazione artificiale di alcune sue funzioni lavorative e di alcuni suoi strumenti. Sintetizzandoli e moltiplicandoli, questi strumenti superano l'uomo per potenza quantitativa. La possibilità offerta dalla macchina, la sua forza moltiplicatrice, coltiva nel capitalista l'idea di potersi emancipare completamente «dai limiti della forza umana»<sup>80</sup>.

77 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 420.

78 D. F. Noble, *Forces of production*, New York Oxford, Oxford University Press, 1986.

79 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* cit., p. 510.

80 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 420.

L'integrazione della macchina con l'uomo, il presupposto che le macchine entrano nelle fabbriche per meglio sfruttare l'uomo, è una questione che non va dimenticata. Infatti, secondo il punto di vista da cui si sta osservando la dinamica dell'introduzione delle macchine, quella del Marx della maturità, l'introduzione della macchina ha lo scopo di estrarre plusvalore relativo dal lavoratore poiché essa non è certo nelle condizioni di produrlo. Inoltre, e questo è fondamentale all'interno di questa argomentazione, deve esistere uno scarto macchinico-tecnologico tra i capitali individuali che competono nella produzione della medesima merce. Solo in questo caso il vantaggio dell'accelerazione e dell'ottimizzazione, impresso dalle macchine al lavoratore, può produrre quell'intensificazione dello sfruttamento a cui fa riferimento Marx.

Adesso, l'ora più intensa della giornata lavorativa di dieci ore contiene tanto lavoro ossia forza-lavoro spesa quanto l'ora più porosa della giornata lavorativa di dodici ore, o anche di più. Il suo prodotto ha quindi lo stesso valore o un valore maggiore di quello dell'ora e un quinto più porosi<sup>81</sup>.

L'argomentazione marxiana prosegue così:

Astraendo dall'accrescimento del plusvalore relativo mediante l'aumento della forza produttiva del lavoro, ora per esempio tre ore e un terzo di pluslavoro su sei e due terzi di lavoro necessario forniscono al capitalista la stessa massa di valore che fornivano prima quattro ore di pluslavoro su otto di lavoro necessario<sup>82</sup>.

Qui Marx sintetizza magistralmente tutto il ragionamento che riguarda l'introduzione del limite alla giornata di lavoro. Supponendo che il lavoro socialmente necessario sia passato da 8 ore a  $6\frac{2}{3}$ , il pluslavoro necessario per produrre non tanto le stesse merci, ciò è in questo caso irrilevante, ma la stessa quantità di valore, sarà pari a  $3\frac{1}{3}$ . Ecco superato il problema della diminuzione del plusvalore assoluto a causa della limitazione della giornata lavorativa. Il capitalista che per primo ha introdotto le macchine a fianco dell'operaio, con l'accelerazione impressa al processo produttivo nelle ore legalmente disponibili, ha ottenuto, se non superato, il valore fornito dalla giornata lavorativa non governata. La questione è pienamente visibile anche nella nostra contemporaneità. Commentando la situazione odierna, così si esprime David Harvey:

[...] The individual capitalist can sell at the average market value (fixed by average productivity) and produce at a higher individual level of productivity. In this way, capitalists with superior technologies can expect to gain excess profits relative to the social average. This excess profit is likely to be ephemeral since other capitalists are free to adopt a similar technology. The general effect is to drive the average productivity in the industry up, and the average value of the commodity produced down. This corresponds with the experience that new commodities (DVD players, watches, etc.) typically become relatively cheaper over time as productivity improves. Capitalists correctly infer that superior technology can be a source of excess profits to them individually, if only for a while<sup>83</sup>.

81 Ivi, p. 454.

82 *Ibidem*.

83 D. Harvey, *The fetish of technology: causes and consequences* cit., p. 6.

In questo contesto fondamentale, diventa essenziale la messa a frutto di tutte le energie, le basi tecniche e le tecnologie che permettano di stipare, condensare è il verbo utilizzato da Marx, nel tempo di lavoro non necessario alla riproduzione del lavoratore, più merci possibile. Ridotta la giornata lavorativa, le macchine assumono il compito che a loro è assegnato, in origine, dal capitalista: intensificare, accelerare, ottimizzare, saturare il tempo che l'operaio trascorre in fabbrica. Per compiere questa operazione, all'operaio non spetta che integrarsi con la macchina. Se l'obiettivo della logica capitalistica è la produzione di plusvalore a scapito del lavoro socialmente necessario, ebbene, attraverso l'introduzione della macchina, vi sarà l'integrazione uomo-macchina. In questa integrazione, il lavoratore sarà meno libero di prima e soggetto al dispotismo della macchina. Aperta la strada della integrazione uomo-macchina, si passerà al sistema delle macchine. Il «sistema di macchine subentra alla singola macchina indipendente solo laddove l'oggetto del lavoro percorre una serie continua di processi graduali differenti [...]. Qui si ripresenta la cooperazione mediante divisione del lavoro, peculiare della manifattura: ma ora si presenta come combinazione di macchine operatrici parziali»<sup>84</sup>.

Una collaborazione e integrazione, che attraversa i due secoli della produzione capitalistica fino a raggiungere oggi le esperienze dei Cobot, delle scannerizzazioni 3D dei movimenti di fabbrica dei lavoratori, del sistema scolastico volto alla creazione di operatori dei sistemi tecnologici e infine insinuarsi nel mondo ludico dei videogame, quale ambiente condiviso e palestra della sempre più spinta integrazione uomo-macchina delle fabbriche del XXI secolo. Sistema, integrazione, cooperazione sono quindi l'ulteriore livello di combinazione che la razionalità capitalistica raggiunge. Se l'idea è l'incremento della produttività su base tecnica, le macchine possono permettere di ottenerla. Lo stesso discorso si può adottare oggi. Oggi infatti cooperazione significa strutturazione dell'intera società a favore della produttività anche attraverso la produzione ideologica del desiderio<sup>85</sup> e la raccolta del Data Mining. Il processo era chiaramente visibile a Marx il quale, a partire dalla logica del capitale, poteva coglierne l'andamento generale che cercava di produrre la riduzione all'univoca dimensione del mercato delle vite lavorative e ricreative, e quindi anche dei desideri e dei bisogni di quante più persone possibile.

[...] Così i mezzi di comunicazione e di trasporto tramandati dal periodo della manifattura si trasformarono presto in impacci insopportabili per la grande industria, con la sua febbrile velocità di produzione, con la sua produzione su vastissima scala, con il costante lancio di grandi masse di capitale e di operai da una sfera all'altra della produzione e coi nuovi nessi da essa creati sul mercato mondiale<sup>86</sup>.

Diversamente stanno però le cose non appena l'accorciamento forzato della giornata lavorativa, con l'enorme impulso che dà allo sviluppo della forza produttiva e all'economizzazione delle condizioni di produzione, impone all'operaio un maggiore dispendio di lavoro in un tempo invariato, una tensione più alta della forza-lavoro, un più fitto riempimento dei pori del tempo di lavoro, cioè una condensazione del lavoro a un grado che si può raggiungere solo entro i limiti della giornata lavorativa accorciata. Questo comprimere una massa maggiore di lavoro entro un dato periodo di tempo conta ora per quello che è, cioè per una maggiore quantità di lavoro. A fianco della misura del tempo di

84 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., pp. 420-421.

85 F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique Editions, 2010, tr. it. di I. Bussoni, *Capitalismo, desiderio e servitù: antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, Roma, DeriveApprodi, 2015.

86 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 427.

lavoro quale «grandezza estesa» si presenta ora la misura del suo grado di condensazione. Adesso, l'ora più intensa della giornata lavorativa di dieci ore contiene tanto lavoro ossia forza-lavoro spesa quanto l'ora più porosa della giornata lavorativa di dodici ore, o anche di più. Il suo prodotto ha quindi lo stesso valore o un valore maggiore di quello dell'ora e un quinto più porosi<sup>87</sup>.

Se uno degli obiettivi principali, sempre laddove appaia come economicamente conveniente, è quello di sostituire le macchine all'operaio, nei luoghi in cui gli operai vivono una sorta di forzata convivenza con le macchine, il primo effetto che si può riscontrare è l'astrazione dal tempo di vita dell'umano. La regola, la scansione del lavoro, non è più in funzione dell'operaio, ma in funzione della macchina. Quest'ultima, dopo aver incorporato la conoscenza dei punti di forza e di debolezza del processo lavorativo operaio, ha fatto di questi un'appendice del processo stesso. «L'operaio viene appropriato al processo, ma prima il processo era stato adattato all'operaio»<sup>88</sup>. Questa operazione di fusione dell'uomo al processo macchina è in pieno svolgimento anche oggi. Brevemente si può accennare al fatto che le nuove catene di montaggio mettono l'uomo nelle migliori condizioni di lavoro (altezza ideale del prodotto da assemblare alle esigenze dell'operatore), ma assieme a questo adattamento della macchina all'uomo vi è, come scrive Marx, il corrispettivo: non è più dato all'uomo alcuno spazio di movimento che, essenzialmente, non sia quello votato alla produzione. Inoltre i moderni metodi di scansione a tre dimensioni delle attività lavorative permettono di incrociare i dati attraverso algoritmi in grado di ottimizzare sempre più l'azione umana. Anche questi processi sono leggibili nei termini marxiani della condensazione e della saturazione delle porosità. Gli algoritmi, che letteralmente sorvegliano l'attività umana nelle fabbriche, hanno esattamente lo scopo della integrazione delle appendici umane al processo secondo l'asse del tempo e della frammentazione e semplificazione dei lavori perché «[...] nella fabbrica sviluppata domina la continuità dei processi particolari»<sup>89</sup>.

È forse utile ribadire, rispetto a qualsiasi percezione del cosiddetto «progresso», che queste innovazioni sia tecnologiche sia macchiniche disvelano automaticamente il significato marxiano all'uso capitalistico delle macchine, in cui la volontà del lavoratore semplicemente non ha peso a causa della sua irrilevanza politica. La dinamica dell'innovazione oggi come allora va osservata con questa angolatura d'analisi. «Capitalist entrepreneurs and corporations innovate not because they want to but because they have to in order to either acquire (like Bill Gates or Steve Jobs) or retain (like General Motors) their status as capitalists»<sup>90</sup>. Anche da questa citazione si ricavano degli elementi non secondari: la nozione di processo complessivo è uno di questi. Questo processo, in quanto successione di fenomeni organicamente legati tra loro, è guidato ad uno scopo dalla particolare forma di razionalità che lo governa, che garantisce *la continuità dei processi particolari* e che proprio per questo vuole marginalizzare e sottomettere l'attività umana. Marx così sintetizza questa dinamica: non «appena la macchina operatrice compie senza assistenza umana tutti i movimenti necessari per la lavorazione della materia prima, ed ha ormai bisogno soltanto dell'uomo a cose fatte, abbiamo un sistema automatico di

87 Ivi, p. 454.

88 Ivi, p. 422.

89 Ivi, p. 423.

90 D. Harvey, *The fetish of technology: causes and consequences* cit., p. 7.

macchine, che però è sempre suscettibile di elaborazione nei particolari»<sup>91</sup>. Si presenta qui un altro volto del capitalismo a base industriale: la fabbrica come luogo dell'integrazione, ossia la fabbrica come fondamentale manifestazione della volontà unificante del capitalismo sotto la sua razionalità. Una riflessione che dovrebbe aprirsi da questo punto di partenza, specie nella contemporaneità, dovrebbe riferirsi alle modalità di sconfinamento della razionalità capitalistica *dalla fabbrica alla società* per parafrasare una nota espressione di Mario Tronti. Il capitalismo ha bisogno di debordare per imporre la propria logica, una logica che non permette alternative. Oggi ne ha bisogno per ottimizzare la produzione di plusvalore e ne ha bisogno anche per giustificarsi ideologicamente. Infatti, secondo Harvey:

With respect to capital accumulation, the dynamics of technological change take on forms that are both instrumental and fetishized in relation to the objectives of labor control, the domination of nature, the annihilation of space and time, the circulation of value as money and fictitious capitals, and the technologies of consumption and fantasy/spectacle production that assure the perpetual growth of consumer markets<sup>92</sup>.

Il processo di innovazione che il capitalismo mette in atto, per le ragioni di cui si è scritto in precedenza, è la forza violenta di astrazione del capitale. Andare oltre i limiti spazio-temporali contingenti in cerca di plusvalore è l'imperativo che lo comanda. La razionalità capitalistica che si dispiega in queste dinamiche, attraverso la sua configurazione tecnica e tecnologica, produce come effetto evidente la negazione di ogni affermazione a favore della neutralità tecnologica nell'uso capitalistico delle macchine. Il risultato è qualche cosa di certamente inedito: l'oggettività tecnologica mostra una potenza produttiva disumana «lo strumento della trancia che taglia il ferro come le forbici del sarto tagliano il panno, è una cesoia mostruosa; il maglio a vapore opera come una comune testa di martello, ma di tal peso che lo stesso Thor non potrebbe brandirlo»<sup>93</sup>. La forza sovrumana della fabbrica meccanizzata porta a compimento un ulteriore risultato, in quanto consegna nelle mani del capitale una conseguente potenza politica impressionante.

#### 4. *L'autocrate di Ure*

Osservati con ancora più attenzione *dentro* la fabbrica, gli elementi emersi fino a qui non possono che accrescere la consapevolezza dello sfruttamento della macchina sull'uomo. Il cantore più conosciuto di questo processo è lo scozzese Andrew Ure, più volte citato da Marx nel *Capitale*. Egli, per usare una espressione di Nebbia, «ha generato innumerevoli discepoli che ancora oggi sono pronti a minimizzare i pericoli della fabbrica, gli effetti degli inquinamenti, i danni delle sostanze radioattive»<sup>94</sup>. Nelle sue descrizioni Ure, offre a Marx motivo di riflessione. Come afferma quest'ultimo per lo scozzese la fabbrica automatica è:

91 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 423.

92 D. Harvey, *The fetish of technology: causes and consequences* cit., p. 24.

93 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 428.

94 G. Nebbia, *Andrew Ure (1778-1857)*, «Altrionovecento» (2005), [http://www.fondazionemicheletti.it/altrionovecento/articolo.aspx?id\\_articolo=10&tipo\\_articolo=d\\_persono&id=42](http://www.fondazionemicheletti.it/altrionovecento/articolo.aspx?id_articolo=10&tipo_articolo=d_persono&id=42).

da un lato come «*cooperazione* di classi diverse di operai, adulti e non adulti, i quali sorvegliano con abilità e diligenza un sistema di meccanismi produttivi, ininterrottamente mosso da una forza centrale» (il primo motore), dall'altro come a «*un automa enorme*, composto di innumerevoli organi meccanici e autocoscianti, i quali agiscono in vicendevole accordo e senza interruzione per produrre uno stesso oggetto, cosicché tutti questi organi sono *subordinati a una sola* forza motrice semovente». Queste due espressioni non sono affatto identiche. Nell'una l'operaio complessivo combinato ossia il corpo lavorativo sociale appare come soggetto dominante, e l'automa meccanico appare come oggetto; nell'altra l'automa stesso è il soggetto, e gli operai sono soltanto *coordinati* ai suoi organi incoscienti quali organi coscienti e insieme a quelli sono *subordinati* alla forza motrice centrale. La prima espressione vale per qualsiasi applicazione del macchinario su larga scala, l'altra caratterizza la sua *applicazione capitalistica* e quindi il *moderno sistema di fabbrica*. All'Ure piace quindi anche rappresentare la macchina centrale da cui parte il movimento, non solo come *automa* ma come *autocrate*<sup>95</sup>.

La sostanza di questa descrizione citata da Marx è che comunque si osservi la presenza della macchina nella fabbrica, essa da un lato trova alle sue dipendenze gli uomini che la sorvegliano, nel caso mal funzionasse, e dall'altro, invece, mentre è nel pieno della sua forza produttiva, si mostra come l'automa-autocrate che usa gli operai come degli oggetti. La macchina «è il soggetto, e gli operai sono soltanto coordinati ai suoi organi incoscienti quali organi coscienti e insieme a quelli sono subordinati alla forza motrice centrale»<sup>96</sup>. È semplicemente finita la *base tecnica* su cui si fondava la stagione produttiva manifatturiera. «In queste grandi officine la benefica potenza del vapore raccoglie intorno a sé le miriadi dei suoi sudditi»<sup>97</sup> afferma Andrew Ure citato da Marx e così nella fabbrica automatica «si manifesta la tendenza dell'eguagliamento ossia del livellamento dei lavori da compiersi dagli addetti al macchinario»<sup>98</sup>. Qui il termine uguaglianza pare assumere un tono a tratti sarcastico: l'uguaglianza di cui parla Marx non è l'esito di una conquista democratico-politica. Non siamo qui nella dimensione del pieno riconoscimento delle caratteristiche degli uomini. Nella fabbrica è la logica del capitale che detta legge. Non vi è nulla di nuovo: lo stato iniziale di lavoratori percepiti ideologicamente come liberi e eguali si offre ad una nuova condizione di subalternità, non appena la macchina è introdotta nelle fabbriche. Il vecchio (principio di ricerca di plusvalore) veste i panni del nuovo (competizione sul mercato attraverso il progresso e l'innovazione)<sup>99</sup>. Per Marx quindi:

[...] Benché il macchinario butti tecnicamente per aria il vecchio sistema della divisione del lavoro, in un primo tempo questo sistema si trascina nella fabbrica per consuetudine come tradizione della manifattura, per essere poi riprodotto e consolidato sistematicamente dal capitale quale mezzo di sfruttamento della forza-lavoro in una forma ancor più schifosa. Resistenza e conservazione nel sistema. Dalla specialità di tutt'una vita,

95 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 463.

96 Ivi, p. 464.

97 *Ibidem*.

98 *Ibidem*.

99 Secondo J.S. Mill progresso e innovazione sembrano essere sinonimi. «Ovunque il dispotismo della consuetudine si erge a ostacolo del progresso umano, ed è in costante antagonismo con quella disposizione a tendere verso qualcosa che sia migliore dell'abitudine, chiamata a seconda delle circostanze, spirito di libertà o di progresso o di innovazione» (J.S. Mill, *On liberty*, Oxford, Oxford U.P., 1859, tr. it. di S. Magistretti, *Saggio sulla libertà*, Milano, il Saggiatore, 1991, p. 81).

consistente nel maneggiare uno strumento parziale, si genera la specialità di tutt'una vita, consistente nel servire una macchina parziale. Del macchinario si abusa per trasformare l'operaio stesso, fin dall'infanzia, nella parte di una macchina parziale<sup>100</sup>.

Non risulta difficile scorgere robuste linee di continuità con la situazione attuale. La forma della *benefica potenza del vapore* dei secoli passati lascia il posto a quella dell'accelerazione digitale delle grandi factory robotizzate e gestite secondo sofisticatissimi algoritmi di ottimizzazione. Il principio di accelerazione che guida il processo di innovazione ha prodotto il frutto della macchinizzazione dell'umano<sup>101</sup>.

C'è da riflettere, anche semanticamente, se pensiamo che la situazione odierna, senza grandi difficoltà, può avvalersi del modello interpretativo e delle citazioni marxiane riportate nel testo marxiano.

Il codice della fabbrica in cui il capitale formula come privato legislatore e arbitrariamente la sua autocrazia sugli operai, prescindendo da quella divisione dei poteri tanto cara alla borghesia e da quel sistema rappresentativo che le è ancor più caro, non è che la caricatura capitalistica della regolazione sociale del processo lavorativo; regolazione che diventa necessaria con la cooperazione su grande scala e con l'uso dei mezzi di lavoro comuni, specialmente delle macchine<sup>102</sup>.

Tecnologia e macchine ieri, tecnologia e sistemi hardware/software oggi. L'associazione diacronica è offerta, ancora una volta, da Marx. Egli esplicitamente usa l'espressione *codice di fabbrica*. Pur se Marx ha probabilmente di fronte l'idea della regolamentazione dei comportamenti nelle fabbriche del primo Ottocento, il concetto di codice di fabbrica può essere allargato e sovrapposto a quello di algoritmo digitale, in ogni caso si tratta del codice del capitale. Dopotutto, il codice della fabbrica (esercitato tramite l'autocrazia del capitalista individuale) non è che un dispositivo di regolazione dei comportamenti, in vista della miglior produzione di plusvalore. È inutile sottolineare come l'algoritmo digitale, quale strumento tra i più importanti della normatività dell'azione produttiva odierna, assuma la medesima veste. Il codice di fabbrica, così inteso, non solo è il privato legislatore di ieri, è il privato legislatore anche di oggi. Con l'unica variante, che oggi esso è il codice di fabbrica, ma tende ad essere il medesimo codice che sorveglia le attività umane anche fuori dalla fabbrica.

## 5. Conclusioni

Sembra quindi evidente che, dal punto di vista degli operai della produzione, occorre abbandonare l'entusiasmo verso qualsiasi forma di determinismo tecnologico o verso il progresso così inteso. L'uso capitalistico delle macchine è ben dispiegato nell'analisi marxiana. Il suo scopo principale, la sua mania di rivoluzionare il processo produttivo in ogni occasione, non si spiega attraverso esigenze tecniche, né, tantomeno, attraverso

100 K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie Buch 1* cit., p. 466.

101 Nell'incorporazione degli operai alla macchina come *appendici umane* dove appare «la malinconica svogliatezza di un tormento di lavoro senza fine, per cui si torna sempre a ripercorrere lo stesso processo meccanico, assomiglia al lavoro di Sisifo; la mole del lavoro, come la roccia, torna sempre a cadere sull'operaio spossato» (ivi, p. 467).

102 Ivi, p. 468.



illusorie ragioni di emancipazione dell'umano. Si tratta piuttosto della coerente risposta alla medesima esigenza che il capitalismo coltiva come ragion d'essere: la ricerca del plusvalore. È allora possibile pensare, come allude Marx, ad un uso non capitalistico della macchina? Questo discorso è plausibile dal fatto che, se Marx parla di uso capitalistico della macchina, se ne può ricavare la possibilità di esistenza di un uso non capitalistico. Se le argomentazioni di questo testo sono riuscite a darne conto, si comprende che un uso non capitalistico delle macchine è possibile solo in un contesto non capitalistico, quindi è possibile un uso non capitalistico delle macchine a patto che si collochi fuori dal capitalismo (qualsiasi cosa questo significhi). Questo deve essere l'obiettivo di un programma non tecnico, né tecnologico, ma politico. Alcune indicazioni, molto rudimentali sono possibili: un uso non capitalistico delle macchine deve andare nella direzione non dell'appiattimento dell'umano alla macchina e non nella direzione della ricerca del plusvalore umano mediante la macchina. Ma per liberare la macchina da questo compito, si ritiene che la prima cosa da fare sia liberare l'umano dal dispotismo della razionalità macchinico-tecnologica che, come principio astratto e impersonale, guida il capitalismo. È contro questo principio che occorre formare e contrapporre una nuova razionalità che vada esattamente nel senso della valorizzazione delle differenze esistenti nella sfera dell'umano. Infatti la razionalità macchinico-tecnologica ha appiattito forzatamente le ovvie differenze esistenti tra gli esseri umani. «Le macchine, gettando sul mercato del lavoro tutti i membri della famiglia operaia, distribuiscono su tutta la famiglia il valore della forza-lavoro dell'uomo, e quindi svalorizzano la forza-lavoro di quest'ultimo»<sup>103</sup>. Commenta amaramente Marx: «quindi lavoro delle donne e dei fanciulli è stata la prima parola dell'uso capitalistico delle macchine!»<sup>104</sup>. Marx ha perciò perfettamente idea del nesso esistente tra capitalismo e innovazione. Quest'ultimo concetto andrebbe depurato dal senso di positività che lo circonda anche nel linguaggio comune. L'innovazione nella società capitalistica è sempre funzionale ad un suo impiego capitalistico. Questo non solo riguarda largamente la fabbrica, ma oggi in particolar modo, ha certamente iniziato a mettere radici anche nella società. Non si vuole qui sostenere che sia in atto una forma di produzione di plusvalore direttamente fuori dalla fabbrica e attraverso forme estrattive inedite. Infatti riprendendo Harvey «the idea that machines are a source of value is, therefore, the fetishistic extension of the very real effect of superior machinery in generating temporary excess profits»<sup>105</sup>. Piuttosto si ritiene che lo sconfinamento dell'innovazione fuori dalla fabbrica, soprattutto mediante i dispositivi elettronici *smart*, dia oggi l'ennesima occasione al capitalismo per meglio radicarsi, meglio conoscere i bisogni e i desideri che animano le vite e, per una certa misura, il mercato. La logica della razionalità macchinico-tecnologica certamente ha messo i piedi fuori dalla fabbrica (almeno in due direzioni: Big Data e formazione). In questo contesto, dopo il punto di svolta del 1989, si ritiene che possa essere iniziato un processo di definizione di un uso non capitalistico delle macchine che non sia semplicemente un cambiamento del fine. Non si ritiene che, in particolar modo nella condizione contemporanea, l'idea di un uso non capitalistico delle macchine possa subire l'obiezione posta da Guido Frison:

Separando la cosa-macchina dal suo uso Marx ha limitato fortemente la portata di una teoria critica dell'uso della forza lavoro poiché quest'ultima risulta connessa ad un

103 Ivi, p. 438.

104 Ivi, pp. 437-438.

105 D. Harvey, *The fetish of technology: causes and consequences* cit., p. 18.

«cattivo» uso (in quanto capitalistico) del mezzo di lavoro, uso a cui si può facilmente porre rimedio modificando il fine dell'uso e cioè, ad esempio, socializzando i mezzi di produzione. In questa direzione l'esperienza di gestione della produzione realizzata nei paesi di socialismo reale ha posto in evidenza, in modo chiaro e definitivo, i limiti politici e la natura autoritario-tecnocratica di una simile teoria<sup>106</sup>.

A partire da qui, si ritiene che non si debba pensare di opporre un uso *buono* ad un uso *cattivo* della macchina. Piuttosto si tratta di pensare che solo fuori dal recinto del capitalismo è possibile un uso non capitalistico delle macchine. Infatti, secondo la prospettiva qui adottata, usare l'espressione *non capitalistico* significa letteralmente prendere le distanze da tutte quelle forme di esperienza, comprese quelle del cosiddetto socialismo reale, in cui, ideologicamente, è saldamente dominante la fiducia produttivistico-tecnologica nell'innovazione e nella automatica forza emancipativa delle forze produttive. Fintanto che esiste il modo di produzione capitalistico non è pensabile alcun uso della macchina fuori dai suoi confini. Purtroppo gli spazi per un ripensamento e soprattutto per un uso non capitalistico delle macchine non solo sono tutti da pensare, ma non sembrano essere così numerosi nel capitalismo contemporaneo.

---

106 M. Melotti, *Macchine e utopia* cit., p. 31.

# «IL VECCHIO MUORE E IL NUOVO NON PUÒ NASCERE». SULLA COPPIA CONCETTUALE CITTÀ-CAMPAGNA NEI *QUADERNI DEL CARCERE* DI GRAMSCI

DI DIDIER CONTADINI

## 1. Gramsci lettore delle dinamiche spaziali<sup>1</sup>

Per lungo tempo l'attenzione degli studiosi del pensiero di Gramsci si è soffermata in maniera quasi esclusiva sul suo materialismo storico e sulla sua filosofia della *praxis*. Negli ultimi decenni – complice l'affievolirsi della contesa politica intorno alla sua riflessione, in ambito europeo, e la nascita di un interesse originale per la sua opera, in ambito extraeuropeo<sup>2</sup> –, si è fatta progressivamente strada una prospettiva d'indagine il cui intento è far emergere il *côté* spaziale della sua elaborazione teorica. Ciò è avvenuto soprattutto valorizzando il concetto di egemonia e mostrando come Gramsci proceda costantemente costruendo relazioni e tensioni geografiche. A metà degli anni '90, Edward Said già notava come egli, al contrario di Lukács, avesse «prodotto un'interpretazione della storia e della società di carattere essenzialmente geografico e territoriale»<sup>3</sup>. Più di recente, Fabio Frosini ha sostenuto che «all'idea che esistono *una* storia e *un* tempo unitario, e che questo tempo unitario possiede una propria logica di sviluppo attorno alla quale e grazie alla quale *tutti* gli eventi acquistano il proprio significato, Gramsci sostituisce il primato dello *spazio* e delle *differenze materiali*»<sup>4</sup>. E Stefan Kipfer ha sottolineato, sulla stessa lunghezza d'onda, che «lo storicismo di Gramsci è spaziale: le sue analisi delle relazioni sociali e dei progetti politici, geograficamente connotate, emergono da quello stesso metodo che ha dato la precedenza alle sue analisi storicamente caratterizzate»<sup>5</sup>. La consapevolezza ormai generalizzata che lo strumentario concettuale di cui si dota Gramsci è intrinsecamente legato a questo carattere è tale poi che un intero filone di studi di geografia politica se ne è appropriato. Per richiamare qui un solo

---

1 Il titolo è in A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, vol. 1, p. 311 (Q3, §34).

2 Per un bilancio indicativo si veda in proposito G. Liguori, *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche 1922-2012*, Roma, Editori Riuniti, 2012, in particolare pp. 215-272. Per un quadro introduttivo generale: M. Filippini, *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Bologna, Odoya, 2011.

3 E. Said, *Storia, letteratura, geografia*, in Id., *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 315.

4 F. Frosini, *Immanenza e materialismo storico nei «Quaderni del carcere» di Gramsci*, «Quaderni Materialisti» 5 (2006), pp. 150-151.

5 M. Ekers, G. Hart, S. Kipfer, A. Loftus (a cura di), *Gramsci. Space, Nature, Politics*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2013, p. 83.

esempio, è questo il caso di Bob Jessop, che sottolinea come il teorico comunista fosse «particolarmente sensibile al modo in cui intricate gerarchie di scala agivano come fonti di instabilità economica, politica e socio-economica»<sup>6</sup>.

Il fatto di concentrare l'attenzione sui caratteri spaziali del pensiero gramsciano permette di far emergere in controtelaio il tema del dispiegamento della socialità in una vischiosità che si estende e, insieme, si sedimenta in e su stratificazioni temporali<sup>7</sup>. In questa prospettiva, trova un suo motivo di interesse l'esame del modo in cui Gramsci utilizza la coppia concettuale città-campagna, centrale per tutta la tradizione marxista a partire dagli stessi Marx ed Engels e ancora decisamente all'ordine del giorno nell'arco degli anni in cui il politico sardo riflette<sup>8</sup>. Limiterò il campo dell'analisi ai soli *Quaderni del carcere*; gli altri materiali, i cosiddetti testi precarcerari e le lettere, saranno richiamati solo funzionalmente.

Tra le molte questioni in gioco, tre sono quelle a cui accenno preliminarmente poiché ricorrenti, anche se sullo sfondo, nei passi gramsciani di seguito analizzati: il dibattito europeo intorno alla città come luogo di sviluppo e determinazione della socialità umana, che affonda le sue radici nella prima metà del XIX secolo; la definizione della nascita del capitalismo in Europa e della sequenza stadiale che porta al capitalismo e poi al suo superamento; il tema dibattuto dell'alleanza politica tra operai e contadini alla luce del successo rivoluzionario sovietico. Riguardo alla prima questione, Gramsci conosce il dibattito tedesco – quello sociale e politico, certamente, più che quello giuridico – intorno allo statuto che bisogna assegnare agli agglomerati urbani dopo l'originale e prepotente fenomeno di espansione che li ha caratterizzati per tutto il XIX secolo<sup>9</sup>. Riguardo alla seconda questione, Gramsci convoca criticamente, nei materiali che raccoglie, sia lo sviluppo stadiale spengleriano che quello buchariniano (il Bucharin autore, nel 1921, della *Teoria del materialismo storico. Testo popolare della sociologia marxista*). Nel '25, aveva «utilizzato, persino tradotto» qualche capitolo del «manuale» marxista «per la scuola di formazione da lui creata in seno al Pcd'I»<sup>10</sup> ma, con l'inizio della stesura dei *Qua-*

6 B. Jessop, *Gramsci as a spatial theorist*, «Critical review of International Social and Political Philosophy» 8 (2005), 4, pp. 421-437, qui p. 425. Anche quando, in questa stessa disciplina, vengono avanzate critiche riguardo all'utilizzo delle categorie dell'autore italiano, esse non sono mai dirette a espungerlo dal novero degli autori di riferimento, quanto piuttosto a rivendicarne un uso capace di metterne a frutto più ampiamente il potenziale racchiuso nella cassetta degli attrezzi concettuali che ha lasciato a disposizione. Si veda, per es., B. Jessop, *A neo-Gramscian approach to the regulation of urban regimes: accumulation strategies, hegemonic projects, and governance*, in M. Lauria (ed.), *Reconstructing Urban Regime Theory*, Londra, SAGE, 1997, pp. 51-73.

7 Gramsci usa l'espressione «sedimentazioni vischiose» nel primo gruppo di note sull'*Americanismo*: A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 1, p. 71 (Q1, §61).

8 Si veda, in via indicativa, il compito lasciato alla nuova società in formazione da Lenin: V.I. Lenin, *Pagine di diario* («Pravda», n. 2, 04.01.1923), in *Lettera al congresso e ultimi scritti*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 81. E, al riguardo, il dibattito sulla nuova urbanistica necessaria per essere all'altezza della sfida dei tempi, raccolto da Kopp: A. Kopp, *Città e rivoluzione. Architettura e urbanistica sovietiche degli anni Venti*, Milano, Feltrinelli, 1972.

9 Tra le letture gramsciane in carcere si trova *Il capitalismo moderno* di W. Sombart nell'edizione italiana parzialmente riassunta da G. Luzzatto del 1925. In essa si tratta in più punti e in maniera esplicita delle origini delle città moderne e viene richiamata una ricca letteratura sul tema, soprattutto ma non solo di ambito tedesco: da von Below a Meitzen, Bücher, Gross, Davidsohn, Pirenne e molti altri. Cfr. W. Sombart, *Il capitalismo moderno. Esposizione storico-sistematica della vita economica di tutta Europa dai suoi inizi fino all'età contemporanea. Tradotta ed in parte riassunta dalla 2ª edizione tedesca per cura di Gino Luzzatto*, Firenze, Vallecchi Editore, 1925.

10 A. D'Orsi, *Gramsci. Una nuova biografia*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 286. Si veda per esempio: A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 2, p. 1415 (Q11, §17).

derni, egli «si allontana decisamente da ogni concezione deterministica [...] ripudiando il [...] meccanicismo»<sup>11</sup> di cui Bucharin si faceva portatore. Infine, la terza questione si configura come rielaborazione del rapporto tra luoghi della produzione economica, politica, sociale e di soggettività. Definire la qualità del rapporto tra i due poli (città e campagna) diventa un punto importante per poter decidere della strategia politica. Tale definizione richiede però che si faccia attenzione a come la specificità spaziale determina i processi di soggettivazione e a come influenza l'azione politica quotidiana diretta alla realizzazione di quella strategia.

Ora, queste tre questioni sono declinate nei materiali carcerari secondo due assi: il ripensamento del materialismo storico e il tentativo di comprendere quale tipo di rapporto esista tra gli elementi che compongono il sistema capitalistico nel suo complesso (quindi, usando una terminologia classica, sia nel momento della produzione che della riproduzione sociale).

Ripensare il materialismo storico significa rifiutare l'evoluzionismo meccanicista che produce una sequenza stadiale astratta. Vuol dire sostituire «all'idea della neutralità e dell'obiettività del *processo storico*» «l'unità di filosofia e politica, cioè l'idea della funzione *politica* del pensiero e del suo carattere sempre *parziale, finito, ideologico*» e sostituire «all'idea della 'necessità storica'» «una concezione 'ipotetica' della necessità, che la identifica con una data struttura dei rapporti di potere e quindi la smaschera nella sua presunta obiettività»<sup>12</sup>. Poiché, ciò che interessa a Gramsci è concentrare l'attenzione sulle «forme dell'agire *iscritte nei rapporti sociali*»<sup>13</sup>. Su questo si impegna prima di tutto rileggendo la celebre *Prefazione* marxiana del '59 alla luce delle anteriori *Tesi su Feuerbach*<sup>14</sup>. In tal senso, far emergere quale sia stato il rapporto tra città e campagna nelle esperienze passate (Rinascimento, epoca di Machiavelli, Rivoluzione francese, Risorgimento italiano ecc.) significa esattamente vedere quali forme dell'agire si sono date di volta in volta in connessione ai rapporti sociali che si trovano iscritti nella relazione tra concentrazione urbana e dispersione nel territorio rurale.

Ripensare la relazione tra struttura e sovrastrutture, d'altra parte, significa rifiutare un movimento vettoriale che schematizza analisi del reale e azione politica per ragionare invece in termini di «rapporti delle forze»<sup>15</sup>. Per questo alla relazione rigidamente determinata che sostiene la vulgata, secondo cui «la costituzione *social-politica della società* [...] è determinata direttamente [...] dalla sua *costituzione economica*»<sup>16</sup>, Gramsci sostituisce un'interpretazione che moltiplica gli strati e intreccia analisi e azioni politiche in una trama complessa. Come egli stesso afferma: «nello studio di una struttura occorre distinguere ciò che è permanente da ciò che è occasionale»<sup>17</sup>; i rapporti di forza si compongono di «diversi momenti o gradi» fondamentali, a loro volta suddivisi in ulteriori

11 A. D'Orsi, *Gramsci. Una nuova biografia* cit., p. 285.

12 F. Frosini, *Immanenza e materialismo storico nei «Quaderni del carcere» di Gramsci* cit., pp. 150-151.

13 Ivi, p. 152. D'accordo con Frosini, non intendo qui sostenere l'idea che in Gramsci si possa riconoscere un'impostazione postmoderna *ante litteram*.

14 Cfr. F. Frosini, *Gramsci face à Marx: ce qu'il a lu et ce qu'il n'a pas lu*, «Contretemps» 20 (2007), pp. 25-36, in particolare pp. 29-31; *Immanenza e materialismo storico nei «Quaderni del carcere» di Gramsci* cit., pp. 154-155.

15 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 1, p. 457 (Q4, §38).

16 N.I. Bucharin, *La teoria del materialismo storico. Testo popolare di sociologia marxista*, Milano, Unicopli, 1983, p. 187.

17 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 1, p. 455 (Q4, §38).

momenti<sup>18</sup>; si danno «combinazioni egemoniche» che «si complicano tra loro, orizzontalmente e verticalmente, cioè per attività economica (orizzontale) e per territorio (verticalmente), combinandosi e scindendosi variamente, e ognuna di queste combinazioni può essere rappresentata da una propria espressione organizzata economica e politica»<sup>19</sup>.

## 2. Un problema spaziale per 'tempi interessanti'

Iniziamo dunque con l'affrontare i passi in cui Gramsci convoca la coppia concettuale di città e campagna nell'analisi di situazioni storiche determinate e vedere il ruolo che vi assegna. Prima di tutto, la «grandiosa» età comunale. Nell'immaginario collettivo del XX secolo, i comuni dell'Italia rinascimentale erano stati espressione massima del progresso sociale. Gramsci, com'è noto, non è di quest'avviso. Se riconosce il momento progressivo che caratterizza l'impulso alla loro formazione, denuncia però la funzione reazionaria che essi assumono nella fase matura della loro esistenza e che, in ultimo, impedisce loro di liberarsi compiutamente di tutti gli elementi feudali e di realizzare quello sviluppo unitario nazionale che si concretizza, invece, senza ostacoli in altre nazioni europee.

### 2.1 Machiavelli apprendista giacobino

Argomenta sinteticamente, al riguardo, in una lettera a Tania del 1931, che

i Comuni furono [...] uno stato sindacalista, che non riuscì a superare questa fase e a diventare Stato integrale come indicava invano il Machiavelli che attraverso l'organizzazione dell'esercito voleva organizzare l'egemonia della città sulla campagna, e perciò si può chiamare il primo giacobino italiano [...]. Così ne deriva che il rinascimento deve essere considerato un movimento reazionario e repressivo<sup>20</sup>.

E riflette ancora, in §1, Q13, probabilmente durante la primavera dell'anno successivo<sup>21</sup>:

Tradizionalmente le forze opposte sono state l'aristocrazia terriera e più generalmente la proprietà terriera nel suo complesso, col suo tratto caratteristico italiano che è una speciale «borghesia rurale», eredità di parassitismo lasciata ai tempi moderni dallo sfacelo, come classe, della borghesia comunale (le cento città, le città del silenzio)<sup>22</sup>.

Conformemente a questa lettura, egli ricostruisce la strategia di Machiavelli. In essa è centrale la manovra per liberarsi dai lacci delle forme istituzionali comunali costruendo alleanze tra quelle che sono le parti realmente progressive della società dell'epoca, mercanti e contadini: «se le classi urbane vogliono porre fine al disordine interno e all'a-

18 Ivi, pp. 457-460 (Q4, §38).

19 Ivi, pp. 458 (Q4, §38).

20 A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 481-482 (lettera a Tania del 07.09.1931).

21 Sulla datazione dei passi del Q13 si vedano le analisi di Gianni Francioni: G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 113-114.

22 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 3, p. 1560 (Q13, §1). Si veda anche Q5, §123 (ivi, vol. 1, pp. 640-653).

narchia [feudale] esterna devono appoggiarsi sui contadini come massa, costituendo una forza armata sicura e fedele di tipo assolutamente diverso dalle compagnie di ventura»<sup>23</sup>. Così Gramsci articola l'analisi della politica machiavelliana in Q1, §10<sup>24</sup>, poi ripreso in Q13, §13<sup>25</sup>. Essendo lo scopo dello statista fiorentino quello di fondare una «monarchia nazionale assoluta»<sup>26</sup> che permettesse lo sviluppo più ampio delle forze progressive dell'epoca (cioè borghesi), allora egli individuava coerentemente nel rapporto tra città e campagna il problema fondamentale da risolvere per rinvenire quelle energie utili al superamento dello *status quo*.

Sulla stessa linea, Gramsci si interroga in una lettera indirizzata ancora a Tania, redatta poco prima della stesura di §1, Q13:

Si può dire che il Machiavelli sia stato un «mercantilista», se non nel senso che egli abbia pensato consapevolmente da mercantilista, nel senso almeno che il suo pensiero politico corrispondeva al mercantilismo, cioè egli diceva in linguaggio politico ciò che i mercantilisti dicevano in termini di politica economica? O non si potrebbe addirittura sostenere che nel linguaggio politico del Machiavelli [...] spunti il primo germe di una concezione fisiocratica dello Stato e che perciò [...] egli possa ritenersi un precursore dei giacobini francesi?<sup>27</sup>

La coppia concettuale città-campagna finisce qui per essere il nucleo attorno al quale si costruisce la trama complessa intessuta da azione politica e interpretazione economica. Machiavelli è precursore; ha colto nella necessità di sciogliere in senso unificante il rapporto tra città e campagna ma nella temperie culturale e scientifica in cui vive può cercare di risolverla solo in termini militari:

Che il programma o la tendenza di collegare la città alla campagna potesse avere nel Machiavelli solo un'espressione militare si capisce riflettendo che il giacobinismo francese sarebbe inesplicabile senza il presupposto della cultura fisiocratica, con la sua dimostrazione dell'importanza economica e sociale del coltivatore diretto<sup>28</sup>.

Ciò che permette al giacobinismo francese di indirizzare vittoriosamente la propria azione politica declinando 'correttamente' il rapporto tra città e campagna è il fatto che i fisiocratici rompono «col regime delle corporazioni»<sup>29</sup> aprendo mercato e società a un orizzonte più ampio il cui invero è l'economia classica. Quindi, pur presentando un «contrasto immediato tra città e campagna», in realtà il loro discorso sostiene «un allargamento del capitalismo all'agricoltura» che porta nella forma più moderna – non quella comunale italiana – la legge della città nello spazio rurale. Il Machiavelli potrebbe essere fatto rientrare nei loro ranghi «se si prova[sse] che [...] tendeva a suscitare legami tra città e campagna e ad allargare la funzione delle classi urbane fino a domandar loro di

23 Ivi, p. 1573 (Q13, §13).

24 Ivi, vol. 1, pp. 8-9 (Q1, §10). La stesura del quaderno inizia tra fine gennaio e inizio febbraio 1929. Cfr. G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»* cit., pp. 25-27.

25 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 3, pp. 1572-1576. Per la datazione si veda la n. 21.

26 Ivi, vol. 1, p. 9 (Q1, §10).

27 A. Gramsci, *Lettere dal carcere* cit., p. 589 (lettera a Tania del 14.03.1932).

28 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 3, p. 1575 (Q13, §13).

29 Ivi, p. 1576 (Q13, §13) [anche per le citazioni successive].

spogliarsi di certi privilegi feudali-corporativi nei rispetti della campagna per incorporare le classi rurali nello Stato»<sup>30</sup>, cosa che va ben oltre il quadro militare in cui lo statista fiorentino convoca la relazione città-campagna.

Ciò conduce Gramsci a stabilire un rapporto diretto, *analogico*, tra eventi distanti tra loro quasi tre secoli: «Ciò intendeva il Machiavelli attraverso la riforma della milizia, ciò fecero i giacobini nella Rivoluzione francese»<sup>31</sup>. Dunque, questi ultimi compresero che «ogni formazione di volontà collettiva nazionale-popolare è impossibile se le grandi masse dei contadini coltivatori non irrompono *simultaneamente* nella vita politica». Caratteristico del modo di ragionare di Gramsci è il fatto che non i rivoluzionari risultano seguaci di Machiavelli, ma quest'ultimo un giacobino *ante litteram*, poiché furono quelli a realizzare l'obiettivo prefissatosi e non questo.

## 2.2 Il modello francese

Alla Francia e alla rivoluzione dell'89 Gramsci dedica molta attenzione. Nel Q13, §37, intitolato *Note sulla vita nazionale francese*<sup>32</sup>, egli mostra come la capacità di comprendere e formulare correttamente nell'azione politica il rapporto tra città e campagna abbia caratterizzato i momenti di successo o di crisi delle compagini politiche nella storia moderna dello Stato francese. Così, «durante la Rivoluzione, il blocco urbano parigino guida in modo quasi assoluto la provincia»<sup>33</sup>. Una capacità di indirizzo che produce di riflesso «il mito del suffragio universale che dovrebbe sempre dar ragione alla democrazia radicale parigina». Poiché esso dipende dagli equilibri politici reali, sono sempre i «rapporti tra Parigi e la provincia, ossia tra la città e la campagna, tra le forze urbane e quelle contadinesche» a decidere se esso sia ancora valido o entri in crisi. La sua affermazione in un momento storico dato non ne determina la validità assoluta. E, di più, è la capacità di utilizzare o, all'opposto, il cadere nella credenza di questo mito ciò che sposta l'asse degli equilibri tra le forze in gioco nel periodo successivo.

Dello stesso tenore è l'analisi degli avvenimenti che seguono, interpretati da Gramsci come parte di un unico grande momento rivoluzionario. La reazione delle forze radicali conduce all'esperienza della comune parigina del '71, ma chi segue ad essa non può far tesoro della sua eredità politica non solo perché i suoi protagonisti vengono trucidati ma anche perché la situazione di equilibrio e la struttura del rapporto tra città e campagna che ne segue si modifica rapidamente e radicalmente:

dopo il 71 Parigi perde in gran parte la sua egemonia politico-democratica sulla restante Francia per diverse ragioni: 1) perché si diffonde in tutta la Franca il capitalismo urbano e si crea il movimento radicale socialista in tutto il territorio; 2) perché Parigi perde definitivamente la sua unità rivoluzionaria e la sua democrazia si scinde in gruppi sociali e partiti antagonistici. [...] Il radicalismo unifica così in un piano intermedio, della mediocrità piccolo-borghese, l'aristocrazia operaia di città e il contadino agiato di campagna.

Così, quel che ne deriva è un giacobinismo borghese che finisce per svilupparsi in una forma 'perfezionata' «giuridico-costituzionale» con cui si fa portatore degli interessi del-

30 Ivi, vol. 2, p. 1039 (Q 8, § 162).

31 Ivi, vol. 3, p. 1560 (Q13, §1).

32 Il testo riprende e rielabora le note Q1, §§ 18, 47, 48, 52, 104, 105, 106, 130, 131.

33 Ivi, pp. 1648-1649 (Q13, §37) [anche per le citazioni successive].



la «classe urbana» in un «regime parlamentare» che gli consente un'«egemonia permanente [...] su tutta la popolazione»<sup>34</sup>. Se questa situazione ancora regge nel Novecento, mostra però dei cedimenti, poiché ancora una volta la situazione sta cambiando, masse di persone si stanno spostando dalla campagna alla città. Questi nuovi assetti nel rapporto tra città e campagna conducono a nuovi equilibri sociali che le relazioni politiche faticano a rispecchiare (sostanzialmente o tramite egemonia).

La crisi endemica del parlamentarismo francese indica che c'è un malessere diffuso nel paese [...] C'è stato un allargamento della base industriale e quindi un accresciuto urbanesimo. Masse di rurali si sono riversate in città, ma non perché ci fosse in campagna disoccupazione o fame insoddisfatta di terra; perché in città si sta meglio, ci sono più soddisfazioni ecc. [...] La stessa sensibilità dell'organismo politico porta ad esagerare formalmente i sintomi del malessere. Finora si è trattato di [...] crisi dei partiti medi e di quello radicale in primo luogo, che rappresenta le città medie e piccole e i contadini più avanzati<sup>35</sup>.

A questa osservazione più squisitamente politologica se ne affianca una politico-sociologica, secondo la quale la presenza di un forte strato socialmente legato all'ambiente rurale da forme precapitalistiche consente di avere militarmente una riserva di uomini per la fanteria (cioè, sacrificabili), fisicamente prestanti e mentalmente aderenti al modello nazionale propugnato con la guerra.

La fanteria francese era formata in grandissima maggioranza di coltivatori diretti, cioè di uomini forniti di una riserva muscolare e nervosa molto ricca che rese più difficile il collasso fisico procurato dalla lunga vita di trincea [...]; in Francia il bracciantato agricolo è minimo, il contadino senza terra è servo di fattoria, cioè vive la stessa vita dei padroni e non conosce l'inedia della disoccupazione neanche stagionale; il vero bracciantato si confonde con la mala vita rurale ed è formato di elementi irrequieti che viaggiano da un angolo all'altro del paese per piccoli lavori marginali<sup>36</sup>.

### 2.3 In mezzo alla mischia

Le analisi delle vicende rinascimentali nazionali e di un Paese, la Francia, tanto prossimo geograficamente quanto distante negli sviluppi storico-politici entrano in risonanza con l'esame del passato italiano più recente, risorgimentale e unitario. Anche in questo caso, il giudizio negativo gramsciano si articola passando attraverso la coppia categoriale di città e campagna. Gramsci spiega le ragioni di quella che fu una «rivoluzione senza rivoluzione»<sup>37</sup> richiamando il ruolo egemone, un'egemonia «intellettuale, morale

34 Ivi, p. 1636 (Q13, §37).

35 Ivi, pp. 1641-1642 (Q13, §37).

36 Ivi, p. 1641 (Q13, §37). Se già nella citazione precedente (cfr. n. 35) sembra palese che Gramsci si stia confrontando – per correggerlo, almeno rispetto alla condizione storica francese – con il dettato engelsiano e marxiano dei fenomeni di sottoccupazione e sovrappopolazione croniche che ciclicamente colpiscono la campagna sotto il modo di produzione capitalistico, in questa seconda considerazione riecheggia in modo ancor più singolare l'analisi degli *yeomen* presentata da Engels nel suo scritto giovanile sulla classe operaia inglese e poi da Marx nel capitolo 24 del *Capitale*. Probabilmente Gramsci raccoglie il risuonare di queste riflessioni negli articoli di giornale dedicati dagli autori tedeschi agli eventi storici europei ottocenteschi.

37 Ivi, p. 2011 (Q19, §24) [anche per la citazione successiva].

e politica», giocato dai moderati e dal re sabauda su quel Partito d'Azione che proclamava di voler stravolgere le strutture politiche del territorio italiano ma che aveva le proprie rivendicazioni politiche concrete determinate in realtà dagli antagonisti.

In particolare, nel Q19, §24<sup>38</sup>, intitolato significativamente *Il problema della direzione politica nella formazione e nello sviluppo della nazione e dello Stato moderno in Italia*, Gramsci riflette sulle azioni politiche che il Partito d'Azione avrebbe dovuto attuare per poter essere all'altezza del compito che si era prefissato. Ancora una volta, il nodo gordiano da sciogliere è quello della relazione tra città e campagna: per dare l'impulso corrispondente ai propri proclami, il Partito d'Azione «avrebbe dovuto contrapporre [...] un programma organico di governo che riflettesse le rivendicazioni essenziali delle masse popolari, in primo luogo dei contadini»<sup>39</sup>. Non un semplice stratagemma per ingraziarsi, che poco sarebbe servito per il tipo di operazione politica a cui mirava, bensì una vera e propria operazione di legame con le «masse rurali, specialmente meridionali»:

il Partito d'Azione doveva [...] essere 'giacobino' non solo per la 'forma' esterna, di temperamento, ma specialmente per il contenuto economico-sociale: il collegamento delle diverse classi rurali che si realizzava in un blocco reazionario attraverso i diversi ceti intellettuali legittimisti-clericali poteva essere dissolto per addivenire ad una nuova formazione liberale-nazionale solo se si faceva forza in due direzioni: sui contadini di base, accettandone le rivendicazioni elementari e facendo di esse parte integrante del nuovo programma di governo, e sugli intellettuali degli strati medi e inferiori, concentrandoli e insistendo sui motivi che più li potevano interessare<sup>40</sup>.

Ecco che, dunque, proprio gli episodi storici ricordati in precedenza, se «ascoltati», avrebbero mostrato ai politici di quel partito quali azioni intraprendere. Gli albori dell'esperienza comunale italiana avrebbero loro mostrato che il suo carattere vincente risiedette precisamente nella scelta della «borghesia nascente» di cercare «alleati nei contadini contro l'Impero e contro il feudalesimo locale»<sup>41</sup>, arrivando così a svolgere, in quanto città, il ruolo di «elemento direttivo [...] che approfondisce i conflitti interni nella campagna e se ne serve come strumento politico-militare». Analogamente, torna ad affacciarsi la scelta strategica dei giacobini francesi, che assicurano «un legame tra città e campagna» che permise loro di vincere. D'altronde, osserva Gramsci, a differenza di quanto si rinviene nella trattatistica italiana, «nella letteratura politica francese la necessità di collegare la città (Parigi) con la campagna era sempre stata vivamente sentita ed espressa»<sup>42</sup>. L'aspetto che egli tiene a sottolineare è che questa operazione non fu unidirezionale. Davanti alla «mano tesa», «la Francia rurale accettò l'egemonia di Parigi, cioè comprese che per distruggere definitivamente il vecchio

38 Adotto qui la datazione stabilita da Giuseppe Cospito per la seconda redazione: cfr. G. Cospito, *L'Edizione nazionale dei «Quaderni del carcere»*, «Laboratoire italien» 18 (2016), <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1049>. Essa si vuole un po' più precisa di quella già corretta da G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»* cit., p. 125. Cfr. *ivi*, p. 37 per la prima nota (le datazioni non differiscono molto da quanto già stabilito da Gerratana nell'edizione critica: cfr. V. Gerratana, *Apparato critico*, in A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 4, pp. 2369-2373, 2419).

39 *Ivi*, p. 2013 (Q19, §24).

40 *Ivi*, p. 2024 (Q19, §24).

41 *Ivi*, p. 2015 (Q19, §24).

42 *Ivi*, p. 2014 (Q19, §24).

regime doveva far blocco con gli elementi più avanzati del terzo stato»<sup>43</sup>. Si può qui rilevare che Gramsci non arriva però a esplicitare quali siano gli elementi che consentono questa presa di posizione dei contadini a favore di un avanzamento al di là degli interessi «di bottega» più immediati.

A differenza del Partito d'Azione, i governanti dell'appena nato Regno d'Italia furono invece un soggetto politico dotato di una certa consapevolezza rispetto alla necessità di «affrontare» il problema del rapporto tra città e campagna. Certo, si trattò di scelte politiche non orientate a risolvere armoniosamente i due poli bensì dirette a sfruttare il disequilibrio tra città e campagna per poter agire il più indisturbatamente possibile nel perseguire gli interessi di parte, soprattutto quella del padronato settentrionale. Questo anche quando la via per giungervi era tortuosa, come fu il caso dell'avventura imperiale, diretta a garantire la profittevole unità disequilibrata dello stato anche se a sacrificio, nel breve periodo, degli interessi economici più immediati degli industriali del Nord. Infatti – nota Gramsci –, se per l'«Europa capitalistica» l'impresa imperialista era stata frutto dell'esigenza «di ampliare l'area di espansione» degli «investimenti redditizi»<sup>44</sup>, per l'Italia si trattò di garantire la tenuta interna dello Stato appena formato davanti alla fame di terra dei contadini del sud Italia. La terra altrui, la terra al di là del mare diede corpo all'illusione di poter esaudire con poca fatica l'agognato desiderio di un possedimento privato.

Il rapporto tra Nord e Sud, che emerge già nelle precedenti considerazioni, è altro tema storico su cui Gramsci pone estrema attenzione. Esso si presenta, da un lato, come un'impossibile corrispondenza ideologica che sancisce un dislivello economico prodotto dalla 'conquista' sabauda del regno borbonico.

La «miseria» del Mezzogiorno era «inspiegabile» storicamente per le masse popolari del Nord; esse non capivano che l'unità non era avvenuta su una base di uguaglianza, ma come egemonia del Nord sul Mezzogiorno nel rapporto territoriale di città-campagna, cioè che il Nord concretamente era una «piovra» che si arricchiva alle spese del Sud e che il [suo] incremento economico-industriale era in rapporto diretto con l'impoverimento dell'economia e dell'agricoltura meridionale<sup>45</sup>.

Dall'altro, e senza entrare nei particolari della soluzione che Gramsci propone alla questione meridionale, esso è uno dei problemi centrali da risolvere per poter formulare una prospettiva rivoluzionaria attiva<sup>46</sup>. Negli articoli giovanili e, in particolare, nello scritto dell'agosto 1919 dal titolo *Operai e contadini*, pubblicato sull'*Ordine nuovo*, Gramsci aveva sostenuto che

nei paesi ancora capitalisticamente arretrati come la Russia, l'Italia [...] esiste una netta separazione tra la città e la campagna, tra gli operai e i contadini. Nell'agricoltura sono sopravvissute forme economiche prettamente feudali, e una corrispondente psicologia<sup>47</sup>.

43 Ivi, p. 2029 (Q19, §24).

44 Ivi, p. 2018 (Q19, §24).

45 Ivi, pp. 2021-2022 (Q19, §24).

46 Sull'attenzione per il Meridione nel pensiero gramsciano, rinvio al classico: F. Barbagallo, *Il Mezzogiorno, lo Stato e il capitalismo italiano dalla «Quistione meridionale» ai «Quaderni del carcere»*, «Studi Storici» 29, 1 (1988), pp. 21-42.

47 A. Gramsci, *Operai e contadini*, in Id., *La questione meridionale*, Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 63.

Da ciò conseguiva che, per ottenere un risultato analogo a quello russo, cui si poteva guardare concretamente in quanto la guerra in trincea aveva prodotto effetti di disciplinamento e trasformazione della mentalità della massa degli individui in Italia esattamente come era accaduto in Russia, si doveva operare nei termini seguenti:

Date le condizioni reali obiettive della società italiana, della rivoluzione saranno protagoniste le città industriali, con le loro masse compatte e omogenee di operai di officina. [...] Ma con le sole forze degli operai d'officina la rivoluzione non potrà affermarsi stabilmente e diffusamente: è necessario saldare la città alla campagna, suscitare nella campagna istituzioni di contadini poveri [...] attraverso le quali sia possibile allo Stato socialista promuovere l'introduzione delle macchine e determinare il grandioso processo di trasformazione dell'economia agraria<sup>48</sup>.

Gramsci applicava qui un pensiero ancora di fondo meccanicista e astratto: l'attivazione della campagna e la sintesi tra i due poli geografici essendo prodotta dalla città all'insegna di un'innervazione di tutto lo spazio geografico con i suoi elementi tecnologici ed economici. Era la legge delle relazioni sociali capitalistiche che doveva vigere anche su queste zone ancora abitate da una non contemporaneità<sup>49</sup> perché si potesse estendere e uniformare la contraddizione di classe.

Leggermente diversa è la riflessione che vediamo svilupparsi già in *Alcuni temi della questione meridionale*, elaborato dopo le *Tesi di Lione* e che le vicende biografiche di Gramsci portano alla pubblicazione nel 1930. Qui «i contadini entrano in campo non per ricevere giustizia e benessere dagli operai al potere o per accedere alla proprietà individuale [...] ma come forza motrice della rivoluzione»<sup>50</sup>. La campagna è ora luogo propulsivo, insieme alla città industriale, per un'azione politica orientata alla rivoluzio-

48 Ivi, p. 68.

49 Sulla ricchezza delle implicazioni di questa coesistenza non contemporanea: «Più o meno negli stessi anni in cui Bloch scrive gli articoli che comporranno l'*Eredità del nostro tempo*, Gramsci stende in una prigione fascista le note che verranno poi raccolte nei *Quaderni del carcere*. E, al di là della curvatura storicistica impressagli da Togliatti nel dopoguerra, sono rintracciabili nel pensiero di Gramsci spunti rilevanti per pensare la strutturale non contemporaneità del presente e la natura 'fratturata' del tempo storico: [...] nelle considerazioni sul presente degli Stati-Nazione, fratturato al loro interno tra centri urbani e periferie rurali e non contemporaneo al loro esterno, ad un livello internazionale, proprio perché le relazioni egemoniche relegano alcune formazioni sociali a essere il 'passato' di altre, il cui esempio privilegiato è la differenza tra Oriente ed Occidente rilevata non sulla base di una linea-tempo progressiva in cui l'Occidente sarebbe il punto avanzato e l'Oriente quello sottosviluppato, e nemmeno alla luce di un modello idealtipico di Stato, presente in Occidente e assente in Oriente, ma come risultato dell'espansione imperialista che impone un'unità essenziale alla disparità delle esperienze storiche nazionali. Questa non contemporaneità del presente, questa stratificazione temporale, questa pluralità di tempi, è secondo Gramsci il sintomo per eccellenza della lotta delle classi» (V. Morfino, *Introduzione*, in L. Basso et al., «*Tempora multa*». *Il governo del tempo*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 18-19). Peter Thomas indica una riflessione su queste questioni con alcuni passaggi che mi sembrano condivisibili pur conservando sullo sfondo un'idea di temporalità statale totale (e non, più correttamente, dominante): cfr. P. Thomas, *Althusser, Gramsci e la non contemporaneità del presente*, paper della relazione letta al convegno «Rileggere il Capitale. La lezione di Louis Althusser» (Venezia, 9-11 novembre 2006), disponibile su [https://www.academia.edu/13316546/Althusser\\_Gramsci\\_e\\_la\\_non\\_contemporaneit%C3%A0\\_del\\_presente](https://www.academia.edu/13316546/Althusser_Gramsci_e_la_non_contemporaneit%C3%A0_del_presente) (link controllato il 21.08.2018), in particolare le pp. 4-6.

50 F. De Felice, V. Parlato, *Introduzione*, in A. Gramsci, *La questione meridionale* cit., p. 34 [anche per la citazione successiva].

ne<sup>51</sup>, poiché vi è certamente ancora un «unico e unitario» assoggettamento degli spazi, siano urbani o rurali, al meccanismo di sviluppo capitalistico, ma ora la risposta deve essere una corale opposizione in cui le forze urbane svolgono «solo» un ruolo direttivo. Se la guida rimane la città, adesso però non si tratta più di dare la legge della città alla campagna, bensì di trovare la convergenza tra le esigenze dei contadini e quelle degli operai (in altri termini, stabilire una positiva relazione egemonica). In tal senso, è rilevante conservare un'analisi quanto più possibile avvertita delle specificità presenti, che la frammentata storia italiana rende numerose. Così, per tornare al §24 del Q19, Gramsci osserva:

i braccianti sono ancora oggi, nella maggior parte, ed erano quindi tanto più nel periodo del Risorgimento, dei semplici contadini senza terra, non degli operai di una industria agricola sviluppata con capitale concentrato e con la divisione del lavoro; nel periodo del Risorgimento era più diffuso, in modo rilevante, il tipo dell'obbligato in confronto a quello dell'avventizio. La loro psicologia perciò è, con le dovute eccezioni, la stessa del colono e del piccolo proprietario. [...] La questione si poneva in forma acuta non tanto nel Mezzogiorno dove il carattere artigianesco del lavoro agricolo era troppo evidente, ma nella valle padana dove esso è più velato<sup>52</sup>.

Sono questi i problemi che il PCd'I deve aver ben presenti per poter programmare un'attività politica che possa aspirare a essere vincente. Questa operazione deve tener conto di almeno un altro carattere specifico che Gramsci individua in seno alla «compagine dei contadini»: il fatto che «la dispersione e l'isolamento della popolazione rurale»<sup>53</sup> impedisce la creazione di una vera e propria formazione partitica autonoma che li raccolga<sup>54</sup>. A differenza della città, dunque, qui non è possibile sviluppare una forza partitica in senso stretto, bisognerà piuttosto puntare sulla creazione di «uno scheletro organizzativo»<sup>55</sup> che tenga un livello, per così dire, intermedio. Mi sembra tornino qui con evidenza quelle linee di lavoro (non certo soluzioni da applicare senza mediazione) che Lenin aveva lasciato e lanciato nel dibattito marxista.

### 3. Agire politicamente «nel quadro concreto dei rapporti sociali italiani»<sup>56</sup>

Arriviamo così alla nota §26, Q19, la più tarda tra quelle qui analizzate, in cui le elaborazioni storiche precedenti trovano un utilizzo compiuto, funzionale a una formulazione teorica pregnante della coppia concettuale città-campagna. Il lungo appunto, redatto

51 Si veda l'intera *Introduzione* per un quadro della posta in gioco politica di quell'arco di anni precedente l'incarceramento di Gramsci: A. Gramsci, *La questione meridionale* cit., pp. 7-50.

52 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 3, p. 2025 (Q19, §24).

53 Ivi, p. 2024 (Q19, §24).

54 Non considero in quest'exkursus alcune oscillazioni dell'analisi gramsciana, che non sono certo estranee alle coordinate generali del suo discorso ma che richiederebbero senz'altro di esplicitare i termini in cui si realizza la relazione tra il piano economico e quello politico. Un esempio è la seguente affermazione, posta a conclusione di un ragionamento storico *ex post*, che non trova uno sviluppo conseguente: «Se in Italia non si formò un partito giacobino ci sono le sue ragioni da ricercare nel campo economico, cioè nella relativa debolezza della borghesia italiana e nel clima storico diverso dell'Europa dopo il 1815» (ivi., p. 2025 (Q19, §24) [la sottolineatura è mia]).

55 *Ibidem*.

56 Ivi, vol. 2, p. 1228 (Q10, §9).

tra il luglio-agosto 1934 e il febbraio dell'anno successivo<sup>57</sup>, quando Gramsci è stato già trasferito da Turi a Formia, è la riscrittura parziale di §43, Q1 (intitolato *Riviste tipo*) redatto molto probabilmente all'inizio del 1930. Se è vero che, in linea generale, nelle riscritture di questo periodo vi sono solo «mutamenti formali»<sup>58</sup> d'altra parte essi hanno, per quel che ci riguarda qui, un valore anche sostanziale. È dunque utile soffermarsi brevemente sul raffronto tra le due annotazioni.

Com'è noto<sup>59</sup>, il testo anteriore – appartenente al primissimo gruppo di materiale carcerario – si scompone, nel periodo di riscrittura, in tre note indipendenti, a segnalare che il suo contenuto, da un lato, è omogeneo ma, dall'altro, concerne argomenti specifici che vengono poi approfonditi e sviluppati autonomamente da Gramsci (rapporto dichiarazioni politiche equilibri partitici; riviste tipiche; città-campagna). Il capoverso di §43, Q1, da cui poi Gramsci ricava l'incipit di §26, Q19, comincia con un'affermazione espunta dalla riscrittura successiva: «L'accenno al fatto che talvolta ciò che è diventato 'ferravecchio' in città è ancora 'utensile' in provincia può essere utilmente svolto»<sup>60</sup>. Da qui segue l'attacco ricopiato fedelmente nel 1934. La frase soppressa rinvia a quanto elaborato nei due capoversi precedenti di §43 e che altro non è se non una riflessione di metodologia. In essi Gramsci osserva:

... i mutamenti nei modi di pensare, nelle credenze, nelle opinioni, non avvengono per «esplosioni» rapide e generalizzate, avvengono per lo più per «combinazioni successive» secondo «formule» disparatissime. L'illusione «esplosiva» nasce da assenza di spirito critico. Come non si è passati, nei metodi di trazione, dalla diligenza a trazione animale, agli espressi moderni elettrici, ma si è passati attraverso una serie di «combinazioni intermedie» che in parte ancora sussistono [...] e come avviene che il materiale ferroviario invecchiato negli Stati Uniti viene ancora utilizzato per molti anni in Cina e vi rappresenta un progresso tecnico – così nella sfera della cultura i diversi *strati ideologici si combinano variamente* e ciò che è diventato «ferravecchio» nella città è ancora «utensile» in provincia. Si confonde l'esplosione «di passioni» politiche accumulate in un periodo di trasformazioni tecniche alle quali non corrispondono adeguate nuove forme di organizzazione giuridica con le sostituzioni di nuove forme di cultura alle vecchie<sup>61</sup>.

Il testo è denso e ricco di implicazioni. Indica, anzitutto, che vi è una coesistenza di ritmi differenti che si dispongono in spazi diversi e che al contempo sono tra loro in relazione diretta e/o indiretta. Indica, inoltre, che le combinazioni che si creano appartengono senz'altro a uno sviluppo, ma che tale sviluppo non è né lineare né unico né, infine, univoco; esso è, al contrario, effetto di disposizioni che hanno a che fare con la contingenza. Indica, ancora, che nella dimensione ideologica sono individuabili dei ritardi, degli anacronismi, delle anticipazioni, delle sovrapposizioni, delle contraddizioni e, persino, delle incongruenze che è necessario riuscire a interpretare correttamente, svolgendo con efficacia quel compito di «critico delle idee»<sup>62</sup> e di «storico dello sviluppo sociale» che Gramsci individua in questo stesso brano poco più in alto: «Trovare la reale identità sotto l'apparente differenziazione e contraddizione e trovare

57 Per la datazione rimando alla n. 38.

58 G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»* cit., p. 130.

59 Cfr. V. Gerratana, *Apparato critico*, in A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 4, p. 2472.

60 Ivi, vol. 1, p. 34 (Q1, § 43).

61 *Ibidem* [il corsivo è mio].

62 Ivi, pp. 33-34 (Q1, § 43) [anche per le citazioni successive].

la sostanziale diversità sotto l'apparente identità»<sup>63</sup>. Infine, indica che quando trova il suo posto in una certa localizzazione all'interno della società, il frutto della combinazione di «diversi strati ideologici» non deve essere considerato perso o superato per il semplice fatto che non appartiene più alla parte sociale più avanzata (urbana). Se qui è diventato «ferravecchio» svolge ancora un ruolo attivo e, persino, *progressivo* nella provincia, nella parte della società legata alla campagna. E questa dislocazione produce effetti di ordine eminentemente politico poiché mina la stabilità delle garanzie istituzionali che erano a salvaguardia degli equilibri di rapporti precedenti, consente dunque alle «passioni» politiche di trovare uno sfogo incontrollato – potremmo dire: che non trova ancora traduzione in una formula del linguaggio ideologico conservativo – e di non farsi immediatamente interpretare, poiché a un primo sguardo esse indossano le vesti mendaci «di nuove forme di cultura».

### 3.1 *Popolazione urbana e popolazione rurale*

Queste riflessioni sono assenti nel §26, Q19, ma senz'altro ne rappresentano il presupposto ormai acquisito. Anzi, si può dire che proprio questo sviluppo del ritmo del pensiero gramsciano fornisca la ragione per l'incipit particolare di §26, Q19. Infatti, a partire dalla trattazione fin qui svolta, salta subito agli occhi il modo peculiare con cui Gramsci avvia l'attacco alla questione, definita sin nel titolo assegnato alla nota: *Il rapporto città-campagna nel Risorgimento e nella struttura nazionale italiana*. Gramsci esordisce: «I rapporti tra *popolazione* urbana e *popolazione* rurale non sono di un solo tipo schematico, specialmente in Italia»<sup>64</sup>. Gli appunti su cui mi sono soffermato in precedenza utilizzano città e campagna come concetti unitari, «monolitici», nell'analisi delle geometrie politiche datesi storicamente tra le varie forze socio-politiche. Si trattava di vedere la disposizione delle forze in campo, gli equilibri raggiunti, i disequilibri sfruttati per modificare la tendenza dominante ecc.<sup>65</sup>. Qui, i due concetti si «aprono» e il problema dei rapporti sociali e politici, di ordine egemonico, riguarda sia la loro relazione reciproca che la loro costituzione interna. Ad essere in gioco all'interno del punto di vista «fugacemente» sociologico che Gramsci sviluppa in queste pagine è «la razionalità delle proporzioni tra i diversi settori della popolazione nel sistema sociale esistente»<sup>66</sup>. È a partire da questa chiave di lettura che viene declinato tutto il resto dell'argomentazione, divisa in due parti alquanto nettamente distinte: una prima più teorica e una seconda che

63 Nella tarda riscrittura: «Il lavoro necessario è complesso e deve essere articolato e graduato: ci deve essere la deduzione e l'induzione combinate, la logica formale e la dialettica, l'identificazione e la distinzione, la dimostrazione positiva e la distruzione del vecchio. Ma non in astratto, ma in concreto, sulla base del reale e dell'esperienza effettiva» (ivi, vol. 3, p. 2268 (Q24, §2)).

64 Ivi, p. 2035 (Q19, §26) [il corsivo è mio].

65 In tal senso una pista di analisi che qui può solo essere indicata è quella che triangola Gramsci con Machiavelli e Clausewitz, per cogliere l'interesse gramsciano per lo stratega prussiano. In linea generale si vedano: Q17, §42 e Q17, §50; le relative note di Gerratana in A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 4, pp. 2976, 2978; D. Egan, *The Dialectic of Position and Maneuver: Understanding Gramsci's Military Metaphor*, Leida, Brill, 2016, in particolare il cap. 3, pp. 29-45; C. Ancona, *L'influenza del «Vom Kriege» di Clausewitz sul pensiero marxista da Marx a Lenin*, «Rivista storica del socialismo» (1965), pp. 129-154; Lenin, *Note al libro di Von Clausewitz «Sulla guerra e la condotta della guerra»*, Milano, Edizioni del Maquis, 1970; E. Cerquetti, *Le guerre del Risorgimento italiano negli scritti di Marx ed Engels*, «Trimestre» 1-2 (1984), pp. 77-120.

66 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 3, p. 2145 (Q22, §2). Subito prima aveva precisato che «non è in questione immediatamente la forma di organizzazione economico sociale».

elabora a partire da quelle «acquisizioni» la gran mole di materiale storico risorgimentale, di cui Gramsci è in possesso e su cui ha ormai lungamente riflettuto<sup>67</sup>.

Nel rapporto attuale tra città e campagna, Gramsci ritiene che debba essere analizzato anzitutto il carattere che contraddistingue la popolazione che abita e, dunque, si costituisce ideologicamente intorno ai due poli di città e campagna, in modo da poter comprendere quale direzione dare e come far attecchire un'azione politica (comunista). Infatti, se l'ideologia «riguarda [...] tutti 'i gruppi sociali', perché intorno ad essa ruota la 'guerra di posizione' e la lotta per l'egemonia che attraversa l'intera società»<sup>68</sup>, per trovare il «luogo di costituzione della soggettività collettiva» alternativa è necessario scandagliare la coppia nella sua articolazione complessiva e concreta.

### 3.2 *Del rurale e dell'urbano*

Per poter far questo però «occorre [...] stabilire» preliminarmente «cosa si intende per 'urbano' e per 'rurale' nella civiltà moderna e quali combinazioni possono risultare dalla permanenza di forme antiche e retriive nella composizione generale della popolazione»<sup>69</sup>. Qui Gramsci ha in mente la tendenza generale, nelle riflessioni politiche di chi si richiama a una lettura comunista della realtà, a porre la relazione tra città e campagna da subito nei termini volgarizzati del dettato marxiano. In queste analisi si riscontra un uso prevenuto dei termini «urbano» e «rurale» che risulta tanto più inefficace quanto più è (inconsapevolmente) astratto.

Rurale e urbano richiamano invece tensioni spaziali che conservano stratificazioni temporali specifiche dei ruoli giocati dai luoghi nella storia socio-politica. È quanto Gramsci evidenzia nella seconda parte di §26, Q19 attraverso il vaglio del recente passato risorgimentale. Questo passaggio mi sembra mettere in luce come la non-contemporaneità «semplice», che risulta presente già in alcuni testi giovanili, diventa nei *Quaderni* una non-contemporaneità complessa. Oltre che nel passo di *Operai e contadini* già richiamato nel paragrafo precedente, questa differenza risulta chiaramente da un altro passo dello stesso articolo:

In realtà, la grande proprietà terriera è rimasta fuori della libera concorrenza: e lo Stato moderno ne ha rispettato l'essenza feudale, escogitando formule giuridiche come quella del fedecommesso, che continuano di fatto le investiture e i privilegi feudali. La mentalità del contadino è rimasta perciò quella del servo della gleba...<sup>70</sup>

In §26, Q19 non assistiamo più a un accostamento di forme non-contemporanee e contemporanee; ora è la trama egemonica attuale<sup>71</sup> a configurare «combinazioni» complesse della «composizione generale della popolazione» in cui con il contemporaneo si articolano «forme antiche e retriive». Da questa diversa prospettiva si aprono nuovi scenari teorici possibili:

67 La prima va da p. 2035 a 2038 e la seconda dal capoverso di p. 2038 al termine, p. 2046.

68 G. Liguori, *Ideologia*, in F. Frosini, G. Liguori, *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei «Quaderni del carcere»*, Roma, Carocci, 2004, p. 139 [anche per la citazione successiva].

69 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 3, p. 2035 (Q19, §26) [anche per le citazioni successive].

70 A. Gramsci, *Operai e contadini*, in Id., *La questione meridionale* cit., p. 64.

71 In tal senso, sottolineo una peculiare corrispondenza. Due delle note che abbiamo in precedenza analizzato mostrano come la riflessione sulla relazione tra città e campagna si accompagni con due tra le più note definizioni di egemonia. Si vedano al riguardo Q13, §37 (vol. 3, p. 1638) e Q19, §24 (vol. 3, p. 2010).



«talvolta si verifica il paradosso che un tipo rurale sia più progressivo di un tipo semplicemente urbano»<sup>72</sup>. Un'osservazione, questa, che Gramsci introduce senza darvi seguito ma la cui portata teorica mi sembra non sia da sottovalutare. Presa alla lettera – sebbene nei *Quaderni* sia Gramsci stesso a oscillare nella fedeltà a questa lettura testuale – essa può condurre alle seguenti conseguenze: 1) che l'egemonia politica ricercata non corrisponde immediatamente alla manifestazione della struttura economica capitalistica dominante<sup>73</sup> (dunque: problema della relazione tra struttura e sovrastruttura<sup>74</sup>); 2) che la storia non va univocamente e uniformemente in una sola direzione, ma piuttosto è un processo che ha un «carattere non lineare, discontinuo, fortemente contrastato e conflittuale»<sup>75</sup>; 3) che non vi è un dominio necessario e universale della città nelle situazioni concrete e che, dunque, si può partire da determinate congiunture extraurbane; 4) che, dunque, l'attività direttiva che, in linea generale, spetta alla città può trovarsi concretamente ribaltata, pena fondare l'azione politica sul feticcio di un concetto; 5) che la situazione italiana deve essere radiografata puntualmente perché si possano comprendere quali equilibri determinati vigono realmente.

Più avanti nella nota, la complessità della trama di tempi non contemporanei intessuti dal filo dell'egemonia emerge in maniera un po' meno perentoria e più storicamente orientata. Vediamo il passaggio. Gramsci sta riflettendo sul fatto che è solo una verità teorica astratta l'idea secondo cui, durante il Risorgimento, le «forze urbane» fossero «socialmente omogenee». Infatti:

Le forze urbane del Nord erano nettamente alla testa della loro sezione nazionale, mentre per le forze urbane del Sud ciò non si verificava, per lo meno in egual misura. Le forze urbane del Nord dovevano quindi ottenere da quelle del Sud che la loro funzione direttiva si limitasse ad assicurare la direzione del Nord verso il Sud nel rapporto generale di città-campagna, cioè la funzione direttiva delle forze urbane del Sud non poteva essere altro che un momento subordinato della più vasta funzione direttiva del Nord. La contraddizione più stridente nasceva da questo ordine di fatti: la forza urbana del Sud non poteva essere considerata come qualcosa a sé, indipendente da quella del Nord; [...] L'aspetto più grave era la debole posizione delle forze urbane meridionali in rapporto alle forze rurali, rapporto sfavorevole che si manifestava talvolta in una vera e propria soggezione della città alla campagna<sup>76</sup>.

72 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 3, p. 2036 (Q19, §26).

73 Si veda al riguardo il di poco precedente passo di Q17, §12: «quale importanza ha da attribuirsi all'«economismo» nello sviluppo dei metodi di ricerca storiografica, ammesso che l'economismo non può essere confuso con la filosofia della prassi? Che un gruppo di finanzieri, che hanno interessi in un paese determinato possano guidare la politica di questo paese, attirarvi la guerra o allontanarla da esso, è indubitabile: ma l'accertamento di questo fatto non è «filosofia della prassi», è «economismo storico» cioè è l'affermazione che «immediatamente», come «occasione», i fatti sono stati influenzati da determinati interessi di gruppo ecc. [...] Ma queste affermazioni, controllate, dimostrate ecc., non sono ancora filosofia della prassi, anzi possono essere accettate e fatte da chi respinge in toto la filosofia della prassi. Si può dire che il fattore economico (inteso nel senso immediato e giudaico dell'economismo storico) non è che uno dei tanti modi con cui si presenta il più profondo processo storico (fattore di razza, religione ecc.) ma è questo più profondo processo che la filosofia della prassi vuole spiegare ed appunto perciò è una filosofia, una «antropologia», e non un semplice canone di ricerca storica» (ivi, p. 1917).

74 Per una trattazione dell'intenso lavoro di riflessione sul binomio concettuale, rimando qui senz'altro al lavoro prezioso di G. Cospito, *Struttura-superstruttura*, in F. Frosini, G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei «Quaderni del carcere»* cit., pp. 227-246.

75 A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Roma, DeriveApprodi, 2014, p. 159.

76 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 3, p. 2043 (Q19, §26).

Questa citazione mi consente di richiamare indirettamente un altro passo in cui, facendo il quadro dei soggetti in campo durante il Risorgimento, Gramsci individua cinque forze, di cui una sola urbana in senso stretto, quella settentrionale<sup>77</sup>. Nonostante questo disequilibrio numerico, proprio quest'ultima rimane ai suoi occhi la forza protagonista e, in definitiva, dirimente negli equilibri contrapposti che via via prendono corpo.

### 3.3 *Riformulare la funzione dirigente della città*

Pochi mesi dianzi la prima stesura del testo, in una lettera a Giulia e pensando al futuro adulto del figlio Delio, Gramsci si chiede: «Se la città cresce per immigrazione e non per la sua stessa forza genetica, potrà compiere la sua funzione dirigente o non sarà sommersa, con tutte le sue esperienze accumulate, dalla conigliera contadina?»<sup>78</sup>. La domanda può essere letta da due angolature, entrambe valide e presenti nel discorso che Gramsci sta qui sviluppando.

Da un lato, essa richiama proprio il problema della convivenza, nello spazio urbano, di strati ideologici che hanno la campagna come referente. Dato che, in Italia, la provincia rurale svolge storicamente (salvo il breve periodo della nascita dei comuni) un ruolo reazionario, il continuo reintegro delle forze urbane con soggetti organici a questi strati ideologici retriivi può produrre l'effetto di bloccare lo slancio progressivo della città e farle invece svolgere un ruolo reazionario, regressivo. Il tema è all'ordine del giorno tanto per il politico che guarda alla rivoluzione che per le forze capitaliste, che si trovano di fronte a «conseguenze antieconomiche rilevanti»<sup>79</sup> poiché «la vita nell'industria domanda un tirocinio generale, un processo di adattamento psico-fisico a determinate condizioni di lavoro, di nutrizione, di abitazione, di costumi ecc. che non è qualcosa di innato, di 'naturale', ma domanda di essere acquisito». Ne consegue che «la bassa natalità urbana domanda una continua e rilevante spesa per il tirocinio dei continuamente nuovi inurbati». Vi è anche un risvolto ideologico in senso stretto a queste continue crisi che si producono in seno al tessuto sociale urbano, dato che, proprio in virtù di questi antinomici poli di influenza, potrebbero prender corpo fratture serie e difficilmente ricomponibili. Al riguardo, Gramsci constata però che ha efficacemente agito la creazione di un oggetto 'fittizio' contro cui dirigere le tensioni interne. In ambito cittadino, «esiste, tra tutti i gruppi sociali, una unità ideologica urbana contro la campagna»<sup>80</sup> così come in ambito rurale «reciprocamente esiste un'avversione 'generica' ma non perciò meno tenace e appassionata [...] contro la città, contro tutta la città, contro tutti i gruppi che la costituiscono». Nella trasformazione di città e campagna in entità astratte, in oggetti di discorsi di senso comune assoggettati all'ideologia dominante, si perdono le specificità dei gruppi sociali che vi appartengono fino al paradosso che parti degli stessi gruppi sociali si ritengono tra loro diversi e in competizione perché dislocate differentemente.

Dall'altro lato – arrivo così al secondo punto di vista –, questa domanda richiama il problema di declinare correttamente l'azione politica, poiché essa richiede, per non essere (vanamente) calata dall'alto, che si crei, nella popolazione con cui si agisce politi-

77 «Schematicamente si può avere questo quadro: 1) la forza urbana settentrionale; 2) la forza rurale meridionale; 3) la forza rurale settentrionale-centrale; 4-5) la forza rurale della Sicilia e della Sardegna» (ivi, p. 2042 (Q19, §26)).

78 A. Gramsci, *Lettere dal carcere* cit., p. 281 (lettera a Giulia del 03.06.1929).

79 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 3, p. 2149 (Q22, §3) [anche per le citazioni successive].

80 Ivi, p. 2036 (Q19, §26) [anche per le citazioni successive].

camente, la formazione di quella consapevolezza necessaria per produrre una coscienza attiva e capace di dar vita all'indispensabile massa critica che possa rivoltare gli equilibri attuali. Ora, «i caratteri urbani acquisiti si tramandano per ereditarietà o vengono assorbiti nello sviluppo dell'infanzia e dell'adolescenza», ma se vi è una continua sostituzione nei componenti della popolazione a causa della «bassa natalità urbana», allora ne consegue che questo ricambio «porta con sé un continuo mutarsi della composizione sociale-politica della città, ponendo continuamente su nuove basi il problema dell'egemonia»<sup>81</sup>.

### 3.4 Una catalogazione atipica

Prima di passare allo sviluppo del piano più strettamente ideologico, Gramsci si sofferma su quella che nella letteratura secondaria è diventata una classificazione delle città italiane tanto fortunata quanto peculiare. Una tipizzazione che non ha nulla di tassonomico e che si limita a sottolineare alcuni tratti così che, nei fatti, diventa possibile assegnare più «definizioni» a una stessa città. Inoltre, si tratta di una caratterizzazione di ciò che bisogna intendere per urbano che prende implicitamente le distanze (ancora una volta ma qui in maniera più palese che altrove) con la modellizzazione della proposta teorica engelsiana e marxiana. In linea di principio, afferma Gramsci, «una città 'industriale' è sempre più progressiva della campagna che ne dipende organicamente» (Si dà però il caso che, per quel che riguarda la situazione italiana, la «città» non è nemmeno industriale né «tipicamente industriale», a differenza di quanto possa accadere altrove – e il modello che ha in mente Gramsci è quello americano, più ancora che quello inglese<sup>82</sup>. Addirittura, qui «l'urbanesimo non è solo, e neppure 'specialmente', un fenomeno di sviluppo capitalistico e della grande industria» ed esistono «centri non rurali» che non per questo possono dirsi industriali. Dunque, se la tendenza storica derivante dalle formazioni sociali capitalistiche è confermata, d'altra parte, in linea con quanto abbiamo visto formulato in §43, Q1, Gramsci ritiene che le situazioni concrete possono presentare condizioni del tutto differenti.

81 Da qui gli accenni di esplorazione anche intorno al tema della sessualità, in analogia con quanto in questi stessi anni iniziano a fare in ambito francese i surrealisti: cfr. J. Pierre (a cura di), *Recherches sur la sexualité. Janvier 1928 – Août 1932*, Parigi, Gallimard, 1990. «Distacco, in questo campo, tra città e campagna, ma non in senso idillico per la campagna, dove avvengono i reati sessuali più mostruosi e numerosi, dove è molto diffuso il bestialismo e la pederastia. [...] Ma non è solo in città che la sessualità è diventata uno 'sport'; i proverbi popolari: 'l'uomo è cacciatore, la donna è tentatrice', 'chi non ha di meglio, va a letto con la moglie' ecc., mostrano la diffusione della concezione sportiva anche in campagna e nei rapporti sessuali tra elementi della stessa classe» (A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 3, p. 2148 (Q22, §3)).

82 Cfr. F. Frosini, *Gramsci lettore di Croce e Weber (Rinascimento, Riforma, Controriforma)*, in C. Lastraioli, M.R. Chiapparò (a cura di), *Réforme et Contre-Réforme à l'époque de la naissance et de l'affirmation des totalitarismes (1900-1940)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2008, in particolare p. 140. Un esempio di questo tipo di analisi è il seguente: «Napoli è la città dove la maggior parte dei proprietari terrieri del Mezzogiorno (nobili e no) spendono la rendita agraria. Intorno a qualche decina di migliaia di queste famiglie di proprietari, di maggiore o minore importanza economica, con le loro corti di servi e di lacchè immediati, si organizza la vita pratica di una parte imponente della città, con le sue industrie artigiane, coi suoi mestieri ambulanti, con lo sminuzzamento inaudito dell'offerta immediata di merci e servizi agli sfaccendati che circolano nelle strade. Un'altra parte importante della città si organizza intorno al transito e al commercio all'ingrosso. L'industria 'produttiva' nel senso che crea e accumula nuovi beni è relativamente piccola, nonostante che nelle statistiche ufficiali Napoli sia annoverata come la quarta città industriale dell'Italia, dopo Milano, Torino e Genova» (A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 3, p. 2142 (Q22, §2)).

Che questa sia la posizione gramsciana mi sembra confermato da una breve ricerca sulle fonti che hanno potuto ispirare quest'ordine di riflessioni teoriche. Nei testi citati all'interno dei quaderni vi è una predominanza di trattazioni estranee alla tradizione marxista. In relazione al periodo risorgimentale, Gramsci richiama, in un appunto della prima metà del 1931, *La città considerata come principio ideale delle storie italiane* di Carlo Cattaneo. Ne è interessato in quanto vi si troverebbe «un'espressione politica italiana immediata»<sup>83</sup> del concetto dell'unione tra città e campagna. In relazione al periodo tardo-antico e tardo-medievale, in due note dell'inverno del 1931 (a cui si aggiunge un breve richiamo in una nota dei primi mesi del 1932<sup>84</sup>) menziona *Le città del medioevo* di Henri Pirenne, di cui ha una lettura diretta<sup>85</sup>. In particolare, afferma Gramsci, in quest'opera si può rinvenire la trattazione del caso limite dei Paesi Bassi, dove l'evoluzione verso i comuni e da questi verso la modernità fu completamente differente da quella avvenuta in Italia: «un passaggio organico dal comune a un regime non più feudale si ebbe nei Paesi Bassi e solo nei Paesi Bassi»<sup>86</sup>, afferma perentoriamente Gramsci. In relazione al Risorgimento, a conclusione della prima redazione del testo, Gramsci annota: «Cercare specialmente nella Corrispondenza e negli articoli di giornali i giudizi di Marx e di Engels sulla questione agraria in Italia dal 48 al 60»<sup>87</sup>. Il passaggio scompare nella versione più tarda; è facile pensare che nel mentre Gramsci abbia letto alcuni dei testi al riguardo, che possedeva in forma sparsa, senza ricavarne riferimenti espliciti. Ciononostante, è probabile che alcune considerazioni e valutazioni di Marx e Engels giornalistiche siano semplicemente confluite nel discorso dello stesso Gramsci in quanto conformi allo sviluppo delle sue idee<sup>88</sup>. Infatti, in questi testi le osservazioni che chiamano in causa la coppia città-campagna non hanno mai la forma di una riflessione teorica sui due poli e sulla loro relazione «strutturale», bensì sempre quella di una valutazione pratica inerente agli equilibri socio-politici in gioco geograficamente connotati.

Dunque, quel che sottolinea Gramsci quando introduce le espressioni «'cento' città» – espressione entrata nel senso comune grazie a una serie di fascicoli illustrati settimanali dal nome *Le cento città d'Italia illustrate* che tra il 1924 e il 1929 viene pubblicata per il grande pubblico dalla casa editrice Sonzogno – e «città del silenzio» è che nella maggior parte dei centri urbani italiani, ivi comprese le più grandi città come Roma e Napoli, bisogna constatare una coabitazione tra «forti nuclei di popolazione del tipo urbano moderno» e altri nuclei di popolazione che sono legati a modelli «antiquati»; e i primi si trovano «sommersi, premuti, schiacciati» dai secondi. Da qui la nota formulazione gramsciana,

83 Ivi, vol. 2, p. 784 (Q6, § 113). Si vedano anche il §103 dello stesso quaderno e le note rispettive di Gerratana, secondo il quale Gramsci ha solo una conoscenza di seconda mano del volume: cfr. ivi, vol. 4, pp. 2723, 2726.

84 Cfr. ivi, vol. 1, pp. 602-603 (Q5, §68); pp. 640-653 (Q5, §123); vol. 2, p. 1069-1070 (Q8, §212).

85 Bisogna comunque ricordare che, secondo Gramsci, Pirenne sarebbe stato influenzato a sua volta dal materialismo storico, anche se in termini non meglio specificati: cfr. ivi, vol. 2, p. 1070 (Q8, §212).

86 Ivi, vol. 1, p. 641 (Q5, § 123).

87 Ivi, p. 40 (Q1, § 43).

88 Si vedano per esempio le valutazioni sull'attenzione che bisogna portare alla campagna (K. Marx, *Kossuth e Mazzini – II*, in K. Marx, F. Engels, *Sul Risorgimento Italiano*, Roma, Manifestolibri 2011, p. 70; *Mazzini e Napoleone*, in cit., p. 74) e sul ruolo propulsivo assegnato alla città (F. Engels, *La lotta di liberazione in Italia e la causa del suo attuale insuccesso* cit., p. 29; Marx o Engels, *Il movimento rivoluzionario in Italia* cit., p. 33).

secondo cui in queste città prevalgono i «pensionati della storia economica»<sup>89</sup>.

A lavorare in questo senso vi sono «diverse concezioni culturali e atteggiamenti mentali»<sup>90</sup> che vengono tenuti in vita e alimentati dagli intellettuali organici dei vari gruppi sociali e dai giornali, che fanno sempre riferimento a un qualche indirizzo politico<sup>91</sup>. Un esempio rilevante di questo fenomeno è, per Gramsci, la sterile e artificiosa polemica di epoca fascista su quale modello, se quello rurale o quello cittadino, debba essere identificato come corrispondente all'identità italiana. Il dibattito letterario degli anni '20 tra gli esponenti del c.d. *strapaese* e quelli della *stracittà* (la prima tendenza guardava alla vita rurale del paesino agricolo per ritrovarvi il modello genuino di italianità; la seconda guardava invece all'apertura internazionale e al progresso futurista per ritrovarvi l'essenza dello spirito italiano) ha come scopo quello di conservare i due poli come riferimenti identitari alternativi. Ma non si tratta che di apparenza, in realtà le due tendenze – la cui denominazione fu coniata artificialmente da Curzio Malaparte – concorrono a rinforzare il nazionalismo italiano<sup>92</sup>.

Fanno uso dello stesso meccanismo, alimentando l'opposizione ideologico-sociale, anche i «programmi politici generali che cercavano di affermarsi prima dell'avvento fascista al governo»<sup>93</sup>. Non torno qui sui vari singoli episodi che Gramsci richiama. Osservo solo che dai «programmi politici generali che cercavano di affermarsi»<sup>94</sup> traspare la dialettica politica col «complesso rapporto città-campagna» e che quindi la sua analisi teorica consente di cogliere le intenzioni e il senso politici delle scelte degli uomini di partito nel dibattito e nell'azione concreta. Le politiche di Giolitti e di Crispi, il trasformismo, le «misure poliziesche-politiche»<sup>95</sup> fanno leva sul differenziale spaziale che scolpisce il territorio nazionale.

È in questa contrapposizione spazio-temporale che si possono sviluppare il «protezionismo operaio», l'efficacia delle «misure poliziesche-politiche», la cooptazione e la corruzione:

favori personali al ceto degli «intellettuali» o paglietta, sotto forma di impieghi nelle pubbliche amministrazioni, di permessi di saccheggio impunito delle amministrazioni locali, di una legislazione ecclesiastica applicata meno rigidamente che altrove, lasciando al clero la disponibilità di patrimoni notevoli ecc., cioè incorporamento a «titolo personale» degli elementi più attivi meridionali nel personale dirigente statale, con particolari privilegi «giudiziari», burocratici ecc.<sup>96</sup>

Qui più che altrove si delinea una concezione della storia che si appoggia all'analogia e non alla genetica (e, nemmeno, alla genealogia). Gli avvenimenti storici, su cui Gramsci torna a più riprese, non sono approcciati nella prospettiva di una filosofia della storia. Se, in generale, ciò che interessa al politico sardo è «la logica evolutiva dei processi»<sup>97</sup>, cioè come gli eventi si sono evoluti in relazione alle condizioni in cui han-

89 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 3, p. 2141 (Q22, §2).

90 Ivi, p. 2037 (Q19, §26).

91 Cfr. ivi, p. 2040 (Q19, §26).

92 Si vedano Q15, §20; Q21, §1; Q23, §8.

93 Ivi, p. 2038 (Q19, §26).

94 *Ibidem*.

95 Ivi, p. 2039 (Q19, §26).

96 *Ibidem*.

97 A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento* cit., p. 129.

no avuto luogo, alle cause che li hanno generati, all'intervento di elementi contingenti, all'orizzonte ideologico che, soggettivamente, vi ha preso parte, questa prospettiva risulta ancora più evidente quando egli fa giocare la coppia concettuale che stiamo trattando come una delle matrici che ordina gli eventi storici determinandone la comprensione: «Dal rapporto città-campagna deve muovere l'esame delle forze motrici fondamentali della storia italiana»<sup>98</sup>.

Individuare il *meccanismo processuale* che ha preso corpo, individuare «*costellazioni tipiche* di eventi e di processi»<sup>99</sup> consente, nella specificità delle diverse situazioni poste a paragone, di farle dialogare non come se fossero l'una l'origine storicistica dell'altra bensì come riserva potenziale di spunti di intelligenza del reale e di azione politica. Per questo, come implicitamente traspare dall'analisi che abbiamo fin qui svolto, le «monadi» storiche analizzate (il periodo comunale di Machiavelli, il Risorgimento italiano, il lungo periodo rivoluzionario francese) forniscono i termini per capire non solo come la relazione tra città e campagna si sia costituita prima nel Risorgimento e poi nel periodo che arriva fino agli anni Trenta del Novecento, bensì soprattutto i tipi di relazioni sociali di cui bisogna andare in cerca per cogliere i tratti di una possibile azione politica. In questo quadro sono convocati nell'analisi teorica anche gli strumenti concettuali della relazione tra struttura e sovrastruttura e dell'egemonia.

#### 4. *Variazioni rivoluzionarie in ortodossia*

Riflettendo sul pensiero marxiano, Gramsci annota nell'estate del 1930:

L'ortodossia non deve essere ricercata in questo o quello dei discepoli di Marx, in questa o quella tendenza [...] ma nel concetto che il marxismo basta a se stesso, contiene in sé tutti gli elementi fondamentali, non solo per costruire una totale concezione del mondo, una totale filosofia, ma per vivificare una totale organizzazione pratica della società, cioè per diventare una integrale, totale civiltà. Questo concetto così rinnovato di ortodossia, serve a precisare meglio l'attribuzione di 'rivoluzionaria' attribuito a una concezione del mondo, a una teoria<sup>100</sup>.

L'analisi delle note fin qui svolta esplicita bene il lavoro che Gramsci stesso compie per dar corpo concreto e vivente a questa concezione di ortodossia. Vorrei quindi, in conclusione di questo percorso, sottolineare alcuni aspetti riguardo alla concezione che egli sviluppa della coppia concettuale città-campagna e all'uso che ne fa. Anzitutto, sulla campagna. Da un lato, e conformemente alla visione marxista dominante, in linea generale la campagna riveste il ruolo di polo che consente di generare e mantenere in vita posizioni retrive, in cui vi sono molteplici modi di bloccare il malcontento che di tanto in tanto inevitabilmente scoppia, in cui l'azione politica è complicata dalle condizioni geografiche e dalla determinazione storica che si è sedimentata, pur con tutte le sue contraddizioni. Dall'altro, campagna e contadini non coincidono. I contadini, dunque gli individui che abitano quei luoghi, sono un gruppo sociale a cui guardare, sia nell'adozione di politiche a livello nazionale sia nella definizione di pratiche politiche organizzative territoriali. E ciò tanto più questi

98 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 3, p. 2042 (Q19, §26).

99 A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento* cit., p. 129.

100 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 1, p. 435 (Q4, §14).

individui sono stati trasformati dagli ultimi eventi storici, che consentono di avvicinarne il tipo a quello dei contadini russi e, ancor più, a quello degli operai di fabbrica.

È questa la via per poter pensare di formare una «volontà collettiva nazional-popolare» in cui, nell'impossibilità di risolvere l'opposizione geopolitica di campagna e città nel sistema capitalistico, si giunga a una conciliazione degli interessi individuali (nel senso dei singoli e dei gruppi sociali) spazialmente localizzati – interessi che, per Gramsci, in qualche modo sovradeterminano gli interessi generali di classe.

Il problema urgente, diventa dunque quello dell'educazione. Se nel periodo precarcario l'ipotesi era quella di educare le masse contadine intervenendo dall'alto, come su un corpo estraneo, ora si tratta sempre più di arrivare a definire una pratica ideologica che le possa armonizzare organicamente sotto la spinta direttiva (egemonica) delle forze urbane<sup>101</sup>. Perché l'operazione possa avere margini di successo, è necessario monitorare le concrete condizioni di vita della popolazione, tanto urbana quanto rurale. È altrettanto necessario che siano spezzati i lacci che stringono realmente (materialmente e ideologicamente) la campagna all'ordine socio-politico vigente. Solo così si può verificare quella adesione volontaria della parte rurale – che è riconoscimento di un proprio avanzamento materiale complessivo e non, ingenuamente, aderenza a un ideale superiore o a una legge veritativa che si invererebbe nella storia – che riuscì ai giacobini francesi. Quindi, *anche*, evitare di trascurare la dimensione volitiva e psicologica degli individui componenti i diversi gruppi sociali in gioco; *anche*, perché Gramsci mi sembra non risolvere lo statuto che vuole o che bisogna assegnare alla città.

Nella seconda metà degli anni '10 vedeva nella Torino in cui si era trasferito il modello di città in cui può germogliare la rivoluzione a partire dalla coscienza di classe che il lavoro di fabbrica può forgiare. Negli scritti della prima metà degli anni '20, a seguito dell'esperienza della mancata presa tra moti operai e rivolte contadine a cavallo del decennio, Gramsci inizia a formulare il problema di come riuscire a far convergere in un unico grande fronte i due gruppi sociali. All'interno dei *Quaderni*, soprattutto con lo sviluppo sempre più maturo dei concetti di egemonia e ideologia, Gramsci sembra presentare l'idea che la città sia sì il luogo propulsivo ma che tale propulsività non sia in sé bastante e che, inoltre, debba adattarsi alla propulsività che è necessario provocare anche nella campagna. Proprio qui emergono dei non detti irrisolti sul piano strettamente teorico. Anzitutto, per prendere la questione a ritroso, non è definito il modo in cui queste progressività debbono convergere (cioè se si tratti di una questione di tempi, di ritmi, di forme, di contesti, di obiettivi). In secondo luogo, non è definito il perché la città, date le forme di città prevalenti in Italia, sia ancora luogo propulsivo. Infine, – e raggiungiamo così il cuore del problema –, i concetti di città e campagna sembrano rimanere, nella loro definizione implicita, identici nel variare degli equilibri interni al pensiero gramsciano. L'impressione è, dunque, che siano concetti che si riferiscono ad oggetti assodati e che non necessitano di essere riformulati. Al massimo, come avviene per il §26, Q19, si tratta di prendere in considerazione quel che i due contenitori possono contenere, ma mai di problematizzare i contenitori in sé – cosa che, per presentare un esempio che, nella distanza, permette di far risaltare meglio la questione in gioco, propone invece un autore come Lefebvre quando introduce la nozione di *società*

101 Uso quest'espressione per riferirmi per l'appunto al carattere localizzato dei gruppi sociali. Sull'uso poco frequente e determinato di «classe operaia» e sull'uso ambiguo di «classe urbana» rimando ai rispettivi lemmi del *Dizionario gramsciano*: R. Mordenti, *Classe operaia*, e Id., *Classe urbana*, in G. Liguori, P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano*, Roma, Carocci, 2009, pp. 136-138.

*urbana* a partire da un ripensamento dell'elaborazione di Marx ed Engels<sup>102</sup>. Altrettanto presupposta è l'opposizione tra i due poli che caratterizza la società capitalistica. Qui si osserva un legame più stretto con il punto di vista marxista. Se il differenziale tra città e campagna è un assunto che appartiene grossomodo a tutta la tradizione di studi storici sulle trasformazioni della città, l'idea che campagna e città possano esistere nella società capitalistica solo in opposizione reciproca (sebbene sempre coesistendo) e che ci sia bisogno di risolvere questa contraddizione per formulare una società alternativa è invece patrimonio del pensiero marxiano e della tradizione che ne deriva. Ora, però, ciò può difficilmente significare qualcosa di diverso dal tornare a concepire la città come quel luogo in cui si dispiega il carattere specifico del capitalismo, cioè il suo modo di produzione economico-politico<sup>103</sup>. Se così non fosse diventerebbe difficile animare la città di quella vitalità politica che Gramsci pare riconoscerle come carattere specifico. Dunque, mentre vi sono concetti su cui Gramsci torna costantemente per rivederne e «migliorarne» l'ossatura e l'efficacia, com'è il caso della nozione di egemonia o della coppia concettuale di struttura-sovrastuttura a cui già rimandavo, ciò non pare accadere per la coppia concettuale città-campagna. Ciononostante, l'uso della coppia e il conseguente dispiegarsi della dialettica tra i due poli rende tangibile «il terreno in cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano ecc.»<sup>104</sup>, dispiega concretamente le tensioni sociali e politiche che agitano la società nei gruppi che la compongono come lotta egemonica che implica il confronto tra «rappresentazion[i] della realtà propri[e]»<sup>105</sup> di ciascuno di essi.

102 Cfr. H. Lefebvre, *Il marxismo e la città*, Milano, Mazzotta, 1976; Id., *Il diritto alla città*, Padova, Marsilio, 1972.

103 E non siamo qui nemmeno all'altezza della reinterpretazione della nozione di «critica dell'economia politica» come quella scienza che «analizza realisticamente i rapporti delle forze che determinano il mercato, ne approfondisce le contraddizioni, valuta le modificabilità» (A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 2, p. 1478 (Q11, §52)). Si vedano al riguardo le osservazioni di F. Frosini, *Marx, Karl*, in G. Liguori, P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano* cit., pp. 506-510, in particolare p. 509.

104 A. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., vol. 2, p. 869 (Q7, §19).

105 G. Liguori, *Ideologia*, in F. Frosini, G. Liguori, *Le parole di Gramsci* cit., p. 147.



CHIASMI.  
TRASMISSIONE E ACCESSO AL SAPERE  
TRA ALTHUSSER E BOURDIEU

DI GIACOMO CLEMENTE

1. *Premessa*

A partire dagli anni '60-70, in Francia, si sviluppa un discorso approfondito sulla riproduzione scolastica, un discorso che trova nel nome di Bourdieu il proprio vertice teorico.

Riguardo a tale questione appare egualmente fondamentale il contributo di Althusser.

È noto, infatti, che lungi dal decretare l'equivalenza di quelli che egli definisce «Apparati Ideologici di Stato», Althusser individui nell'istituzione scolastica l'apparato ideologico privilegiato all'interno delle formazioni capitalistiche mature. Meno noto, il fatto che l'argomento althusseriano si colloca nel contesto del progetto di un lavoro collettivo sulla scuola intitolato, appunto, *Écoles*, come testimoniato, oltre che da un'ampia mole di documenti dattiloscritti, da un appunto programmatico del 1969<sup>1</sup>, di cui il ben più noto saggio sugli apparati ideologici di Stato rappresenta il ridottissimo *bricolage* delle due versioni della sezione althusseriana (dedicata alla ripresa della questione marxista sui rapporti tra struttura e sovrastruttura) che doveva comporre il volume insieme a quella redatta dai suoi allievi (dedicata alla teoria della scolarizzazione nella società)<sup>2</sup>.

In questo mio intervento intendo analizzare un testo poco noto di Althusser, *Problèmes étudiants*, un saggio di 31 pagine che apparve nel gennaio del 1964 nella rivista comunista «La Nouvelle Critique». In generale, la tesi che qui Althusser difende è che il discorso scientifico in quanto discorso opposto al discorso ideologico costituisce una opzione che, garantita da una determinata formazione pedagogica basata sulla divisione tecnica, è conseguibile all'interno del dominio universitario.

Sull'evidenza di una prossimità concettuale, l'analisi di *Problèmes étudiants* rappresenta il punto di leva per fare chiarezza sulla postura teorica che Bourdieu e Passeron assumono agli occhi di Althusser e del circolo althusseriano in relazione alla questione della funzione pedagogica, *ben prima* che essa venga giocata sul piano della riproduzione e cioè con la pubblicazione dei testi sulla teoria dei sistemi di insegnamento, del '70, e sugli apparati ideologici di Stato.

---

1 Cfr. ALT2. A14-01.01.

2 Per un approfondimento del contesto materiale della stesura del testo rinvio alla prefazione di E. Balibar e all'introduzione di J. Bidet a L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 7-32.

Nello specifico, in questo studio intendo chiarire questo tipo di relazione attraverso due movimenti. Il primo, di carattere eminentemente storico-ricostruttivo, è inerente all'individuazione di tutte le ricorrenze che testimoniano del rapporto che Althusser intrattenne con Bourdieu (e Passeron) a partire dal 1963. Qui, oltre al carteggio tra Althusser e Bourdieu e Althusser e Bruno Queysanne, utilizzerò la relazione introduttiva di Althusser al seminario di Bourdieu-Passeron dell'anno accademico '63-64, dedicato alla metodologia delle scienze umane.

Il secondo punto riguarda la recensione teoricamente molto densa che Etienne Balibar dedicò a *Les héritiers, Culture et classes sociales*, apparsa nel 1965 sul primo numero di «Le Nouveau Clarté» e, in forma più estesa<sup>3</sup>, nel terzo numero dei «Cahiers marxistes-léninistes», col titolo: *Les héritiers, par P. Bourdieu et J.C. Passeron. Notes de lecture*. In essa, in linea generale, Balibar mira a sottolineare che la divergenza degli oggetti d'analisi di Bourdieu-Passeron e di Althusser rende possibile articolare le operazioni teoriche di *Les héritiers* e *Problèmes étudiants* in un rapporto di non esclusione.

\*\*\*

Versione definitiva di un testo inedito intitolato *Le communisme et le étudiants*, del '63<sup>4</sup>, *Problèmes étudiants* apparve nel gennaio del 1964 nella sezione «points de vue» del numero 152 della rivista comunista «La Nouvelle Critique». Il numero reca per titolo *Les étudiants*. Althusser intende intervenire nel dibattito allora in corso nel *milieu* studentesco, in particolare in quello dell'U.N.E.F (che, dopo la guerra d'Algeria del 1956, mette all'ordine del giorno delle proprie rivendicazioni le condizioni specifiche del lavoro studentesco) e dell'U.E.C. Sotto al titolo del testo, un esergo di sette righe. Nelle prime quattro sta scritto: «Il testo che segue non ha altro obiettivo che quello di definire il più esattamente possibile le basi teoriche sulle quali si può sviluppare l'analisi dei problemi propri degli studenti»<sup>5</sup>.

Può essere utile tenere a mente come questo testo si situi nel periodo di produzione althusseriano legato alla stesura degli scritti che comporranno *Pour Marx. Problèmes étudiants* esce quattro mesi dopo di *Sulla dialettica materialista*, che è dell'agosto '63, e cinque mesi prima di *Marxismo e umanesimo*, che è del giugno '64. Data la convergenza di alcuni punti cruciali inerenti alla coppia scienza-ideologia è lecito chiedersi il motivo per cui *Problèmes étudiants* non compaia in *Pour Marx*, motivo quasi certamente *non* legato al *j'accuse* riportato in *Sur la reproduction*, in un contesto politico molto diverso da quello del 1965, anno di pubblicazione di *Pour Marx*<sup>6</sup>.

Nei testi di Althusser l'unico riferimento a questo scritto compare, appunto, in una nota di *Sur la reproduction*, di almeno cinque anni dopo<sup>7</sup>. Esso è collocato nel contesto della distinzione tra divisione tecnica e divisione sociale del lavoro. In effetti, è in *Problèmes étudiants* che questa distinzione diventa operativa. Se la «divisione tecnica» corrisponde ai «posti» di lavoro la cui esistenza è giustificata esclusivamente dalle necessità

3 Nello stesso anno, non firmata e sostanzialmente identica.

4 ALT2. A2-03.03.

5 L. Althusser, *Problèmes étudiants*, «La Nouvelle Critique» 152 (1964), p. 80.

6 Mi riferisco alla tesi di Julien Girval-Pallotta, esposta nell'ambito del Séminaire «Mouvements étudiants et luttes sociales».

7 Mi riferisco al fatto che il dattiloscritto in cui compare la nota e che sta alla base dell'edizione critica del volume non reca la data di stesura.

*tecniche* che definiscono il modo di produzione in un dato momento del suo sviluppo in una data società», la divisione sociale «ha come funzione di assicurare il processo lavorativo di questa società *nelle forme stesse della divisione in classi e della dominazione di una classe sulle altre*»<sup>8</sup>. Più avanti, la funzione di questa distinzione (che a questo livello indica una distinzione *reale* e non *modale* in seno a una stessa divisione, come sottolineò Rancière in un testo del 1973 su cui torneremo più tardi) sarà chiara.

Per il momento basti considerare che è lì, quindi nel 1964, che Althusser formula la distinzione tra divisione tecnica e divisione sociale.

Ma – ecco la nota.

Di *Problèmes étudiants* «rettifichiamo qui la tendenza ‘tecnicista’ e ‘teoreticista’ che ha segnato alcuni dei suoi sviluppi»<sup>9</sup>. Come a dire: la distinzione è corretta così come è corretta l’individuazione di due divisioni – è per questo che essa va mantenuta. Ma tale individuazione va rettificata in funzione dei suoi sviluppi. Non è un caso che in *Sur la reproduction*, in un contesto politico assolutamente cruciale per la riformulazione delle tendenze «tecniciste» e «teoreticiste» contenute nel testo del ’64 (il maggio ’68), Althusser tacci di «impostura ideologica» ogni tentativo di pensare la distinzione come distinzione reale, dal momento che «tutte le forme entro le quali si esercitano le funzioni presumibilmente ‘tecniche’ della divisione del lavoro sono l’effetto diretto e indiretto dei rapporti di produzione dominante»<sup>10</sup>. Il che equivale a dire che la divisione tecnica del lavoro, lungi dal definirsi in funzione del grado di sviluppo di una società data, dipende *già* dalla sua finalità sociale, cioè dalla riproduzione dei rapporti di produzione che la determinano. La divisione tecnica è *già* collocata all’interno della forma della divisione in classi in quanto questa è la sua implicazione immediata. Divisione tecnica è *già* divisione sociale.

Tecnicismo, teoreticismo – dunque. Perché?

Entriamo nel merito del testo.

## 2. Divisione tecnica e divisione sociale

I principi teorici collocati al livello della teoria scientifica e funzionali alla conoscenza dell’Università come oggetto proprio sono, come detto sopra, quelli di divisione tecnica e quello di divisione sociale del lavoro:

Marx ha applicato questi principi nell’analisi della società capitalista. Essi sono validi per l’analisi di ogni società umana (intesa come formazione sociale che si fonda su un modo di produzione determinato). Questi principi sono *a fortiori* validi per una realtà sociale particolare come l’Università che esiste, per ragioni fondamentali, in ogni società moderna, che sia capitalista, socialista o comunista<sup>11</sup>.

Come accennato, la divisione tecnica corrisponde al posto che il processo del lavoro, in base al grado di sviluppo di una società in un dato momento, assegna a un individuo: il suo livello d’applicazione all’Università, allora, «consiste nell’assicurare la formazione pedagogica superiore dei futuri quadri tecnici, scientifici e sociali della società e a

8 L. Althusser, *Problèmes étudiants* cit., p. 84.

9 L. Althusser, *Sur la reproduction* cit., p. 70.

10 Ivi, p. 71.

11 L. Althusser, *Problèmes étudiants* cit., p. 83.

partecipare al lavoro scientifico creatore [*travail scientifique créateur*]<sup>12</sup>. Lavoro scientifico; formazione pedagogica; divisione tecnica del lavoro. Categorie implicantesi, dal momento che la formazione pedagogica (di trasmissione di un sapere), sulla base della divisione tecnica (per competenze), sta alla base del lavoro scientifico (che è creatore).

Althusser pare molto distante dalla ben più nota formulazione contenuta nel testo sugli apparati del '70. Se lì la Scuola rappresenta l'apparato ideologico di Stato privilegiato, in *Problèmes étudiants*, in relazione al dominio di classe della divisione sociale e in virtù della sua divisione tecnica, Althusser parla dell'Università come di un sito «privilegiato» all'interno delle formazioni sociali in cui indipendenza, individualismo e libertà non sono riducibili alle qualificazioni formalmente identiche dell'individualismo borghese:

Tradizionalmente, l'Università rappresenta i valori «liberali»: spirito critico, libertà della ricerca scientifica, libertà della discussione scientifica etc., non sono, come alcuni dicono pericolosamente, riducibili all'*individualismo borghese*, ma ad autentici valori scientifici. Sarà molto grave confondere la *libertà* di cui hanno bisogno tutta l'attività scientifica, come dell'aria stessa che respira, come condizione fondamentale di tutta la ricerca scientifica – con l'ideologia del «liberalismo» *economico* e *politico* della borghesia<sup>13</sup>.

Ecco che allora Althusser introduce una tesi di importanza centrale: «Non è, per noi marxisti, la *forma* nella quale un sapere è, o ben trasmesso, o ben assimilato, o ben scoperto, che costituisce la 'componente decisiva' della questione, quanto la *qualità del sapere* stesso»<sup>14</sup>. Qualità del sapere e forma nella quale un sapere è trasmesso, assimilato ecc.; sapere come *oggetto* della trasmissione e funzione pedagogica in quanto *forma* della sua trasmissione – forma, da un lato, contenuto, dall'altro. Da questo enunciato va tolta ogni ambiguità. L'indifferenza che sembra esserci verso la forma non è, infatti, l'indifferenza verso la forma in generale, ma l'indifferenza dettata dal fatto che «noi marxisti», proprio in quanto facciamo della scientificità del sapere la nostra priorità, siamo indifferenti al fatto che questa scientificità debba essere garantita da una formazione pedagogica ben determinata, una mediazione pedagogica che – proprio in quanto è fondata sulla divisione tecnica del lavoro – fa dell'Università il luogo di quelle qualificazioni formalmente identiche a quelle dell'individualismo borghese:

Opporre senza critica, dunque arbitrariamente e sistematicamente, le forme collettive alle forme individuali o liberali, ben fondate, della ricerca scientifica; condannare le ultime come se fossero manifestazioni dell'ideologia «liberale» o «individualista» borghese: questi sono dei punti di vista pericolosi, tanto dal punto di vista pedagogico che dal punto di vista politico e ideologico<sup>15</sup>.

La questione della forma, come si vede, è tutto fuorché indifferente.

In una nota Althusser precisa che «nel problema dell'attività insegnanti-studenti» è «il *contenuto* (il sapere) che è dominante e la *forma* che è subordinata»<sup>16</sup>. Ciò non significa, ancora una volta, che la forma sia indifferente. Al contrario, la funzione pedagogica in quanto fondata sulla divisione tecnica del lavoro, sembra rappresentare la *ratio essendi*

12 Ivi, p. 84.

13 Ivi, p. 86.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

16 Ivi, p. 90.

dell'oggetto trasmesso. Tra forma e contenuto deve cioè stabilirsi un *rapporto di adeguazione* (Althusser usa il termine «*corrispondenza*») che trova nella forma della trasmissione la condizione di validità dell'oggetto trasmesso. Più precisamente, la forma ha una posizione allo stesso tempo *condizionata* (subordinata all'oggetto, che ha la posizione dominante) e *necessaria* (cioè, essenziale alla validazione della qualità scientifica della cosa trasmessa). È nella *forma* della trasmissione che il *contenuto*, proprio in quanto è ciò che sta in posizione dominante, trova la componente atta a garantire il suo valore di verità scientifica. Althusser, sul punto, è chiaro:

Il sapere distribuito è una vera *scienza*? [questione che indica la preoccupazione dominante relativa al contenuto, alla «*qualità del sapere* stesso», n.d.A.]. Allora la sua distribuzione *corrisponde* davvero ad una necessità *tecnica*, allora la funzione pedagogica è per l'essenziale sana, anche se le sue *forme* [preoccupazione subordinata relativa alla forma, n.d.A.] sono relativamente «vecchie» e riformabili<sup>17</sup>.

Per il momento basti sottolineare che la *funzione pedagogica corrisponde alla necessità tecnica in quanto condizione formale della convalidazione scientifica del sapere in quanto oggetto trasmesso*: l'oggetto trasmesso è scientifico? Allora la divisione tecnica del lavoro universitario, che sta alla base della formazione pedagogica, è realmente operativa ed «è per l'essenziale sana», pur assumendo una morfologia relativamente «vecchia» (torneremo più avanti su questa strana precisazione relativa alle forme «vecchie» della funzione pedagogica).

Questo è ciò che riguarda la divisione tecnica.

D'altro lato, se è vero che *a fortiori* i principi dell'analisi della divisione tecnica e della divisione sociale valgono per ogni realtà sociale determinata, dal lato della divisione sociale e della dominazione di classe, le cose, per l'Università, avvengono «in condizioni assai particolari»<sup>18</sup>. Sebbene infatti essa rappresenti il luogo della libertà e dello spirito critico – forme, come visto, non riconducibili a quelle dell'individualismo borghese – l'Università è altresì il luogo di una tensione *che riguarda non tanto la forma dell'insegnamento scaturito dalla tecnica di trasmissione quanto il sapere come oggetto del lavoro intellettuale*. Scrive Althusser:

Ciò che è notevole nel caso dell'Università, è che la *divisione sociale del lavoro, dunque la dominazione di classe*, interviene *massicciamente* nell'Università, non solo, né sempre prioritariamente là dove i teorici degli studenti o i non-studenti la cercano [qui Althusser si riferisce con ogni probabilità alle analisi studentesche di riformulazione «qualitativa» della relazione pedagogica, n.d.A.]. Essa interviene *massicciamente*, e sotto una forma «accettante» (senza dubbio è per questo che non sempre la «vediamo»), nell'*oggetto* stesso del lavoro intellettuale: *nel sapere* che l'Università è incaricata di distribuire agli studenti<sup>19</sup>.

Stesse categorie della divisione tecnica. Lì, qualità del sapere come contenuto e forma della sua trasmissione; qui, forma della trasmissione (probabilmente sottintesa al lavoro teorico degli studenti) e sapere in quanto oggetto d'incidenza operativa della dominazione di classe. Stesse categorie della divisione tecnica ma rapporto opposto: lì, l'oggetto

17 Ivi, p. 89.

18 Ivi, p. 85.

19 Ivi, p. 87.

era garantito dalla forma della sua trasmissione; qui, l'oggetto è trasmesso in funzione di una politica di classe a prescindere dalla forma della sua trasmissione. O, più precisamente, a prescindere da una forma determinata che ne convalidi il contenuto scientifico: «La divisione sociale del lavoro non è dunque tecnica che nella misura in cui essa riflette la tecnica (sociale, politica, ideologica) della dominazione d'una classe sulle altre nel processo del lavoro sociale»<sup>20</sup>. Dunque, scrive Althusser: «Il sapere distribuito è una pura ideologia, come in certe materie o in certi corsi? Allora la funzione pedagogica è al servizio di un'ideologia e dunque di una politica di classe, *anche se le 'forme' dell'insegnamento fossero molto 'moderne'*»<sup>21</sup>.

Sia nella divisione tecnica che nella divisione sociale, in ultima istanza, compaiono le stesse categorie: *forma* (della trasmissione) e *contenuto* (trasmesso). Da una parte, nella divisione tecnica, la qualità del sapere scientifico è garantita dalla forma della sua trasmissione: la divisione tecnica della formazione pedagogica è adeguata al contenuto trasmesso in quanto contenuto scientifico convalidato da quella forma; dall'altra, nella dominazione di classe l'oggetto del sapere è trasmesso indifferentemente alla forma della sua trasmissione, ovvero, indifferentemente alla determinatezza di una forma che ne sancisca il valore di scientificità: la divisione sociale del lavoro universitario agisce direttamente sull'oggetto senza garantirne il processo formale di convalidazione.

Da una parte, l'accento è posto sulla *forma* in quanto forma che giustifica la qualità di un *contenuto*; dall'altra, l'accento è posto sul *contenuto* a prescindere da una *forma* che possa garantirne il valore di scientificità. Da una parte, divisione tecnica, dall'altra, divisione sociale. Da una parte, un sapere scientifico, dall'altra un sapere ideologico.

Ecco dunque la tesi cruciale di Althusser: «È nel sapere che è insegnato nell'Università che passa *la linea di divisione permanente della divisione tecnica e sociale del lavoro, la linea di divisione di classe più costante e più profonda*»<sup>22</sup>. Il sapere, allora, ha per Althusser una doppia faccia: o il sapere è un sapere scientifico, o il sapere è un sapere ideologico; o il sapere è sapere vero, o il sapere è un falso sapere.

Sul punto, tre osservazioni:

(I) la prima è relativa alla *coppia scienza-ideologia*. Il sapere si dice in molti modi. C'è un sapere scientifico e c'è un sapere ideologico. Se, in generale, la coppia scienza-ideologia definisce per Althusser la linea di demarcazione della lotta di classe, la stessa coppia definisce la linea di demarcazione della lotta di classe all'interno della Cosa universitaria, dal momento che questa coppia, nel sapere insegnato all'Università, è definita dalla «*linea di divisione permanente della divisione tecnica e sociale del lavoro*»<sup>23</sup>. L'osservazione iniziale relativa alla mancanza di *Problèmes étudiants* in *Pour Marx* non era dunque così oziosa (talmente poco oziosa che in una lettera cui farò cenno più avanti, indirizzata a Bruno Queysanne, e che può essere considerata come il momento di messa in forma teorica del testo di *Problèmes étudiants*, Althusser lega in modo esplicito la questione della funzione pedagogica a *Sur la dialectique materialiste*<sup>24</sup>). Per quanto massimalista, si può enunciare la tesi fondamentale di *Pour Marx* dicendo che l'ideologia (o la filosofia, o l'umanesimo, o Hegel) è il contrario della scienza (o dell'episte-

20 Ivi, p. 84.

21 Ivi, p. 89.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 Cfr. 872ALT/142/6, pp. 1, 2, 7, 8; ALT2. A40-04.03, p. 6.

mologia, o di un certo marxismo, o di un certo Marx), e viceversa. *Problèmes étudiants* allora, sembra rappresentare l'implicazione fattuale di questa tesi generale: attraverso uno scritto programmatico che, di fatto, trova la sua ragion d'essere nel fornire linee strategico-operative al movimento studentesco, Althusser intende mostrare, se non il luogo di produzione, uno dei luoghi di produzione reale delle generalità scientifiche. In questo senso, un «feroce» scritto di Rancière, *Sur la théorie de l'idéologie. Politique d'Althusser*, tradotto in francese nel 1973 ma redatto (molto significativamente) per una rivista argentina nel 1969, all'indomani del maggio '68, rappresenta un testo davvero significativo. In questo scritto, infatti, Rancière lega strettamente la tesi generale althusseriana secondo la quale l'ideologia è il contrario della scienza con *Problèmes étudiants* al fine di mostrare come questo scritto sia la traduzione fattuale di una tesi generale (e per Rancière, sia una traduzione di un atteggiamento che è in ultima istanza metafisico e, dunque, revisionista): *Problèmes étudiants* con *Marxismo e umanismo* «si sforzano di trarre le conseguenze politiche della teoria dell'ideologia»<sup>25</sup>. Comunque vadano le cose, l'aspetto davvero ironico della tesi che fa dell'Università uno dei luoghi di produzione degli enunciati scientifici, sta nel fatto che, come dice Mladen Dolar in relazione ai discorsi lacaniani (il discorso dell'Università non è il discorso della scienza e la scienza non compare nella teoria dei discorsi di Lacan), Marx, così come Freud (che con Galileo o Spinoza, rappresentano per Althusser i nomi legati alla produzione di una generalità scientifica), produsse sapere esattamente al di fuori del contesto universitario<sup>26</sup>.

(II) La seconda osservazione, legata alla prima, è relativa alla *separazione tra la divisione sociale e divisione tecnica del lavoro*. Nel sapere passa la «*la linea di divisione permanente della divisione tecnica e sociale del lavoro*»<sup>27</sup>. Divisione che non è semplice distinzione. Perché se scienza e ideologia, come visto in (I), sono domini qualitativamente opposti, allora la divisione tecnica e la divisione sociale del lavoro sono irriducibili così come sono irriducibili le forme che assume il sapere. Il punto cruciale dell'argomento di Althusser sta dunque nel sottolineare come questi principi siano separati, dal momento che essi dispongono una dicotomia irriducibile in seno al sapere. Ciò significa che il discorso scientifico in quanto discorso opposto al discorso ideologico costituisce, a questo livello dell'elaborazione althusseriana, ancora una opzione che, garantita da una determinata formazione pedagogica basata sulla divisione tecnica, è conseguibile all'interno del dominio universitario. È in questo senso che, dunque, l'Università rappresenta non tanto un bersaglio ideologico quanto il luogo della divisione di classe: «È nel sapere che è insegnato nell'Università che passa *la linea di divisione permanente della divisione tecnica e sociale del lavoro, la linea di divisione di classe più costante e più profonda*»<sup>28</sup>. Per negare l'Università come luogo della divisione di classe e porla come apparato del dominio di classe era necessario *fare della divisione del lavoro qualcosa non di separato ma di distinto*, fare cioè della divisione tecnica e della divisione sociale una divisione *modale* (e non reale) in seno alla stessa divisione del lavoro in generale, dal momento che la sua separazione implica la possibilità della trasmissione di un sapere che, essendo non-ideologico, sta già, per così dire, dalla parte della rivoluzione. Ed è

25 J.Rancière, *Sur la théorie de l'idéologie. Politique d'Althusser*, «L'Homme et la société» 27 (1973), tr. it. *Ideologia e politica in Althusser*, Milano, Feltrinelli, 1974, p. 24.

26 Cfr. M. Dolar, G. Clemente, *Intervista su Beyond interpellation e questioni correlate*, «Quaderni Materialisti» 15 (2017), p. 245.

27 L. Althusser, *Problèmes étudiants* cit., p. 89.

28 *Ibidem*.

questo ciò che sembra avvenire a partire dal 1969, in quella nota di *Sur la reproduction* che ha un legame diretto con *Problèmes étudiants* proprio sulla distinzione tra divisione tecnica e divisione sociale e in cui la rettifica del «tecnicismo» e del «teoreticismo» ha come implicazione immediata la ridefinizione dell'Università come luogo in cui il sapere *come tale* si articola attraverso un sistema che è la stessa ragion d'essere dell'ideologia borghese (il suo apparato ideologico di Stato).

(III) Ciò significa, ultima osservazione, che il sapere, in questo scritto di Althusser, è ancora *indifferente al luogo della sua produzione*. Althusser ha qui una tesi, per così dire, sintattica del sapere, una sorta di ortopedia dei modi di trasmissione che è indifferente ai luoghi di produzione degli oggetti trasmessi; una sorta di attenzione specifica verso la correttezza formale dell'enunciato (*forma*), laddove questa garantisce la convalidazione scientifica dell'oggetto (*sapere*), a prescindere dal posizionamento del luogo d'enunciazione (*Università*). Il fatto che Althusser parli anche di divisione sociale del lavoro universitario non cambia in nessun modo le carte in tavola (infatti, in relazione alla divisione collocata in seno al sapere in generale, il problema non sorge sul versante della dominazione di classe – al lato del falso sapere –, quanto sulla possibilità che sia trasmesso un sapere non ideologico – cioè un sapere scientifico). Ancora Rancière, nello scritto citato prima, scrive:

Non c'è nell'Università ideologia che sarebbe Altro della scienza; non vi è neanche scienza che sarebbe l'Altro dell'ideologia. L'Università non insegna «la scienza» nella purezza mitica della sua essenza, ma ritagli di conoscenze scientifiche articolate in *oggetti di sapere*. La trasmissione delle conoscenze scientifiche non dipende dal concetto della scienza, fa parte delle *forme di appropriazione* del sapere scientifico che sono forme di appropriazione *di classe*. Le conoscenze scientifiche sono trasmesse attraverso un sistema di discorso, di tradizioni e di istituzioni che sono l'esistenza stessa dell'ideologia borghese<sup>29</sup>.

Quindi il sapere, anche quello scientifico e pur con tutte le attenzioni legate alla corrispondenza con il suo modo di trasmissione, porta il marchio del suo collocamento fattuale e non prescinde dai modi di appropriazione che, nel caso dell'Università, «sono modi di appropriazione di classe». È una tesi, questa, che non può non rievocare un testo cruciale, uscito nel 1964, nello stesso anno di *Problèmes étudiants*. Ovviamente, mi riferisco a *Les héritiers* di Bourdieu-Passeron. Lì, come è noto, viene formulata la tesi secondo la quale il successo scolastico è fondato sull'«eredità culturale» e su quegli atteggiamenti verso lo studio (il «dilettantismo») che, mascherati in doti naturali dal postulato dell'uguaglianza formale (l'«ideologia carismatica»), sono l'effetto dell'origine sociale. Più precisamente, è in gioco una *circolarità riproduttiva della cultura* – non mi riferisco al testo sulla riproduzione del '70, ma a un saggio firmato dal solo Bourdieu, *La transmission de l'héritage culturel*, del '66<sup>30</sup>. Da una parte, la disuguaglianza di fronte alla cultura è il principio della disuguaglianza di fronte alla scuola: l'origine borghese consente cioè di collocarsi nell'ambito di un «privilegio culturale» che sta alle spalle del successo scolastico (ovvero: la comunicazione pedagogica è in funzione della cultura

29 J.Rancière, *Ideologia e politica* cit., p. 30.

30 P. Bourdieu, *La transmission de l'héritage culturel*, in Darras, *Le partage des bénéfices*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1966, tr. it. a cura di M. Barbagli, in *Scuola, potere e ideologia*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1972, pp. 131-161.



che il fruitore deve alla sua origine sociale). Dall'altra, però, la disuguaglianza di fronte alla scuola è il principio della disuguaglianza di fronte alla cultura: l'allenamento scolastico consente cioè di assimilare i codici di fruizione degli oggetti di sapere (ovvero: la cultura del fruitore è sempre in relazione alla comunicazione pedagogica).

### 3. La funzione pedagogica

Proseguiamo con l'analisi del testo di Althusser.

L'università è il luogo di una duplice divisione distinta e separata; il luogo, cioè, di una divisione di classe che divide il sapere: da una parte, sapere scientifico (proveniente dalla divisione tecnica corrispondente), dall'altra, sapere ideologico (proveniente dalla divisione sociale a prescindere dai modi di trasmissione, ovvero proveniente da una divisione tecnica funzionale a quel tipo di trasmissione). Si vede come nell'utilizzo che ne fa Althusser, i principi marxiani siano collocati ancora a un livello astratto dal momento che, per adesso, si sa *che* è posta la necessità di una divisione tecnica ma non si sa ancora *quale* sia la formazione pedagogica ad essa corrispondente: «Dal momento che questo sapere mette direttamente in causa la funzione pedagogica sulla quale è fondata l'Università, è necessario farne l'analisi oggettiva»<sup>31</sup>.

Sul punto (che definisce il contenuto della parte III di *Problèmes étudiants*) Althusser è esplicito: «La funzione pedagogica ha per oggetto quello di trasmettere un sapere determinato a dei soggetti che non possiedono questo sapere»<sup>32</sup>. Ciò significa che *il sapere è peculiarmente divisivo in quanto fondato su una ineguaglianza essenziale definita dalla posizione che i soggetti intrattengono di fronte ad esso* (quella tra chi sa e chi non sa). La convalidazione scientifica di un oggetto di sapere è stabilita, cioè, da una formazione pedagogica attraversata da un rapporto di disparità verticale: «La situazione pedagogica riposa dunque sulla condizione assoluta di una *ineguaglianza tra un sapere e un non-sapere*».

Con quest'ultimo, centrale enunciato è possibile delineare una topologia del sapere, una topologia nella quale per Althusser è inserita, di conseguenza, la stessa linea di divisione di classe. In un primo momento, il sapere, in base all'incidenza della doppia divisione del lavoro in generale, è determinato dalla differenza tra scienza e ideologia (S – s/i); per un altro, quello della funzione pedagogica in quanto espressione della divisione tecnica, il sapere è collocato in una relazione di ineguaglianza che fa del non-sapere (e non del falso-sapere) l'altro del sapere (scientifico, e non del sapere in generale). Da una parte c'è un rapporto interno al sapere in *generale* (un rapporto che si esprime in una linea di *divisione* – che è la stessa linea di divisione di classe); dall'altra, c'è un rapporto *specifico* tra il sapere e il non-sapere (un rapporto che si esprime in un rapporto di *ineguaglianza* sostanziale che si fa garante della possibilità scientifica contenuta come parte divisa nel sapere in generale).

Questo è il motivo per cui, in prima istanza, la critica di Rancière secondo la quale Althusser, mediante una torsione (metafisica e dunque reazionaria), sembra contraddirsi (prima il sapere è il luogo di una divisione, poi, nella funzione pedagogica in quanto definita dalla divisione tra chi sa e chi non sa, il sapere «ha lo statuto della scienza come

31 L. Althusser, *Problèmes étudiants* cit., p. 90.

32 *Ibidem*.

tale», giustificando così «l'eminente dignità dei portatori del sapere»<sup>33</sup>) non sembra formalmente corretta, dal momento che il sapere trasmesso nella funzione pedagogica è la traduzione specifica del sapere scientifico contenuto nel sapere in generale.

In seconda istanza, il fatto che «il famoso rapporto maestro-allievo, professore-studente è l'espressione tecnica di questo rapporto pedagogico fondamentale»<sup>34</sup> mostra, in base a questa topografia del sapere, che, per Althusser, la vera posizione della divisione di classe non è collocata nel rapporto pedagogico maestro-allievo/professore-studente (così come era stata tracciata dai teorici dell'U.N.E.F. – si pensi ad esempio a un testo paradigmatico del movimento studentesco come *Naissance d'un syndacalisme étudiant*, comparso in *Les Temps Modernes* nel febbraio '64, in cui Marc Kravetz scrive che «ciò che lo studente apprende essenzialmente all'Università è la passività e la sottomissione»<sup>35</sup>); non è collocata nel rapporto d'ineguaglianza dal momento che questo (che è basato sulla divisione tecnica) sta a lato del sapere scientifico in quanto è opposto al sapere ideologico (che è basato sulla divisione sociale) – dal momento che questo rapporto localizza uno spazio che essendo determinato dalla pratica produttiva di generalità scientifiche esclude – tecnicamente – l'incidenza della classe dominante sull'oggetto di sapere.

È proprio su questa base teorica che Althusser intende dialogare con i teorici dell'U.N.E.F. (da un vertice teorico vicino alle posizioni squisitamente «quantitative» del PCF): l'operazione di Althusser, cioè, è definita da una strategia teorica (topografica) che sposta l'asse della divisione di classe da un rapporto pedagogico verticalizzato ed ineguale al contenuto del sapere in generale. Ed è questo il motivo per cui ogni tentativo di intaccare questo rapporto (per una tentazione «democratica» e autodidattica – e, in questo senso, il rapporto che Althusser intrattiene con il *Groupe de Travail universitaire* non può che essere un rapporto piuttosto ambiguo) porta inevitabilmente ad una concezione inesatta del lavoro scientifico (delle sue tecniche di trasmissione), quindi a errori ideologici (dovuti alla produzione non scientifica) e quindi a errori politici (di alleanze strategiche): «tutte le questioni pedagogiche che suppongono l'ineguaglianza del sapere tra maestri e studenti, non possono essere messe alla pari con l'eguaglianza pedagogica tra maestri e studenti»<sup>36</sup>. Quando, ad esempio, gli studenti

estendono la parola d'ordine (rappresentazione paritaria) da un settore dove questa è oggettivamente giustificata (nella co-gestione delle opere) a un settore in cui non è giustificata (co-gestione dei programmi e delle istituzioni propriamente pedagogiche), – questo costituisce un trasferimento erroneo<sup>37</sup>.

Su questo punto, in un passaggio che merita di essere riportato per intero Althusser scrive che gli studenti

rischiano spesso di alienarsi la buona volontà dei professori che ingiustamente vengono tenuti in sospetto nella loro attività pedagogica e nella validità del loro sapere, ritenuto superfluo. Essi possono altresì alienarsi politicamente, al punto di trasformare i possibili alleati o i compagni di lotta, che contano molti professori, in avversari della causa sin-

33 J. Rancière, *Ideologia e politica* cit., p. 34.

34 L. Althusser, *Problèmes étudiants* cit., p. 90.

35 M. Kravetz, *Naissance d'un syndacalisme étudiant*, «Les Temps Modernes» 213 (1964), pp. 1454-1455.

36 L. Althusser, *Problèmes étudiants* cit., p. 92.

37 *Ibidem*.

dacale o politica che difende gli studenti. Ritardando la loro formazione scientifica, gli studenti che si accontentano di metodi «partecipazionisti» o che si danno una illusione «democratica» del sapere, si manterranno per lungo tempo in una semi-scienza, vale a dire in uno stato che non dà loro le armi della conoscenza scientifica<sup>38</sup>.

Si capisce, allora, quella strana precisazione inerente alle «forme vecchie anche se riformabili» della funzione pedagogica «sana», che Althusser aveva espresso alla fine della tesi sulla corrispondenza della forma pedagogica (condizionata e necessaria) all'oggetto scientifico. Certo, perché se è posta la necessità della divisione tecnica, questa per Althusser non si traduce in nient'altro che nella forma classica di trasmissione del sapere, cioè nella forma in cui il sapere è l'agente di un rapporto di appropriazione oggettuale (e, si badi, ogni «riformabilità» di questo rapporto, cosa che Althusser in qualche modo sembra non escludere, deve essere basato su una relazione tecnicamente antidemocratica – e il fatto che per Althusser il rapporto di collaborazione scientifica tra ricercatori, cosa che fa del laboratorio tutt'altra cosa rispetto all'Università, neghi effettivamente il rapporto pedagogico, è piuttosto significativo<sup>39</sup>).

Buona volontà dei professori; antidemocraticismo pedagogico in quanto produttivo di una semi-scienza opposta alla scienza. Apologia del professore in quanto garante di uno spazio di convalidazione esterno al luogo di produzione di generalità ideologiche, ovvero, apologia del professore in quanto è colui che instaura un rapporto tecnico verticalizzato che specifica la possibilità scientifica del sapere in generale. Linea di divisione di classe – nel sapere in generale; rottura prodotta dalla funzione pedagogica in quanto espressione tecnica della divisione del lavoro e, infine – ecco la rivoluzione: «Non è un caso se, in ogni campo, un governo borghese reazionario o 'tecnocratico' preferisca i semi-scienziati e se, al contrario, la causa rivoluzionaria è da sempre indissolubilmente legata alla conoscenza, vale a dire, alla *scienza*»<sup>40</sup>.

Sul punto, Rancière, nel testo che conosciamo, scrive righe di fuoco:

Althusser, parlando a nome dei portatori del sapere, difendendo la loro autorità, raggiunge in modo del tutto naturale la posizione di classe espressa nell'ideologia revisionista, quella dell'aristocrazia operaia e dei quadri. [...] A questo punto, la teoria althusseriana dell'ideologia funziona come la teoria di una lotta di classe immaginaria a vantaggio di una collaborazione di classe reale, quella del revisionismo. Il rovesciamento del marxismo in opportunismo è così compiuto<sup>41</sup>.

#### 4. Bourdieu (e Passeron): il versante althusseriano (1963-1966)

Sopra, nella terza osservazione, si è parlato di una sorta di teoria sintattica della trasmissione degli oggetti di sapere che implica, in questa fase dell'elaborazione althusseriana, la possibilità, sostenuta dalla determinatezza di una tecnica specifica, della trasmissione di un sapere scientifico (da qui, il tecnicismo e il teoreticismo che l'Althusser

38 Ivi, p. 94.

39 Ivi, pp. 92-93.

40 Ivi, p. 94.

41 J. Rancière, *Ideologia e politica* cit., p. 37.

di *Sur la reproduction* riconosce in *Problèmes étudiants*). D'altro lato, in una tensione concettuale, si contrapponeva a questo impianto la circolarità della riproduzione culturale di Bourdieu e Passeron. Qui, lungo una linea teorica affine a quella di un Rancière già fortemente althusseriano, l'Università in quanto tale – sostenuta dai meccanismi del dilettantismo intellettuale, dell'ideologia carismatica, della negazione mistificante della propria posizione reale che, nel contesto fattuale dell'Università, è un tipo ideale<sup>42</sup>, ecc. – rappresenta il luogo della riproduzione culturale (borghese):

Ogni formazione, e in particolare la formazione culturale (anche scientifica), presuppone implicitamente una massa di conoscenze, di comportamenti e soprattutto di vocaboli, che costituisce il patrimonio delle classi colte<sup>43</sup>.

Una circolarità culturale che, nell'«adesione ai valori della cultura»<sup>44</sup> dominante come scopo specifico dell'Università, investe la stessa relazione fondamentale tra maestro e allievo:

L'esperienza mistificata della condizione studentesca autorizza l'esperienza magica della funzione professorale: al rapporto, tecnicamente strutturato, fra un pedagogo e un apprendista si può sostituire il magico incontro fra eletti<sup>45</sup>.

Insomma: per un verso, Althusser, sulla base di una preoccupazione inerente all'oggetto scientifico, sostiene la possibilità che l'Università rappresenti un luogo di produzione non-ideologica a partire dalla specificità di una tecnica di trasmissione centrata sulla verticalità; dall'altro, Bourdieu e Passeron fanno dell'Università il luogo specifico della circolarità riproduttiva della cultura borghese. Le due posizioni, a un primo sguardo, paiono contraddirsi.

Le cose, tuttavia, non stanno in questo modo.

Oltre alla recensione di Balibar, basterebbe scorrere le ricorrenze testuali althusseriane in cui compare il riferimento a Bourdieu e Passeron. Esse, si vedrà, sono accomunate – tutte – dal fatto che Althusser riconosca loro il merito di aver prodotto una teoria scientifica dell'Università (in quanto oggetto proprio di un metodo specifico che corrisponde a una teoria generale).

L'importanza di queste ricorrenze così come del resoconto di Balibar, in altri termini, risiede nella testimonianza della posizione sostanzialmente sintonica che Althusser (e il

42 «Mettere completamente in luce ciò che caratterizza un adempimento ideale dei doveri scolastici, oltre che a far comprendere meglio il senso dei comportamenti reali confrontandoli con il comportamento *ideale-tipico razionalizzato* (che è caratterizzato da quell'evidenza proprio di ogni comportamento razionalizzato), permette di valutare la distanza che corre fra il comportamento razionale e i comportamenti reali delle varie categorie di studenti, e più precisamente di misurare questi comportamenti, non in base ad una norma scelta arbitrariamente, ma in rapporto ad un modello costruito sulla base di ciò che sarebbe il comportamento studentesco se fosse perfettamente conforme a ciò che, in alcune sue espressioni ideologiche, pretende di essere, cioè un comportamento perfettamente razionale in rapporto ai fini posti dalla sua stessa esistenza» (P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1964, tr. it. di V. Baldacci, *I delfini. Gli studenti e la cultura*, Bologna, Guaraldi Editore, 1971, p. 105).

43 Ivi, p. 55.

44 Ivi, p. 87.

45 Ivi, p. 109.

circolo althusseriano) intrattenevano con l'elaborazione teorica di Bourdieu e Passeron<sup>46</sup> – una sintonia che, almeno da parte di Althusser, sembra documentabile fino al '66, come mostrato da una lettera cui farò cenno poco più avanti. In questo senso, se si considera il fatto che Althusser tenne nell'anno accademico '63-64 un seminario su Lacan (e, più in generale, sulla psicoanalisi) e una relazione introduttiva dedicata alla «metodologia delle scienze umane» proprio al seminario di Bourdieu-Passeron (le due trascrizioni erano conservate da Althusser nello stesso *dossier*), si comprende come questo intrattenimento teorico sia collocabile in una precisa strategia di integrazione (anche politica) di quelle istanze che potessero essere incluse in un disegno generale di ridefinizione antiumanistica delle «scienze umane»<sup>47</sup>. Una ridefinizione, come è noto, costituita dal decentramento epistemologico anticipato da Marx e che, nel caso di Lacan, sarebbe consistita nella separazione assoluta dell'epistemologia psicoanalitica da ogni tipo di razionalità psicologica<sup>48</sup> e, per Bourdieu, nella produzione di una teoria scientifica dell'ideologia dei sistemi di insegnamento.

Posizione sintonica in un contesto specifico di integrazione teorica, dunque.

Vediamo più da vicino.

Prima ricorrenza. Si tratta di una versione estesa del testo inaugurale del seminario Bourdieu-Passeron. Molto probabilmente essa è stata scritta e fatta circolare da Althusser tra il dicembre '63 e il gennaio '64, *dopo* l'esposizione orale e, verosimilmente, *dopo* gli attacchi di Bruno Queysanne che, in una lettera dell'8 dicembre '63, critica Althusser sia per la forma didattica che per la «leggerezza» teorica mostrata nella *première séance* del seminario. Una «leggerezza» teorica, questa, effettivamente documentabile dalla versione abbreviata del testo inaugurale che, se si esclude l'ipotesi secondo la quale essa rappresenti soltanto una prova scritta della versione estesa, dovette essere proprio quella letta da Althusser all'apertura del seminario.

Ciò che qui ci interessa riguarda questo enunciato di Althusser:

[B.-P.] sono in procinto di scrivere un libro che si riferirà, molto precisamente, alla questione che segue: quali sono le forme fondamentali attuali della diffusione della cultura. Sono arrivati *scientificamente* – non è vero? – sono arrivati *scientificamente* alla conclusione che segue: la forma fondamentale della diffusione della cultura nella società contemporanea non è la [mancante], vale a dire la radio, la televisione e tutto il resto, ma la scuola<sup>49</sup>.

Dunque, è sull'insegnamento, continua Althusser, che Bourdieu e Passeron «parleranno quest'anno in modo scientifico, cioè *utilizzando i metodi scientifici esistenti* – ovviamente chiedendo di volta in volta a questi metodi: avete voi il diritto di essere impiegati?»<sup>50</sup>.

46 Relativamente, giova ripeterlo, a *Les héritiers*, dal momento che per la ricezione di un testo come *L'amour de l'art*, del '66, scritto da Bourdieu e Alain Darbel, le cose sembrano essere più complicate.

47 Una ridefinizione delle scienze umane testimoniata, oltre che dal seminario Bourdieu-Passeron e Lacan, dal testo inedito *Technocratie et Humanisme*, del '63, e da *Philosophie et sciences humaines*, dello stesso anno.

48 Su questa postura strategica, relativamente a Lacan, rinvio alla prefazione di L. Boni a L. Althusser, *Psicoanalisi e scienze umane*, Milano, Mimesis Edizioni, 2014, pp. 9-25.

49 ALT2. A40-03.01, p. 33 (*corsivi miei*).

50 ALT2. A40-03.01, pp. 33-34 (*corsivi miei*).

Seconda ricorrenza. Essa è contenuta nella lettera datata 11 dicembre '63 che Althusser invia a Queysanne in risposta all' accusatoria che quest'ultimo muoveva nella lettera dell'8 dicembre cui si è fatto riferimento sopra. Nell'apertura, Althusser scrive che il corso di sociologia di Bourdieu e Passeron verte «sui risultati tanto teorici che metodologici d'una ricerca che li accompagna da tre anni»<sup>51</sup>. Similmente al riferimento precedente, ciò che per Althusser le operazioni teoriche di Bourdieu e Passeron mettono in luce è (al lato della forma) un fattore convalidante di posizionamento relativo al livello della conoscenza esistente (teorica, tecnica, metodologica), in quanto condizione necessaria per consentire (al lato del contenuto), di fare «*scoperte* reali – non di riscoprire ciò che altri hanno già scoperto da tempo»<sup>52</sup>. È in questo senso che Althusser scrive che, sebbene all'inizio del loro progetto teorico la ricerca fosse ancora «balbuziente» perché balbuziente era la postura formale adottata,

quando le scoperte teoriche e metodologiche hanno potuto essere isolate, identificate e trattate per se stesse [...] (in un movimento di cui Spinoza ha ben descritto la dialettica nell'*Emendazione*), la loro ricerca ha potuto essere condotta metodicamente, in funzione delle loro scoperte teoriche e metodologiche. Cosa, questa, che ha moltiplicato le loro «scoperte» relativamente al loro oggetto: l'Università<sup>53</sup>.

In definitiva, Bourdieu e Passeron, in relazione all'Università in quanto loro oggetto specifico, fanno «effettivamente della ricerca perché *possono* farla: perché ne hanno le capacità scientifiche»<sup>54</sup>. Capacità scientifiche, non è inutile sottolinearlo, che per Althusser, come sostenuto nella versione esoterica dell'apertura al seminario, è determinata, oltre che dall'autoreferenzialità del dominio scientifico rispetto al proprio oggetto (in questo senso, la sociologia sarebbe l'*unica* disciplina scientifica a poter assumere come oggetto l'Università e l'insegnamento *in quanto* fattori della riproduzione culturale) – da «una teoria generale che ha una forma determinata in base al grado di sviluppo di una scienza, da una parte e, dall'altra, da un metodo di metodologia specifica che corrisponda a questa teoria»<sup>55</sup>.

Terza ricorrenza. Essa è contenuta in un'importante lettera pubblica non datata e indirizzata, di nuovo, a Bruno Queysanne e redatta, probabilmente, nel dicembre '63 (come dimostrato da alcune ricorrenze testuali contenute nella *réponse* di J. P. Milbergue<sup>56</sup>, che è dello stesso mese). Essa, molto sommariamente, rappresenta una versione estesa e teoricamente irrobustita della lettera che Althusser, come visto sopra, invia a Bruno Queysanne l'11 dicembre. Qui, tra altri importanti motivi teorici che non è il momento di richiamare, viene individuato l'elemento formale che inficia la correttezza delle tesi di Queysanne e che è determinato, in linea generale, dalla confusione tra pratica politica e pratica teorica (una confusione che schiaccia la prima alla seconda). Quella di Queysanne e dell'U.N.E.F., più precisamente, sarebbe una '*teoria*', ovvero una teoria ideologica prodotta da una pratica politica (cioè, una non-teoria scientifica), ma non una *teoria*, ovvero una teoria scientifica prodotta da una pratica teorica (cioè, una teoria non-ideologica). Althusser scrive:

51 ALT2. A40-04.03, p. 1.

52 *Ibidem*.

53 Ivi, pp. 1-2.

54 Ivi, p. 1.

55 ALT2. A40-03.01, p. 25. Su queste condizioni di produzione scientifica cfr. anche *Philosophie et sciences humaines*, in L. Althusser, *Solitude de Machiavel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 43-58.

56 Cfr. ALT2. A40-04.03.

Tu sei, a mia conoscenza, il solo che enuncia la «teoria» della pratica ideologica (che è, ahimè, perfettamente reale) de l'U.N.E.F. Capiscimi bene – continua Althusser –: tu non fai la teoria *scientifica* della pratica ideologico-politico-sindacale dell'U.N.E.F. (quella, sono Bourdieu e Passeron che la fanno)<sup>57</sup>.

Al di là del riferimento in sordina a Bourdieu e Passeron, cosa per noi già significativa, anche questa critica centrata sulla definizione dell'elemento inficiante non andrebbe sottovalutata. Nello stesso documento, infatti, Althusser scrive che nella ricerca di Bourdieu e Passeron «è scientificamente impossibile confondere la loro pratica teorica [...] con altre pratiche, come le pratiche di azione ideologica o sindacale», sebbene si ritenga che queste ultime abbiano «lo stesso punto di applicazione (in questo caso, gli insegnanti e gli studenti) della loro pratica scientifica»<sup>58</sup>. Un modo per dire, questo, che sebbene uno stesso oggetto possa essere investito da pratiche differenti, Bourdieu e Passeron, come già Marx<sup>59</sup>, possono procedere scientificamente sulla base del riconoscimento implicito della differenza (e, allo stesso tempo, del rapporto di non disgiunzione) di una pratica – in quanto punto di *produzione* di generalità scientifiche –, dall'altra – in quanto piano di *applicazione* teorica della prima.

Quarta ricorrenza. Ancora una lettera non datata di Althusser, questa volta a Bourdieu, verosimilmente del '64, se si considera il riferimento a *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, che è dello stesso anno. La questione che ora interessa sottolineare verte sul concetto di «cultura» e di «educazione» che qui, si badi, lungi dal rappresentare i fattori della legge di riproduzione culturale in quanto determinazioni indirette dell'ineguaglianza sociale, sembrano essere investite da una loro ridefinizione.

Ciò che è in gioco è, nuovamente, la distinzione tra pratiche che si è vista essere operativa nella ricorrenza precedente (e che trova nell'articolo *Sulla dialettica materialista* la sua formulazione teorica compiuta, come Althusser non smette di ripetere). Si diceva di una differenza calata in una non-disgiunzione. Meglio, si potrebbe dire che la teoria è la base della politica – il «fondamento» e la «condotta» che ne determina, in senso marxista, la specificità in quanto luogo della sua attuazione. Ad esempio, nella versione estesa della lettera a Queysanne che ora conosciamo, Althusser scrive che «l'azione politica marxista è una pratica specifica; è la pratica politica dei marxisti organizzati in un partito politico, formato sull'adesione a un programma che riposa sui risultati dell'analisi scientifica marxista della situazione»<sup>60</sup>. Si badi alle simmetrie istituite da Althusser: politica e partito, analisi scientifica e situazione, risultati dell'analisi e linee direttive.

È sulla base di questa differenza che pare possibile comprendere la ridefinizione cui si diceva sopra. Cioè il fatto che, da un lato, per cultura, Althusser intenda qui «una parola per designare questo insieme teorico-pratico in cui si integrano la conoscenza della situazione e dei problemi oggettivi», e che l'educazione, dall'altro, debba «contenere ciò che contiene il concetto di 'cultura', ma non sotto il rapporto del fine, quanto sotto il rapporto dei *mezzi* destinati ad attendere questo fine»<sup>61</sup>. La cultura essendo il presupposto (cioè il mezzo) dell'educazione e non ciò verso cui l'educazione tende (cioè il fine), ne

57 872ALT/142/6, p. 10.

58 Ivi, p. 8.

59 «La pratica con la quale Marx ha fatto le sue scoperte scientifiche è una cosa, la pratica politica nella quale Marx ha applicato le sue scoperte, è un'altra» (ivi, pp. 7-8).

60 Ivi, p. 7.

61 ALT2. C1-05 (A), p. 3.

rappresenta la base e il fondamento – il contenuto: stesso rapporto dello scientifico col politico. Non è un caso che Althusser – questa è la tesi che sostanzialmente motiva la lettera a Bourdieu – non concepisca questa educazione che come *politica*, un'educazione che, come sopra, trova nel partito il luogo della sua organizzazione «tecnico scientifica»:

Dirò ch'essa non dovrà essere che *politica*, non può essere che *politica*, a condizione che per *politica* si intenda tutt'altra cosa che la semplice propaganda destinata a far conoscere ed accettare degli obiettivi definiti dall'alto (o risultante dalla consultazione popolare). L'educazione politica non può essere data che da un partito politico capace di dare questa vera educazione politica, che è certamente propaganda, ma che è anche conoscenza, ricerca dei problemi e delle soluzioni, e del loro rapporto con l'*insieme della situazione*<sup>62</sup>.

Anche qui, stesse simmetrie viste sopra: la pratica politica sta alla pratica teorica come l'educazione sta alla cultura o, per usare la categoria di contenuto qui utilizzata: la pratica teorica è, per un marxista, contenuto della pratica politica, dal momento che una pratica politica senza pratica teorica – o che si spacci per tale in un rapporto di identificazione, già lo sappiamo dalla critica mossa a Queysanne – sarebbe una pratica ideologica (un «socialismo dell'educazione»<sup>63</sup>). Ed è il partito che, dunque, deve stare a capo di *questa* educazione (separata e presupponente). Se si pensa che Althusser, in entrambe le versioni della lettera a Queysanne, ammette di essere «cascato» insieme ad altri intellettuali marxisti nella trappola ideologica gauchista<sup>64</sup>, si comprende come qui, tra gli altri, vi sia un motivo per così dire «riformatore»: «Il partito deve darsi come obiettivo n. 1 la formazione di quadri politici istruiti dalla realtà e dai mezzi per conoscerla»<sup>65</sup>. Ecco allora il punto di continuità che Althusser esplicita, in un movimento che, più che altro, sembra voler mettere in luce gli impliciti delle tesi di Bourdieu. Quella del rapporto tra cultura ed educazione «è senza dubbio ciò che tu stesso vuoi dire quando opponi una organizzazione 'pedagogica' a una organizzazione 'burocratica' – ma volevo soltanto indicare in quale organizzazioni (il partito, i sindacati) questo ruolo pedagogico possa essere assicurato. Credo che tu sia d'accordo»<sup>66</sup>.

Quinta e ultima ricorrenza. Si tratta di una lettera inviata da Althusser a Bourdieu il 31 luglio del '66, cui fa da sfondo, oltre al riconoscimento di una «politica teorica affine» (cosa che porterà tutto «ad avvicinarci naturalmente sempre di più»), l'esaltazione, sembrerebbe, di *Condition de classe et position de classe*, scritto da Bourdieu lo stesso anno. Come a sigillare le ricorrenze precedenti, dopo aver significativamente accennato al progetto di formazione di «un gruppo di sociologi-storici sull'educazione nel XIX e XX secolo»<sup>67</sup>, Althusser scrive:

Sono sempre più convinto della grande importanza del tuo lavoro e della tua ricerca, della giustezza del tuo orientamento, della fecondità e della ricchezza dei tuoi principi e della tua metodologia, così come della portata delle forme di organizzazione che sei riuscito a mettere in piedi<sup>68</sup>.

---

62 Ivi, p. 4.

63 Ivi, p. 3.

64 Cfr. 872ALT/142/6, p.4.

65 ALT2. C1-05, p. 5.

66 *Ibidem*.

67 ALT2. C1-05 (B), p. 1.

68 *Ibidem*.



E che, sebbene Bourdieu adotti metodi differenti dai propri, essi si incontrano «effettivamente sui risultati e sulle interpretazioni teoriche di questi risultati» – cosa, questa, che per Althusser rappresenta «una vera conferma *sperimentale* della validità di ciò che ho tentato di fare, e questa può essere l'occasione d'uno scambio che credo *estremamente fecondo*, almeno da parte mia»<sup>69</sup>.

### 5. Cultura e classi sociali: la tecnica artigianale del linguaggio

Ecco dunque il contesto di prossimità teorica in cui è possibile collocare la recensione di Balibar.

Ora, per comprendere il gesto teorico che la sottende è possibile isolare senza fatica tre tesi. Esse, riguardo a *Problèmes étudiants*, sono centrate, come si vede, sulla prima parte dedicata alla doppia divisione.

1) L'interesse *primario* di Althusser è inerente all'oggetto di sapere. La tesi riguarda ciò che sappiamo rispetto alla posizione dominante dell'oggetto in quanto contenuto, e riassumibile dall'enunciato: «Non è, per noi marxisti, la *forma* nella quale un sapere è, o ben trasmesso, o ben assimilato, o ben scoperto, che costituisce la 'componente decisiva' della questione, quanto la *qualità del sapere* stesso»<sup>70</sup>.

2) Quando Althusser riflette sulla forma, la riflessione è *subordinata* all'interesse inerente all'oggetto di sapere. La tesi riguarda ciò che sappiamo rispetto alla forma che ha una posizione allo stesso tempo *condizionata* (subordinata all'oggetto) e *necessaria* (cioè, essenziale alla validazione della qualità scientifica della cosa trasmessa).

3) Quando Althusser riflette sulla forma, la riflessione è inerente alla tecnica specifica di trasmissione di un oggetto scientifico. Se Althusser dice che il rapporto verticale di ineguaglianza di fronte al sapere rappresenta la tecnica specifica di trasmissione di un oggetto scientifico, non dice niente sui caratteri della tecnica ideologica. Dire, infatti, che la divisione sociale del lavoro universitario agisce direttamente sull'oggetto senza garantirne il processo formale di convalidazione, non toglie che ogni trasmissione di un oggetto ideologico deve assumere una divisione tecnica che sia conforme a quella trasmissione. Tesi riassumibile dall'enunciato: «La divisione sociale del lavoro non è dunque tecnica che nella misura in cui essa riflette la tecnica (sociale, politica, ideologica) della dominazione d'una classe sulle altre nel processo del lavoro sociale»<sup>71</sup>.

Vediamo allora più da vicino il resoconto di Balibar.

Agli occhi di Balibar l'importanza che, in generale, assume l'«analisi scientifica»<sup>72</sup> di *Les héritiers* risiede nell'aver mostrato che, definita dalla posizione che assume nella divisione del lavoro, l'Università rappresenta l'istanza sociale che attraverso la trasmissione del sapere in quanto sua funzione specifica riflette e riproduce in un «*sistema relativamente autonomo*»<sup>73</sup> i rapporti di produzione esistenti. Se è vero che in essa sottostà una logica collocata al livello della divisione di classe, cioè una logica basata sul presupposto materiale delle possibilità effettive di accedere tanto al possesso quanto ai mezzi di produzione e di consumo culturale, essa è altresì il luogo esplicativo di una logica

69 Ivi, p. 2.

70 L. Althusser, *Problèmes étudiants* cit., p. 86.

71 Ivi, p. 84.

72 E. Balibar, *Culture et classes sociales*, «Le Nouveau Clarte» 1 (1965), p. 21.

73 *Ibidem*.

propriamente scolastica, cioè di una logica basata su determinismi indiretti, o «indotti», che rispondono a leggi proprie: «È questa rifrazione che, scoperta da B.P. nel loro primo capitolo ('La scelta degli eletti'), esige che si mettano in evidenza *i modi d'azione della divisione in classi nei caratteri della stessa pratica universitaria*»<sup>74</sup>. L'Università è un sistema relativamente autonomo, appunto. O, è lo stesso, è uno spazio relativamente chiuso che poggia, sì, sulle basi materiali dei determinismi diretti, cioè sulla possibilità effettiva d'accedere nel circolo della riproduzione culturale, ma che risponde, d'altro lato, a «modi d'azione» che hanno effetti specifici, irriducibili cioè ai modi di funzionamento delle altre istanze sociali. Essa ridefinisce secondo leggi proprie la legge della divisione in classi o, meglio ancora, articola una logica specifica sulla base di una logica generalizzata. «Non si tratta di negare le ineguaglianze economiche – si tratta, al contrario, di mostrare come esse agiscono»<sup>75</sup>.

In questo quadro, l'eliminazione («l'ineguaglianza oggettiva delle possibilità di accesso»<sup>76</sup>), la relegazione («la restrizione della scelta negli studi»<sup>77</sup>) e il ritardo («aver meno possibilità di essere 'buoni allievi'»<sup>78</sup> per chi proviene dalle classi più sfavorite), rappresentano i momenti apicali dei determinismi indiretti. Del tutto noto, se si resta al testo di Bourdieu e Passeron. Meno, se si tiene conto che un passaggio della tesi di Balibar risiede nell'aver esplicitato che questi momenti stanno tra loro in un rapporto di implicazione progressiva. Essi sono governati, per così dire, da una legge che fa del raddoppio dell'ineguaglianza contenuta in un momento precedente in un momento successivo il proprio meccanismo di funzionamento specifico. Essi sono governati da una sovrapposizione che fa del passaggio da un momento ad un altro non soltanto il modo esplicativo per poter semplicemente pensare le componenti del modo d'azione universitario (come se questi fossero momenti irrelati posti nell'ambito della riflessione), quanto il concatenamento reale che definisce i meccanismi propri della relegazione culturale. Questi momenti, in altri termini, non possono essere compresi e definiti se non nel piano in cui questi stessi momenti si dispongono.

Ecco in breve il passaggio in questione.

L'eliminazione pertiene alle possibilità di accesso (momento dell'eliminazione, condizionato da un determinismo primario). Chi entra, ha una scelta ristretta (momento della restrizione): e in senso generale, delle donne rispetto ai maschi (gli studi di lettere sono più probabili per le prime, quelli di scienze per i secondi); e in senso specifico – che è quello che qui interessa, perché riguarda il posizionamento degli studenti nell'ambito della divisione di classe: «se i figli dei lavoratori agricoli che entrano nell'istruzione superiore hanno già l'80,9% di possibilità di trovarsi in una delle due facoltà che preparano per una professione dell'insegnamento (lettere o scienze), questo tasso sale al 92,2% per le ragazze della stessa origine»<sup>79</sup>. Primo raddoppiamento: alla restrizione generale si aggiunge una restrizione di classe. È questo raddoppio che, precisamente, definisce, almeno in un primo momento, la logica propriamente scolastica. Non solo. Quella della restrizione, infatti, se implica una scelta forzata – *implica una scelta forzata verso il peggio* (momento del ritardo negli studi), dato che, ecco una tesi fondamentale, «gli

---

74 *Ibidem.*

75 *Ibidem.*

76 *Ibidem.*

77 *Ibidem.*

78 *Ibidem.*

79 *Ibidem.*

studi di lettere sono, come vedremo, i più dipendenti dal pre-sapere acquisito fuori dalla scuola»<sup>80</sup>. Al primo raddoppio, definito da una sovrapposizione di restrizioni, si sovrappone un fattore, nuovo e dipendente dal primo, definito da una scelta fallimentare. Uno svantaggio di classe si aggiunge ad uno svantaggio di classe nell'adesione a meccanismi autopoietici: implicazioni progressive, concatenazione di sovrapposizioni – definizione di una logica specifica. Sul punto Balibar è chiaro:

Più perseguiamo l'ineguaglianza sociale nelle sue conseguenze sovrapponibili, più i meccanismi che scopriamo sembrano essere legati alle caratteristiche specifiche dell'istituzione universitaria; perché il ritardo degli studi e la loro qualità si riferiscono direttamente ai metodi di sanzione e stima che necessariamente raddoppiano e controllano i metodi di trasmissione del sapere<sup>81</sup>.

Sopra, nell'osservazione inerente a Bourdieu contenuta nel paragrafo su Althusser, si diceva dell'ideologia carismatica come di quel mascheramento informato dal postulato dell'uguaglianza formale. Qui basti accennare al fatto che esami e concorsi rappresentano le strategie propriamente ideologiche che fanno dell'istanza scolastica «il modello del *test attitudinale*» (Sul presupposto, ecco il punto, che un'attitudine sia ciò che è possibile afferrare soltanto retroattivamente, a partire cioè dall'incapacità o dalla competenza scolastica effettiva, in modo da nascondere le condizioni esterne (di ineguaglianza rispetto al processo di riproduzione culturale) con una ineguaglianza per dotazioni e volontà intellettuali (calata cioè in una fittizia eguaglianza formale)<sup>82</sup>: «gli effetti appaiono contemporaneamente al risultato di una pratica pedagogica e nascondono al meglio le loro condizioni esterne»<sup>83</sup>.

Qui, piuttosto, il punto da articolare risiede altrove: nei «metodi di trasmissione del sapere» e nella «dipendenza da un pre-sapere» – nei metodi di trasmissione che *sono* costituiti da un pre-sapere o che fanno del pre-sapere la condizione della propria efficacia. Una trasmissione e un pre-sapere che contornano, allora, una scelta forzata verso il peggio, che contornano cioè il momento terminale di una concatenazione di sovrapposizioni e di raddoppi. Sopra, ancora in quell'osservazione su Bourdieu, si diceva anche di una circolarità riproductiva della cultura. È qui, precisamente, che ci troviamo nel mezzo del secondo passaggio individuato da Balibar e, al contempo, nel mezzo di quell'integrazione che egli intravede tra le analisi di Bourdieu e Passeron e quelle di Althusser.

Ripetiamo ancora. Tutto termina con il fallimento di una scelta forzata dettato dall'operatività di un pre-sapere acquisito. Tralasciamo il fatto che l'inchiesta di Bourdieu e Passeron assuma come caso di studio soltanto le facoltà di lettere – e lo tralasciamo non perché la singolarità di questo vertice descrittivo mostrerebbe un elemento di fragilità nella disposizione di una teoria generale, quanto perché qui basti dire che l'inchiesta sulla facoltà di lettere, proprio al contrario, risulta essere esemplare («l'inchiesta verte esclusivamente sugli studi della facoltà di lettere, non soltanto per comodità di informazione, ma perché le

80 *Ibidem*.

81 *Ibidem*.

82 È in questo senso che Balibar, seguendo Bourdieu, sostiene che la psicologia è la nemica della pedagogia razionale.

83 E. Balibar, *Les héritiers par P. Bourdieu et J.C. Passeron. Notes de lecture*, «Cahiers marxiste-léninistes» 3 (1965), p. 32.

lettere ‘realizzano in modo esemplare’ i rapporti che B.P. vogliono studiare»<sup>84</sup>).

Tutto termina con una scelta forzata: cioè, tutto termina con una scelta dettata da una restrizione specifica aggiunta a una restrizione generale. Tutto termina con una scelta forzata che è verso il peggio: perché si sceglie – esemplarmente, nel caso degli studi di lettere – ciò che dipende da un pre-sapere, ciò che dipende da un *sapere anteriore rispetto a un oggetto di sapere*. «Si tratta per me soltanto di sottolineare alcuni punti a proposito del concetto che permette a B.P. di studiare il rapporto del sapere con le tecniche della sua trasmissione: il concetto di *cultura*»<sup>85</sup>.

Ecco, allora, che la cultura, per Balibar, non rappresenta altro che la categoria esplicativa dei momenti apicali dei determinismi indiretti. La cultura è la categoria esplicativa di un pre-sapere che sostanzia la trasmissione di un sapere. «La cultura è definita qui da B.P. come l’insieme di un *sapere e di un saper fare*»<sup>86</sup>. Meglio, si potrebbe dire, la cultura è un sapere *che è un saper fare*: ovvero, un *sapere acquisito che definisce i modi di acquisizione*. È del tutto naturale, allora, che Balibar sottolinei che essa, affinché si possano definire i criteri di diseguaglianza di classe universitaria, possa essere *descritta soltanto da un punto di vista formale*.

La cultura, certo, può essere descritta anche dal punto di vista del contenuto – e, come un qualunque sapere acquisito (dalla cultura popolare alla cultura aristocratica, essa è caratterizzata «dagli elementi che la compongono e dai gruppi sociali che la possiedono»<sup>87</sup>), e come «*cultura generale oggettiva* di un’epoca data»<sup>88</sup>, in quanto modello e punto di riferimento della trasmissione nell’insegnamento. Ma ciò che qui va sottolineato è che il meccanismo di riproduzione culturale agisce proprio, per così dire, nella transustanziazione di questo contenuto nella *forma* che definisce e determina i modi di acquisizione del sapere che l’Università impartisce. La logica specifica dell’Università opera cioè al livello di quella che si può definire una *transustanziazione educativa*, se con questa si intende un cambio di statuto, lo spostamento di un sapere acquisito nella forma (si direbbe: trascendentale), dell’acquisizione di un oggetto di sapere nell’atto della sua trasmissione: «Queste abitudini costituiscono un *‘pre-sapere’ che è indispensabile all’acquisizione del sapere*»<sup>89</sup>. L’eredità culturale è un abito, è una forma – è ciò che rappresenta, al di là dei contenuti trasmessi, la forma analitica o, per così dire, la vuota pre-concezione che definisce l’unica opzione possibile della loro acquisizione.

Si capisce, allora, come il pre-sapere rappresenti la *ratio essendi* della dominazione di classe: esso, infatti, non rappresenta altro che l’eredità culturale delle classi borghesi, le loro abitudini culturali transustanziate in attitudini formali di apprensione e comprensione degli oggetti di trasmissione; e quindi, *a fortiori*, esso rappresenta il motivo determinante della rovina dei raddoppi e delle sovrapposizioni, della fallimentarietà in quanto attributo analitico della scelta forzata delle classi sfavorite – esso rappresenta il motivo determinante *della legge della riproduzione culturale*: «Il pre-sapere che costituisce l’eredità di una cultura aristocratica coincide con la cultura che da l’Università»<sup>90</sup>. Il pre-sapere e la cultura impartita dall’Università coincidono, la «‘cultura generale’ di un’e-

84 Ivi, p. 35.

85 *Ibidem*.

86 E. Balibar, *Culture et classes sociales* cit., p. 22.

87 *Ibidem*.

88 *Ibidem*.

89 *Ibidem*.

90 *Ibidem*.

poca» e la postura formale della sua apprensione si corrispondono. Si cela qui la legge di riproduzione culturale (borghese), dal momento che se borghese è la pre-concezione, borghese è, necessariamente, l'acquisizione del sapere: «il funzionamento del sistema stesso perpetua una opposizione tra coloro che appaiono 'proprietari naturali' della cultura (per eredità) e coloro che non potranno mai pretendere alla sua forma compiuta»<sup>91</sup>. È qui che sia Althusser che Bourdieu concordano nello sbarazzarsi dell'analogia (appoggiata dall'U.E.C. e dall'U.N.E.F.), «che fa degli studenti nel loro insieme i proletari schiavi dei loro padroni capitalisti che sono i professori»<sup>92</sup>: se, infatti, per Althusser la linea di divisione di classe è contenuta nel sapere (nella sua natura scientifica o ideologica), per Bourdieu, «la vera scissione passa all'interno del 'milieu studentesco' [...] in cui ritroviamo la scissione di classe della nostra società»<sup>93</sup>.

In generale, allora, se la cultura è un sapere che è un saper fare (saper apprendere e comprendere), essa è, nello specifico, un *saper fare che è un saper dire*. Il pre-sapere si riduce ad un puro atto d'enunciazione formale, alla parola insignificante collocata nella trasparenza di un livello puramente sintattico, ad un puro 'come', ad un saper-dire composto formalmente e strutturato dall'ordine del privilegio. Per il borghese, per le sue abitudini culturali, molto semplicemente, basta (saper) parlare: «gli studenti originari delle classi borghesi parlano *la stessa lingua* dei loro professori»<sup>94</sup>. In definitiva: il pre-sapere che individuano Bourdieu e Passeron, si riduce a quella che Balibar definisce una «*tecnica artigianale del linguaggio*»<sup>95</sup>, dal momento che la tecnica artigianale, essendo il pre-sapere una forma, «non è l'applicazione di alcuna scienza», e il linguaggio, essendo il pre-sapere un saper dire, rappresenta il «supporto materiale di tutte le culture che si affrontano a scuola». Questo, scrive Balibar,

ci permette di comprendere su quale *base materiale* (nel senso di Marx, che non ha niente a che vedere con la 'materia' della sensazione, vale a dire nel senso di un insieme di condizioni necessarie e non sufficienti) l'insegnamento attuale nell'Università ha potuto accentuare ulteriormente il suo carattere di irrazionalità, ignorando deliberatamente le tecniche del lavoro intellettuale che utilizza necessariamente, e di cui le più importanti sono quelle del linguaggio (la 'retorica', non ne rappresenta che un aspetto)<sup>96</sup>.

Riprendiamo, allora, l'enunciato di Althusser riportato sopra: «La divisione sociale del lavoro non è dunque tecnica che nella misura in cui essa riflette la tecnica (sociale, politica, ideologica) della dominazione d'una classe sulle altre nel processo del lavoro sociale»<sup>97</sup>. Il punto deve essere chiaro, lo si è già anticipato nella terza tesi. Se è vero che per Althusser la forma tecnica di convalidazione scientifica esclude la divisione sociale nel condizionamento dell'oggetto trasmesso, è altrettanto vero che la divisione sociale, quando operativa, lungi dall'escludere la divisione tecnica, ne assume una in quanto tecnica specifica che accompagna il suo funzionamento. Se è vero che nel testo di Althusser, come già notato da Rancière, la separazione tra divisione tecnica e divisione sociale è una separazione reale (che, in tal modo, ratifica la possibilità della trasmissione di un

91 *Ibidem*.

92 *Ibidem*.

93 *Ibidem*.

94 *Ibidem*.

95 *Ibidem*.

96 Ivi, p. 23.

97 L. Althusser, *Problèmes étudiants* cit., p. 84.

oggetto scientifico nel dominio dell'apparato scolastico), è altrettanto vero che nell'ambito della dominazione di classe ogni divisione sociale deve ricorrere, necessariamente, ad una divisione tecnica che sia funzionale alla trasmissione di oggetti ideologici. La divisione tecnica sta dunque in un doppio rapporto con la divisione sociale nella misura in cui l'analisi di Althusser, come visto, ha per oggetto *la natura* dell'oggetto trasmesso («Non è, per noi marxisti, la *forma* nella quale un sapere è, o ben trasmesso, o ben assimilato, o ben scoperto, che costituisce la 'componente decisiva' della questione, quanto la *qualità del sapere* stesso»<sup>98</sup>): da una parte essa la nega (l'oggetto scientifico non è l'oggetto ideologico); dall'altra, – sebbene separata, come mostra nel processo di convalidazione scientifica – ne è un presupposto (la dominazione di classe adotta, per definizione, delle tecniche di trasmissione).

Scriva dunque Balibar: «Non credo – anzi al contrario – che le analisi di Althusser siano incompatibili con quelle di Bourdieu e Passeron; è sufficiente mostrare che i loro oggetti sono differenti e situarli uno in rapporto all'altro»<sup>99</sup>. Bourdieu e Passeron «scoprono la ragione dei fenomeni che si manifestano nei rapporti di classe per mezzo del linguaggio, in un intrattenimento anticipato con la 'cultura', vale a dire con il sapere dal punto di vista formale»<sup>100</sup>. Cosa, questa, che rappresenta un «problema relativamente indipendente dalla *natura del sapere*»<sup>101</sup>, a differenza dell'analisi di Althusser, il quale, da una parte, riflette sulle forme soltanto *condizionatamente ai contenuti di trasmissione*, dall'altra, quando riflette sulle forme, *lo fa nella misura in cui esse risultano essere funzionali alla trasmissione di un oggetto scientifico e non, come in Bourdieu e Passeron, in quanto descrittive del processo di riproduzione culturale (borghese)*. È qui, dunque, che non solo le analisi di Althusser integrano quelle di Bourdieu e Passeron, ma anche quelle di Bourdieu e Passeron sembrano integrare quelle di Althusser (sostanziano teoricamente le ricorrenze individuate in precedenza). Perché se è vero che, come nota Balibar, Bourdieu e Passeron non dicono nulla rispetto alla natura dell'oggetto culturale (preoccupazione che invece investe Althusser con la divisione di un sapere scientifico e un falso sapere); è altrettanto vero, aggiungerei noi, *che Althusser non dice nulla sulla specificità della tecnica ideologica* (preoccupazione che invece è quella di Bourdieu e Passeron, con la tecnica artigianale del linguaggio).

A tale proposito, andando oltre il dettato di Balibar, si potrebbe dire che se è vero che *Les héritiers* si limita a descrivere ciò che manca ad Althusser, ciò che fa Althusser, oltre a determinare la specificità dell'oggetto di una forma tecnica ideologica, è di pensare, *al di là* di Bourdieu e Passeron, una tecnica di convalidazione scientifica.

Per concludere, dunque, si può formulare il seguente enunciato: nell'ambito dell'individuazione di una doppia integrazione, *la tecnica artigianale del linguaggio rappresenta la tecnica specifica della dominazione di classe sul piano della divisione sociale del lavoro* (integrazione, al lato di Bourdieu e Passeron, della tecnica specifica della dominazione di classe di Althusser); al contempo, *ogni tecnica artigianale del linguaggio trasmette, necessariamente, nient'altro che un oggetto ideologico* (integrazione, al lato di Althusser, del contenuto specifico della tecnica artigianale del linguaggio di Bourdieu e Passeron).

98 Ivi, p. 86.

99 E. Balibar, *Culture et classes sociales* cit., p. 23.

100 *Ibidem*.

101 *Ibidem* (corsivo mio).

# IMMAGINAZIONE E APPARATI IDEOLOGICI NELLO SPINOZISMO ERETICO DI LOUIS ALTHUSSER

DI ANDREA MORESCO

## 1. *Il rapporto immaginario con i rapporti reali*

La riflessione sulle ideologie e sui dispositivi di dominazione ideologica delinea uno dei cantieri teorici più vivaci, e insieme più spinosi, del dibattito marxista contemporaneo. Venutosi a scontrare con le aporie della sua critica dell'ideologia, Marx abbandonò, come noto, il manoscritto dell'*Ideologia Tedesca* alla «critica roditrice dei topi»; questo sarà pubblicato soltanto nel 1932. Alcuni tra i più importanti interpreti ed epigoni di Marx – da Engels a Lenin a Gramsci, da Lukács alla scuola di Francoforte, pur nelle loro divergenze – si convinsero allora che alla critica marxiana dell'economia politica e dei suoi fenomeni feticizzati occorresse aggiungere un'analisi delle sovrastrutture, di cui il maestro non aveva avuto il tempo di occuparsi scientificamente<sup>1</sup>. Il perimetro concettuale entro cui Althusser produce il suo concetto di ideologia traccia, invece, un risoluto allontanamento dai testi di Marx e dal paradigma marxista ortodosso e rappresenta, senza dubbio, uno dei momenti più originali del suo pensiero. Althusser ritrova nel primo genere di conoscenza di Spinoza, l'immaginazione, una prima teorizzazione adeguata della struttura fondamentale di ogni ideologia.

La «deviazione» [*détour*] attraverso Spinoza non ha lo scopo né di recuperare l'eredità di un glorioso antenato di Marx, né di collocare il marxismo all'interno di una tradizione filosofica più ampia – come farà invece negli scritti degli anni Ottanta dedicati al cosiddetto «materialismo aleatorio» – ma quello, ben più urgente, di colmare un'assenza del pensiero marxiano, cercando all'esterno del marxismo gli strumenti con cui riempirne i vuoti<sup>2</sup>. Il richiamo a Spinoza non è un camuffamento sotto mentite spoglie delle tesi di Marx, né un mero riferimento esteriore, ma l'integrazione di concetti e distinzioni mediante cui sviluppare la teoria critica di cui il maestro di Treviri aveva posto soltanto le pietre angolari<sup>3</sup>.

---

1 Cfr. E. Balibar, *Ecrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, tr. it. di A. Catone, *Per Althusser*, Roma, manifestolibri, 1991, p. 51.

2 Cfr. F. Carlino, *Assenza e struttura: la ricerca della dialettica materialista in Althusser*, in L. Pinzolo (a cura di), *Marxismo e psicoanalisi*, «Quaderni materialisti» 10 (2011), Milano-Udine, Mimesis, pp. 130-131.

3 L. Althusser, *Eléments d'autocritique*, Paris, Librairie Hachette, 1974, tr. it. di N. Mazzini, *Elementi di Autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975, pp. 27-30. «Se non siamo stati strutturalisti, possiamo, adesso, confessare perché: [...] siamo stati colpevoli di una passione ben altrimenti forte e compromettente: siamo stati spinoziani. Beninteso a nostro modo, che non è certo quello di

Nell'*Ideologia tedesca* la critica dell'ideologia dominante si iscrive nel quadro di un'ontologia della produzione materiale, secondo cui la produzione delle condizioni di esistenza e dei mezzi di sussistenza costituisce l'essere dell'uomo. Gli uomini formano se stessi, in quanto tali, soltanto nell'attività di trasformazione della natura circostante; le idee, le credenze e tutti i prodotti della vita spirituale non ne sono che «necessarie sublimazioni».

Non si prendono le mosse da quel che gli uomini affermano, fantasticano, si rappresentano [...]; al contrario si prendono le mosse dagli uomini che operano concretamente e, in base al processo effettivo della loro esistenza, si rende conto pure dello sviluppo dei riverberi e degli echi ideologici di tale processo di esistenza. Pure le immagini confuse che prendono forma nel cervello sono *necessarie sublimazioni del processo materiale* della loro esistenza [...]. Esse sono *prive di storia*, di sviluppo, però gli uomini che dispiegano la loro produzione materiale e i loro rapporti materiali mutano<sup>4</sup>.

Nel corso dell'approfondimento della divisione sociale del lavoro, soprattutto tra quello manuale e quello intellettuale, la traccia dell'origine reale delle idee si smarrisce. Esse acquisiscono una realtà propria, si autonomizzano e camminano a testa in giù, trasfigurando nel loro contenuto quelle condizioni materiali di cui sono rappresentazioni. L'ideologia dominante è, al tempo stesso, l'autonomizzazione dei prodotti intellettuali (idee, coscienza, teoria) e l'inversione dei rapporti reali da cui dipendono, vale a dire, la negazione della propria origine reale<sup>5</sup>. Le idee dominanti non sono altro che l'espressione ideale, sublimata, dei rapporti di dominio reale: la forza autonoma delle idee della classe sociale dominante<sup>6</sup>. Il concetto marxiano di ideologia denuncia l'origine e il contenuto materiale delle strutture del pensiero, alle quali è imputata una trasposizione mistificata dei rapporti di produzione nella coscienza e, dunque, un effetto di dominio ideologico. Esso esprime, in un solo tempo, l'argomento epistemologico della mistificazione delle forme storiche della proprietà e della produzione sotto forma di idee astratte e universali; l'argomento sociologico del lavoro alienato e della divisione sociale del lavoro e, infine, l'argomento politico del dominio di classe<sup>7</sup>.

Althusser trova insoddisfacente questa definizione marxiana che fa dell'ideologia «un

---

Brunschvicg! Abbiamo riferito all'autore del *Trattato teologico-politico* e dell'*Etica* tesi che egli non avrebbe mai confessato, benché le autorizzasse. Ma essere spinoziano eretico fa quasi parte dello spinozismo, se è vero che lo spinozismo è una delle più grandi lezioni di eresia della storia. [...] Abbiamo fatto questa svolta [*détour*] attraverso Spinoza per vedere un po' più chiaro nella filosofia di Marx. Precisiamo: poiché il materialismo di Marx ci obbligava a pensare la sua svolta necessaria attraverso Hegel, abbiamo fatto questa svolta attraverso Spinoza per vedere un po' più chiaro in quella di Marx attraverso Hegel». La «deviazione» attraverso Spinoza è ben più della ricerca di un antecedente autorevole di Marx, di un materialismo ateo e anti-teleologico precedente al materialismo storico. Lo spinozismo non è il passato del marxismo, ma il «campo» teorico attuale e presente dei problemi e dei concetti nel quale riscoprire la filosofia del *Capitale* di Marx.

4 K. Marx, *Ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1970<sup>5</sup>, tr. it. di F. Codino, p. 13 [corsivo mio].

5 Ivi, p. 21: «[...] la divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione tra il lavoro manuale e il lavoro mentale. Da questo momento in poi la coscienza può realmente figurarsi di essere qualche cosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente, concepire *realmente* qualche cosa senza concepire alcunché di reale».

6 Ivi, pp. 35-36.

7 Cfr. E. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, tr. it. di A. Catone, *La filosofia di Marx*, Roma, manifestolibri, 2005, pp. 70-74.



puro sogno, vuoto e vano, costituito dai ‘resti diurni’ della sola realtà piena e positiva, quella della storia concreta degli individui concreti, materiali, che producono materialmente la propria esistenza»<sup>8</sup>. Si tratta di un concetto ancora prigioniero del modello di causalità lineare, «meccanicistico-positivista»<sup>9</sup>, che opera una distinzione estrinseca tra la causa (struttura) e l’effetto (ideologie) e non riconosce l’immanenza della causa ai suoi effetti. La formulazione dell’*Ideologia Tedesca* rimane intrappolata nella dialettica di essenza e alienazione. Le forme capitalistiche di vita e di socializzazione rovesciano l’essenza umana generica e comunitaria (*Gattungswesen*) in un’«universalità negativa» e alienata<sup>10</sup>. Il giovane Marx ripropone, in forma storicizzata, la sequenza feuerbachiana essenza/ alienazione materiale/ alienazione del pensiero, secondo cui l’alienazione politico-ideologica dipende dall’alienazione degli uomini nel cuore della produzione. La separazione ideologica del contenuto dei pensieri dalle condizioni reali e l’effetto di opacizzazione che ne deriva sono dovuti al carattere alienato dei rapporti di produzione e della divisione sociale del lavoro<sup>11</sup>. Come spiega Althusser nel suo corso del 1967 dedicato a *Ideologia tedesca*, la relazione dialettica speculare soggetto/oggetto, su cui si basa la filosofia feuerbachiana, non alimenta alcun movimento di disalienazione e riappropriazione. Al contrario, come vedremo, essa costituisce la struttura generale dell’ideologia stessa, poiché misconosce il divenir Soggetto dell’oggetto che rompe la relazione duale soggetto/oggetto e introduce un’istanza terza, trascendentale, che subordina a sé i soggetti.

Procedendo a una ridefinizione dell’ideologia al di fuori della dialettica soggetto/ oggetto (essenza/alienazione), Althusser la concepisce come il «rapporto *vissuto* degli uomini con il loro mondo»<sup>12</sup>, quel rapporto immediato, immaginario e incosciente che gli esseri umani vivono con le condizioni reali d’esistenza. Presi nella molteplicità di pratiche sociali da cui sono attraversati –mentre lavorano, mentre trascorrono il tempo libero, mentre agiscono, mentre pensano – gli individui sempre immaginano e, nella simultaneità di immaginazione e realtà, il contenuto di quell’immaginario *surdetermina* il reale. Ciò che gli uomini si rappresentano nell’ideologia non corrisponde alla loro realtà in forma alienata e rovesciata, ma al rapporto vissuto e immediato con cui sono legati ad essa<sup>13</sup>. L’ideologia consiste nell’accettazione acritica e inconsapevole del proprio vissuto empirico, delle strutture sociali (rappresentazioni, costumi, tradizioni, istituzioni) già date e storicamente determinate che strutturano il rapporto degli individui con la loro realtà senza passare per la loro coscienza. La funzione di ogni formazione ideologica è quella di produrre il vissuto (inteso come sfera dell’immediatezza pre-riflessiva) come immagine del reale, di confondere la realtà nelle immagini del proprio vissuto.

Ideologica non è la rappresentazione dell’empirico, ma la credenza che essa rappresenti il reale e non la nostra percezione pre-riflessiva e immediata di esse. Ideologia è una

8 L. Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d’Etat (Notes pour une recherche)*, in *Penser Althusser*, Paris, Les Temps des Cerises, 2006, tr. it. di S. Ginzberg, *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, in Id., *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 97.

9 L. Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, PUF, 1995, tr. it. di M.T. Ricci, *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di R. Finelli, Roma, Editori Riuniti, 1997, p. 175.

10 K. Marx, *Ideologia tedesca* cit., p. 64.

11 Sul concetto di alienazione ideologica nell’opera del giovane Marx si veda R. Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano, JacaBook, 2014.

12 L. Althusser, *Marxisme et humanisme*, in *Pour Marx*, Paris, Editions La Decouverte, 1996 (prima edizione: Paris, Editions F. Maspero, 1965), tr. it. di F. Del Lucchese, *Marxismo e umanesimo*, in *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Milano-Udine, Mimesis, 2006, p. 204.

13 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 185.

«rappresentazione della rappresentazione», una rappresentazione della rappresentazione empirica che sovrappone quest'ultima alla realtà. L'ideologia non è più un rapporto semplice, una rappresentazione invertita e mistificata della realtà materiale, bensì il rapporto immaginario e inconsapevole degli individui con i loro rapporti reali: «il rapporto reale investito però in un rapporto immaginario», pertanto «un rapporto di rapporti, un rapporto di secondo grado»<sup>14</sup>. Reale e immaginario non sono più termini contrari, l'uno il rovesciamento dell'altro – l'uno la causa, l'altro l'effetto che mistifica la propria causa – bensì un'unità indissolubile in cui si mordono, si toccano e si (sur)determinano l'un l'altro<sup>15</sup>.

Ogni ideologia rappresenta, nella sua deformazione necessariamente immaginaria, non i rapporti di produzione esistenti (e gli altri rapporti che ne derivano), ma innanzitutto il rapporto (immaginario) degli individui rispetto ai rapporti di produzione e ai rapporti che ne derivano. Nell'ideologia è dunque rappresentato non il sistema dei reali rapporti che governano l'esistenza degli individui, ma il rapporto immaginario di questi individui con i rapporti reali nei quali essi vivono. [...] Tuttavia, pur ammettendo che [le ideologie] non corrispondono alla realtà, che costituiscono dunque un'*illusione*, si ammette che esse fanno *allusione* alla realtà, e che basta «interpretarle» per ritrovare, sotto la loro rappresentazione immaginaria del mondo, la realtà stessa di questo mondo (ideologia = illusione/allusione)<sup>16</sup>.

L'immaginario, il vissuto, non può essere scambiato con un riflesso o una trasposizione alienata della realtà. Adottare la prospettiva ontologica di Spinoza richiede proprio, per Althusser, di distinguere analiticamente la dimensione dei corpi e quella «parallela» delle idee, riconoscendo a entrambe una peculiarità e una produttività specifiche e irriducibili. Le rappresentazioni e le idee non sono derivate, secondarie, ma sono quel modo che corrisponde, sul piano del pensiero, a ciascun corpo esteso e, in quanto modi della sostanza, le idee sono autonomamente produttive di propri effetti. All'insieme articolato di immagini, depositato sul corpo dalle molteplici affezioni che lo colpiscono, corrisponde una produzione mentale altrettanto eterogenea di identità, discorsi, rappresentazioni, simboli, in cui sono a loro volta investiti desideri, speranze e pulsioni dell'inconscio<sup>17</sup>.

14 L. Althusser, *Marxismo e umanesimo* cit., p. 204; *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 183 e ss.

15 E. Balibar, *Per Althusser* cit., p. 54.

16 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., pp. 184-186.

17 Non approfondiamo, in questa sede, il rapporto tra ideologia e inconscio che Althusser trae dalla lettura lacaniana di Freud. Althusser si interroga profondamente sull'«articolazione dell'inconscio sull'ideologico» nell'articolo del 1964 *Freud et Lacan*, poi nelle *Trois notes sur la théorie des discours* del 1966, dove la funzione di soggettivazione/assoggettamento del discorso ideologico compare per la prima volta. La scelta di non pubblicare le *Trois Notes*, e quella seguente di non esplicitare alcun riferimento a Lacan nell'articolo del 1970 *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, rivela le difficoltà insuperabili che si incontrano nella concettualizzazione del rapporto tra le ideologie collettive e l'inconscio, liquidato in una lettera del 1977 come un «un problema senza soluzione» (Secondo l'ipotesi althusseriana, le formazioni discorsive ideologiche si rivolgono prevalentemente alla *libido*, ai desideri, ai sogni degli individui, e prescrivono loro atti, pratiche e rituali ideologici proprio articolando l'inconscio sulla dimensione sociale e collettiva. L'inconscio, a sua volta, è presente nel discorso ideologico in forma assente, sublimata, mascherato da un luogo-tenente, «rappresentato nella catena dei significanti da un significante che ne 'tiene il luogo'». L'inconscio «funziona massicciamente a ideologico» poiché si esprime sintomaticamente nelle formazioni ideologiche concrete. L'ideologia «fa presa» sulla *libido* e sui desideri dell'inconscio e ne provoca un'emergenza sintomatica. Cfr. L. Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours*, in *Écrits sur la psychanalyse*, Éditions Stock/IMEC, Paris 1993; tr. it. *Tre note sulla teoria dei discorsi*, in *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan*, a cura di O. Corpet, F. Matheron, Milano,

Si tratta di una produzione immanente, materialmente determinata dalle relazioni (affezioni) materiali in cui i soggetti agiscono e patiscono e che, simultaneamente, surdetermina il reale in cui è immersa. In questo senso l'ideologia, nella formula althusseriana, è «l'unità surdeterminata del loro rapporto reale e del loro rapporto immaginario con le condizioni reali di esistenza»<sup>18</sup>. Solo intendendo la sfera ideologica come produzione immaginaria delle forme della coscienza sociale – al di fuori dunque di ogni riduzione delle ideologie a «riflesso» o immagine «di ritorno» della vita materiale – si può far propria l'affermazione di Marx, più volte ripetuta da Gramsci, secondo cui gli individui e le classi sociali prendono coscienza della realtà sul terreno dell'ideologia<sup>19</sup>.

La prospettiva delle proposte teorica althusseriana è quella della riproduzione dei rapporti sociali di classe dominante. Se l'erogazione del salario risponde precisamente all'esigenza di soddisfare i bisogni biologici e storicamente determinati della forza-lavoro, Althusser nota come non sia sufficiente l'istituto del salario alla riproduzione della formazione tecnica e della disposizione psicologica della forza-lavoro. Questa riproduzione della qualificazione differenziata della forza-lavoro, delle sue abitudini, della sua adesione alle leggi dell'ordine costituito, ossia la sua sottomissione all'ordine dei rapporti sociali capitalistici, avviene, secondo Althusser, «sempre più al di fuori della produzione», nella produzione e alterazione dei modi con cui gli individui immaginano la propria realtà<sup>20</sup>. Il «vissuto spontaneo» degli individui è un effetto strutturale di un sistema già-dato di abitudini-condotte-attitudini-gesti e di un ordine sociale costituito. Gli «apparati ideologici di Stato» catturano la ricchezza dell'immaginazione umana e assicurano quotidianamente, con risultati sempre porosi e contraddittori, mai totalizzanti, la riproduzione e l'allargamento della struttura sociale.

L'interesse del nostro studio si sofferma sui punti di contatto tra il concetto di immaginazione in Spinoza e quello di produzione ideologica in Althusser. L'interpretazione althusseriana, pur forzando senza dubbio la lettera del filosofo olandese, risulta a nostro avviso meno arbitraria o provocatoria di quanto non potrebbe inizialmente apparire, e può essere ripercorsa con un'aderenza ai testi spinoziani. Di certo Althusser non sta cercando un richiamo soltanto terminologico ed esteriore che lo connetta al campione del materialismo moderno. Il riferimento al primo genere di conoscenza spinoziano risulta anzi – insieme agli sviluppi della psicoanalisi freudiana di Lacan – il momento costitutivo della sua elaborazione intorno all'ideologia<sup>21</sup>. Nell'Appendice della prima parte dell'Etica e

---

Raffaello Cortina Editore, 1994, tr. it. G. Piana, pp. 106-154.

18 L. Althusser., *Marxismo e umanesimo* cit., p. 204.

19 Il riferimento è a un celebre passaggio in cui Marx sostiene che «è indispensabile distinguere sempre tra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione [...] e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche, o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e combatterlo». K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1969<sup>2</sup>, tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, p. 5.

20 L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato* cit., pp. 68-74.

21 Secondo Moreau i riferimenti di Althusser a Spinoza, sono «tanto rapidi ed ellittici quanto retoricamente forti e situati strategicamente»; essi «parlano meno di Spinoza che delle provocazioni che Althusser stesso ha potuto trovarvi». A nostro avviso invece, quanto all'immaginazione, la lettura althusseriana non è squalificabile come un esercizio retorico e strategico teoricamente inconsistente distante dai testi spinoziani. Come argomenteremo, quando Althusser descrive la produzione e riproduzione ideologica di soggettività socializzate entro certe abitudini e immaginari – così come su altre questioni di cui non ci occupiamo qui – egli è a nostro avviso autenticamente spinoziano. Cfr. P.-F. Moreau, *Althusser e Spinoza*, in P. Raymond (dir.), *Althusser philosophe*,

nel Trattato teologico-politico Spinoza fornisce tre elementi decisivi per una teoria dell'ideologia: «1) la realtà immaginaria; 2) l'inversione interna; 3) il suo 'centro': l'illusione del soggetto»<sup>22</sup>. Non esistono generi della conoscenza limitabili alla sfera cognitiva, ma a ciascun genere corrisponde un mondo, uno «stare al mondo», una forma di vita. L'immaginazione non può allora ridursi a un semplice errore, rappresentazione inadeguata, la nuda ignoranza, ma essa coglie «il mondo materiale così come gli uomini lo vivono, quello della loro esistenza concreta e storica», il mondo nella sua datità<sup>23</sup>.

La *imaginatio* è quella produzione spontanea, irriflessa, di idee, significati e credenze, articolata tanto sui desideri e gli affetti dei singoli individui, quanto sui costumi e le tradizioni di una comunità socio-politica. D'altra parte la produzione di un immaginario collettivo, fatto di parole, gesti, rituali in cui il potere politico e religioso si rappresenta ideologicamente tra le masse, costituisce, già nelle tesi del *Trattato teologico-politico*, il movimento decisivo per la riproduzione delle condizioni stesse di quella forma di potere. Raccogliendo quell'eredità, l'individuazione del fattore ideologico della riproduzione rappresenta il contributo fondamentale di Althusser al dibattito marxista. Esso non risponde alla volgarizzata esigenza di elaborare una teoria delle sovrastrutture, ma determina anzi uno «spostamento» nella teoria marxista, una trasformazione radicale delle figure del materialismo storico, che giunge ad abbandonare la distinzione tradizionale tra la struttura economica e i molteplici livelli delle sovrastrutture. La condizione ultima della produzione, ossia la riproduzione delle sue condizioni materiali e sociali, avviene infatti su presupposti ideologici-immaginari su cui avanza l'urgenza di investire la lotta politica<sup>24</sup>.

## 2. Il concetto di *imaginatio* nell'opera di Spinoza

Nell'*Etica* si definisce *imaginatio* quel genere di attività mentale che rappresenta come esistenti in atto cose esterne che hanno affettato in una circostanza passata il corpo, ma non sussistono più nel presente<sup>25</sup>. L'immaginazione è quella tendenza della mente umana a considerare *per abitudine* come attuale un corpo esterno che ha colpito il «suo» corpo,

---

Paris, PUF, 1975, p. 75.

22 L. Althusser, *Elementi di autocritica* cit., p. 31.

23 *Ibidem*.

24 Fino agli anni Settanta, l'interesse per l'immaginazione è piuttosto scarso; il tema è menzionato per esautività dei commentari e delle monografie dedicati a Spinoza, ma relegato a un genere di conoscenza inadeguato che Spinoza abbandona rapidamente in vista dell'approdo alla ragione. Quando la dimensione antropologica e politica dello spinozismo affiora con gli studi di Deleuze e di Matheron (1968-69), nel corso degli anni Settanta gli studi sul concetto di *imaginatio*, ivi compresi quelli di Althusser, si moltiplicano e mettono in luce come Spinoza sia convinto che per istituire la democrazia e la sicurezza dei governi politici occorra una determinata canalizzazione della *imaginatio* degli individui. Tra i tantissimi lavori sul tema, segnaliamo soltanto quelli più adiacenti alla nostra ricerca. F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, ESI, 1981; A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981; H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1993; L. Bove, *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996, tr. it. di F. Del Lucchese, *La strategia del conatus*, Milano, Ghibli, 2002; E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino – L. Pinzolo, Milano, Ghibli, 2002, pp. 103-147; L. Vinciguerra, *Spinoza et les signes. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

25 *Eth* II, prop. XVII e schol. Faremo riferimento, d'ora in avanti, a B. Spinoza, *Etica*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana di P. Cristofolini, Pisa, Edizioni ETS, 2014<sup>2</sup>.

ogni volta che un'afezione analoga si ripete. L'immagine di una cosa, a questo stadio cognitivo, è l'immagine della relazione affettiva e causale che quella cosa, una volta, ha intrattenuto con il nostro corpo. Nell'immaginazione accade allora che «le idee che abbiamo dei corpi esterni segnalano, più che la natura dei corpi esterni, la disposizione del nostro corpo»<sup>26</sup>. L'immaginazione funziona «a centramento», poiché l'individuo si rappresenta illusoriamente come il centro intorno a cui gravitano le «sue» affezioni esterne.

Le immagini, conservando nella mente le tracce del passato e ingannando circa la loro esistenza nel presente, costituiscono in quanto tali gli oggetti della memoria. La memoria non è altro, secondo Spinoza, che una certa concatenazione di idee disposte secondo l'ordine della nostra esperienza, e non secondo l'ordine delle cause reali. La mente immagina la presenza delle affezioni esterne di cui ha avuto percezione, sino a che un'altra affezione non ne esclude l'esistenza<sup>27</sup>. L'immaginazione non è semplicemente l'errore, l'ignoranza, poiché se la mente immaginasse un'afezione esterna che esclude la presenza illusoria di un'afezione del passato, quell'atto immaginativo non sarebbe in sé falso<sup>28</sup>. L'immagine implica la natura di una cosa, ma non la esplica; pone le condizioni di conoscibilità della realtà, ma non le sviluppa in modo adeguato.

Nell'*Appendice* della Parte prima, l'immaginazione è presentata come quello stato in cui sono presi sin dalla nascita tutti gli uomini che, ignari delle proprie cause, rappresentano se stessi come il centro, il soggetto, la causa prima delle proprie affezioni. Le cose esterne non sono percepite in quanto tali, adeguatamente, nella loro posizione all'interno dell'ordine causale della natura, ma quanto a noi stessi, secondo l'afezione che esprimono nel nostro corpo e mente. Le relazioni materiali tra il nostro corpo e i corpi esterni sono così rappresentate in maniera invertita. Gli esseri umani nascono consapevoli di ciò che vogliono, dei propri desideri, ma inconsapevoli delle cause che ne determinano la volontà, ignoranti della potenza extraindividuale da cui sono determinati nel pensiero e nelle azioni. Si immaginano di essere liberi, indeterminati, volontà pura che agisce in vista dei suoi scopi, causa originaria delle proprie pratiche, vivono e agiscono in quell'illusione<sup>29</sup>.

L'immaginazione esprime questa relazione spontanea e immediata con il mondo mediante un sistema di immagini, simboli, concetti e rituali in cui sono misconosciuti i condizionamenti esterni e i rapporti sociali da cui dipendono. L'ordine del mondo è rovesciato: i fenomeni e i movimenti, sia materiali che mentali, sono spiegati mediante una causa finale immaginaria (la libertà del soggetto), ignorando le cause efficienti da cui quelli sono determinati. Il misconoscimento dell'immaginario è una vera e propria inversione: citando Spinoza, «questa dottrina del fine sovverte completamente la natura, poiché considera come effetto ciò che in verità è causa, e viceversa»<sup>30</sup>. I soggetti dell'immaginazione si illudono di vivere in un mondo creato a loro scopo e a loro misura, cosicché giudicano tutto ciò che è buono e utile per loro come oggettivamente buono e utile, ignorando che uno stesso oggetto possa essere buono o cattivo a seconda del tes-

26 *Eth* II, prop. XVI, cor. II.

27 *Eth* II, prop. XVII e schol.

28 «La mente non erra per il fatto di immaginare, ma soltanto in quanto la si considera priva dell'idea che esclude l'esistenza di quelle cose che immagina a sé presenti. Se infatti la mente, al tempo stesso in cui immagina cose non esistenti come a sé presenti, sapesse che quelle in realtà non ci sono, davvero attribuirebbe quella potenza di immaginare non ad un vizio, ma a una virtù della sua natura». *Eth* II, prop. XVII, schol.

29 *Eth* I, app.

30 *Ibidem*.

suto di relazioni nel quale affetta l'individuo. L'illusione del fine ultimo si traduce, così, nell'illusione dell'oggettività dei valori. Le categorie di bello/brutto, bene/male, ordine/confusione, merito/colpa, i valori estetici, morali e sociali egemonici con cui gli uomini vivono e giudicano la realtà (l'ideologia dominante), sono modi dell'immaginazione, i prodotti dell'attività immaginativa in cui essa esiste come causa immanente. Non designano la natura interna delle cose, ma il modo in cui esse ci colpiscono<sup>31</sup>.

Definita come la rap-presentazione mentale delle proprie affezioni ed esperienze nella forma della presenza, l'immaginazione non produce all'interno dei confini di uno spazio interiore, di un *cogito*, ma è costitutivamente aperta e relazionale. Essa opera nell'intreccio delle immagini, nell'ordine di concatenazioni con cui le relazioni causali tra le cose sono conservate nella memoria, riprodotte<sup>32</sup>. Spinoza cita gli esempi dell'antico romano, il quale, a udire la parola *pomum*, immagina immediatamente un frutto che nulla ha a che vedere con quella parola, o del soldato che, alla vista di impronte sulla sabbia, pensa di riflesso al passaggio di un cavaliere di guerra<sup>33</sup>. Tutti i romani e tutti i soldati, malgrado esperienze e vissuti personali differenti, immagineranno la stessa cosa al cospetto di un certo suono e di una certa traccia, «a seconda di come l'*abitudine* ha ordinato nel corpo di ciascuno le immagini delle cose»<sup>34</sup>. Il suono *pomum*, come l'immagine delle impronte sulla sabbia e ogni altra immagine, non può essere mai pensata al singolare, ma sempre nella rete transindividuale delle associazioni immaginarie e delle relazioni con la lingua e la cultura a cui appartiene.

Con lo scolio della proposizione 44 della Parte II, Spinoza fa dell'*abitudine* (il sempre-già-dato) il fondamento, la regola, dei meccanismi associativi dell'immaginazione. Se un bambino è abituato a vedere Pietro al mattino, Paolo a mezzogiorno e Simeone alla sera, a partire da quell'ordine abitudinario di immagini egli prevede la sua «intera giornata» sin dall'alba<sup>35</sup>. Il bambino – il soggetto immaginativo per eccellenza – si rappresenta così la successione delle tre sequenze all'interno della giornata: quando incontra Pietro, al mattino, immaginerà gli incontri con Paolo e Simeone in relazione al futuro, mentre alla sera nell'incontrare Simeone, si rappresenterà Pietro e Paolo in relazione al passato. La scansione dei tre incontri lungo l'arco temporale della giornata è del tutto contingente, effetto di una molteplicità di determinazioni individuali e collettive che organizzano in modo del tutto indipendente i movimenti quotidiani di Pietro, Paolo e Simeone<sup>36</sup>. Si suppone che i tre neppure si conoscano, quantomeno che non agiscano gli uni sugli altri e siano reciprocamente ininfluenti del momento della giornata in cui incontrano il bam-

31 *Eth* I, app. Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, pp. 123-125; pp. 183-187; pp. 221-222.

32 Riprenderemo alcuni spunti di ricerca proposti in V. Morfino, *Immaginazione e ontologia della relazione. Note per una ricerca*, «Etica & Politica» 16 (2014), 1, Spinoza e l'immaginario collettivo, a cura di V. Morfino – F. Toto, Edizioni Università di Trieste, pp. 145-146.

33 *Eth* II, prop. XVIII.

34 *Ibidem*.

35 *Eth* II, prop. XLIV, schol.

36 Rimandiamo all'attentissima analisi di quel passaggio dell'Etica da parte di Laurent Bove in L. Bove, *La stratégie du conatus* cit., p. 20 sgg. Per altro Bove mette accuratamente in luce una questione profondamente cara all'althusserismo, ossia il legame intrinseco tra l'immaginario e la concezione mistificata del tempo come continuità omogenea lungo l'asse lineare della successione. L'effetto dominante del meccanismo associativo dell'immaginazione, dunque il presupposto di ogni associazione ulteriore, è, secondo Bove, la costituzione di un tempo storico (di un concetto di durata) continuo, lineare e omogeneo.

bino. Il bambino *immagina* però la sequenza di quegli incontri in un rapporto di necessità reciproca all'interno di una totalità organica («intera giornata»). L'immaginazione produce rapporti immaginari tra le affezioni mentali su cui opera, istituendo relazioni di necessità e dipendenza tra elementi invece indipendenti e in rapporto di contingenza tra loro. La peculiarità della produzione immaginaria è quella di contrarre *per abitudine* una molteplicità di immagini, esperienze e moti d'animo in un sistema rappresentativo unitario e totalizzante, che pone in essere rapporti deformati e illusori tra gli elementi del sistema. È un «meccanismo di associazione di immagini» che segue una legge necessaria della mente umana, quella che Laurent Bove chiama Legge dell'Abitudine, riferendosi alla disposizione degli individui a connettere le proprie immagini in una rappresentazione organizzata del «loro» mondo<sup>37</sup>. Per questo le immagini non possono essere pensate al singolare, ma sempre nella molteplicità e apertura delle loro relazioni. La successione dei tre incontri non esiste se non nell'immaginazione del bambino, il quale si forma un ordine immaginario della realtà nel percepire le cose esterne come *sue* affezioni e nel situarsi al «centro» di quest'ordine. L'immaginazione risulta la produzione di relazioni immaginarie tra immagini di cose esterne, che consentono di organizzare e sistematizzare queste ultime in un'unità complessa e coerente. L'unità surdeterminata di immaginario e reale a cui si richiama Althusser consiste proprio nell'articolazione inconsapevole e abitudinaria di affezioni, fatti ed esperienze reali in una struttura di relazioni opacizzate, immaginate, non corrispondenti all'ordine del reale.

Il *Trattato teologico-politico* ripropone, nel caso specifico dell'ideologia religiosa del popolo ebraico, le costanti generiche e fondamentali dell'immaginazione tracciate nell'*Appendice* della prima Parte: la struttura «a centramento» che, attraverso le illusioni del soggetto e del fine, costruisce rapporti illusori tra una molteplicità eterogenea di idee, organizzandole in un sistema di pensiero unitario, in un'ideologia<sup>38</sup>. Gli Ebrei, abituati da lungo tempo a credere che Dio sia un sovrano legislatore, affidano a Dio il potere politico, ma rimangono poi sorpresi e atterriti quando questi non gli comunica esplicitamente le sue leggi civili<sup>39</sup>. Si rivolgono allora a Mosè, il quale, in stretta osmosi con i costumi del suo popolo, articola una molteplicità di immagini/ rappresentazioni/ abitudini/ opinioni comuni/ linguaggi le immagini del Dio monarca diffuse presso gli Ebrei, la loro abitudine alla schiavitù e alla sottomissione a un re, il desiderio di uguaglianza tra simili, e altri fattori) in una nuova struttura (ideologica) di relazioni immaginarie: quella della rivelazione del monte Sinai e della teocrazia ebraica<sup>40</sup>. Si

37 L. Bove, *La stratégie du conatus* cit., p. 25. Bove concepisce l'Abitudine come l'«*aptitudo* in atto», l'attitudine ad essere affetti nella sua realtà attuale. Le abitudini corrispondono ai differenti e più comuni modi con cui l'*aptitudo* è colmata, costitutivi della nostra individualità.

38 I primi due capitoli del *Trattato teologico-politico* concernono la dimensione immaginativa dell'attività dei profeti, i quali inventano spiegazioni soprannaturali di fatti ed esperienze reali, producendo così una struttura di rapporti immaginari in cui quelle immagini reali sono misconosciute. La rivelazione profetica risulta una modalità peculiare della produzione immaginaria. Cogliere, nella religione, un campo d'osservazione privilegiata dei meccanismi associativi dell'immaginazione, significa metterne in luce la funzione materiale che questa ricopre nella costituzione di una comunità politica e dei suoi «soggetti». Cfr. H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza* cit., p. 13 e ss.

39 «[...] in questo primo incontro furono talmente atterriti e fu tale il loro smarrimento nell'udire la voce di Dio, che credettero fosse arrivata la loro ultima ora». *TTP*, cap. 17, p. 419. Facciamo riferimento a B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giancotti Boscherini, tr. it. di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 2007<sup>3</sup>.

40 Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus* cit., pp. 210-211.

tratta di un'illusione costituente, di un'«illusione politicamente operativa [...] solo a condizione di non rompere brutalmente con i costumi di un popolo e la continuità delle sue abitudini»<sup>41</sup>, bensì di radicarsi nei desideri e nelle credenze del popolo ebraico e farsene carico. L'immaginazione di Mosè è immanente alle opinioni, rappresentazioni e pregiudizi dei suoi concittadini, agisce come una forza di schematizzazione (*schématisation*) coerente di abitudini, immagini e desideri preesistenti. Le abitudini ancestrali (rituali e credenze religiose) vengono portate a un livello più sistematico, organizzato ed efficace. Esse sono riarticolate all'interno di una nuova struttura ideologica, entrando in rapporto con nuove immagini e nuovi significanti (la nazione libera, l'amore della patria, l'identità nazionale, l'odio per gli altri popoli) e mutando così il proprio significato e funzione<sup>42</sup>. L'immaginazione è produzione di un sistema di relazioni globale in cui, a partire da un «centro», è fornita con coerenza logica una spiegazione causale e un'interpretazione di tutti i fenomeni.

*Habitus*, superstizioni e rituali della sfera ideologico-religiosa costituiscono una forza materiale decisiva nella costituzione di uno Stato libero e stabile, tanto per limitare il potere dei capi e dell'esercito, quanto per piegare le inclinazioni sediziose dei cittadini<sup>43</sup>. La Scrittura, insegnando che soltanto nelle opere giuste e caritatevoli l'uomo può dimostrarsi pio e fedele<sup>44</sup>, incorpora un'efficacia pratica autonoma, capace di instaurare rapporti di riconoscimento reciproco tra gli uomini e di obbedienza profonda verso Dio, il Soggetto trascendentale dell'ideologia religiosa. Spinoza insiste sul carattere e sulla funzione immediatamente politici delle religioni rivelate. L'obbedienza, infatti, si ottiene suscitando nei sudditi non la paura delle pene, ma il consenso della mente, dei sentimenti e delle credenze verso i provvedimenti dell'autorità politica. Un governo politico saggio assicura la libertà di culto per tutte le religioni positive che convergono sul denominatore comune della pace e dell'obbedienza sociale, servendosi della loro forza socialmente coesiva e proibendo invece soltanto quelle pericolose per la stabilità del suo sommo potere. Con le parole del *Trattato teologico-politico*, Mosè «introdusse la religione nello Stato affinché il popolo facesse il proprio dovere, non tanto per timore quanto per devozione» e «pendesse dalle labbra di chi deteneva il potere»<sup>45</sup>.

41 Ivi, p. 214.

42 L'immaginazione suscita nell'animo dei cittadini «un tale amore, che nulla più difficilmente potesse venire in mente a qualcuno quanto tradire la patria o ribellarsi ad essa [...]. L'amor di patria era dunque, presso gli Ebrei, non semplice amore, ma pietà che, insieme all'odio verso le altre nazioni, era così coltivata ed alimentata dal culto quotidiano da diventare natura. Il culto quotidiano, infatti, non soltanto era completamente diverso, donde la loro particolare fisionomia e la loro completa separazione da tutti gli altri, ma era assolutamente incompatibile con quello degli altri popoli. Perciò da questa quotidiana riprovazione dovette nascere un odio persistente, del quale nessuno poté radicarsi più profondamente negli animi», in *TTP*, cap. 17, pp. 429-430. Sul ruolo fondamentale del patriottismo e del nazionalismo nella costituzione reale dello Stato ebraico, e dunque su un esempio particolare di causalità reale immaginaria, si veda E. Balibar, *Jus – Pactum – Lex*, in «Studia Spinoziana. An international and interdisciplinary series» 1 (1989), pp. 131 e ss.

43 Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit., pp. 339-439; cfr. F. Toto, *Religione e riconoscimento nel Trattato teologico-politico di Spinoza*, in AA. VV., *Per una politica del concreto. Studi in onore di Roberto Finelli*, a cura di M. Failla – F. Toto, Roma, Roma Tre-Press, 2017, pp. 35-36.

44 «Non possiamo giudicare alcuno fedele o infedele se non dalle opere, e cioè, se le opere di un uomo sono buone l'uomo è fedele, sebbene dissenta nei dogmi dagli altri fedeli, mentre invece, se le opere sono cattive, egli è infedele» (*TTP*, cap. 14, p. 346).

45 *TTP*, cap. 5, p. 131.



Usciti dal giogo della schiavitù d'Egitto, gli ebrei si dotano infatti, attraverso la mediazione ideologica necessaria della rivelazione religiosa, di leggi e di costumi votati all'uguaglianza e alla coesione comunitaria. Le regole politico-religiose istituite da Mosè sono un «culto religioso dell'uguaglianza», in cui i riti, le cerimonie, le leggi civili e le istituzioni politiche sono riconosciute come decreti divini poiché rese note attraverso la parola profetica, immaginando che Dio si preoccupi della nazione ebraica e della sua felicità. Spinoza ricorda, in particolare, l'istituto del giubileo, un evento ripetuto ogni cinquant'anni secondo le abitudini religiose ebraiche, che cancella tutte le compravendite di terre dei cinquant'anni precedenti restaurando una distribuzione perfettamente egualitaria della proprietà fondiaria tra i cittadini. I cittadini dello Stato ebraico godevano così di un *diritto di proprietà pieno*, poiché partecipavano tutti da pari a pari alla divisione delle terre, e ciascuno era padrone per sempre della propria parte<sup>46</sup>. Mediante l'ideologia religiosa, gli ebrei istituiscono uno Stato in cui nessuno è asservito ad un proprio eguale, cosa che la natura umana mal sopporta, e alcun diritto umano è trasferito ad altri uomini ma a Dio soltanto<sup>47</sup>.

Va sottolineato che Mosè non è l'espressione dell'universale, la *reductio ad unum* dell'intera immaginazione collettiva del popolo ebraico. Rimane sempre aperto uno scarto, una differenza, tra l'immaginazione individuale e la collettività. Non è data la perfetta coincidenza di individuo e comunità, come ci ricorda l'episodio del vitello d'oro<sup>48</sup>. Se l'immaginazione di Mosè fosse un'espressione omogenea dell'immaginario collettivo, essa non potrebbe marcare una transizione a un sistema istituzionale più avanzato. L'immaginazione è costituente proprio in quanto non è espressiva di una trascendenza, di un *Volksgeist* ebraico, bensì è produttiva di una struttura sociale – di una struttura di rapporti sociali soltanto nella differenza specifica che passa tra i singoli individui e che li connette in una forma di vita «comune».

La produzione immaginativa di Mosè non può essere ricondotta a un soggetto collettivo definito, la *multitudo* ebraica, come invece suggerisce l'interpretazione di Bove. Se la mente non è uno spazio interiore fondato su un *ego cogito* che comunica con l'esterno secondo il modello dell'intersoggettività, anche il soggetto collettivo deve essere ripensato al di fuori delle categorie metafisiche classiche di interno/esterno, soggetto/oggetto. L'individuo spinoziano è interamente costituito dalle relazioni da cui è attraversato (relazioni di composizione, di contrasto, di interscambio, di affezione,

46 Cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002, pp. 73-75. Morfino riconosce nell'insieme di riti e cerimonie religiose ebraiche una «microfisica del potere». I rituali della disciplina collettiva, la regolamentazione religiosa dei tempi stabiliti per l'aratura, i giorni di riposo obbligatori, i banchetti e le festività, tra cui la festa del giubileo, provvedono alla «costruzione di un *reseau* diffuso e pervasivo che convoglia l'immaginario religioso nel pulviscolo della società».

47 *TTP*, cap. 17, pp. 431-432. Cfr. F. Del Lucchese, *Gerusalemme città ribelle: storia politica dell'insubordinazione*, in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine*, Roma, DeriveApprodi, 2009, p. 26.

48 Il riferimento è al passaggio 10.8 del *Deuteronomio*, in cui si racconta che tutte le tribù, ad eccezione dei Leviti, disobbediscono a Mosè, adorando un vitello che non è invece sacro secondo la profezia mosaica. A seguito di quell'episodio, Mosè sottrae il sacro ministero ai primogeniti e lascia soltanto alla tribù di Levi il diritto di interpretare la parola di Dio e comunicare i responsi divini. Sebbene i Leviti siano esclusi in modo assoluto dal governo della cosa pubblica e dalla divisione delle terre, allo scopo di un bilanciamento tra i poteri, tuttavia l'episodio del vitello è all'origine dell'insofferenza verso i privilegi dei Leviti e di forti tensioni civili, sino alla rottura del patto mosaico con Dio, la restaurazione di re umani e il declino generale dello Stato ebraico.

ecc...) e non è più possibile distinguere interno ed esterno, individuo e collettivo, ma solo relazioni e individuazioni differenti che, intrecciandosi, producono la singolarità dell'individuo. La *imaginatio* non è dunque né la facoltà individuale di un *cogito*, né la facoltà di un soggetto collettivo, bensì transindividuale, situata all'intersezione di due livelli differenti dell'individuazione (individuale e collettiva) che si combinano, in Mosè come in ogni uomo, in un'unica individualità. Essa dipende tanto dalla memoria individuale, dal temperamento del singolo e dalla sua formazione, quanto dai costumi, dalle abitudini collettive, dalle tradizioni di un popolo, dalle opinioni comuni. Ciascun individuo ha a che fare con immagini sempre-già inserite in una concatenazione complessa di rinvii e rimandi reciproci, determinati dall'agire degli altri individui, da un tessuto di pratiche sociali che situa l'individuo all'interno di una collettività<sup>49</sup>. Il Romano dell'esempio sopracitato non ha ricordo del momento originario in cui il termine *pomum* e l'immagine del frutto si sono contratti, ma la legge dell'abitudine funzionerà allo stesso modo. L'abitudine forma i costumi, le leggi, la lingua, le tradizioni di una moltitudine, che sono così una sorta di memoria collettiva, una concatenazione di immagini comune a gruppi di individui. L'attività immaginativa tesse il legame tra il particolare e il generale, contrae e spinge le immagini dei singoli individui all'interno di un immaginario collettivo<sup>50</sup>.

### 3. Una coazione a ripetere: tra la funzione riproduttiva delle ideologie e il loro uso trasformativo

La struttura generale di ogni ideologia è quella «a centramento»: attraverso «tutto un apparato» – «*tota illa fabbrica*»<sup>51</sup>, espressione spinoziana che affascina Althusser – l'individuo è collocato al centro dei discorsi e delle rappresentazioni ideologiche e costituito in un soggetto illusorio, scambiando le cause con gli effetti e producendo un'immagine invertita del mondo reale. Gli «apparati ideologici» sono i mezzi di quella produzione. L'immaginazione di Mosè non avrebbe potuto costituire uno Stato nazionale libero se non avesse «ancorato» l'insieme di immagini, abitudini, disposizioni affettive e sentimenti del popolo ebraico, ad apparati di massa, alla Torah, ai rituali e alle condotte che essa prescrive. Gli apparati ideologici costituiscono l'esistenza materiale delle ideologie, giacché codificano i comportamenti, gli atti e i rituali ad esse conformi. «Diremo dunque – secondo Althusser – considerando solo un soggetto (questo individuo), che l'esistenza delle idee della sua credenza è materiale, in quanto le sue idee sono inserite in pratiche materiali, regolate da rituali materiali, essi stessi definiti dall'apparato ideologico materiale da cui dipendono le idee di questo soggetto»<sup>52</sup>. Un'ideologia esiste nei comportamenti degli individui, nelle pratiche quotidiane, nei dubbi, nelle convinzioni, nei costumi e nel linguaggio dell'esistenza concreta, nelle condotte pubbliche come nella sfera privata e personale.

49 *TTP*, cap. 7, p. 198 e ss.

50 Cfr. V. Morfino, *Immaginazione e ontologia della relazione* cit., pp. 154-155.

51 *Eth I*, app.

52 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 189. Come nota Althusser, se le idee sono esse materiali, allora non possono in alcun modo essere un riflesso o un derivato della pratica economica, né esercitare un «ritorno» (Engels) su di essa, poiché non vi è una porzione di materia che ne riflette un'altra o che vi ritorna.

Gli individui possono agire e pensare secondo le proprie idee, «da soli», spontaneamente, illudendosi della propria libertà, soltanto quando un *reseau* diffuso ed eterogeneo di apparati ideologici interpella e configura le loro immagini, linguaggi, *habitus* e desideri all'interno di un regime dominante della rappresentazione e del significato. L'apparato ideologico è un «dispositivo del desiderio» che organizza la molteplicità di immagini, idee, passioni e affezioni di ogni tipo, e le conseguenti variazioni del *conatus*, in una rete di rapporti immaginari, logicamente coerenti e persuasivi, determinati da specifici interessi materiali. La struttura dei rapporti sociali (capitalistici) trascrive, attraverso adeguati apparati e tecniche discorsive, una certa configurazione/strutturazione della produzione immaginaria e desiderante degli individui<sup>53</sup>. L'illusione del soggetto e l'inversione dei rapporti reali non sono espressione di un'ignoranza originaria in cui nascono gli uomini, ma l'effetto di una determinata alterazione dell'immaginario e dell'inconscio degli individui. In altri termini, la mistificazione ideologica «non è l'esito di una visione che deforma il mondo, non è una rappresentazione che nasce in un soggetto che erra nel suo guardare l'oggetto, bensì è l'effetto di deformazione che l'*oggetto* produce nel *soggetto*, o meglio [...] è la rappresentazione immaginaria, prodotta da una pratica e da una ritualità sociale, che l'individuo ha di sé»<sup>54</sup>.

La logica di un'ideologia, che ne garantisce la coerenza interna e la capacità di farsi sistema, è inscritta nella sua struttura «a centramento speculare» evinta, come detto, direttamente dall'*Appendice* di Spinoza. Il discorso ideologico dispone un sistema di rapporti in cui l'individuo è collocato al centro in qualità di soggetto, di principio causale autonomo dei propri pensieri e azioni, a cui prescrive pratiche, abitudini, rituali e norme sociali tramite gli apparati. Ciascun soggetto agisce in quanto agito dagli apparati ideologici. L'ideologia, a sua volta, funziona soltanto se si rivolge a soggetti costituiti, individui capaci di agire «da soli» una volta che hanno fatto propri i rituali e le abitudini<sup>55</sup>. Il soggetto è tale poiché sempre soggetto a ideologia, in un «gioco di doppia costituzione» in cui ideologia e soggettività sono costitutivi l'una dell'altra senza la possibilità di fissarne un'origine<sup>56</sup>. L'individuo è soggetto prima ancora di nascere, preso nel rituale dell'apparato ideologico familiare che gli assegna un nome, un cognome, un'identità, delle abitudini, e in tutte le formazioni ideologiche che ripetono il discorso dell'ordine e della legge, la struttura del dominio di una classe. Gli esseri umani si riconoscono

53 Facciamo qui menzione di alcuni recenti lavori di Frédéric Lordon. Secondo la sua prospettiva spinozista di «critica dell'economia politica degli affetti», «se il capitalismo deve essere colto nelle sue strutture, dovrà esserlo anche come un *regime del desiderio* [poichè] le strutture sociali hanno il loro immaginario specifico in quanto espressione di configurazione di desideri e affetti». Richiamandosi all'analisi althusseriana degli apparati ideologici, Lordon fa riferimento al ruolo del sistema educativo, formativo, orientativo e alla letteratura manageriale – dunque alle ideologie oggi dominanti – nell'interpellazione e produzione di soggettività adeguate e allineate alla loro funzione nella struttura dei rapporti sociali. Cfr. F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010, tr. it. di I. Bussoni, *Capitalismo, desiderio, servitù*, Roma, DeriveApprodi, 2015.

54 R. Finelli, *Una soggettività immaginaria*, introduzione a L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. XXII.

55 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 179.

56 Ivi, p. 191. In L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato* cit., p. 114, si legge che «[...] l'ideologia ha sempre-già-interpellato gli individui in quanto soggetti, il che non fa che precisare che gli individui sono stati sempre-già interpellati dall'ideologia in quanto soggetti e ci conduce necessariamente ad un'ultima proposizione: *gli individui sono sempre-già soggetti*. Gli individui sono dunque 'astratti' riguardo ai soggetti che sono sempre-già».

nell'identità e nelle norme di vita già-date in cui si ritrovano, ma sono inconsapevoli che queste non sono il prodotto della loro libertà, ma della produzione ideologica di un immaginario transindividuale mediante sofisticati ed eterogenei apparati<sup>57</sup>.

In ogni formazione sociale la base richiede la funzione-supporto come una funzione da assumere, come un posto da occupare nella divisione tecnica e sociale del lavoro. Questa richiesta rimane astratta: la base definisce delle funzioni-*Träger* (la base economica, e anche la sovrastruttura politica e ideologica), ma *se ne infischia* di chi debba assumerle. [...] l'ideologia che permette di *designare* il soggetto (in generale) che deve ricoprire questa funzione, e per questo deve interpellarlo come soggetto, fornendogli le ragioni-di-soggetto per assumere tale funzione. L'ideologia *interpella* l'individuo rendendolo soggetto e fornendogli le ragioni-di-soggetto per assumere le funzioni definite come funzioni-di-*Trager* della struttura. Queste ragioni-di-soggetto compaiono chiaramente nel discorso ideologico, che è necessariamente un discorso riferito al soggetto al quale si indirizza, e che dunque comporta necessariamente il soggetto come significante del discorso [...]. Per costituirsi come soggetto interpellato, l'individuo deve riconoscersi come soggetto nel discorso ideologico e comparirvi<sup>58</sup>.

Gli uomini non sono i soggetti della storia, bensì sono supporti materiali dei rapporti di produzione, «portatori» di funzioni, e ricevono dagli apparati ideologici quella forma-di-soggetto con cui acquisiscono l'abitudine, il costume, ad adempiere liberamente a quelle funzioni prescritte. L'ideologia costituisce gli individui in soggettività illusorie, che si immaginano di autodeterminare la propria vita storica, mentre sono mossi in realtà da un intreccio complesso di azioni e passioni *senza soggetto*. Secondo il commento di Roberto Finelli, «l'ideologia, nel suo carattere di trascendentale onnipresente della storia dell'uomo, consiste dunque per Althusser nell'intendere come *processo di un soggetto* ciò che è in realtà un *processo senza soggetto* [...]»<sup>59</sup>.

L'ideologia deve la sua forza pervasiva e la sua produzione di soggettività alla posizione centrale, unica e assoluta del Soggetto trascendentale, dalla cui «voce» un'ideologia parla, interpella gli individui e li costituisce in soggetti. Il soggetto empirico è raddoppiato dal Soggetto trascendentale e si costituisce rispecchiandovisi: il centramento è speculare. Nell'esempio dell'ideologia religiosa, Dio si rivolge agli individui già-soggetti per dare loro la prova che Dio esiste, che occorre obbedirgli per ottenere la salvezza, e tutte le successive verità cristiane trasmesse dalla Scrittura e dalla tradizione. Ogni ideologia ha il suo Soggetto trascendentale, da Dio alla Legge, dalla Nazione alla Rivoluzione, o persino loro combinazioni, come nel caso della teocrazia ebraica, dove la parola di Dio, interpellando Mosè, si fa al tempo stesso rituale religioso, legge civile e identità nazionale. Esso attiva una grande istanza unificante, che accoglie una molteplicità di immagini, desideri, linguaggi e abitudini e istituisce rapporti immaginari tra i soggetti empirici. L'individuo s'immagina di essere un soggetto soltanto a partire dall'interpellazione di un Altro Soggetto, obbedendo al quale viene riconosciuto e omologato nella struttura delle relazioni sociali<sup>60</sup>.

57 Ivi, p. 119.

58 L. Althusser., *Tre note sulla teoria dei discorsi* cit., p.121.

59 R. Finelli, *Una soggettività immaginaria* cit., p. XXV.

60 L. Althusser, *Lo Stato i suoi apparati* cit., p. 198. Come nota Francesco Toto, Althusser viene a riformare la tesi spinoziana, tipica delle filosofie materialistiche e nominalistiche, secondo cui nella realtà esistono soltanto individui concreti. È vero, da un lato, che le funzioni di soggettivazione/

La struttura speculare dell'ideologia ipostatizza il «vissuto» dei soggetti, il dato empirico e le percezioni immediate come l'Altro, l'Ordine, la norma. L'ideologia è proprio il processo di ipostatizzazione e cristallizzazione di certe strutture rappresentative e la loro elezione a norma universale nelle quali, essendovi proiettato il nostro vissuto, inevitabilmente ci riconosciamo<sup>61</sup>. La costituzione ideologica di un soggetto è dunque «il riconoscimento di un misconoscimento senza alienazione», che non riguarda una presunta essenza umana generica, né un'essenza singolare attuale, ma l'ignoranza che la soggettivazione sia il prodotto di una struttura ideologica, di un sistema di apparati ideologici (dai genitori, ai maestri, alla polizia) che interpellano per nome, sesso e funzione sociale il soggetto. La rete di norme (scritte e non), abitudini, linguaggi e ruoli, che troviamo già-dati nel mondo in cui nasciamo, è dunque non solo una semantizzazione del mondo, ma la struttura del processo di assoggettamento dei soggetti che li rende obbedienti e responsabili verso il mondo stesso<sup>62</sup>.

Il mutuo riconoscimento tra i soggetti e il Soggetto assicura un effetto di evidenza secondo cui Dio è proprio Dio, «colui che è», e specularmente ciascun soggetto è se stesso, con il proprio nome, identità, abitudini ritualizzate e posto di lavoro. Riconoscendosi nel Soggetto, i soggetti vi trovano garanzia di chi sono e installano nella loro coscienza il dovere di essere sempre quelli che sono; l'ideologia interPELLa i soggetti così come sono e non chiede loro di cambiare, bensì ne rafforza l'identità immaginaria. Nell'evidenza del riconoscimento si nasconde dunque la prescrizione del Soggetto interPELLante, l'effetto di soggettivazione ideologica permanente e la riproduzione dei rapporti sociali esistenti. L'illusione ideologica del soggetto è dunque duplice: l'illusione del Soggetto trascendentale, ossia l'apparizione di un pieno laddove non vi è che un vuoto, e l'illusione del soggetto empirico, il misconoscimento che la complessità di comportamenti, pratiche,

---

assoggettamento del discorso ideologico sono sempre condotte, mediante molteplici apparati, da individui concreti e materialmente determinati, da professionisti di specifiche ideologie regionali, e che le pratiche ritualizzate iscritte in quel discorso sono riprodotte costantemente da individui concreti e determinati. Secondo la prima messa in scena althusseriana dell'«interpellazione» ideologica, un individuo sente il proprio nome, si volta e, voltandosi, riconosce se stesso come colui che è stato interpellato con un certo nome e in un certo modo, secondo un certo *habitus*. La costituzione ideologica del soggetto pare qui avvenire all'interno di una relazione «inter-soggettiva» e orizzontale tra dei soggetti empirici. D'altro lato, tuttavia, il discorso ideologico non farebbe presa e non costituirebbe i propri soggetti se non provenisse da un centro, da un Soggetto Assoluto, da un Altro, la cui «presa» è garantita dall'effetto di riconoscimento speculare che suscita sui soggetti. Gli uomini, per natura, non tollerano infatti di essere istruiti e governati da un proprio simile. La funzione strutturale dell'ideologia richiede allora necessariamente un'istanza terza, esterna, trascendentale, che rompe la fascinazione duale edipica e introduce l'ordine simbolico, la Legge dell'Ordine, il Padre, che Althusser preferisce chiamare la Legge della Cultura. La relazione inter-soggettiva di riconoscimento/misconoscimento tra i soggetti richiede dunque di duplicarsi in una relazione analogamente speculare, ma verticale, tra il Soggetto e i soggetti. La subordinazione del primo livello al secondo, e dunque della relazione duale immaginaria alla relazione simbolica triadica, rivela che la costruzione di un Io in un rapporto apparentemente immediato con un altro Io è in realtà già da sempre mediata e regolata dalla misconosciuta presenza di un terzo. Cfr. F. Toto, *L'individuo concreto, il soggetto. Note per una rilettura di Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, «Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità» 2 (2012), disponibile all'indirizzo web <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2012/02/5-Lindividuo-concreto-il-soggetto.pdf>

61 Cfr. F. Raimondi, *Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Verona, ombre corte, 2011, p. 158.

62 Ivi, p. 119.

movimenti del corpo e della mente dell'individuo sia il risultato di una libera soggettività e non di pratiche ideologiche di soggettivazione e assoggettamento. Il processo di soggettivazione, messo a nudo, non si rivela che un'incessante istanza di assoggettamento delle coscienze e dei corpi, mascherata dai suoi effetti. «Non vi sono soggetti che per effetto e allo scopo del loro assoggettamento. Questa è la ragione per cui 'marciano da soli'»<sup>63</sup>.

Gli individui sono già-da-sempre soggetti che si riconoscono in un certo immaginario collettivo e agiscono secondo i suoi rituali. Non esiste alcun essere umano al di fuori dell'ideologia: «l'uomo è per natura un animale ideologico»<sup>64</sup>, sebbene l'effetto di misconoscimento nasconda opportunamente l'ineluttabilità e nessuno ammetta mai di essere nell'ideologia. La lezione di Spinoza insegna, contro ogni illusione intellettualistica e illuministica, la necessità dell'immaginazione, la sua dimensione insuperabile, in quanto struttura della mente con cui gli uomini, ignari delle proprie cause, rappresentano le loro relazioni con il mondo in maniera inadeguata. L'immaginazione «rappresenta» il sole a scarsa distanza dal «centro», dall'occhio del soggetto umano, che si illude di trovarsi a soli duecento passi da quello. Quando apprendiamo dalla scienza la nostra reale lontananza dall'astro solare, non rappresentiamo più quella relazione a partire da noi stessi, ma seguendo la connessione causale e globale della realtà. Tuttavia, pur sapendo di non trovarci affatto vicini al sole, questo non cesserà di sembrarci a soli duecento passi da noi e di ingannare gli uomini circa la sua reale posizione<sup>65</sup>. L'illusione ideologica è oggettiva e necessaria. Ognuno è gettato in una realtà di cui non sa nulla, «vissuta nella sua dispersione»<sup>66</sup>, e sviluppa necessariamente una relazione immediata e «vissuta» con essa. La relazione immaginaria con il mondo in cui ci troviamo a vivere è un tratto ontologico ineliminabile, non un semplice errore a cui sostituire la verità. In questo senso «l'ideologia in generale non ha storia»<sup>67</sup>, poiché costituisce i soggetti eternamente, in ogni formazione sociale, ripetendo costantemente la propria struttura e il proprio meccanismo «non-storico», «metastorico», immutabile, di funzionamento. Il problema della critica dell'ideologia non riguarda la deformazione immaginaria dei rapporti reali, come se essa fosse un «puro sogno» neutralizzabile e superabile, ma spiegare scientificamente perché il rapporto immediato degli individui con i rapporti reali sia necessariamente immaginario e come questo di produca.

Giunti a concepire l'immaginazione come la produzione immanente e vissuta (pre-riassuntiva) di discorsi, rappresentazioni, identità e abitudini, in cui i rapporti tra le cose vengono confusi e mistificati, essa ci risulta sospesa sul filo di un'ambivalenza intrinseca. Si tratta di una rappresentazione spontanea, necessaria, dell'immediatezza in cui ciascun individuo si ritrova, del mondo-della-vita in cui è gettato, ma questa spontaneità è espropriata da appositi apparati, che stabiliscono i modi con cui i soggetti immaginano le loro condizioni reali e le abitudini di vita. Da una parte, la produzione immaginaria gioca un ruolo fondamentale nella composizione degli individui in una moltitudine politica, poiché agisce nel tessuto transindividuale delle abitudini e dei costumi, congiungendo

63 L. Althusser, *Ideologia e apparati ideologici di Stato* cit., p. 119.

64 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 191.

65 *Eth* IV, prop. I, schol.

66 L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in *Ecrits philosophiques et politiques*, textes réunis et présentés par F. Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1994, tr. it. *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, in *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino – L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006, p. 51.

67 L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati* cit., p. 177.

esperienze, rappresentazioni e affezioni individuali con le tradizioni e la cultura di un popolo. È produzione di identità collettive, che accentua gli intrecci, le similitudini, le «combinazioni» di individui e di pratiche che altrimenti resterebbero separate, prive di relazione, o attraversate da relazioni deboli e contingenti. Essa esprime le idee e gli affetti dei singoli individui in una dimensione comune e favorisce, in questo modo, la socializzazione delle singolarità. Mosè riprende credenze e rituali religiosi diffusi tra gli Ebrei e, attraverso la forza costituente dell'immaginazione, trasforma quell'ideologia religiosa in auto-organizzazione politica indipendente. L'immaginazione, in altri termini, è la via immanente alla costituzione di moltitudini collettive e alla produzione del «comune».

D'altra parte, è fonte di illusione, poiché svincolata da ogni riferimento a una conoscenza adeguata e priva di qualsiasi interesse teoretico. Mosè non concepisce nulla di vero, ma soltanto la vivacità della sua immaginazione e del suo *ingegnum* lo portano a intuire le buone istituzioni<sup>68</sup>. L'immaginazione si espone pertanto all'arbitrarietà assoluta e agli usi retorici finalizzati al dominio politico. Agiscono in questa direzione, secondo Spinoza, teologi e interpreti ufficiali della Scrittura, che con l'immaginazione diffondono una verità provvidenziale e originaria della parola di Dio, sfruttando in modo parassitario la dimensione «comune» dell'immaginazione per imporre il loro potere. Gli apparati ideologici funzionano, proprio, come cattura e manipolazione della produzione spontanea di identità collettive. Il Soggetto trascendentale rappresenta la trascendenza nell'immanenza, quella voce e quella figura che sorge dall'immanenza della *potentia imaginandi multitudinis*, ne cattura la forza proveniente dal basso e ne fa uno strumento di dominazione ideologica, di assoggettamento dall'alto verso il basso. Un'ideologia è dominante – prescrivendo determinate identità e abitudini e occultandone, al tempo stesso, gli interessi materiali che essa sostiene – quando cattura e universalizza le domande e i desideri radicati nel rapporto immaginario delle masse di individui con la loro realtà. Secondo Balibar «l'ideologia dominante in una società data è sempre un'universalizzazione specifica dell'immaginario dei dominati»; «non viene prima l'esperienza dei dominanti, ma l'esperienza vissuta delle masse dominate»<sup>69</sup>. L'universalizzazione dell'immaginario borghese è possibile alla sola condizione di nutrirsi dell'immaginario ideologico delle masse. L'ideologia borghese cattura le domande di giustizia, uguaglianza e felicità delle masse e le riconduce alle sue risposte già-date. L'essenziale di un'ideologia non sta nel contenuto immediato del «vissuto», ma in un certo modo di porre i problemi funzionale a un bagaglio di risposte già-date. In questo senso, l'ideologia funziona «a circuito chiuso», nel tentativo di «chiudere» le possibilità aperte dalla contingenza, di

68 Sin dai primi due capitoli del *TTP* Spinoza denuncia la falsa certezza della rivelazione profetica, alla quale si può attribuire soltanto una «certezza morale», dotata di validità all'interno del sistema etico-culturale da cui è stata organizzata e orientata verso comportamenti pratici inscritti in quel sistema. Poi, a *TTP*, cap. 11, p. 310, si legge che: «Le parole di Mosè sono da prendere soltanto come un'espressione di significato morale, preannunciate in forma retorica, e nei termini più vivaci in cui era possibile immaginarla [...]. Mosè parlò non in proprio, come per rendere verosimile agli occhi del popolo la sua profezia, ma come un profeta che fa rivelazioni [...]. E a questo modo vanno interpretate tutte le argomentazioni di Mosè che si trovano nei cinque libri, e cioè, non come argomenti desunti dallo scrigno della ragione, ma soltanto come espressione con le quali esprimeva più efficacemente, e immaginava più vividamente, i decreti di Dio [...] Perciò ritengo che il sommo profeta Mosè non ha prodotto alcun legittimo argomento; mentre ammetto che le lunghe deduzioni e argomentazioni di Paolo, quali si trovano nell'Epistola ai Romani, non sono state scritte per rivelazione soprannaturale».

69 Cfr. E. Balibar, *Per Althusser* cit., p. 58.

governare e ordinare la contingenza. Il riconoscimento è l'effetto di una domanda formulata in funzione di una risposta già data e misconosciuta. I soggetti «si pongono quei problemi che sono in grado di risolvere», come diceva un passaggio marxiano molto caro a Gramsci, poiché rappresentano e immaginano in funzione di un'interpellazione da parte del Soggetto trascendentale nel quale riconoscono se stessi e acquisiscono così un'immagine di sé e del mondo circostante

L'immaginazione, in quanto produzione di immaginario transindividuale, è sia affermazione spontanea della *potentia multitudinis*, sia cattura parassitaria di quella potenza e matrice delle illusioni delle masse<sup>70</sup>. La potenza dell'immaginazione non si riduce a correttivo delle incapacità razionali della moltitudine, utile per la salvezza delle masse ignoranti che soltanto nel pregiudizio e nella superstizione aderiscono all'ordine sociale e alle leggi civili. Se così fosse, la costituzione sociale e politica promossa dall'immaginazione non avrebbe altro risultato che la dominazione trascendente, l'affermazione di un'autorità. Rileggendo invece gli ultimi capitoli del *Trattato teologico-politico* e l'incompiuto *Trattato politico*, l'attività immaginativa non è chiamata in causa soltanto come rimedio all'impotenza della moltitudine, bensì come campo di accumulazione di forza da parte della moltitudine stessa, terreno su cui costruire auto-organizzazione politica e democrazia. La religione eccede la sfera dell'impotenza e propone un sistema etico coerente che aumenta la potenza produttiva autonoma degli uomini<sup>71</sup>. L'immaginazione non è più quel sistema di rappresentazione inadeguato e finalista di cui liberarsi, ma di cui servirsi, in quanto il raddoppiamento immaginario dei rapporti reali tiene in serbo uno scarto rispetto al reale di cui fare, come Mosè, un uso razionale e costituente. L'articolazione di un immaginario comune è il viatico fondamentale della potenza della moltitudine che, radicandosi nell'immanenza dei desideri e degli *habitus* popolari, produce le migliori e più democratiche istituzioni collettive. La *potentia imaginandi multitudinis* afferma, secondo Bove, la capacità auto-organizzativa della moltitudine<sup>72</sup>.

Lo spinozismo eretico che si diffonde nella cerchia althusseriana traccia, in questi termini, una via immanente della trasformazione sociale. Una moltitudine deve cercare in sé, nel proprio immaginario, nei propri *habitus*, nelle linee di identificazione collettiva, le risorse della propria liberazione politica dallo sfruttamento e dalla dominazione, e non cadere in mitologie rivoluzionarie distanti dai rapporti (economici, politici e ideologici) da cui è attraversata. Se la classe operaia è penetrata da elementi tipici dell'ideologia borghese (utopismo, anarchismo, riformismo), la teoria marxista deve, secondo Althusser, tradursi nel campo ideologico e farsi arma della lotta di classe per liberare il proletariato da quelle ideologie di cui è prigioniero. La lotta di classe nell'ideologia è combattuta attraverso la formazione teorica permanente dei militanti, l'educazione collettiva e la diffusione di materiale scientifico, il confronto paritario e biunivoco tra intellettuali e proletari all'interno dell'organizzazione politica. La critica marxiana dell'economia politica e il materialismo storico, infatti, conquistano il senso comune del proletariato non tanto perché spiegano il mondo in modo veritiero e forniscono le leggi dell'accu-

70 L. Bove, *Linguaggio-Potere: il nodo dell'interpretazione*, «Etica & Politica» 16 (2014), 1, *Spinoza e l'immaginario collettivo* cit., p. 65.

71 H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza* cit., p. 173 e ss. Il luogo di questa *trasformazione interna* è il capitolo VII del *TTP*, in cui Spinoza formula un metodo di lettura e interpretazione della Scrittura del tutto diverso rispetto a quello dei teologi. Un rapporto critico con la Scrittura, i propri fondamenti e la propria genesi favorisce la costituzione di una «religion liberée».

72 L. Bove, *La stratégie du conatus* cit., pp. 235-239.



mulazione capitalistica, ma perché denunciano il carattere illusorio, falso, immaginario delle ideologie che hanno intaccato gli ambienti proletari. La teoria marxista spinge il proletariato alla formazione in classe e all'organizzazione della lotta di classe contro ogni utopismo o teleologia. Il materialismo storico, fornisce alle masse il concetto della dialettica materialistica, della relazione tra la contraddizione dominante e le contraddizioni secondarie, dell'autonomia soltanto relativa della sfera politico-ideologica rispetto a quella dei rapporti di produzione, favorendo così la composizione del «lato cattivo» (operai, studenti, ecc..) di ciascun livello della formazione sociale.



# COMPLEMENTARITÀ APORETICA. LA RIFONDAZIONE METODOLOGICA DELLA TEORIA RIVOLUZIONARIA IN NEGRI E ALTHUSSER

DI IRENE VIPARELLI\*

Riassunto: Il presente articolo si propone di stabilire un confronto tra Negri e Althusser, a partire dalle comuni riflessioni, sviluppate nel corso degli anni '70, sulla crisi del marxismo. Nello specifico, partendo dall'analisi portata avanti dai due autori sui limiti metodologici di Marx, si cercherà in primo luogo di mostrare come la comune percezione delle insufficienze della *Darstellung* marxiana spinga entrambi ad una riformulazione dei concetti di produzione e di riproduzione. In secondo luogo, si metterà in luce l'essenziale differenza tra i due autori nella rappresentazione del nesso produzione-riproduzione, avanzando l'ipotesi di una complementarità aporetica tra i due dispositivi teorici, fertile terreno per estendere il confronto tra Negri e Althusser oltre il tema specifico della crisi del marxismo<sup>1</sup>.

## 1. Introduzione

La congiuntura internazionale degli anni '60, dominata dagli effetti politici del XX Congresso del PCUS e dell'invasione sovietica in Ungheria, definisce specifiche urgenze teorico-politiche che indubbiamente rappresentano, per Negri come per Althusser, l'imprescindibile condizione dell'elaborazione teorica: destalinizzare Marx attraverso la rilettura critica dei testi fondatori appare a entrambi l'unico possibile percorso per rinnovare la potenza rivoluzionaria della teoria marxista. Tale astratta esigenza eterodossa, però, definisce un terreno assolutamente inadeguato per un confronto, traducendosi concretamente in proposte teoriche assolutamente eterogenee, in due interpretazioni dell'opera di Marx assolutamente divergenti e inconciliabili: il Marx operaista del primato delle forze produttive sui rapporti di produzione si oppone in tutto e per tutto al Marx strutturalista, scienziato di una storia *sans sujet*<sup>2</sup>.

---

\* Professoressa Auxiliar na Universidade de Évora e membro do CICP (Centro de Investigação em Ciências Política).

1 Lavoro svolto nell'ambito di un programma di post-dottorato, finanziato dalla «Fundação para a Ciência e Tecnologia» – SFRH/BPD/62989/2009.

2 Sull'operaismo cfr.: C. Adagio – R. Cerrato – S. Urso (a cura di), *Il lungo decennio. L'Italia prima del 68*, Verona, CIERRE edizioni, 1999; G. Borio – F. Pozzi – G. Roggero (a cura di), *Gli operaisti*, Roma, DeriveApprodi, 2005; G. Trotta – F. Milana (a cura di), *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni Rossi» a «Classe operaia»*, Roma, DeriveApprodi, 2008; S. Wright,

Con il '68, le lotte di liberazione nazionale, l'emergere di nuove soggettività antagoniste e la parallela marginalizzazione della classe operaia tradizionale, l'attitudine eterodossa si radicalizza, trasformando l'antica questione della destalinizzazione di Marx nella più generale problematica della crisi del marxismo. E in tale passaggio, storico-politico e teorico, dagli anni sessanta agli anni settanta inaspettatamente la percezione di radicalità dell'opposizione teorica tra Negri e Althusser si affievolisce, lasciando emergere i margini per un possibile confronto.

Il presente articolo, a partire dalla specifica questione delle insufficienze del metodo marxiano e della necessità di una rifondazione metodologica della teoria rivoluzionaria, cercherà di metter in luce una paradossale complementarità aporetica tra i dispositivi teorici dei due autori.

## 2. Althusser

### 2.1 Limiti metodologici

La scelta di Marx di strutturare la sua critica dell'economia politica su un ordine di esposizione che, partendo dalle categorie più semplici e astratte e seguendo un movimento di progressiva complessificazione e concretizzazione, perviene infine al concreto in quanto «sintesi di molte determinazioni, quindi unità del molteplice»<sup>3</sup>, risponde, secondo Althusser, a due esigenze fondamentali. La prima è di natura eminentemente polemica: Marx sentiva la necessità di stabilire «un ordine in senso forte [...], fondato sull'evidenza del suo *cominciamento*»<sup>4</sup>, per opporre la veridicità della propria prospettiva teorica alle «evidenze con le quali rompe»<sup>5</sup>. Una lotta di presupposti la cui posta in gioco è lo smascheramento delle false evidenze, mistificate e mistificatrici, dell'economia politica classica e l'affermazione di un fondamento apodittico della teoria rivoluzionaria. La seconda esigenza è invece propriamente filosofica, derivando da una «una certa concezione della scienza»<sup>6</sup>, di matrice idealista e hegeliana, secondo la quale ogni processo del pensiero, per soddisfare i criteri di veridicità scientifica, deve attenersi a determinate condizioni formali.

---

*Storming heaven: class composition and struggle in Italian autonomist marxism*, London, Pluto Press, 2002; tr. it. W. Montefusco, *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo*, Roma, Edizioni Alegre, 2008; C. Corradi, *Panzieri, Tronti, Negri: le diverse eredità dell'operaismo italiano*, «Consecutio Temporum» 1 (2011), su [http://www.consecutio.org/category/numero\\_1/](http://www.consecutio.org/category/numero_1/); M. Turchetto, *De « l'ouvrier masse » à l'« entrepreneurialité comune »: la trajectoire déconcertante de l'opéraisme italien*, in *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, 2001, pp. 297-317. Sulle differenti fasi del percorso di militanza di Negri in quegli anni cfr. M. Serrante, *Il ritmo delle lotte*, Verona, ombre corte, 2012; A. Negri, *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, Verona, ombre corte, 2007; A. Negri, *Pipe-line. Lettere da Rebibbia*, Roma, DeriveApprodi, 2009.

3 K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Berlin, Dietz Verlag, 1953, tr. it. di E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, Vol. I, p. 27.

4 L. Althusser, *Avant-propos du livre de G. Duménil, Le concept de loi économique dans « le Capital »*, in *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 262.

5 Ivi, p. 263.

6 L. Althusser, *Le marxisme aujourd'hui*, in *Solitude de Machiavel* cit., p. 301.

Di fatto la *Logica* di Hegel, e l'intera deduzione 'dialettica' della Natura e dello Spirito, suggerisce indubbiamente che bisogna 'cominciare', *ma* in filosofia, e *non nelle 'scienze'*, dall'astrazione pura, che inoltre in Hegel non è astrazione determinata [...] *ma indeterminata*. Fatta salva questa differenza capitale, possiamo sostenere che anche in Hegel, l'Idea della Scienza [...] impone di cominciare dall'astrazione, e che il processo di pensiero va dall'astratto al concreto, dal più astratto al più concreto; e che la stessa Idea impone di analizzare ogni contenuto (l'Essere, il Niente, il divenire, etc.) per scoprirne la nascita del successivo<sup>7</sup>.

L'ordine di esposizione della critica marxiana dell'economia politica quindi, lungi dall'esprimere, come pretenderebbe la tradizione marxista dominante (e come lo stesso Althusser aveva teorizzato nei suoi testi negli anni '60), la specificità della dialettica materialista, rappresenta piuttosto un residuo di idealismo, indice del persistente rapporto di dipendenza con la propria coscienza filosofica anteriore: i limiti di un pensiero che «nonostante tutta la sua volontà di rottura»<sup>8</sup>, non ha saputo o non ha potuto liberarsi definitivamente dalle «idee dominanti del suo tempo»<sup>9</sup>.

I pericolosi effetti di tale residuo idealista si manifestano, secondo Althusser, già nel secondo capitolo del Libro I del *Capitale* in cui Marx sviluppa la teoria del plusvalore sull'unico presupposto teorico della teoria del valore, aprendo la strada alle interpretazioni economiciste e idealiste della teoria dello sfruttamento:

A credere che Marx non ha nient'altro in testa che quello che scrive, si rischia di *prendere la presentazione (necessariamente contabile) del plusvalore per una teoria completa dello sfruttamento*. Per dirlo chiaramente, si rischia di ridurre lo sfruttamento al semplice calcolo del plusvalore<sup>10</sup>.

È evidente che Marx, rivoluzionario e comunista, ha «altro in testa», è cioè ben consapevole che la teoria dello sfruttamento, lungi dall'esser riducibile alla differenza tra valore prodotto e salario, è sottomessa a molteplici condizioni eterogenee, di natura economica, politica e ideologica. Ma come far emergere quest'altro che Marx ha in testa? Come superare il limite idealista e, con lui, i pericoli delle interpretazioni economiciste?

Secondo Althusser, leggere criticamente il *Capitale* significa decostruire la sua illusoria linearità, la sua fittizia coerenza, facendo emergere le lacune, i punti di squilibrio, i momenti contraddittori in cui la volontà di rottura con l'idealismo si concretizza nella formulazione di una metodologia radicalmente e eminentemente materialista.

Tali luoghi teorici della rottura dell'ordine idealista sono fondamentalmente due:

Nei suoi capitoli fuori ordine di esposizione, ma anche e soprattutto in occasione delle iniezioni concettuali nello spazio teorico conquistato dall'analisi, Marx rompeva di fatto con l'idea hegeliana della Scienza, quindi del metodo e della dialettica<sup>11</sup>.

7 L. Althusser, *Marx dans ses limites*, in *Écrits philosophiques et politiques*, Parigi, Éditions STOCK/IMEC, 1994, Vol. I, p. 407.

8 Ivi, p. 408.

9 *Ibidem*.

10 L. Althusser, *Avant-propos ... cit.*, p. 262.

11 L. Althusser, *Marx dans ses limites cit.*, p. 407.

L'ipotesi interpretativa delle iniezioni concettuali è la tesi centrale del libro di Duménil *Le concept de loi économique dans «le Capital»*: lo sviluppo delle categorie dall'astratto al concreto, lungi dall'esprimere un processo dialettico, indicano piuttosto il movimento di allargamento progressivo del campo teorico attraverso la continua posizione e combinazione di nuovi concetti. Un metodo, in ultima istanza, materialista che rivela un Marx «grazie a Dio, il meno hegeliano possibile»<sup>12</sup>.

Tali immissioni concettuali, secondo Althusser, svolgono una duplice funzione critica, permettendo l'individuazione dei limiti del campo teorico definito dai concetti astratti, quindi la presa di coscienza dell'esistenza di un'esteriorità irriducibile a tali limiti, e imponendo, conseguentemente, il dislocamento dell'analisi su un nuovo terreno, concreto e storico, definito dall'esteriorità irriducibile.

I capitoli storici, fuori ordine di esposizione sulla giornata lavorativa, sulla manifattura e grande industria, sull'accumulazione primitiva, etc. rappresentano il risultato fondamentale di tale spostamento dell'analisi: un vero e proprio ordine di esposizione minore prodotto dalla brusca interruzione dello sviluppo categoriale dall'astratto al concreto e dall'improvvisa affermazione della concretezza complessa della storia.

Il *Capitale* quindi, nell'immagine che ne offre Althusser, appare come una sorta di campo di battaglia tra idealismo e materialismo, tra due opposte metodologie che si contendono il primato. Superarne i limiti, conseguentemente, significa decostruire l'ordine di esposizione maggiore, dissolvendo l'idealismo e liberando la stessa teoria di Marx dal suo guscio mistico: «per riconoscere, raggruppare e liberare le forze di un pensiero che implica ma eccede l'unità formale che si è dovuto dare, per esistere, da più di cento anni, come teoria»<sup>13</sup>.

## 2.2 Rifondazione metodologica

La lettura critica del *Capitale*, oltre i suoi limiti, permette di cogliere, nella lacuna tra i due ordini di esposizione eterogenei, nella loro congiunzione problematica, i presupposti per una critica materialista dell'economia politica. Ma, avverte Althusser: «Ovviamente non intendiamo, sulla base di questi semplici note critiche, [...] suggerire che bisognerebbe dare al *Capitale* un altro ordine di esposizione, che sarebbe il suo»<sup>14</sup>.

Fedele discepolo spinoziano, Althusser si oppone drasticamente all'ipotesi di una *neue Darstellung*, che definisca nuove regole metodologiche formali: qualsiasi teoria apriori della conoscenza, in quanto normativizzazione apriori dello sviluppo teorico, implicherebbe necessariamente l'imposizione violenta di un ordine trascendente alla logica specifica dell'oggetto d'analisi, quindi una ricaduta nell'idealismo.

Come stabilire allora le caratteristiche fondamentali di una metodologia veramente e assolutamente materialista, evitando di ricadere in un'astratta teoria della conoscenza? Come garantire lo sviluppo materialista della conoscenza contro il rischio di eventuali ricadute idealiste? Come passare dalla individuazione del limite metodologico all'*oltre*, all'evoluzione produttiva della teoria?

La risposta, secondo Althusser, è rintracciabile nella stessa opera di Marx, in alcuni brevi passaggi che

12 Ivi, p. 405.

13 L. Althusser, *Avant-propos* cit., p. 264.

14 Ivi, p. 263.

suggeriscono uno o altri modi di «prendere» le cose, quindi di riprendere l'analisi: l'idea che potrebbe esser fecondo cominciare non «dal semplice», ma da una certa complessità – idea che non può non affettare di riflesso l'idea da cui dipende, quella di cominciamento, e il concetto che incarna l'omogeneità del semplice: il valore<sup>15</sup>.

Il principio fondamentale di una metodologia materialista è quindi la dissoluzione, radicale e definitiva, del problema dell'origine e l'immediata assunzione di una certa complessità come presupposto dell'analisi. Una strategia epistemologica che, se lascia immediatamente emergere l'elemento di rottura con l'idealismo, pecca però indubbiamente di indeterminazione, non specificando che cosa si debba intendere con una certa complessità. Come determinare il valore da attribuire alla categoria «certa»? Come stabilire il grado di complessità necessario affinché l'analisi possa esser produttiva, feconda?

Althusser indica la possibile soluzione teorica al problema, attraverso un esempio pratico: una teoria materialista dello sfruttamento. Il rischio teorico-politico, insito nella teoria del plusvalore, di ridurre della teoria dello sfruttamento alla sua mera dimensione contabile può esser superato soltanto spostando l'analisi su un nuovo terreno, che non prenda in considerazione appena le condizioni astratte (teoria del valore), ma anche i presupposti concreti dello sfruttamento: «le condizioni di lavoro (primo 'esteriore'), [...] le condizioni della riproduzione della forza-lavoro (secondo 'esteriore'), [...] la lotta di classe (terzo e ultimo 'esteriore')»<sup>16</sup>.

Il senso dell'ipotesi althusseriana di cominciare l'analisi da una «certa complessità» si specifica immediatamente, in quanto tentativo di liberare il metodo dall'opposizione teorica tra il concreto immediato, in quanto «rappresentazione caotica dell'insieme»<sup>17</sup>, e l'astrazione semplice, in quanto principio epistemologico. Da un lato, poiché «una certa complessità» differisce essenzialmente dalla complessità *tout court*, il presupposto dell'analisi continua ad esser l'astrazione; dall'altro però tale processo astrattivo, prendendo in considerazione la totalità delle condizioni effettive di un fenomeno – economiche (le condizioni di lavoro), politiche (lotta di classe) e ideologiche (condizioni della riproduzione della forza lavoro) –, dà luogo a un'astrazione complessa, che riproduce le molteplici condizioni del darsi di uno specifico fenomeno sul piano teorico<sup>18</sup>.

15 *Ibidem*.

16 Ivi, p. 262.

17 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858* cit., p. 26.

18 Due annotazioni sulle conseguenze teoriche di tale rivoluzione metodologica. 1) La rifondazione metodologica costituisce, in effetti, l'esito fondamentale di un'applicazione della dialettica materialista allo stesso Marx, tesa a verificare il suo grado di fedeltà-tradimento rispetto ai presupposti materialisti dell'analisi. In tale verifica dialettica l'astratta legge del valore appare come persistente presupposto ideologico dell'analisi marxiana (Generalità I); l'emergere dell'ordine di esposizione minore rappresenta la realtà della rottura epistemologica (Generalità II), lo spostamento pratico dell'analisi su un piano essenzialmente materialista. La fondazione dell'analisi su una certa complessità, costituisce l'esito fondamentale dell'analisi critica (Generalità III). 2) La rivoluzione metodologica, spostando l'analisi dal piano ermeneutico al piano creativo, supera definitivamente l'approccio sintomale: «Sono le contraddizioni e le esigenze di questa crisi, in breve la sua tendenza, che ci fanno vedere ciò che manca in Marx, perché noi ne abbiamo ormai un bisogno vitale: veder chiaro nell'imperialismo, nello Stato, nell'ideologia, nel partito e nella politica» (L. Althusser, *Le marxisme aujourd'hui*, in *Solitude de Machiavel* cit., p. 308 [il corsivo è nostro]). Invisibilità e assenza non indicano più un elemento latente, quanto piuttosto il segno di ciò che manca assolutamente, di un invisibile-assente che rivela il terreno dell'*oltre*, gli ambiti in

### 3. Negri

#### 3.1 Limiti metodologici

La riflessione sui limiti di Marx si struttura, anche in Negri, a partire dal problema del metodo e, nello specifico, dal problema del cominciamento: i *Grundrisse* rappresentano «il punto più alto dell'analisi e dell'immaginazione-volontà rivoluzionaria di Marx»<sup>19</sup>, sono quindi oltre il *Capitale*, esattamente perché hanno un ordine di esposizione differente; perché non cominciano con l'astratta teoria del valore, ma con la sezione «Denaro».

La fondazione della critica dell'economia politica sulla teoria del valore è, anche per Negri, «un metodo più idealista, più hegeliano, malgrado ogni intenzione e dichiarazione in contrario»<sup>20</sup>; è, in altre parole, il segno inequivocabile di un residuo di idealismo nel discorso marxiano su cui si sono edificate, nel corso del XX secolo, tutte le interpretazioni economiciste e idealiste, quindi, in ultima istanza, revisioniste della teoria di Marx.

L'immediata posizione della teoria del valore, secondo Negri, permette infatti di ipotizzare una sua presunta autonomia dalla teoria del plusvalore, quindi di supporre che sia storicamente possibile una realizzazione del valore senza sfruttamento. Una ipotetica giusta realizzazione della legge del valore che, strutturata sull'equilibrio tra produzione del valore e salario, identifica emancipazione comunista e pianificazione socialista; generalizzazione sociale del lavoro salariato e sua soppressione.

Ben diverso è l'attacco dei *Grundrisse*:

Il denaro è una cosa concreta che contiene tutti i dinamismi e le contraddizioni del valore, sia dal punto di vista formale che da quello sostanziale, senza possedere la vuota astrazione del discorso sul valore<sup>21</sup>.

Il denaro è l'antitesi della vuota astrazione della teoria del valore<sup>22</sup>, poiché necessariamente presuppone l'esistenza concreta, storica, della società capitalistica sviluppata, in cui: da un lato la classe operaia, persa la sua originaria fisionomia di mero oggetto dello sfruttamento, si è ormai affermata come soggetto antagonista; dall'altro, e conseguentemente, il capitale ha perso la sua struttura privata e si è imposto come capitale sociale<sup>23</sup>.

cui il processo teorico deve diventare assolutamente innovativo.

19 A. Negri, *Marx oltre Marx*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 21.

20 Ivi, p. 50.

21 *Ibidem*.

22 «Non c'è un cammino logico che conduce dall'analisi della merce a quella del valore a quella del plusvalore: il termine medio non esiste, è – questo sì – una finzione letteraria, una mistificazione pura e semplice che non comprende neppure un nodo di verità. Porre il denaro a rappresentare la forma del valore significa riconoscere che il denaro è la forma esclusiva del funzionamento della legge del valore. Significa riconoscere che esso è il terreno immediato della critica» (ivi, p. 35). Cominciare con il «Denaro» significa quindi invertire la relazione tra teoria del valore e teoria del plusvalore. Da un lato, infatti, la teoria del valore perde definitivamente ogni sua presunta autonomia: «Se si dà una teoria del valore, può questa darsi fuori da un'immediata riduzione alla teoria del denaro, dell'organizzazione capitalistica dello scambio e, nello scambio, dello sfruttamento?» (ivi, p. 34). Dall'altro, parallelamente, la legge del plusvalore diventa l'unico possibile fondamento di una teoria del valore, riconosciuto come mero orizzonte, «subordinata parziale e astratta della teoria del plusvalore» (ivi, p. 91).

23 In tal modo, nella dialettica della separazione, «il risultato deve fungere altresì da presupposto. Il risultato (crisi e dissoluzione a livello del mercato mondiale) deve fungere altresì da presupposto



Cominciare con il «Denaro» significa quindi rifiutare di dedurre il rapporto antagonista di classe da una neutra relazione economica tra persone astratte, che producono e scambiano la merce al giusto valore, per assumerlo come immediato presupposto dell'analisi. Significa, in altre parole, ricondurre lo sviluppo del capitale all'antagonismo di classe, in quanto rapporto dinamico in cui la tendenza proletaria all'«intensificazione della composizione della classe, [all']allargamento dei suoi bisogni e dei suoi godimenti, [all']innalzamento del valore del lavoro necessario alla sua riproduzione»<sup>24</sup> definisce la parallela tendenza del capitale alla sua progressiva socializzazione, alla sua trasformazione in soggettività politica.

Insomma, cominciare con il «Denaro», significa assumere la prospettiva operaista del primato delle forze produttive sui rapporti di produzione, fondando la critica dell'economia politica non sulla legge del valore, ma la sua crisi, sulla sua essenziale precarietà del rapporto di classe. Così, nei *Grundrisse*, partendo dalla crisi economica a lui contemporanea e astruendo dalle condizioni del capitalismo del suo tempo, caratterizzato dall'imaturità sia della classe operaia, non ancora costituitasi in soggetto antagonista, sia del capitale ancora prevalentemente nella forma di capitale privato, Marx riconosce nella crisi la tendenza storica fondamentale del capitale, il «punto di leva di una teoria antagonista del capitale»<sup>25</sup>.

### 3.2 Rifondazione metodologica

La definitiva dissoluzione della funzione economica del capitale e la sua trasformazione in pura forza politica, in potere che si valorizza esclusivamente attraverso il comando, segnano, per Negri, il punto culminante dello sviluppo capitalistico e, parallelamente, dell'analisi marxiana. Infatti, Marx, inseguendo la tendenza antagonista, nel celebre frammento sulle macchine, offre una vera e propria fenomenologia della società capitalistica pervenuta al suo concetto; una società in cui «*il processo lavorativo è assunto come semplice elemento del processo di valorizzazione*»<sup>26</sup> e, conseguentemente, la totalità le forze produttive socializzate, in primo luogo la scienza, sono ormai pienamente sussunte alla logica del comando capitalistico. Qui, all'apice dell'analisi critica, Marx arriva a cogliere la «dissoluzione capitalistica del valore d'uso operaio»<sup>27</sup>, la generale sottomissione delle dinamiche di realizzazione dei bisogni alla logica del comando capitalistico, senza però riuscire a trarne, secondo Negri, le necessarie conseguenze teoriche e politiche, prima fra tutte quella della trasformazione di ogni lavoro in lavoro produttivo. Marx, infatti, resta vincolato ad una definizione decisamente troppo riduttiva del concetto di lavoro produttivo,

legata all'assiologia socialista del lavoro manuale. Condizionata da questa, anche quando tutte le condizioni teoriche erano mutate. E quanto profondamente mutate! Perché infatti era solo sulla base di una *dislocazione completa* del concetto di *lavoro produttivo* che ora la stessa definizione di *classe rivoluzionaria* poteva essere data. Trattarsi sui livelli dell'assiologia socialista nella definizione di questo concetto, quando tutto l'apparato sistematico e definitorio era stato dislocato in avanti, era francamente

---

(antagonismo e lotta a livello del rapporto di produzione)» (ivi, p. 73).

24 Ivi, p. 83.

25 Ivi, p. 20.

26 Ivi, p. 150.

27 Ivi, p. 151.

inutile e infruttuoso. Marx subisce qui, dannosamente, il limite di organizzazione del movimento operaio<sup>28</sup>.

Insomma, secondo Negri, «*il ritardo dell'organizzazione operaia [...] blocca l'avanzamento teorico*»<sup>29</sup>, impedendo a Marx di compiere quell'ulteriore dislocazione dell'analisi dall'oggettivo al soggettivo, che sola gli avrebbe permesso di anticipare teoricamente, a partire dalla fenomenologia della società del capitale giunto a maturazione, la nuova fisionomia della classe rivoluzionaria e della lotta di classe.

Tale limite del discorso marxiano determina un essenziale squilibrio dell'analisi: da un lato Marx, pienamente cosciente della trasformazione del capitale circolante in capitale «produttivo nella *forma della pianificazione* e del controllo della riproduzione della società»<sup>30</sup>, riesce a cogliere la tendenza alla progressiva approssimazione, fino all'identificazione, dei concetti di produzione e riproduzione. Dall'altro, però, l'inadeguatezza del concetto di lavoro produttivo gli impedisce di dedurre la necessaria costituzione di una nuova figura proletaria, quella dell'operaio sociale, e l'estensione dell'«antagonismo di classe su tutto il terreno della società»<sup>31</sup>, su tutta la sfera della riproduzione.

Il frammento sulle macchine, punto più alto dell'analisi, si rivela così esser anche il luogo teorico in cui diventano evidenti i limiti assoluti, le deficienze fondamentali della teoria di Marx, in cui, quindi, emerge la necessità di un'ulteriore dislocamento dell'analisi *oltre* Marx: non solo *oltre* il *Capitale* ma *oltre* gli stessi *Grundrisse*. Lo squilibrio tra premesse teoriche e conclusioni, in altre parole, definisce il terreno su cui inaugurare un processo teorico assolutamente creativo, che riesca ad adeguare la teoria rivoluzionaria a una contemporaneità che, in virtù dell'universalizzazione e assolutizzazione della logica antagonistica, appare ormai definitivamente *oltre* la prospettiva teorica di Marx:

Oggi è dunque possibile andare «oltre Marx», su questa strada, le cui premesse Marx ha decisamente proposto. Ma il salto in avanti, la figura determinata di realizzazione del comunismo, la sua dinamica sono elementi talmente fortemente connotati che davvero val qui la pena di ripeterci, increduli: siamo andati oltre Marx<sup>32</sup>.

28 Ivi, p. 190. «La nozione di *capitale sociale* getta una nuova luce sulla società capitalistica e mostra i limiti di un intero apparato concettuale utilizzato fino a ieri per descriverla. [...] Per Negri è come se nella lunga storia del capitalismo si fosse prodotta una discontinuità, fosse intervenuta una cesura. Si pensi solo al nuovo concetto di 'lavoro produttivo' alla luce dell'analisi della circolazione e della riproduzione del capitale sociale. Lavori e prestazioni considerati prima improduttivi perché estranei al processo di produzione e di valorizzazione, diventano produttivi nei nuovi rapporti sociali. L'integrazione di produzione e circolazione, la sussunzione della seconda nella prima, socializzano il processo di estrazione del plusvalore; la stessa forza lavoro è divenuta essa stessa sociale. Il secondo passo si compie togliendo la separazione tra produzione e consumo. A livello di capitale sociale la sfera del consumo, in particolare il consumo dell'operaio, è ricondotta a quella della produzione e della riproduzione dei rapporti sociali capitalistici, e perciò attraversata dalla stessa logica antagonistica. L'internità della circolazione alla produzione diventa un dato strutturale. Ma giunti a questo punto tutto cambia: bisogna prendere sul serio l'invito di Marx a cercare un altro 'modo di indagine' per uscire da ogni logica fabbrichista e prendere in seria considerazione l'ipotesi dell'autonomia della classe operaia fuori dal capitale» (M. Serrante, *Il ritmo delle lotte*, Verona, ombre corte, 2012, pp. 127-128).

29 Ivi, p. 189.

30 Ivi, p. 151.

31 A. Negri, *Per la critica della costituzione materiale*, in *I libri del rogo*, Roma, Castelvocchi, 1997, p. 221.

32 A. Negri, *Marx oltre Marx* cit., p. 194.

Marx ha radicalmente trasformato la dialettica e, liberandola dall'idealismo, l'ha saputa rifondare sul presupposto materialista dell'antagonismo, riuscendo così a sviluppare l'essenziale tendenza del capitale fino a coglierne la forma compiuta, il suo concetto pienamente sviluppato. Su tale terreno, l'ulteriore sviluppo della teoria rivoluzionaria deve necessariamente configurarsi, per Negri, come una seconda rivoluzione metodologica che sappia abbandonare definitivamente i presupposti dialettici dell'analisi: quando il capitale si è ormai trasformato in puro potere e le nuove forze produttive, immediatamente sociali, si sono rese autonome, i presupposti su cui si fondava la dialettica della separatezza sono ormai definitivamente dissolti. Il nuovo metodo, conseguentemente,

smette di svolgersi su un ritmo binario, smette anche di accettare la realtà fantasmatica dell'avversario sul suo orizzonte. *Cancella la dialettica* anche solo come orizzonte. *Rifugge ogni formula binaria*. Qui il processo antagonistico tende all'egemonia, alla distruzione ed all'*annullamento dell'avversario*. *Negare la dialettica*, questa formula eterna del pensiero giudaico-cristiano, questa perifrasi per dire – nel mondo occidentale – razionalità: in Marx noi abbiamo letto il più avanzato progetto verso questa distruzione, abbiamo visto svolgersi i primi giganteschi passi in questa direzione. Dobbiamo ora procedere a fondo. Solo su questo terreno, allora, potremo cominciare a parlare di nuove categorie, non del capitale ma del rovesciamento del capitale<sup>33</sup>.

Da un lato «*la dialettica è restituita al capitale*»<sup>34</sup>, configurandosi come la mediazione mistificatrice che fonda la nuova forma politica della valorizzazione capitalistica. Il materialismo, parallelamente, «*diviene l'orizzonte esclusivo, innervato dalla sua logica antagonistica e soggettiva*»<sup>35</sup>, l'autoesposizione della potenza costitutiva, inventiva, delle nuove forze produttive autonome, il disvelamento della radicalità del nuovo antagonismo, strutturato sul presupposto dell'impossibilità di ogni relazione con il nemico di classe.

Il metodo di Marx si era mosso dalla demistificazione all'inversione delle categorie dell'economia politica classica, dallo smascheramento della falsità del punto di vista borghese, che pone la mediazione capitalistica come motore dello sviluppo, alla fondazione della storicità al capitalismo sulla discontinuità, sulla separazione e sull'antagonismo proletario. Il nuovo metodo, rappresentando la definitiva autonomizzazione delle forze produttive sociali dal capitale, dovrà compiere un ulteriore passaggio «*dall'inversione alla costituzione*»<sup>36</sup>, configurandosi come una *neue Darstellung* che, abbandonando il presupposto dialettico del vincolo capitale-classe operaia, riesca a esprimere la potenza dell'autonoma forza-invenzione dell'operaio sociale:

Con la tematica della costituzione noi entriamo in una fase teorica in cui la concreta determinazione dei comportamenti proletari, la prassi collettiva del proletariato divengono un motore teorico, un tessuto di proposizione teorica, un soggetto che ha una straordinaria libertà e forza di autoesposizione. [...] La *Neue Darstellung*, nel processo maturo della costituzione dell'individuo collettivo del comunismo, deve sempre più divenire una *Selbst-Darstellung*<sup>37</sup>.

---

33 Ivi, p. 197.

34 Ivi, p. 177.

35 *Ibidem*.

36 Ivi, p. 188.

37 Ivi, p. 189.

Il nuovo modo di esposizione è «*comunismo nella forma della transizione*»<sup>38</sup>: la potenza comunista immanente alla nuova pratica sociale dell'antagonismo, infatti, definisce la nuova e inedita tendenzialità storica che dalla destrutturazione del capitale porta al processo costitutivo di una nuova realtà; «dall'autovalorizzazione all'autodeterminazione, all'indipendenza sempre più alta e completa del soggetto proletario, alla multilateralità dei suoi percorsi»<sup>39</sup>.

#### 4. Complementarità aporetica

Le riflessioni di Negri e Althusser sui limiti del metodo marxiano di critica dell'economia politica indubbiamente mettono in luce una prossimità nella prospettiva teorica dei due autori. Entrambi, infatti, individuano nella teoria del valore il principale nucleo problematico della metodologia marxiana: l'astratta considerazione del rapporto di produzione come vincolo esclusivamente economico è indice del persistente e infausto vincolo di Marx con l'idealismo di Hegel. Conseguentemente, entrambi riconoscono l'urgenza di una vera e propria rivoluzione metodologica, che riesca finalmente a dissolvere l'illusione della necessità epistemologica della semplicità originaria: il concreto, ovvero le molteplici ed eterogenee condizioni della produzione capitalistica, dev'esser concepito non più come risultato dello sviluppo dialettico ma come l'immediato presupposto dell'analisi teorica. Così la tradizionale relazione di subordinazione, che faceva dipendere la riproduzione dalla produzione; il politico-ideologico dall'economico, la sovrastruttura dalla struttura, la forma sociale dalla relazione di capitale si dissolve. L'economico, il politico e l'ideologico sono riconosciuti come altrettanti presupposti necessari alla produzione e riproduzione della società capitalistica. Conseguentemente, non più solo la relazione economica che permette l'estrazione diretta del plusvalore, ma la totalità delle relazioni sociali – in quanto rapporti funzionali alla produzione e riproduzione della società capitalistica – debbono esser riconosciute come *conditio sine qua non* per sviluppare una critica sociale fino in fondo materialista.

La rifondazione della critica rivoluzionaria sulla complessità storica, quindi, si traduce, sia in Negri sia in Althusser, nell'esigenza di un radicale ripensamento dei concetti di produzione e di riproduzione.

Produzione in primo luogo. Se in Marx il rapporto produttivo era inteso immediatamente come vincolo economico di capitale e lavoro salariato, Negri e Althusser concepiscono la medesima relazione come rapporto eminentemente e immediatamente politico. Sia il riconoscimento, da parte di Althusser, della lotta di classe come esteriore necessario all'analisi, sia la fondazione operaista dell'analisi sul rapporto antagonistico implicano, infatti, una definitiva immanentizzazione del politico: lungi dall'identificarsi con lo Stato, con il sovrastrutturale/trascendente, la politica è invece l'essenza stessa del rapporto di classe, in quanto relazione di soggettività antagoniste.

Riproduzione, in secondo luogo. Se Marx, nel Libro II del *Capitale*, tendeva a identificare il concetto di riproduzione con quello di circolazione, prendendo in analisi appena le condizioni economiche della riproduzione del capitale come capitale, per Negri e Al-

---

38 Ivi, p. 162.

39 Ivi, p. 177.

thusser, invece, il concetto di riproduzione assume un significato ben più ampio, riferendosi alle condizioni, molteplici ed eterogenee, che rendono possibile la riproduzione del capitale e della forza-lavoro, quindi il perpetuarsi delle relazioni di sfruttamento.

Sarà quindi lecito concludere che Negri e Althusser, partiti da prospettive completamente differenti, da due interpretazioni radicalmente eterogenee dell'opera di Marx, arrivano, attraverso la riflessione sui limiti metodologici, a incontrarsi, stabilendo un comune terreno teorico-politico di rifondazione della teoria rivoluzionaria? In realtà, la sensazione di forte prossimità tra i due autori si affievolisce notevolmente se si concentra l'attenzione non più sulle categorie di produzione e di riproduzione, ma sulla loro relazione. Nella definizione della dinamica d'interazione tra le due sfere, infatti, i due autori propongono soluzioni non solo eterogenee, ma addirittura opposte.

In Althusser, come abbiamo visto, la rivoluzione metodologica presuppone la presa in considerazione di tre esteriorità. Tra queste, le condizioni della produzione e la lotta di classe permettono di definire il rapporto di produzione come relazione non solo astrattamente economica, ma essenzialmente politica. La terza, ovvero le condizioni della riproduzione della forza lavoro, permette invece di ridefinire il medesimo rapporto produttivo come relazione ideologica.

Fedele alla prospettiva già indicata in *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, Althusser, infatti, subordina il problema della riproduzione a quello dell'ideologia, continuando a considerare la potenza mistificatrice dello Stato come principale forza riproduttiva:

È il cerchio della riproduzione dello Stato nelle sue funzioni di strumento per la riproduzione delle condizioni della produzione, quindi dello sfruttamento, quindi delle condizioni di esistenza della dominazione della classe sfruttatrice, che costituisce in se stesso la grande mistificazione oggettiva<sup>40</sup>.

Lo Stato rappresenta quindi la grande mistificazione oggettiva, la realtà di una «prodigiosa operazione di annullamento, amnesia e rimozione politica»<sup>41</sup> il cui obiettivo fondamentale è quello cancellare ogni traccia dell'antagonismo costitutivo della società capitalistica, offrendo l'immagine illusoria di una realtà pacificata, universalmente consensuale.

È solo in virtù di tale potenza mistificatrice dello Stato che il rapporto di produzione acquisisce esistenza effettiva, concretezza storica, realtà. Ragion per cui, per Althusser, la riproduzione ha in ultima istanza il primato sulla produzione: «il processo di produzione deve anche lui (per non restare astratto), essere riconosciuto come momento decisivo del processo di riproduzione»<sup>42</sup>; la relazione antagonistica dev'esser sempre pensata in seno ai processi ideologici di rimozione dell'antagonismo; il vincolo politico soltanto a partire dal vincolo ideologico<sup>43</sup>.

40 L. Althusser, *Marx dans ses limites* cit., p. 499.

41 Ivi, pp. 481-482.

42 Ivi, p. 409. Cfr. M. Gullaume, *Requiem pour la superstructure*, «Dialectiques» 15-16 (1976), pp. 99-104.

43 «Ideologia è l'insieme dei segni tramite cui in generale un regime di governo organizza la società. Un sistema di apparati improntato al dominio tenderà a realizzare il tipo d'uomo utile all'ordine dato. Un governo disciplinante sarà fortemente caratterizzato da svariati ordini di soggettività con cui si assegneranno imperativamente ruoli e identità. Le pratiche storiche e singolari se ne faranno portatrici [...] geografie e morfologie del comando. In questi termini, l'apparato ideologico è codificazione/regolazione/controllo di serie temporali, perché le costruisce e determina, ne delimita l'apertura e le sedimenta in cicli aperti da un'origine e chiusi da un fine. Controllando il tempo, gli

Per Negri, la considerazione del vincolo produzione-riproduzione è essenzialmente opposta. Rifiutando di ridurre il concetto di produzione negli stretti limiti dei rapporti capitalistici e spingendo agli estremi il postulato operaista del primato delle forze produttive, Negri fonda il rapporto di produzione sull'autonomia del soggetto proletario. L'operaio sociale è, infatti, la dimostrazione che la scissione storica del nesso dialettico di capitale e lavoro salariato impone una radicale metamorfosi delle forze produttive, che diventano finalmente capaci di costruire le relazioni sociali in modo assolutamente democratico, indipendentemente dal dominio capitalistico.

Tale ipotesi dell'autonomia spinge a una completa identificazione dei concetti di produzione e riproduzione: la potenza produttiva, intesa come capacità di organizzare la cooperazione sociale autonomamente rispetto al capitale, si presenta immediatamente anche come capacità riproduttiva, come elemento che dà realtà storica alla società. Non quindi, come vorrebbe Althusser, la mistificazione, ma soltanto la separazione delle forze produttive dal capitale rende possibile la produzione e la riproduzione sociale, quindi l'effettività della società contemporanea.

La nostra ipotesi è che le differenti rappresentazioni della relazione di produzione e riproduzione lasciano emergere i luoghi aporetici dei due dispositivi teorici.

In Althusser il primato della riproduzione permette di pensare il processo di liberazione esclusivamente come movimento di dissoluzione delle dinamiche riproduttive mistificatrici e dell'emersione dell'antagonismo strutturale. Quest'ultimo, parallelamente, appare come l'antitesi della riproduzione, come opposto dei processi di storicizzazione, come negazione della storia, interruzione del tempo ideologico e apertura della congiuntura rivoluzionaria<sup>44</sup>. In che modo, però, tale potenziale di emancipazione, espresso dell'esplosione congiunturale dell'antagonismo, può distendersi storicamente e affermarsi anche come logica immanente ai processi riproduttivi? Come congiungere congiuntura e storia? Evento e processo?

Nel dispositivo di Negri, la risposta a tale questione è immediatamente data: è impossibile identificare *tout court*, come fa Althusser, riproduzione e mistificazione, nella misura in cui l'autonomia delle forze produttive esprime la possibilità di una dinamica riproduttiva autonoma che rivela l'intrinseca storicità del comunismo.

D'altronde, però, Negri identificando la produzione e la riproduzione con lo sviluppo autonomo delle forze produttive, concepisce la società capitalistica matura come il ter-

---

apparati ideologici divengono compiutamente totalitari. L'ideologia è potenza storica e afferma la sua pretesa costituente perché realizza effetti-tempo. Si rappresenta ontologicamente costituente perché mira ad avere in pugno la storia nell'identico. L'ideologia mostra come la società sia un unico corpo collettivo fatto da segni concreti di corpi concreti: un complesso sociale senza soggetto. Essa prende le forme dettate dalle forze prevalenti in una determinata congiuntura. Per questo tra gli apparati ideologici e la struttura della società c'è un rapporto di rispecchiamento» (A. Pardi, *Critica della soggettività costituente, transindividuale e materialismo aleatorio nella categoria di «processo senza soggetto» di L. Althusser*, in M. Turchetto (a cura di), *Giornate di Studio sul pensiero di Louis Althusser*, Milano, Mimesis, 2006, p. 63).

44 Cfr. A. Pardi, *Critica della soggettività* ... cit.; A. Pardi, *Campo di battaglia*, Verona, Ombre corte, 2008. La tesi di Pardi sulla dissoluzione del tempo attraverso lo spazio come strategia di liberazione dall'ideologia e quella della potenza storica dell'ideologia aiutano a chiarire la relazione tra congiuntura rivoluzionaria e riproduzione dei rapporti di produzione: mentre quest'ultima è la potenza storica che qualifica il *continuum storico* come eterno ritorno di un'identica dinamica mistificatrice, la congiuntura rivoluzionaria appare esattamente come dissoluzione del tempo (delle dinamiche mistificatrici-riproduttive) e affermazione del primato della spazialità (emersione dell'antagonismo costitutivo delle molteplici relazioni sociali).

reno di una guerra civile permanente tra due soggettività inconciliabili: capitale *versus* soggettività operaia. Come spiegare allora, a partire da tali presupposti, la persistente potenza omologatrice del capitale? La sua capacità di dissolvere le molteplici forme di soggettività antagonista per imporre il suo persistente e indiscusso dominio? Evidentemente, seguendo Althusser, il concetto di mistificazione non può essere ridotto *tout court* al concetto di valorizzazione capitalistica (produzione di valore attraverso il comando), implicando un *surplus* di trascendenza, il persistere di un fattore sovrastrutturale inerente alla sua funzione di rimozione/mistificazione degli antagonismi sociali.

Concludendo, ci sembra che il confronto tra Negri e Althusser sulla specifica questione dei limiti metodologici di Marx lasci emergere, tra autonomia delle forze produttive e potenza ideologica del capitale, una complementarità aporetica tra i due dispositivi teorici, che costituisce il terreno su cui, a nostro avviso, è possibile e produttivo estendere il confronto ai due dispositivi ontologici: materialismo aleatorio *versus* ontologia costituente.





# DOCUMENTI



## UNA LETTERA DI LOUIS ALTHUSSER

Pubblichiamo qui di seguito l'originale e la traduzione italiana di una lettera di Louis Althusser a Renzo Vidale del 13 febbraio 1973. Renzo Vidale ha sostenuto nell'anno accademico 1972-1973 una tesi di laurea su Louis Althusser («Louis Althusser: una interpretazione»), di cui fu relatore Gian Enrico Rusconi, presso la Facoltà di Sociologia della Libera Università degli Studi di Trento. Nel corso della stesura della tesi Vidale ha inviato una lettera ad Althusser in cui venivano sollevate alcune questioni: 1) sulla sua formazione filosofica; 2) sul meccanismo di appropriazione conoscitiva esposto in «Dal *Capitale* alla filosofia di Marx»; 3) sul rapporto tra struttura e sovrastruttura, e scienza e altre pratiche sociali; 4) sul criterio della pratica teorica; 5) sul rapporto tra filosofia e forma dominante della razionalità.

## 13.2.73

Cher Vidale,

Je suis un peu impressionné par ton adresse: il est redoutable d'affronter les arguments de quelqu'un qui réside via delle Forze Armate. Mais je parle aussi d'une autre adresse: celle de tes questions...

1/ sur le «cadre» de ma formation philosophique. La chose essentielle est qu'elle a été très peu philosophique. Je suis pratiquement un «autodidacte» en philosophie, n'ayant pas eu de «maîtres». Le cour de mes études a été en effet interrompu par la guerre et la captivité (1939-1945), donc pendant 6 ans. Quand j'étais étudiant avant la guerre je voulais faire de l'histoire. Rentré de captivité, après 6 ans d'interruption j'ai fait de la philosophie. Ce qui régnait en France dans cette période c'était la philosophie de Sartre et celle de Merleau-Ponty. On commençait sérieusement à parler de Husserl, et de Heidegger. J'ai lu un peu de Marx, et, sur la base de mon expérience politique (l'avant guerre: le Front populaire, le nazisme, la guerre d'Espagne, la guerre la Résistance), je mes «suis orienté» come j'ai pu: avant tous *contre* l'existentialisme et la phénoménologie, en particulier contre certaine tentative française de penser Marx à travers Husserl (en Italie Paci représente une variante de ce courant).

Bachelard, mais surtout Canguilhem mon ensuite intéresse. Ils étaient mal connus (Bachelard) ou complètement inconnu (Canguilhem). Foucault est venu plus tard. C'était un de mes anciens élèves. Le personnage le plus important dans tous cela a été Canguilhem. J'ai contribué à le faire connaître ultérieurement.

On a beaucoup parlé de l'influence de Lacan et du structuralisme. Je n'ai jamais été «lacanien», mais j'ai pris la défense de Lacan, à un moment où il été presque inconnue dans le monde philosophique. Je n'ai jamais été structuraliste, bien que j'aie «flirté» avec certains aspects de la terminologie structuraliste en 1965 (dans *Lire le Capitale*).

Dans les années 55-65, le philosophe qui, avec Marx, a joué le rôle le plus important pour moi a été Spinoza. J'ai cherché dans Spinoza des «échos» aux questions posés par la dialectique matérialiste de Marx: de quoi essayer de mieux la comprendre. On m'a couramment accusé d'être structuraliste: cela provient de l'inculture philosophique de mes critiques français, qui n'ont pas vu que, en réalité, derrière le «flirt» terminologique avec le structuralisme, il y avait une présence beaucoup plus importante de Spinoza. Mais il faut dire qu'il n'y a pas grand monde à connaître Spinoza...

La «clé» de certains textes de *Pour Marx* (contradiction et surdétermination, sur la dialectique matérialiste par exemple) est le rapport Marx-Spinoza. Il y aurait beaucoup à dire aussi sur ses effets et ses inconvénients. Mais je pense que, sinon toutes, du moins nombre des questions que je me suis posé à cette période, n'étaient pas purement imaginaires...

2/ Effectivement, la question du mécanisme de l'appropriation cognitive est restée en suspens. Je l'ai posée, mais je n'y ai pas répondu. Je n'étais pas en état de le faire. C'est encore prématuré [et je pense *la question* peut se poser en ces termes].

3/ C'est exact, je n'ai pas montré d'une manière concrète les rapports entre la science et les autres pratiques sociales. Mais depuis j'ai avancé un certain nombre de propositions, en particulier pour ce qui concerne Marx lui-même (dans un article paru dans «Marxism Today», revue du PC britannique, d'octobre-novembre 72, sous le titre de *Reply to John Lewis*).

4/ «la pratique théorique est à elle-même son propre critère» (ou à peu près). Phrase [alors et encore] ultra-polémique, qui reprend une phrase de Spinoza (*verum index sui*

et falsi): effectivement au bord de l'idéalisme, mais comme certaines propositions qui sont au bord de l'idéalisme, elle peut, sous certaines conditions et précisions, «basculer» dans le matérialisme. Il y aurait beaucoup (trop) à dire sur cette question. Je voulais avant tout m'opposer catégoriquement à *tous les pragmatismes non seulement théoriques mais aussi politiques*. Philosophiquement, c'était aussi prendre parti *contre la conception idéaliste du «critère» de la vérité*, c'est-à-dire d'un jugement extérieure à la vérité (à ce moment-là, qui nous donnera un critère de la vérité du critère de la vérité ? Spinoza avait bien senti cela, – et Hegel après lui: il n'y a pas de «critère» de la vérité, le critère fait un avec la vérité, ou plutôt – car la *vérité* appartient aussi à l'idéalisme – avec le vrai: «verum» «index sui». Lorsque Marx et Lénine parlent du «critère de la vérité», même s'ils emploient le mot de «critère», car la pratique est un processus historique, et *elle n'est pas extérieure au vrai*.

5/ Sur les rapports de la philosophie avec la forme dominante de rationalité. Je voulais dire alors que la philosophie entretenait un rapport avec les sciences par l'intermédiaire de la forme de rationalité dominante existante, historiquement, au moment considéré. Par ex. la forme de rationalité dominante au XVIIème siècle, pour la philosophie de Descartes et de ses successeurs (dominante, car il y en avait d'autres, héritées du passé) était la forme de l'analyse géométrique. Par ex. pour Kant, la forme de la rationalité de la physique newtonienne (expérimentale) etc. Pour Platon, c'était la démonstration géométrique etc.

Cette question de la forme de la rationalité dominante n'a rien à voir avec l'opposition («théoriciste») entre «la» science et «l'» idéologie. C'est un fait qu'aux différentes époques de l'histoire, il existe des formes de rationalité (des formes de démonstration ou de preuve, des façons de produire des résultats scientifiques) définies, et que ces formes dominantes changent avec le temps, les découvertes scientifiques, le rôle que l'idéologie dominante leur accorde etc.

Bien entendu, sous la domination de la bourgeoisie, ces formes de rationalité (Descartes, Kant, Hegel, Husserl) sont mises, dans les philosophies idéalistes, au service de la bourgeoisie. Mais elles peuvent aussi, dans certains cas, être partiellement retournées contre elle (ex. Spinoza). Quant à la rationalité qu'on trouve dans *Le Capital*, elle n'est évidemment dominante : mais, si elle est bien comprise, elle ne peut être au service de la bourgeoisie, mais du prolétariat. «Le Capital représente le point de vue du prolétariat» (Marx).

J'espère ne pas trop avoir répondu à côté de tes questions...

Je te souhaite bon courage dans ton travail

Bien cordialement

L. Althusser

Caro Vidale,

il tuo indirizzo mi ha un po' impressionato: non è facile affrontare gli argomenti di uno che abita in via delle Forze Armate. Ma mi riferisco anche a un altro indirizzo: quello delle tue domande.

1/ A proposito del «quadro» della mia formazione filosofica: la cosa principale è che essa è stata molto poco filosofica. Sono praticamente un «autodidatta» in filosofia, non ho avuto veri «maestri»: il corso dei miei studi infatti è stato interrotto per un periodo di sei anni dalla guerra e poi dalla prigionia (1939 – 1945). Quando ero studente, prima della guerra, volevo fare storia. Rientrato dalla prigionia, dopo sei anni, ho fatto filosofia. In Francia in quel periodo regnava la filosofia di Sartre e di Merleau Ponty. Si cominciava a parlare seriamente di Husserl e di Heidegger. Ho letto un po' di Marx e, sulla base della mia esperienza politica (l'anteguerra; il Fronte popolare, il nazismo, la guerra civile spagnola, la guerra, la Resistenza), mi sono orientato come ho potuto: anzitutto *contro* l'esistenzialismo e la fenomenologia, in particolare contro certi tentativi francesi di pensare Marx attraverso Husserl (in Italia Paci rappresenta una variante di questa corrente di pensiero).

In seguito mi sono interessato a Bachelard e soprattutto a Canguilhem. Il primo era in quel momento poco conosciuto, il secondo completamente sconosciuto. Foucault è arrivato più tardi. Era uno dei miei ex-allievi. Il personaggio più importante in tutto ciò era Canguilhem. Ho contribuito a farlo conoscere di più.

Si è parlato molto dell'influenza di Lacan e dello strutturalismo. Non sono mai stato «lacaniano», ma ho preso le difese di Lacan in un momento nel quale egli era pressoché sconosciuto nel mondo filosofico. Non sono mai stato strutturalista, benché io abbia «flirtato» con certi aspetti della terminologia strutturalista nel 1965 (in *Leggere il Capitale*).

Nel periodo compreso tra il '55 e il '65 il filosofo che con Marx ha giocato il ruolo più importante per me è stato Spinoza. Ho cercato in Spinoza degli echi delle domande poste dalla dialettica materialistica di Marx: qualcosa con cui tentare di comprenderla meglio. Sono stato spesso accusato di essere strutturalista: ciò proviene dall'ignoranza filosofica dei miei critici francesi, i quali non hanno visto che dietro il «flirt» terminologico con lo strutturalismo c'era, in realtà, la presenza ben più importante di Spinoza. Ma bisogna dire che Spinoza non è granché conosciuto...

La chiave di certi testi di *Per Marx* (per esempio *Contraddizione e surdeterminazione* o *Sulla dialettica materialistica*) è proprio il rapporto Marx-Spinoza. Ci sarebbe molto da dire su questo rapporto, a cosa serviva, ecc..., ma non è questo il luogo. Ci sarebbe molto da dire anche sui suoi effetti e inconvenienti. Ma penso che, se non tutte, almeno molte delle questioni su cui mi interrogavo in quel periodo non erano puramente immaginarie...

2/ In effetti, la questione del meccanismo dell'appropriazione cognitiva è rimasta in sospeso. L'ho posta, ma non ho fornito una risposta. Non ero in grado di farlo, era ancora troppo presto [e penso che *la questione* possa porsi in questi termini].

3/ Proprio così, non ho mostrato in modo concreto i rapporti tra la scienza e le altre pratiche sociali. Ma in seguito ho avanzato un certo numero di proposizioni, in particolare per ciò che concerne lo stesso Marx (in un articolo, pubblicato su «Marxism Today», rivista del Partito comunista britannico, nell'ottobre-novembre del 1972 con il titolo di *Risposta a John Lewis*).

4/ «La pratica teorica comprende il proprio stesso criterio» (o più o meno così). Frase ultrapolemica [allora e oggi ancora] che riprende una proposizione di Spinoza (*verum index sui et falsi*): ci troviamo in effetti sull'orlo dell'idealismo, ma, come altre tesi situate sull'orlo dell'idealismo, sotto certe condizioni e precisazioni essa può «passare» nel materialismo. Ci sarebbe ancora molto (troppo) da dire a questo proposito. Io volevo anzitutto oppormi categoricamente *a tutte le forme di pragmatismo non solamente teoriche ma anche politiche*. Filosoficamente significava anche prendere posizione *contro la concezione idealista del «criterio» di verità*, vale a dire quella di un giudizio esterno alla proposizione vera (*alla verità*) (in quel momento, chi ci fornirà un criterio della verità del criterio stesso di verità? Spinoza lo aveva ben colto, ed Hegel dopo di lui: non esiste alcun criterio della verità, il criterio fa tutt'uno con la verità stessa, o meglio – poiché *la verità* appartiene essa stessa all'idealismo – con *il vero*: *verum «index» sui*). Quando Marx e Lenin parlano di un «criterio della pratica», loro stessi non fanno altro che rifiutare il posizionamento di un criterio di verità, sebbene si servano ancora della parola «criterio»: la pratica è infatti un processo storico e *non è esterna al vero*.

5/ Sui rapporti tra la filosofia e la forma dominante di razionalità. Volevo *allora* sostenere che la filosofia intrattiene un rapporto con le scienze attraverso l'intermediazione della forma di razionalità dominante, storicamente esistente nel momento considerato. Per esempio, la forma di razionalità dominante nel XVII secolo, per la filosofia di Descartes e dei suoi successori (dominante, poiché ne esistevano anche di altre ereditate dal passato) era la forma dell'analisi geometrica. Per es. per Kant assumeva la forma della razionalità della fisica newtoniana (sperimentale). Per Platone era la dimostrazione geometrica ecc.

Tale questione della forma della razionalità dominante non ha nulla a che vedere con l'opposizione («teoricista») tra «la» scienza e «l'»ideologia. È un fatto che per differenti epoche storiche esistono forme di razionalità ben definite (forme di dimostrazione o di verifica, modi per produrre risultati scientifici, ecc..), e che queste forme dominanti cambiano con il tempo, le scoperte scientifiche, il ruolo che l'ideologia dominante accorda loro, ecc.

Beninteso, sotto la dominazione della borghesia, queste forme di razionalità (Descartes, Kant, Hegel, Husserl) sono state poste dalle filosofie idealistiche al servizio della borghesia. Ma queste possono essere parzialmente rivolte, in alcuni casi (vedi Spinoza), contro la borghesia stessa. Quanto alla forma di razionalità che si trova nel *Capitale*, evidentemente essa non corrisponde a quella dominante del suo tempo: se viene ben compresa, non può essere messa al servizio della borghesia, ma del proletariato. «*Il Capitale* rappresenta il punto di vista del proletariato» (Marx).

Spero di aver risposto alle tue domande.

Ti auguro buona fortuna per il tuo lavoro,  
Un saluto cordiale,  
L. Althusser

[tr. it. di Andrea Moresco]





## RECENSIONI



LA PSICOANALISI  
ALLA PROVA DEI FENOMENI MIGRATORI.  
*ADOLESCENTI MIGRANTI E NUOVO MONDO: GEOGRAFIE  
DELL'INCONSCIO* DI MARIA LAURA BERGAMASCHI

DI EMANUELE TARASCONI

«Accogliere chi? Un ospite interno. Accoglierlo prima di esaminarlo e eventualmente respingerlo. Intrepidezza, atteggiamento infinitamente più ricco e alla fine forse più efficace della prudenza di chi edifica muraglie»  
E. Fachinelli<sup>1</sup>

Il fenomeno delle grandi migrazioni, che nella contemporaneità sta influenzando in modo estremamente significativo le trasformazioni sociali a livello globale, pone una serie di problematiche che investono differenti livelli di comprensione. Primariamente, la domanda verte sul rapporto del soggetto con l'alterità dello straniero, di colui che, tentando di raggiungere l'Europa dal paese d'origine, si lascia alle spalle un sistema culturale, una lingua, un sistema valoriale, una tradizione per incontrarne un'altra. Nella contemporaneità lo straniero è rigidamente identificato con l'immagine triste e marchiata dalla solitudine del migrante o con quella persecutoria del terrorista. In ogni caso si assume come necessaria una fondamentale asimmetria, per la quale un soggetto riconosce un altro come straniero senza considerare di essere a sua volta, nei suoi confronti, uno straniero. Jean-Claude Milner<sup>2</sup> riconosce due fondamentali esperienze che un soggetto fa nell'incontro con lo straniero, la prima delle quali riguarda la differenza linguistica: è straniero colui che, parlando una lingua differente, non riusciamo a situare all'interno del nostro campo di circolazione della parola, il campo sociale. In secondo luogo, straniero è colui del quale ignoriamo il nome, e anche nel caso in cui lo conoscessimo, non lo ricollegheremmo a nulla se non ad una dissonante sequenza di suoni. Quest'asimmetria fra un punto di riferimento centrale e l'alterità dello straniero non cambia invertendo le parti e cambiando punto di vista, in quanto si invertirebbe solo specularmente il rapporto, rimanendo inalterata la differenza. Nell'esperienza dell'empatia, possiamo metterci nei panni di un adolescente migrante che per la prima volta incontra una nuova cultura, una nuova lingua, un nuovo mondo, ma così facendo non faremmo che ribaltare i ruoli, in nessun caso depotenziando questa asimmetria che si presenta, oggi, come una necessità strutturale insita in questo tipo di relazione.

In realtà, ricorda Milner, essa non è sempre esistita, ed anzi c'è stato un tempo in cui il rapporto fra il soggetto e l'alterità dello straniero era contraddistinta da una chiara

1 E. Fachinelli, *La mente estatica*, Milano, Adelphi, 1989, p. 15.

2 J.-C. Milner, *Dall'ospite al nemico, dal prossimo al lontano, i nomi dello straniero*, «Lettera» 6 (2016), pp. 17-29.

reciprocità. È il caso della Grecia classica, nella quale la figura dello *ξένος* richiamava chi, venendo da lontano per un tempo limitato, veniva trattato da pari a pari, dando per assunto che non si trattasse di uno schiavo. Quest'ultimo, infatti, non aveva un nome proprio, e l'appellativo *ξένος*, riferito ad un viaggiatore del quale non si conosceva il nome, stava proprio a sostituire questo supposto nome da uomo libero. Questo gesto di cortesia è ben esemplificato dal dialogo platonico delle *Leggi*<sup>3</sup>, che si svolge a Creta e vede, come partecipanti, un cretese e due stranieri, uno proveniente da Atene e l'altro da Sparta. Prendendo come modello quello attuale dell'asimmetria, ci potremmo aspettare che il cretese sia l'unico a chiamare tutti gli altri *ξένος*, stranieri. Al contrario, durante il dialogo sia l'ateniese che il lacedemone si rivolgono al cretese chiamandolo con lo stesso nome che egli attribuisce a loro, *ξένος*.

Ci sono altre tracce di questa assoluta reciprocità anche nella cultura latina, esemplificata dai rapporti fra *hospes* e fra *hostis*. L'ospitalità, nella romanità classica, presumeva che l'ospite che entra nella cerchia di appartenenza dell'altro rispettandone le regole fosse trattato da pari: questa reciprocità penetra in alcune lingue romanze come il francese o l'italiano, che usano il termine *ospite* per identificare sia colui che ospita sia colui che gode dell'ospitalità dell'altro. L'*hostis*, inteso come avversario in una guerra regolare e dichiarata, si riconosce come tale per un altro *hostis*, in un rapporto di reciprocità sancito da una regolare dichiarazione di guerra. Così come si è nemici di coloro i quali ci sono nemici, e si è ospiti di altri ospiti, nell'epoca classica lo straniero è strutturalmente straniero, riconoscendosi come tale, per un altro straniero. La differenza non è di struttura, ma riguarda primariamente la cerchia di appartenenza, ciò che abbiamo identificato come campo sociale o campo linguistico.

Oggi, di questa reciprocità non sembra essere rimasto che qualche residuo terminologico desueto: lo straniero oggi ha assunto le inquietanti sembianze dell'arabo ne *Lo straniero* di Camus, portatore di un'alterità intollerabile: un passo falso, ingenuo, un nonnulla, e lo straniero diventa il nemico, l'incontro diventa lotta. È proprio questo, infatti, l'ordinamento simbolico che fa da sfondo alle riflessioni della psicoanalista Maria Laura Bergamaschi nel sulle migrazioni nel suo *Adolescenti migranti e nuovo mondo: geografie dell'inconscio*<sup>4</sup>. Il testo, secondo volume della collana *Tyche* di Mimesis, ha come oggetto appunto la possibilità di una *tyche*, un incontro strutturalmente problematico e generativo con quell'intima estraneità di cui i recenti flussi migratori si fanno perfetti sembianti. Bergamaschi studia questo incontro alla luce della teoria psicoanalitica, qui applicata come disciplina atta a rappresentare epistemologicamente ed eticamente una visione scientifica sulla singolarità, su di un soggetto come portatore di una verità inconscia irriproducibile. Ed è proprio la dottrina di Jacques Lacan ad essere usata come pietra angolare per questa ricerca dalla multiforme identità. Fedele allo *junktum*<sup>5</sup> freudiano che lega indissolubilmente la ricerca teorica con la pratica clinica, il testo non rappresenta una accademica dissertazione su un tema di rilevanza attuale, cadendo nell'errore di utilizzare indebitamente la psicoanalisi come una visione generale del mondo, bensì riesce

3 Platone, *Legg.*, I.

4 M.L. Bergamaschi, *Adolescenti migranti e nuovo mondo: Geografie dell'inconscio*, Milano, Mimesis – Tyche, 2, 2017.

5 Si tratta della particolare interconnessione tra due elementi (misure, leggi) tale da implicare che i due elementi vanno applicati o presi insieme, in blocco (cfr. Dizionario Sansoni, Tedesco-Italiano). Cfr. S. Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici*, Poscritto del 1927, in *Opere di Sigmund Freud* (d'ora in poi OSF), vol. X, Milano, Bollati Boringhieri, 1924-1929.

nel tentativo di porre in tensione alcune classiche teorie del primo Lacan con alcune riflessioni emergenti dalla pratica clinica.

L'interesse, da questo punto di vista, si concentra soprattutto sulle dinamiche psichiche che investono gli adolescenti migranti. In quest'ottica, Bergamaschi mette in luce come, riprendendo l'assunto psicoanalitico che l'adolescenza si presenti con il ritorno di angosce di frammentazione tipiche della primissima infanzia<sup>6</sup>, la condizione dell'adolescente migrante si configuri come un quadro estremamente complesso in cui ad un periodo evolutivamente critico si sovrappone il peso simbolico e reale della migrazione. Questo doppio attraversamento, con il quale all'adolescente migrante si chiede di transitare da un ordine culturale ad un altro nel momento in cui egli è oltretutto impegnato nel difficile transito dall'età infantile all'età adulta, rende ragione di una dinamica psichica che smentisce un assunto fondamentale della psichiatria interculturale: la sofferenza psichica non è, come vogliono alcuni autori, una condizione a priori del processo migratorio. Essa, al contrario, sorge in relazione alle modalità con cui l'atto dello spostamento rivela al soggetto qualcosa di un suo punto di verità inconscio. La condizione della migrazione in adolescenza esaspera quello spostamento di posizione soggettiva tipico dell'età evolutiva, impastando indissolubilmente istanze corporee e istanze linguistiche (nella misura in cui, seguendo Lacan, l'inconscio sarebbe strutturato come un linguaggio<sup>7</sup>): l'incontro con una nuova lingua, da questo punto di vista, riattualizza quel "trauma originario" che la psicoanalisi strutturalista francese fa risalire all'incontro del soggetto *infans* con il linguaggio<sup>8</sup>.

La tesi qui esposta è che l'impatto con una nuova cultura, risignificando a posteriori il trauma edipico dell'ingresso nella dimensione del codice condiviso e della legge, riveli al soggetto e a chi gli sta attorno qualcosa del suo rapporto intimo con la cultura di appartenenza. Questo spostamento, nell'atto di tradurre una lingua in un'altra, apre inderogabilmente uno iato nella struttura inconscia del soggetto. Esso si ritrova *hilfflos*<sup>9</sup>, inerme, di fronte a ciò che significa per lui parlare, vivere, pensare, riconoscere ed essere riconosciuto come un soggetto di desiderio, in breve alla tragicità intrinseca che caratterizza ogni esperienza di parola. Lo stato di inermità di fronte ad un nuovo codice è comprensibile alla luce della teoria psicoanalitica, per la quale la cultura, nel suo insieme di elementi linguistici ed emotivi, si costruisca principalmente a scopo difensivo al fine di far fronte alle angosce primordiali di distruzione e frammentazione che assoggettano il bambino nei primi anni di vita in riferimento ai due grandi temi che, secondo Lacan, sfuggono alla funzione bonificatrice del registro simbolico ponendosi come eminentemente reali: la morte e la sessualità<sup>10</sup>. Se l'attuale ordinamento simbolico pone lo straniero in una situazione di asimmetria rispetto al modello culturale di chi lo ospita, con i conseguenti vissuti di spaesamento ed inadeguatezza, l'adolescente che si trova occupato in questo difficile spostamento deve far fronte ad un'ulteriore irreciprocità, de-

6 D. Meltzer, M. Harris, *Quaderni di psicoterapia infantile, vol. I, Psicopatologia dell'adolescenza*, Roma, Borla, 1979.

7 J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio*, in *Scritti*, vol. I, Torino, Einaudi, 1974.

8 A. Pagliardini, *Jacques Lacan e il trauma del linguaggio*, Giulianova, Galaad Edizioni, 2011.

9 *Hilfflosigkeit*, lo stato originario di radicale impotenza del bambino, abbandonato al bisogno e al dolore, che necessita dunque del soccorso dell'altro. Se nel *Progetto di una psicologia (OSF, vol. II)* Freud afferma che questo stato è «la fonte originaria di tutte le motivazioni morali», nel *Compendio di psicanalisi* mostra come il prezzo della sicurezza fornita dalle cure parentali sia «l'angoscia della perdita d'amore».

10 J. Lacan, *Il seminario, Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Einaudi, Torino, 2008, p. 98-99.

terminata dal crollo della cornice simbolica che nella cultura d'origine aveva la funzione di contenere l'impatto traumatico di ciò che nell'esperienza della morte e della sessualità non si assoggetta alle leggi del significante. Tutto si muove contemporaneamente e caoticamente: i ricordi, il corpo, i legami, le identificazioni. Lo spostamento da una cultura all'altra mette il soggetto di fronte a ciò che strutturalmente sfugge alla simbolizzazione, l'esperienza lacaniana dell'incontro angosciante con il reale.

Proprio a partire da un dato di angoscia reale Bergamaschi apre la sezione clinica del testo, la costruzione del caso clinico di Agar. Il nome – fittizio, per l'esposizione del caso – scelto da Bergamaschi anticipa qualcosa dell'identità sradicata di Agar: Il richiamo è al nome della schiava che divenne moglie di Abramo, quattordicenne di origini arabe impegnata nel far fronte da una parte all'asimmetria fra la lingua del padre e quella della cultura in cui oggi vive, dall'altra all'irreciprocità familiare fra una funzione paterna fondamentalmente debole – quanto distante dalla cultura occidentale in cui ormai vive – ed una legge materna che non lascia alcun margine di autonomia. Il resto, lo scarto di questi rapporti squilibrati, si riversa sul corpo della ragazza: esso diventa ricettacolo e forma delle angosce di frammentazione che la invadono. Un corpo, quello di Agar, *morcele*, «in frammenti» – direbbe Lacan<sup>11</sup> –, in balia incontrollata delle proprie istanze pulsionali sregolate, senza un'identificazione sessuale stabile se non quella che la pone come indifferenziata rispetto al corpo di una madre rispetto alla quale Agar non è che un oggetto scarto. La sua identità viene ridotta alle sole componenti corporee, e se seguiamo l'insegnamento di Jacques-Alain Miller, non vi è nulla di più angosciante che essere ridotti a corpo<sup>12</sup>. Lei è schiacciata, impossibilitata ad appellarsi ad un'alterità che la assoggetta sia sul piano familiare che su quello sociale: la risposta, reattiva, di Agar è s-velare, riportare nel primo piano nel discorso la sua posizione di oggetto, angosciare e rendere impotente l'Altro come tentativo, sempre fallimentare, di controllo.

La frammentazione di Agar, il suo non essere riconosciuta in una struttura linguistica che la elegga a soggetto di desiderio, in questo senso, è ancor più evidente nell'analisi del rapporto con la figura paterna e con la cultura d'origine. Il padre di Agar, saldamente ancorato ad un'ortodossia religiosa, costringe Agar a pregare seguendo i precetti della tradizione islamica, limita la soggettività della figlia concependo il ruolo genitoriale come agenzia di disciplina e rigore morale: il Dio coranico, come le rigide figure che accostano l'informe corpo in frammenti della giovane ragazza, in questa prospettiva è portatore di un'invasività con la quale risulta impossibile entrare in una dialettica generativa: un Dio che, seguendo le parole di Agar, può solo essere reso mansueto con la preghiera.

Questo particolare snodo del caso clinico risulta essenziale per la lettura che Bergamaschi compie dell'impasse che affronta la psicoanalisi una volta posta «alla prova dell'Islam», ma in generale di fronte alla questione della diversità delle culture. Siccome, fin dalla sua prima formulazione, la teoria psicoanalitica identifica inderogabilmente la psicologia individuale con quella collettiva, è necessario che, sul piano della pratica come su quello della ricerca, essa sappia tener conto di qualsiasi eventuale variazione dell'ordine simbolico-culturale, in quanto esso incide in modo estremamente significativo sulla vita psichica del soggetto, e di conseguenza sulla possibilità della sua compren-

11 J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'Io*, XVI Congresso internazionale di psicoanalisi, Zurigo, luglio 1949.

12 J.-A. Miller, *L'osso di un'analisi*, Milano, Franco Angeli, 2001.

sione. In questo senso risulta necessario che la psicoanalisi, nell'epoca delle migrazioni, studi e formuli un sapere che le permetta di leggere in chiave scientifica i fenomeni clinici dell'individuo e della collettività in riferimento al sistema culturale (o ai sistemi culturali) messi in gioco. I fenomeni migratori, cambiando strutturalmente l'omeostasi della nostra cultura, influenzano in modo altrettanto significativo la struttura delle famiglie, la loro gerarchia interna, la loro forma, ed è necessario che la clinica tenga conto di queste nuove determinazioni, affinché esse siano agenti di generatività e di desiderio, piuttosto che concause dell'indebolimento generalizzato dei legami sociali, della paura immaginaria e dell'odio per l'alterità e della precarietà con la quale si tende a vivere la divisione fra due culture differenti.

Ciò che implicitamente il pionieristico lavoro di Maria Laura Bergamaschi compie, problematizzando il complesso ambito clinico del disagio identitario degli adolescenti migranti, è una presa di posizione chiara e distinta sul tema della multiculturalità e dei legami nella contemporaneità. In questa lettura, la psicoanalisi non si occupa di ristabilire quella reciprocità fra nativo e straniero, propria, come ricorda Milner, della struttura culturale classica. La psicoanalisi, altresì, fa leva sulla propria etica, atta a valorizzare quella che è la differenza, la particolarità, il sintomo come porta d'accesso alla comprensione del soggetto dell'inconscio, tanto nella dimensione individuale quanto in quella sociale. L'incontro con l'alterità dello straniero, se non degradato ad un conflitto immaginario basato sulla ripetizione di dinamiche narcisistiche di identificazione e proiezione, porta a scoprire, retroattivamente, qualcosa del proprio ordinamento simbolico, del proprio posto in esso e del posto che si occupa rispetto al desiderio dell'Altro. Si tratta di una nuova espulsione da una illusione idealizzante di fusionalità con la propria cultura, lo scoprirne il lato oscuro oltre quello della parvenza ideale, la sua quota reale. Soprattutto, se non di ripetizione ma di incontro – *tyche* – si tratta, il perturbante ingresso di questa alterità sulla scena ci svela qualcosa del rapporto che intratteniamo con lo straniero che abita la nostra vita psichica e che in buona parte la determina. Così come sul piano sociale si determina un'incrinatura nell'ingenuo fantasma di naturalità dell'ideologia identitaria, allo stesso modo l'individuo fa la scoperta di una breccia nella propria struttura narcisistica, trova una differenza fra il reale e l'ideale, tra differenziazione e la fusionalità. Solo la consapevolezza di questa originaria alterità e della sua natura immanente permette, in un secondo tempo, una riformulazione del rapporto con essa. Questa tuttavia è, come evidenzia Angelo Villa<sup>13</sup>, un'espressione dell'estraneità molto differente rispetto a quella dello sradicamento che sperimenta il soggetto migrante, contingente e giocato sulle dinamiche immaginarie di appropriazione e angoscia di fusionalità. Si tratta, invece, di una posizione soggettiva molto più simile a quella dell'esiliato, condizione strutturale che porta l'uomo a considerarsi straniero a sé stesso e nella sua stessa casa.

È interessante leggere, in ultima analisi e come spunto per proseguire su questa originale linea di ricerca, il modello politico che un testo come quello di Bergamaschi suggerisce implicitamente. In esso si suppone che la scoperta di un punto di verità soggettivo – individuale e collettivo – sia possibile solo a partire da un incontro con la differenza, con il limite, con il *frozen borderline* del proprio essere. Questo implica necessariamente, sia da parte dello sradicato che da parte dell'esiliato, una risignificazione radicale della propria struttura culturale e del posto che si occupa presso di essa, una messa in

13 A. Villa, *Lo straniero e l'Altro*, «Lettera» 6 (2016), pp. 58-60.

questione del principio dell'origine che restituisce una dialettica, una simbolizzazione, un movimento di andirivieni. Esso, dalla natura sintomatica, impedisce quelle che Freud chiama fissazioni, cioè la cristallizzazione di un legame forte della libido con oggetti o immagini. Qualora essa costituisca una virtualità permanente, la fissazione apre al soggetto le porte alla regressione. Questa politica della differenza – che potremmo chiamare dell'inconscio – è principalmente una politica della valorizzazione della particolarità soggettiva, che diventa collettiva nella misura in cui la prima si rapporta con essa, e nella misura in cui il collettivo offre al soggetto la sua primaria condizione di esistenza.

Sull'estraneità, sulla differenza, si fonda la psicoanalisi. Essa comincia il suo percorso a partire dalla breccia interiore, dalla divisione soggettiva in primo piano nei quadri isterici di cui Freud si è occupato negli *Studi sull'Isteria*, atto inaugurale della pratica clinica della psicoanalisi. È l'estraneità propria di quello spazio condiviso che permette nell'analisi il procedere del trattamento, nella vita del soggetto quella mancanza che, secondo la teoria di Lacan, istituisce il desiderio come motore dell'esistenza, «un'occasione di ripartire».



# IL CONCETTO DI NATURA IN MARX DI ALFRED SCHMIDT<sup>1</sup>

DI VITTORIO MORFINO

*Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* fu pubblicato in Germania nel 1962, tratto da una tesi di dottorato diretta da Max Horkheimer e Theodor Wiesengrund Adorno. Si tratta di un testo che segna un passaggio importante nella scuola di Francoforte, indica la strada di un ritorno all'interrogazione del testo di Marx che poi avrà degli importanti sviluppi nella sinistra francofortese con Backhaus, Reichelt e Krahl. Certo, la corrente dominante della scuola seguirà un'altra strada, quello che con Habermas prima e Honneth poi condurrà a recidere ogni legame con la tradizione marxista. La traduzione italiana a cura di Giorgio Baratta e Giuseppe Bedeschi apparve per i tipi di Laterza nel 1969 accolta da una prefazione elogiativa di Colletti che non solo gli riconosceva di essere «assai più positivo e concreto dei suoi maestri» (p. 62), ma anche di aver criticato nelle sue pagine tanto Bloch quanto Marcuse, e di aver mostrato con la sua acribia uno stile alternativo a quello althusseriano, maestro di marxisti così «intelligenti e raffinati da lavorare ormai (com'è detto in *Lire le Capital*) sui 'silenzii bianchi' di Marx, anziché sulla mole cospicua di pagine ch'egli ha coperto di inchiostro» (p. 63).

La riedizione di questo testo, ormai un classico della letteratura su Marx e marxista, ha il merito di riproporre l'edizione italiana del '69, con la prefazione di Colletti, un vero e proprio documento storico di per sé interessante, con una «Introduzione» di Riccardo Bellofiore che ricostruisce la traiettoria teorica di Schmidt, oltre il suo testo d'esordio, in realtà quello più conosciuto e discusso. Bellofiore propone di periodizzare la produzione teorica di Schmidt in due grandi fasi: una prima che va dal lavoro di tesi sino alla metà degli anni Settanta ed una seconda che ricomprende gli anni successivi. Centrale nella prima fase è secondo Bellofiore il testo «Sul concetto di conoscenza nella critica dell'economia politica», che viene proposto nella nuova edizione italiana tradotto e introdotto da Stefano Breda, testo «che fa a pieno titolo parte ed è anzi per molti versi è all'origine, della rinascita degli studi marxiani di quegli anni, a partire dai seminari di Adorno, e da cui si dipanerà poi la *neue Marx-Lektüre*: basti ricordare i nomi di Hans-Jürgen Krahl, Hans Georg Backhaus, Helmut Reichelt, Oskar Negt, oltre allo stesso Schmidt» (p. 14). Di questa fase sono fondamentali secondo Bellofiore il testo del 1971 *Storia e struttura* (pubblicato nel 1972 in traduzione italiana da De Donato) e la critica allo strutturalismo di Lévi-Strauss e Althusser in *La negazione della storia* del 1969 (pubblicato in traduzione italiana nel 1972 da Nistri Lischi). La seconda fase, di cui Bellofiore rinviene le

---

1 Milano, Punto Rosso, 2018<sup>2</sup>.

tracce nel libro su Feuerbach del 1973, in cui è rivalutato il contributo del sensualismo feuerbachiano nell'aprire un rapporto non solo pratico ma anche estetico con la natura, è ben rappresentata, in questa edizione dell'opera, dalla traduzione della prefazione alla riedizione tedesca del 1993 dal significativo titolo «Per un materialismo ecologico». Questo secondo Schmidt – scrive Bellofiore – «relativizza ma non cancella, il punto di vista del 'primo' Schmidt [quello del *Concetto di natura in Marx*], cioè la visione che risolve il rapporto dell'essere umano con la natura dello schema soggetto del lavoro / oggetto del lavoro e nella prospettiva della teoria della conoscenza. In Marx [...] vi è dell'altro: non soltanto quella 'mediazione sociale della natura' che prende sempre più il centro della scena, ma anche quella 'permanente mediazione naturale della società' che va colta in tutta la sua urgenza e drammaticità. La prospettiva ancora troppo antropocentrica di Marx – dove il soggetto umano è prometeicamente il 'rimodellatore' dell'universo – va ora ampliata con la ripresa del tema del giovane Schelling dove non si parte dalla 'separazione' tra essere umano e natura, ma dalla totalità della natura e dall'origine dell'uomo nella natura» (29).

Ma veniamo al testo. Riccardo Bellofiore nell'«Introduzione» ne sottolinea la «straordinaria maturità» e la «rara chiarezza». Non si può non concordare. Certo, il libro tradisce la sua origine di tesi di dottorato e di questo genere letterario conserva la prolissità, l'ampiezza delle citazioni, l'apparato critico. Un testo più snello ed elegante sarebbe stato forse più efficace, ma, in fondo, il difetto si rovescia in un pregio nella misura in cui troviamo tra le pagine schmidtiane una vera e propria antologia commentata della quasi totalità dei passi marxiani dedicati alla questione della natura (rilevando peraltro con molta chiarezza, p. es. a p. 205 e 215, la discontinuità tra il giovane Marx e il Marx maturo, in questo rimproverato da Colletti). Il libro consta di quattro capitoli (I: *Marx e il materialismo filosofico*, II: *La mediazione sociale della natura e la mediazione naturale della società*, III: *Il rapporto tra società e natura e il processo conoscitivo* e IV: *L'utopia del rapporto tra uomo e natura*) attraverso cui sono affrontate due questioni fondamentali: la concezione marxiana della natura e la teoria marxiana della conoscenza.

Quanto alla prima questione Schmidt individua la posizione di Marx tra due estremi:

1) la posizione engelsiana della *Dialettica della natura* e ancor più marcatamente dell'*Anti-Dühring* in cui la dialettica diventa una concezione complessiva del mondo che dalla natura fa segno alla storia e al suo sviluppo teleologico;

2) dall'altro la posizione del Lukács di *Storia e coscienza di classe* che esaurisce il significato della natura come puro correlato della prassi trasformatrice umana.

Schmidt mostra come in Marx il materialismo dell'intuizione divenga un materialismo della prassi, come il mondo sensibile sia un prodotto dell'industria, cioè come la realtà naturale sia mediata socialmente, ma allo stesso tempo come la realtà sociale sia immersa nella natura stessa, concepita però non hegelianamente come priva di storia, ma nella sua storicità secondo l'insegnamento di Darwin, verso il cui concetto di sviluppo di Marx ha un debito profondo: «il materialismo marxiano – scrive Schmidt – come la teoria di Darwin, non è una spiegazione universale, bensì il tentativo di comprendere concretamente il processo storico senza dogmi metafisici» (pp. 103-104). In altre parole, per Marx la storia della società è una parte della storia naturale, sia pure con una sua specifica complessità: questo assioma fondamentale conduce Marx a 1) non ammettere datità immutabili né nella storia della natura né nella storia dell'uomo; 2) a criticare ogni proiezione della società borghese del suo tempo sul mondo animale eternizzando entrambi; 3) infine a rifiutare una differenza di metodo nello studio della

natura e della società. Questo terzo punto è di particolare interesse nella misura in cui Schmidt, attraverso di esso, apre una polemica contro lo storicismo ed il neokantismo di fine Ottocento: «A partire da Dilthey e dal neo-kantismo tedesco sud-occidentale, è divenuto ormai usuale attribuire alle scienze della natura e a quelle della storia metodi di indagine differenti per principio. Mentre Dilthey distingue fra il metodo della ‘spiegazione’ (*Erklären*) causale, proprio delle scienze della natura, e il metodo della ‘comprensione’ (*Verstehen*) intuitiva, proprio delle scienze storiche, Windelband e Rickert dividono la realtà ancora più radicalmente in due campi del tutto separati. La natura viene intesa kantianamente come l’esistenza delle cose sottoposte a leggi. A ciò corrisponde il carattere ‘nomotetico’ delle scienze della natura. La storia consiste in una quantità di fatti individuali, in fondo non collegabili tra loro, ma riferibili a valori, avvicinabili soltanto da un metodo descrittivo, ‘idiografico’, onde la storia diventa qualcosa che sta al di là di ogni analisi razionale. Per Marx non c’è alcuna differenza metodologica fondamentale tra scienza della natura e scienza della storia. [...] Il pensiero scientifico non può non riconoscere alcun campo *sui generis*, che sia assolutamente inaccessibile ad una spiegazione secondo leggi. Il pensiero di Dilthey e di Windelband-Rickert ha le sue radici in astrazioni che, nonostante tutto l’impegno di questi autori per la storia, restano estranee alla storia» (pp. 108-109). Precisamente questa posizione teorica di Marx lo conduce a concepire lo *Stoffwechsel* (ricambio organico, secondo la *lectio tradita*, o metabolismo) uomo-natura come un caso particolare delle trasformazioni delle cose naturali stesse, caso particolare che non deve essere concepito in modo astratto e a storico, ma nella specificità delle diverse formazioni economico-sociali che realizzano questo «interscambio materiale».

Quanto alla seconda questione, quella della teoria della conoscenza, Schmidt ritiene che Marx assuma una posizione di mediazione tra Kant e Hegel: da una parte critica Hegel sull’identità di soggetto e oggetto, dall’altra, mantenendo la tesi kantiana della non identità di soggetto e oggetto, «ribadisce la posizione postkantiana che non trascura la dimensione storica e vede soggetto e oggetto entrare in sintesi e relazioni mutevoli» (pp. 112-113). In altre parole, secondo Schmidt, Marx è un postkantiano in cui l’elemento mediatore non è lo spirito infinito, ma l’attività vitale degli uomini finiti. Questo implica il rifiuto della teoria del rispecchiamento che fissa astrattamente la relazione uomo-natura attraverso una mediazione teoretico-contemplativa e non pratico-trasformativa. Il sapere sensibile non è un dato immutabile ma è l’effetto dell’attività trasformatrice, che nel suo effettuarsi dischiude strati più profondi di realtà. Tuttavia il momento della prassi come fondamento della verità non deve essere inteso secondo Schmidt in senso pragmatistico, ma approfondendo la relazione tra Kant e Marx in una direzione differente da quella proposta dagli austromarxisti: «Proprio come per Kant, anche per Marx forma e materia del mondo fenomenico si possono separare soltanto *in abstracto*, non sul piano reale. Per Marx come per Kant forma e materia restano esterne l’una all’altra, e proprio per questo motivo è opportuno far riferimento al problema marxiano della ‘costituzione’ per illustrare la dialettica di Marx, anche se poi Marx determina in modo diverso da Kant la relazione reciproca di forma e materia. Ciò che Marx chiama ‘affinità trascendentale’, che presuppone la plasmazione soggettiva del materiale sensibile che ha inizialmente un carattere caotico, è per Marx nel *Capitale* la plasmazione sociale di una natura in sé già formata: ‘il procedimento dell’uomo nella sua produzione può essere soltanto quello stesso della natura: cioè semplice cambiamento delle forme materiali’» (pp. 192-193).

Infine un breve cenno all'introduzione all'edizione del 1993, in cui la questione della natura in Marx è rilanciata in una prospettiva differente che risponde al mutamento della congiuntura teorico-politica aperta dal crollo dei regimi del socialismo reale. Certo, già Adorno e Horkheimer nella *Dialettica dell'Illuminismo* «avevano dedotto che il progresso tecnico ha come implicazione la distruzione della natura [e] chi [...] si era maggiormente focalizzato su Marx ed Engels, aveva già incontrato anche nei loro scritti dei dubbi nei confronti del sistema industriale» (p. 37). Siamo però di fronte ad un vero e proprio salto di livello: negli anni Novanta la domanda fondamentale relativa al progresso sembra avere a che fare strettamente con la questione della sopravvivenza dell'umanità. In questo senso Schmidt sottolinea come «l'industrialismo si [sia] rivelato insufficiente sia nella sua versione statale e socialista che in quella dell'economia di mercato» (p. 37), e va alla ricerca, nei testi di Marx e di Engels, di quello che lui chiama «bozze di una critica 'ecologica' all'aspetto distruttivo insito nel moderno sviluppo industriale» (p. 38). Si tratta di critiche marginali rispetto alla concezione ottimistica del progresso che domina largamente i testi dei due fondatori del socialismo scientifico, basti pensare alle pagine del *Manifesto del partito comunista* in cui viene sottolineata la «liberazione delle forze produttive che va di pari passo con l'affermarsi della borghesia» o dei *Grundrisse* sul ruolo civilizzatore della borghesia e del capitale:

Marx – scrive Schmidt – si felicita quasi senza riserve della dinamica dell'emancipazione borghese non solo perché fornisce le basi materiali del passaggio al socialismo, ma anche perché è la garanzia che il socialismo supererà di gran lunga la produttività del lavoro del mondo capitalistico. (p. 40)

Rispetto a questa vera e propria filosofia della storia Schmidt rintraccia una sensibilità verso problemi ecologici, in alcuni passaggi del *Capitale* in cui si sottolineano le conseguenze nefaste dell'agricoltura industriale o della distruzione delle foreste. In questi passaggi viene evidenziato secondo Schmidt come il capitalismo guardi al risultato più prossimo e immediato del lavoro senza tener conto degli effetti di ritorno a lungo termine. Ma il problema, a dire il vero non è solo il modo di produzione capitalistico, ma l'attività umana in generale. In questo senso Schmidt cita un passaggio della *Dialettica della natura* che vede la questione degli effetti di ritorno inattesi dell'attività umana sulla scala dell'intera storia della civiltà:

Non lusingiamoci troppo per le nostre vittorie sulla natura. Di ognuna, essa si vendica su di noi. Ogni vittoria comporta all'inizio le conseguenze che noi abbiamo previsto, ma in secondo e terzo tempo ha degli effetti totalmente diversi, impreveduti, che molto spesso vanno in senso contrario alle prime conseguenze. I popoli che in Mesopotamia, in Grecia, in Asia minore e altri luoghi, eliminavano le foreste per creare terre coltivabili erano ben lungi dall'immaginare che gettavano le basi per l'attuale desolazione di quei paesi, distruggendo insieme con le foreste i centri di conservazione e accumulazione dell'umidità. Sul versante meridionale delle Alpi i montanari italiani che saccheggiavano le foreste di abeti, conservate invece con tanta sollecitudine sul versante nord, non avevano idea che così facendo minavano la possibilità di allevamento d'alta montagna sul loro territorio; e ancor meno sospettavano che con quella pratica privavano di acqua le loro sorgenti di montagna per la maggior parte dell'anno e che, nella stagione delle piogge, queste avrebbero riversato sulla pianura dei torrenti furiosi. (p. 47)

In conclusione, va sottolineato come merito indiscusso di questa nuova edizione del testo di Schmidt, non solo di regalarci una riedizione di un testo prezioso, ma di offrire attraverso la riedizione della «Prefazione» di Colletti, l'«Introduzione» di Bellofiore, l'aggiunta del testo del 1967, con la bella «Nota introduttiva» di Breda, e della «Prefazione» del 1993, da una parte la possibilità di comprendere gli effetti che esso ha prodotto tanto sulla congiuntura teorico-politica tedesca quanto su quella italiana e dall'altra di comprendere questo testo all'interno del percorso di un autore che senza dubbio val la pena di riprendere in mano.



# IL CAPITALISMO DELLE PIATTAFORME<sup>1</sup>

## DI BENEDETTO VECCHI

DI STEFANO NACCI

Ne *Il capitalismo delle piattaforme* Benedetto Vecchi presenta l'odierna forma capitalistica nelle sue sensibili criticità, dando al contempo un ordine alle molteplici espressioni e definizioni che ad essa sono state date negli ultimi decenni. Il primo capitolo si occupa proprio di rintracciare la genealogia del *platform capitalism* a partire dalle teorie dello storico statunitense Dan Schiller<sup>2</sup> sul *capitalismo digitale* per arrivare poi ad un'esposizione delle modalità espressive della moderna *sharing economy*. La Rete ha fatto irruzione ormai da anni nell'economia capitalistica dando vita ad un processo globale di rivoluzione che ha modificato così profondamente la cultura dell'accumulazione compulsiva da portare i teorici ad intravedere la possibilità di una nuova società post-capitalistica<sup>3</sup>. Questo massiccio mutamento, i cui effetti sul mercato del lavoro segnalano un'allarmante involuzione in termini politici, ha recato con sé una nuova modalità di controllo sociale assieme ad una velata riattualizzazione del lavoro servile assoggettato agli schizofrenici capricci di una Rete dagli innumerevoli volti. Vecchi si occupa di mostrare come il capitalismo delle piattaforme, che nella *network society* ha sviluppato nuovi modi di produzione del plusvalore, si alimenti sfruttando le relazioni sociali e si dimostri dunque tanto più efficace e pervasivo quanto più i consumatori mantengano una propria eterogeneità e differenziazione delle necessità. Appare pertanto comprensibile come il Welfare State, a causa della sua natura biopolitica, rappresenti il terreno fertile per eccellenza per lo sviluppo di questo nuovo regime economico e ciò traspare anche dalla tendenza rintracciabile nelle politiche dell'attuale periodo storico alla graduale privatizzazione dello stato sociale. Il *capitalismo bio-cognitivo*<sup>4</sup>, come viene definito da Andrea Fumagalli, coinvolge direttamente il consumatore nell'attività produttiva e pertanto, in virtù dell'attenzione che rivolge al benessere del cittadino, si presta ad essere incautamente percepito come forma economica naturale. La *sharing economy* si avvale della tendenza alla cooperazione sociale per creare una rete da cui estrarre risorse, innovazione e soprattutto dati che vengono venduti in massa alle agenzie pubblicitarie per la creazione di prospetti individuali dei consumatori. Il mondo finanziario, lavorativo e

---

1 Roma, manifestolibri, 2017.

2 D. Schiller, *Il capitalismo digitale*, Milano, Università Bocconi Editore, 2000.

3 P. Mason, *Postcapitalismo*, Milano, Il Saggiatore, 2016.

4 A. Fumagalli, *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Roma, Carocci, 2007.

relazionale si fondono oggi nelle varie piattaforme commerciali dalle sfumature social che costellano la Rete, nelle iniziative di *crowdsourcing* proposte dalle multinazionali e nei servizi di intermediazione offerti da compagnie come Uber ed Airbnb. Grazie alla Rete le sirene del plusgodere capitalista possono irrompere in ogni casa ed ufficio, giungendo tra le mani del singolo consumatore nell'utilizzo del proprio smartphone. La frenesia dell'acquisto cavalca oggi lo slogan del «con un semplice click» e non conosce più confini fisici né materiali. A fare maggiormente le spese dell'affannosa corsa alla produzione continua è naturalmente la *crowd-work*, la folla dei lavoratori delle grandi aziende globali che vede sommarsi all'attualissimo problema della precarietà, salari ridotti e condizioni di impiego che rasentano il servilismo. I ritmi di lavoro sono stati aumentati e, come denunciato anche nei recenti scioperi in aziende come Amazon<sup>5</sup>, monitorati al fine di garantire la massima efficienza richiesta dagli algoritmi logistici. Fanno parte di questo bacino sottopagato anche i cosiddetti *professionals*, lavoratori autonomi e specializzati – come programmatori informatici, progettisti di app e le nuove figure nate per mantenere il buon funzionamento della piattaforma digitale – che si vedono espropriati delle proprie competenze per ricevere salari da *working poor*. Nel secondo capitolo Vecchi si occupa di esporre le modalità di utilizzo degli algoritmi e della logistica nel capitalismo delle piattaforme, strumenti divenuti ormai essenziali in tutte le fasi di produzione, distribuzione e vendita. La logistica modifica e scandisce implacabile i tempi e gli spazi di lavoro con grande impatto anche sulla morfologia del territorio a causa della riconfigurazione produttiva dello spazio urbano che attua. Scrive Vecchi:

[...] la logistica serve a gestire il rischio di una paralisi nella circolazione delle merci, [...] ma costituisce anche quel movimento in divenire che altera e ricompona le gerarchie di potere tanto nel rapporto tra gli stati che all'interno della società.

La logistica ridisegna dunque tanto le sovranità nazionali quanto i rapporti di classe e i salari. La presenza di algoritmi, vero e proprio capitale fisso delle aziende, e software che definiscono questa organizzazione scientifica del lavoro rende, secondo Vecchi, estremamente difficile il sorgere di forme di resistenza e conflitto. Non esiste più una netta definizione del proprio antagonista, la classe dirigenziale appare sostituita dai freddi strumenti informatici che favoriscono un regime di controllo reciproco in cui ognuno insegue un'efficienza dettata dai numeri e non più dal proprio superiore. Nel nuovo rapporto tra uomo e macchina Vecchi vede sorgere una realtà postumana in cui si annullano le distinzioni tra i due. Da un lato la mente del lavoratore, a cui vengono richieste sempre più competenze, viene oggettivata divenendo capitale fisso per l'azienda, dall'altro gli strumenti informatici diventano un'estensione dello stesso. Il terzo ed ultimo capitolo de *Il capitalismo delle piattaforme* è dedicato alla precarietà e all'utilizzo della Rete come medium per l'estrazione di innovazione. Dai *voucher* italiani ai *mini job* tedeschi passando per la *loi du travail* in Francia, appaiono numerosi gli espedienti che hanno contribuito ad alimentare la precarietà del lavoro ed indebolire i diritti sociali di cittadinanza. Queste manovre rappresentano senza dubbio un passo indietro nelle politiche attive, ma, al fine di elaborare un efficace pensiero critico, Vecchi mette in guardia dal lasciarsi andare a novecentesche nostalgie rivoluzionarie. L'invito ripetuto dell'autore

5 Segnalo in merito un articolo molto esaustivo del The New York Times sulle condizioni lavorative negli stabilimenti Amazon statunitensi: [https://www.nytimes.com/2015/08/16/technology/inside-amazon-wrestling-big-ideas-in-a-bruising-workplace.html?\\_r=0](https://www.nytimes.com/2015/08/16/technology/inside-amazon-wrestling-big-ideas-in-a-bruising-workplace.html?_r=0).



è quello invece di abbandonare l'olimpico teorico per scendere negli atelier della produzione e individuare nel concreto le fragilità e i punti di rottura di questo nuovo ordine politico, sociale ed economico, poiché solo osservando la forza-lavoro in azione si può comprendere l'evoluzione della produzione e si possono elaborare strategie di intervento. Osservando i lavoratori sul campo si delineano infatti le problematiche relative alla frammentazione dei bacini di forza-lavoro che appaiono quanto mai eterogenei nella loro tecnicità ed etnicità, mutevoli nel numero a causa della flessibilità della domanda e dislocati nelle zone dove la produzione risulta più vantaggiosa. Appare poi evidente come la crisi della società salariale sia assolutamente trasversale a tutte le sfere della catena produttiva, colpisce tanto gli operai quanto i lavoratori intellettuali. Possedere un proprio *savoir faire* da condividere senza che venga riconosciuto come competenza personale è divenuta ormai una prerogativa del lavoro stesso. Il proprio cervello è infatti materia prima e mezzo di lavoro imprescindibile a disposizione dell'azienda che se ne appropria attuando un vero e proprio sfruttamento cognitivo. Leggendo il libro di Vecchi si vengono a delineare numerose domande sulle possibili evoluzioni del mercato del lavoro, su come verrà ripensata nei prossimi anni l'organizzazione del lavoro vivo e che tipo di uomo nuovo vedremo nascere da questa crisi scaturita dalla Rete. È essenziale però sottolineare come, nonostante i mutamenti apportati dal capitalismo delle piattaforme tentino di apparire naturali e non controllabili, negli spazi di conflitto che esso ha generato ardano ancora i tizzoni di una lotta di classe che attende solo una nuova consapevolezza per potersi affermare.



# L'ANTHROPOCÈNE CONTRE L'HISTOIRE. LE RÉCHAUFFEMENT CLIMATIQUE À L'ÈRE DU CAPITAL DI ANDREAS MALM<sup>1</sup>

DI DIDIER CONTADINI

*L'antropocene contro la storia* è il frutto di un lavoro intelligente e acuto di ricerca e analisi critica che dipana il tema complesso dei cambiamenti climatici intersecando la prospettiva storica con quelle politica ed etica. L'autore, Andreas Malm, insegna geografia umana in Svezia e raccoglie qui tre lunghi saggi recenti, apparsi originariamente in lingua inglese, integrandoli di un ulteriore capitolo inedito. Si tratta di un lavoro che rientra di pieno diritto nell'ambito della teoria critica, non solo perché l'autore si riferisce, in passaggi teorici nodali, a filosofi come Marx, Benjamin, Adorno e Lefebvre e a studiosi contemporanei come van der Linden e Lahiri-Dutt, ma perché adotta uno sguardo che indaga fino in fondo l'oggetto della propria ricerca: il concetto di *antropocene* e l'uso che ne viene fatto nel dibattito scientifico e socio-politico. D'altronde, il tema del riscaldamento climatico e la consumazione irresponsabile di ogni forma di risorsa naturale, a cui rinvia questo concetto, di moda negli ultimi anni, interseca per la sua stessa natura i campi delle scienze, dell'etica, della società e della politica.

Il titolo chiarisce da subito l'impostazione dell'argomentazione: il concetto di *antropocene* finisce per sacrificare l'analisi e la memoria storiche. Si vuole descrittivo ma svolge un ruolo attivo nella rappresentazione che viene data degli avvenimenti storici, delle scelte politiche e delle conseguenze sociali legati alle trasformazioni climatiche in atto. Il sottotitolo, che la grafica della copertina quasi nasconde all'ombra del titolo principale, svela il punto di vista e la chiave di lettura dei fenomeni in questione che propone Malm. Non di *antropocene* ma di "era del capitale" bisogna parlare; per questo, all'interno del testo, l'autore propone di usare un altro neologismo, *capitalocene*, che di recente diversi studiosi hanno iniziato ad adottare<sup>2</sup>.

Preceduto da una prefazione, i capitoli del volume, in ordine, fanno chiarezza sulla confusione che vige intorno al concetto di *antropocene* e sulla sua reale complessità, forniscono materiali e analisi a supporto dell'interpretazione del ricercatore svedese, si soffermano sulla necessità di implementare una corretta narrazione, prefigurano possibili vie perché la realtà del riscaldamento climatico funga da volano per un'azione politica rivoluzionaria.

Il concetto di *antropocene* ha iniziato ad avere successo in ambito accademico e sui mass media ormai più di 15 anni fa con il libro di Paul Crutzen *Benvenuti nell'Antro-*

---

1 Parigi, La fabrique, 2017.

2 Si veda per esempio il recente: J.W. Moore, *Antropocene o Capitalocene. Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Verona, ombre corte, 2017.

*pocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era* (Mondadori, 2005), fissando un'idea su cui vari studiosi da tempo stavano riflettendo<sup>3</sup>. Con 'antropocene' si vuole caratterizzare in termini generici un'era, la nostra, in cui l'uomo, a differenza di quanto abbiano mai fatto le altre specie, è stato ed è artefice di una trasformazione radicale e sensibile dell'ambiente su scala globale e a tutti i livelli, da quello microscopico a quello della biosfera. A questa caratterizzazione, viene associato l'orizzonte della catastrofe. In quest'era la specie umana si è dotata della capacità tecnica di scatenare senza freni la propria *hybris* correndo verso un cataclisma paragonabile all'estinzione di massa dei dinosauri che si verificò più di 65 milioni di anni fa. Il concetto di antropocene è, dunque, scientificamente strutturato e, al contempo, porta con sé forti implicazioni di ordine etico (responsabilità, cura del sistema biologico e delle altre specie, tutela dell'uomo come essere sociale, ecc.). Malm spiega al lettore che gli autori che lo utilizzano tendono a cadere in un'ambiguità di fondo proprio in quanto non distinguono questo doppio livello né stabiliscono una relazione chiara tra di essi. Alcuni individuano l'inizio di quest'era con l'invenzione della macchina a vapore; la forza vincolata del vapore permette di scatenare energie sopite da secoli, così da attualizzare brutalmente e senza mediazione un passato remoto e sconosciuto. Altri anticipano l'inizio al momento in cui, imparando l'uso del fuoco, l'uomo fece un salto di qualità rispetto alle altre specie.

Contro la prima ipotesi, Malm osserva che si tratta di una visione in cui l'uomo viene rappresentato come naturalmente tendente a un progressivo potenziamento delle proprie capacità. Si tratta di un pensiero teleologico (cfr. p. 43) che nasconde anche l'idea metafisica di una natura propria all'uomo al di là della storia. Ai sostenitori di questa posizione Malm obietta che «non si possono invocare forze metastoriche per spiegare l'apparizione di un nuovo ordine nella storia come la produzione meccanizzata» (p. 11) e osserva anche che è un presupposto infondato, privo di riscontri scientifici, affermare che questa fosse l'unica strada percorribile e da percorrere finché l'uomo non perfezionerà la tecnologia a tal punto da renderla *green* invece che dannosa. Il lettore si accorgerà che vengono convocate davanti al pensiero critico almeno due tematiche filosofiche rilevanti: la separazione tra natura e natura umana e una visione di filosofia della storia che continua a riconoscere l'idea di una temporalità unica progrediente. L'autore le enuncia senza approfondirle; starà al lettore decidere se addentrarsi o meno lungo queste strade.

Contro la seconda ipotesi, Malm sottolinea come sia ancora più evidente il fatto che vi si nasconde l'idea di una specificità ontologica umana che, più o meno involontariamente, si regge su uno sguardo specista. È «la specie come attore storico» (p. 44) che in questa concezione diventa protagonista assoluta. Per questa ragione rigetta senza appello la seconda interpretazione del concetto di antropocene mentre, del primo, fa sua l'idea che l'energia del vapore abbia dato avvio a una nuova era, pur ponendo dei distinguo essenziali che, come annuncia il concetto alternativo di *capitalocene*, non permettono di ricondurre *sic et simpliciter* il suo discorso nel dibattito interno alla nozione di antropocene. Osserva Malm: non vi sono prove fisiche in senso stretto che possano confortare scientificamente l'introduzione del concetto di *antropocene* all'interno della scienza geologica (stratigraficamente non vi sono residui o cambiamenti dei materiali; cfr. pp.

3 Si pensi per esempio agli studi del geologo italiano A. Stoppani, che negli anni '70 dell'800 parlava già di era antropozoica.

46-49). Quindi, – deduce il ricercatore svedese – bisogna certo adottare un concetto che permetta di porre in relazione l'azione dell'uomo con i nefasti cambiamenti climatici in atto, ma tale concetto deve avere valore essenzialmente socio-politico:

L'energia del vapore, per iniziare, non è stata sviluppata e diffusa sull'intero globo terrestre dall'*Homo sapiens sapiens* ma [...] dalla classe dirigente britannica. [...] Di fatto, i combustibili fossili sono *per definizione* un condensato di rapporti sociali diseguali. (pp. 44-45)

In definitiva, il cambiamento climatico è antropogeno in quanto «sociogeno» (p. 14). Da questo presupposto discendono a cascata le altre posizioni teoriche assunte nel testo.

1) Anzitutto, non si deve approssicare la questione nella forma di una storia del clima (dove, in fin dei conti, si presuppone che la storia sia il susseguirsi evenemenziale degli accidenti della sostanza) bensì nella forma di «clima storicizzato»:

Ci troviamo davanti a un clima storicizzato, a una biosfera che porta il segno di quel che alcuni hanno fatto in passato: ed è il loro comportamento dalle pesanti conseguenze che dobbiamo ristabilire. Un simile rovesciamento, dal clima nella storia alla storia nel clima, per una seconda rivoluzione storiografica, ci condurrebbe a stabilire un altro imperativo metodologico: usare i dati sugli imperi e le industrie [del passato] per spiegare quelli delle temperature e delle precipitazioni, e non viceversa. Per limitarci a un solo esempio, potrebbe voler dire inchiestare il modo in cui i territori dell'impero ottomano sono stati sussunti sotto un'economia la cui crescita dipendeva interamente dalla combustione del carbone. (pp. 26-27)

2) In secondo luogo, l'attenzione dev'essere diretta sul modo, non scontato, in cui la scoperta del combustibile fossile è diventata socialmente “vitale”, tanto che, con buona pace della propaganda *green* e sostenibile, l'estrazione e il consumo di questo materiale non ha fatto altro che aumentare vertiginosamente in questi ultimi decenni (il testo è ricco di notevoli dati quantitativi e percentuali a supporto del discorso)<sup>4</sup>. Si tratta senza dubbio di uno dei punti di forza del libro, che mostra con chiarezza come l'affermarsi del vapore e dei combustibili atti alla sua generazione sia stata una scelta politico-sociale in cui si è chiaramente sacrificato l'uso di altre fonti energetiche, in particolare di quella idrica. Il discorso di Malm si inserisce qui a pieno titolo nel ricco dibattito scientifico intorno al tema marxiano dell'accumulazione originaria. Con una procedura analoga a quella utilizzata da Linebaugh e Rediker in *I ribelli dell'atlantico*, l'autore propone l'arricchimento della comprensione dei processi di accumulazione originaria aggiungendovi, per così dire, l'aspetto ambientale (complessivamente in secondo piano nell'analisi marxiana proposta nel cap. 24 del primo libro del *Capitale*). La conclusione è che

la natura di progetto di classe del vapore era evidente. L'interesse per la macchina a vapore – nonostante la sua inferiorità dal punto di vista strettamente economico e tecnologico rispetto alla ruota idraulica – era esattamente la sua capacità unica d'impiegare “l'industriosità della classe operaia” nella produzione di un “sovrappiù di ricchezza”. (p. 112)

4 Per un riferimento recente e prossimo al lettore italiano, si veda l'intento di aprire una nuova miniera di carbone nel cuore della Germania, ad Hambach, distruggendo una tra le ultime foreste originarie vecchia di 12.000 anni, e le lotte sociali in opposizione al progetto. Cfr. per esempio <https://www.tio.ch/dal-mondo/cronaca/1325285/disboscamento-della-foresta-di-hambach--la-rwe-non-cede>.

3) Infine e di conseguenza, il problema del riscaldamento climatico e del sovrabbondante uso del combustibile fossile va inquadrato e analizzato con il già richiamato concetto di capitalocene, che identifica l'era in cui è la formazione sociale determinata dal modo di produzione capitalistico a stabilire il modo in cui l'uomo approccia la dimensione (socialmente) naturale.

In questo percorso si riassume l'ossatura teorica del volume *L'antropocene contro la storia*. Gli ultimi due capitoli ne indagano alcuni sviluppi. Nel terzo, "*L'inferno è qui*": *alcune immagini dialettiche nella fantascienza dell'energia fossile*, Malm ha il merito di porre l'attenzione sul tema della costruzione di un immaginario collettivo che corrisponda alla sua formulazione del problema. Nel complesso, la letteratura – e, aggiungiamo noi, la filmografia – fantascientifico-catastrofica assume sostanzialmente come proprio presupposto l'orizzonte teorico stabilito dal concetto di antropocene. Esistono però autori in cui si riconosce l'impostazione del quadro generale conforme al concetto di capitalocene. Tra questi, Malm sceglie di parlare al lettore di Ghassan Kanafani, uno dei più grandi scrittori della letteratura palestinese moderna, e del suo romanzo *Uomini sotto il sole*. Quel che si augura è che l'implementazione di una critica letteraria di opere come queste, da un lato, funzioni da stimolo nella produzione di nuova letteratura analogica e, dall'altro, sia, richiamando il pensiero di Benjamin, «la via maestra verso la conoscenza del presente» (p. 157).

Nell'ultimo capitolo, infine, Malm adotta la prospettiva sintetizzata dal verso holderliniano «dove c'è pericolo cresce anche ciò che salva». Non è vero che la catastrofe ecologica colpisce chiunque indifferentemente dalla classe di appartenenza. La catastrofe precede ma non coincide con la Triste Mietitrice che tutto livella. Nell'interstizio tra le due si insedia proprio la differenza di classe e di ricchezza. D'altra parte, questo dato non è così evidente e immediatamente leggibile da poter essere motivo di una radicale presa di posizione per il cambiamento della formazione sociale attuale. Il motivo è tanto banale quanto bisognoso di essere esplicitato:

Anche le società colpite da 4 °C di riscaldamento climatico si troveranno sempre attraversate da diseguaglianze di potere. La situazione critica dello stato di natura si dimostra attraverso la natura dello Stato [ ] Detto altrimenti, il problema è quello dell'*articolazione*. (p. 181)

I cambiamenti climatici «non scalfiscono le diseguaglianze» del sistema, piuttosto si costituiscono «come una forza di destabilizzazione *in rapporto con quelle*» (p. 186). Dunque, che fare? Una rivoluzione organizzata intorno all'opposizione nei confronti dei sintomi, osserva l'autore, è ambigua e, quand'anche correttamente orientata, valida sul breve periodo. Una rivoluzione che abbia come proprio obiettivo le cause è l'unica soluzione, ma resta il problema che la mondializzazione allontana le cause reali da sconfiggere dai luoghi in cui esse maggiormente colpiscono. In sintesi, Malm propone una soluzione in cui stabilisce una corrispondenza teorica immediata tra l'essere e il dover essere – che ricorda, a chi scrive, alcune soluzioni proposte nei testi della tradizione operaista, sebbene egli richiami, come propria fonte, Naomi Klein (cfr. p. 206). L'autore conclude – e noi con lui – sostenendo che «*tutte* le lotte sono lotte contro il capitale fossile: i soggetti» che ne sono protagonisti «devono solamente prenderne coscienza» (pp. 206-207). Per dirla in termini hegeliani, il dover essere è già nell'essere,

è sufficiente che questa coincidenza oltre che in sé diventi anche per sé. Ecco, qui ci sembra che il lettore possa incontrare uno dei pochi punti deboli del libro di Malm. D'altra parte, è oggettivamente difficile anticipare teoreticamente quel che altri dovrebbero fare da un punto di vista di pratica politica. Questo libro, in ogni caso, merita di trovare il più ampio pubblico possibile affinché possa mettersi in moto una discussione reale e orientata verso un vero cambiamento delle coordinate sociali, politiche, etiche ed economiche nelle quali viviamo.





*CORPORIS HUMANI FABRICA.*  
*PERCORSI NELL'OPERA DI SPINOZA*<sup>1</sup>,  
A CURA DI ROBERTO FINELLI, SANDRA MANZI-MANZI,  
PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, FRANCESCO TOTO  
E *ESSENTIA ACTUOSA. RILETTURE DELL'ETICA DI SPINOZA*<sup>2</sup>  
A CURA DI ANDREA SANGIACOMO E F. TOTO

DI DANIELE D'AMICO

Esce per la rivista di studi filosofici «il cannocchiale» un pregevole volume sul tema del corpo nella filosofia spinoziana: *Corporis Humani Fabrica. Percorsi nell'Opera di Spinoza*. Quasi simultaneamente compare per la collana «Spinoziana» di Mimesis un altro volume sul concetto di essenza: *Essentia Actuosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*. All'apparenza, questi testi hanno in comune solo l'essere tratti entrambi da due convegni dedicati a Spinoza. Al contrario, sono uniti da un proposito comune: quello di svelare e tentare di sciogliere la tensione presente nei testi spinoziani tra una vera e propria filosofia del corpo, libera da qualsivoglia prospettiva metafisica, e questa stessa corporeità che sembra impossibile da concepirsi senza il riferimento costante a un'essenza, a una forma, a qualcosa insomma di incorporeo. Da una parte il riferimento costante alla metafisica spinoziana come supporto necessario per comprendere non solo il perimetro del mondo, ma anche la singolarità di ogni cosa. Dall'altra, questa singolarità che pare costantemente lottare per una sua autonomia e piena intelligibilità fuori dai territori della metafisica. Da una parte il corpo come precisa determinazione spazio-temporale, dall'altra la mente, idea di questo corpo, che non sembra ben fissata e ancorata alle stesse leggi spazio-temporali che reggono il corpo, minacciando così di trascendere il meccanicismo che governa il cosmo spinoziano. Nel caso di *Essentia actuosa* è il nome stesso del volume a rendere subito nota la tensione, prendendo in prestito un'espressione che Spinoza riferisce all'essenza divina, che non si lascia pensare fuori dall'attività continua ed eterna che la muove. Tuttavia entrambi i volumi rendono noto un tentativo: quello di riuscire a spiegare tutta la realtà del cosmo spinoziano rimanendo fedeli proprio al quel parallelismo, respingendo soluzioni più o meno platonizzanti.

Entrambi i volumi sono segnati da un'impronta italo-francese, quasi a segnalare non soltanto il prosieguo di una tradizione di studi che ha fatto e sta facendo ancora la storia dello spinozismo, ma anche il consolidamento di un'affinità di vedute e di sensibilità ermeneutica. Affinità testimoniata ad esempio dallo sforzo di rendere quella spinoziana sempre più una filosofia dell'immanenza, lontana da letture ora troppo idealiste, ora troppo spiritualiste, che hanno caratterizzato la prima storiografia novecentesca sul filosofo olandese. L'acquisizione immanentistica della filosofia di Spinoza è però soltanto

---

1 «il cannocchiale», Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2015, pp. 245.

2 Milano, Mimesis, 2016, pp. 231.

il punto di partenza; si assiste infatti di volta in volta a percorsi di indubbia originalità, condotti autonomamente e con una propria matrice di pensiero.

Negli ultimi decenni il tema della corporeità nella filosofia spinoziana ha suscitato un vivo interesse. In un celebre corso – poi divenuto un libro – da lui tenuto a Vincennes nei primi anni '80, Gilles Deleuze poneva appunto la domanda «cosa può un corpo?»; tema che nella storiografia spinoziana negli ultimi decenni gode di una centralità indiscussa. Il titolo *Corporis humani fabrica* richiama un'espressione presente nella lunga appendice della prima parte dell'*Etica*, nella quale Spinoza critica chi, invece di concepire «meccanicamente» il corpo umano, gli attribuisce virtù soprannaturali, e richiama un *topos* del quale l'indagine anatomica seicentesca era debitrice al celebre *De humani corporis fabrica* di Andrea Vesalio, che segnò un autentico punto di rottura con la scienza galenica e la concezione rinascimentale del corpo. Il volume contiene tredici contributi presentati durante un convegno tenutosi a Roma il 27 e il 28 maggio del 2014. Il primo di questi, *Alcune difficoltà nell'analisi spinoziana dei rapporti tra mente e corpo*, a firma di Moreau, può essere considerato una breve ed esperta lezione sul corretto modo per affrontare il tema della corporeità nella filosofia spinoziana. Molto pertinentemente i curatori del volume hanno scelto questo come testo iniziale. Lo studioso francese percorre infatti quattro difficoltà che si presentano a chi voglia comprendere il ruolo della corporeità nella filosofia di Spinoza. La prima riguarda il contesto, o il posto di Spinoza nell'età della rivoluzione scientifica, mentre le altre tre toccano nodi interni alla filosofia spinoziana: l'assenza di interazioni causali tra corpo e mente; il posto del corpo nella quinta parte dell'*Etica*, che come si sa costituisce uno degli elementi più controversi del pensiero spinoziano; la possibilità di intendere il corpo politico come un'individualità fisica.

Il contributo di Vittorio Morfino, *Sull'essenza dei corpi non esistenti*, cerca di sbrogliare la proposizione 8 della parte seconda dell'*Etica*, forse la più ambigua del capolavoro spinoziano, attorno alla cui interpretazione passa il confine tra modi radicalmente diversi d'intendere il pensiero di Spinoza. Attraverso un'analisi puntuale di alcuni passi e percorrendo alcune delle letture ch'egli giudica non soddisfacenti, Morfino giunge alla conclusione che tale proposizione «non allude a due piani di esistenza delle cose, il piano delle essenze contenute in Dio e il piano delle esistenze che si susseguono in una serie temporale» (p. 42), ma a unico piano in cui essenza ed esistenza coincidono, facendo così del corpo l'unica realtà davvero concreta di ogni *res singularis*.

Il contributo di Cristina Santinelli, *Sentire il corpo. Constitutionis suae sensus e conciliatio sui tra Seneca e Spinoza*, segue alcune tracce stoiche presenti nella filosofia spinoziana relative al nesso tra etica, natura e immanenza. L'autrice scorge una strategia filosofica comune: «nel medesimo intento di argomentare la fondazione naturale e immanente dell'etica» (p. 52) mostrando il radicamento dell'agire umano nelle leggi universali della natura. Pina Totaro, *Corporeità e passioni tra Descartes e Spinoza*, offre invece un affresco che contestualizza il pensiero spinoziano nel quadro delle riflessioni moderne sulle passioni e sulla corporeità. Attraverso un percorso che parte da Pierre Charron e Nicolas Coeffetteau e arriva fino a Descartes, l'autrice sottolinea il passaggio d'epoca segnato dalle cartesiane *Passions de l'âme* nel panorama della trattatistica seicentesca sulle passioni. Su questo sfondo, la riflessione spinoziana appare come una radicalizzazione di quella cartesiana, che però sottrae al libero arbitrio il ruolo di *remedium affectuum* per consegnarlo alla conoscenza, poiché, scrive l'autrice, per Spinoza «è la conoscenza che scalza la violenza o perlomeno ne attenua l'aggressività» (p. 94).

Il contributo *Regole dell'urto e composizione dei corpi in Descartes e Spinoza* di Do-

menico Collacciani, tratta di fisica seicentesca e di problemi relativi alle regole dell'urto e alla composizione dei corpi composti. Attraverso una puntuale analisi di alcuni passi dei *Principia* di Descartes e del celebre trattatello di fisica posto tra le proposizioni 13 e 14 della parte seconda dell'*Etica*, Collacciani mostra come Spinoza erediti il meccanicismo cartesiano. La differenza fondamentale che l'autore scorge tra i due filosofi risiede non tanto nei contenuti, quanto nel ruolo di cui la fisica viene investita nei rispettivi sistemi. Se in Descartes la fisica «sta alla base di una teoria cosmologica incentrata sul ruolo costitutivo della luce», in Spinoza la teoria fisica «è invece presto ricondotta alla funzione particolare di spiegare fisicamente l'immaginazione e, quindi, di fondare la gnoseologia» (p. 84).

Chantal Jaquet, *Dal corpo al nostro corpo. L'idea di sé e del corpo proprio in Spinoza*, si sofferma invece sul nesso che ogni corporeità intrattiene con le altre. Nel testo spinoziano è infatti impossibile isolare un corpo dagli altri, così come è impossibile scorgere un privilegio conoscitivo della mente rispetto al proprio corpo. Scrive infatti Jaquet che «non c'è trasparenza della coscienza a se stessa per opposizione a un'opacità della coscienza altrui, né un privilegio conoscitivo del corpo proprio rispetto ai corpi esterni. Tutto è posto sullo stesso piano» (p. 106). Partendo dunque da questi dati, l'autrice propone un ripensamento della coppia concettuale interno/esterno, in quanto opposizione che non suggerisce un *aut-aut* o una dicotomia insolubile in cui due poli contrari lottano per la propria conservazione. Il saggio spinoziano è infatti per Jaquet colui per cui «tutto è sé, poiché niente gli è estraneo e radicalmente esteriore» (p. 115).

Gli articoli di Toto, Julie Henry e Laurent Bove sono accomunati dalla prospettiva politica dalla quale considerano il tema del corpo. Henry, *Corpi individuali e corpi collettivi: dalla fisica alla politica*, approfondisce il ruolo che la fisica, in quanto riflessione sui corpi individuali, svolge nel pensiero politico spinoziano, in quanto riflessione sui corpi collettivi. Bove, *A cosa è tenuto un corpo secondo Spinoza? La prudenza: dalla fisica alla storia*, prende come testo di riferimento soprattutto il *Trattato politico*, soffermandosi sulla nozione di prudenza e cercando di leggerlo come «modello operativo di spiegazione della politica e della storia» (p. 185). Toto, *Corporis temporanea foelicitas. Aspetti del corpo nel Trattato teologico-politico di Spinoza*, si sofferma sul *Trattato teologico-politico*, normalmente trascurato nelle ricostruzioni della concezione spinoziana della corporeità e della sua evoluzione, mettendo in risalto due tendenze in esso ugualmente presenti: da una parte quella già presente nei primi lavori del filosofo che svaluta corporeità e immaginazione in quanto fonte di passività ed eteronomia, mentre esalta il primato del mentale e dell'intelletto; dall'altra, la tendenza che sarà più compiutamente sviluppata nell'*Etica* e nel *Trattato politico*, che rivaluta la corporeità quale strumento di liberazione.

Le pagine che contengono i contributi di Francesco Piro, *Variazioni su un «vermiculus»*. *I corpi e le loro complessità in Spinoza e Leibniz*, e Roberto Evangelista, *Corpi e movimento. Una critica materialista a Spinoza*, allargano lo spazio del confronto e del dialogo della filosofia spinoziana a Leibniz e John Toland. Mentre Piro si preoccupa di fornire elementi della concezione spinoziana del corpo attraverso contrasti e analogie con la filosofia della natura leibniziana, Evangelista ripercorre la critica del filosofo irlandese nei confronti di Spinoza sul rapporto movimento/estensione. Piro non vuole tuttavia soltanto avvicinare o allontanare la filosofia spinoziana all'indagine naturalistica leibniziana; egli scrive infatti che «ciò che distanzia Leibniz da Spinoza non è soltanto la generale opposizione tra l'idealismo monadologico e la concezione realistica della

materia, ma – più specificamente – l'emergenza del biologico o più esattamente ancora del microbiologico, come oggetto di discorso» (p. 146). È proprio questo oggetto che, secondo Piro, mancando in Spinoza, rende l'indagine naturalistica spinoziana affascinante, perché priva di quei privilegi del vivente ed estranea all'impianto teleologico di cui il pensiero biologico è intrinsecamente intessuto. Nell'articolo di Evangelista l'autore riprende la *vexata quaestio* della natura del moto e del suo rapporto con l'estensione. Partendo dalle critiche mosse da Toland a Spinoza, l'autore cerca di rispondere al seguente interrogativo: «Dio, o la sostanza o la natura, produce movimento oppure si muove?» (p. 203). Una risposta a questa interrogativo secondo la prima prospettiva accoglierebbe la critica tolandiana, che invece Evangelista respinge, mostrando che il movimento appartiene eternamente alla sostanza.

Gli ultimi due contributi affrontano tematiche inconsuete negli studi spinozisti. Roberto Finelli, *Al di là del nome del padre. Spinoza e la psicanalisi*, cerca una vicinanza tra la filosofia di Spinoza e la psicanalisi, suggerendo che il dialogo con la filosofia spinoziana possa apportare un importante contributo all'indagine psicanalitica e un valido antidoto al lacanismo. Interpretando il *conatus* come un «desiderio che trova la sua legge e il suo ordine non in altro da sé, ma in sé medesimo» (p. 215), Finelli scorge nell'antropologia spinozista una via per liberarsi del 'Nome del Padre'. Il contributo *Lineamenti per un'estetica spinoziana* di Lorenzo Vinciguerra tratta invece dell'estetica spinoziana. Nonostante la totale estraneità, per ragioni sia storiche sia teoriche, del pensiero spinoziano alla riflessione estetica, si è più volte cercata una vera e propria teoria spinoziana dell'estetica. Basti pensare al celebre volume di Filippo Mignini *Ars Imaginandi*, che Vinciguerra richiama spesso nel suo articolo, cercando di abbozzare dei lineamenti di una possibile estetica spinozista a partire proprio dal corpo, da un'arte del corpo «quale espressione attiva della sua costituzione [...], da intendersi come un'arte del modificare nel corpo e fuori di esso, nel senso di una cura, di un accrescimento della propria potenza corporalmente intesa» (p. 234).

Il volume *Essentia Actuosa. Riletture dell'Etica di Spinoza* trae origine da un convegno milanese del dicembre 2012. Rispetto al volume che si è appena recensito, *Essentia actuosa* si sofferma su un problema più circostanziato della filosofia spinoziana e con un riferimento privilegiato al testo dell'*Etica*: comprendere cosa Spinoza intenda per *essenza*. Poiché la nozione costituisce un importante discrimine tra le diverse posizioni metafisiche, è proprio attorno alla sua interpretazione che si può tracciare il confine tra due tendenze esegetiche ugualmente presenti negli studi spinoziani: quella che vede uno Spinoza maturo ormai lontano dai pensieri metafisici, e quella di uno Spinoza che non prende le distanze da quei problemi ma piuttosto li rielabora offrendone una soluzione diversa. Nella *Introduzione* i due curatori del volume, Sangiacomo e Toto, presentano immediatamente la tensione che anima il libro. Da una parte una lettura definita 'esistenzialista', che vede l'essenza come inseparabile dall'esistenza in cui si incarna e ne sottrae l'idea da ogni eredità scolastica o tardo-scolastica; dall'altra una lettura 'essenzialista', che pone invece l'accento sulla dimensione autenticamente metafisica del concetto. Il volume presenta discussioni analitiche su tematiche estremamente delicate, presentando di volta in volta percorsi che non parteggiano necessariamente per l'una o per l'altra lettura. Le letture presentate costituiscono per così dire 'impalcature argomentative', sulle quali si possono poggiare diversi possibili sviluppi.

Il testo è suddiviso in due parti. Nella prima, dal titolo «Quale ontologia per le essenze?», autori come Morfino, Piro, Mogens Laerke e Matteo Favaretti fanno i con-

ti direttamente con l'impianto ontologico dell'*Etica*, cercando in maniera differente di avanzare una soluzione al problema delle essenze. Nel caso di Favaretti ad esempio, da una prospettiva più storica e attraverso la ricezione della metafisica spinoziana da parte del filosofo tedesco Christian Wolff. Discorso simile quello di Piro, dove il confronto con alcuni testi leibniziani riesce a scandire meglio le differenze e le peculiarità del discorso spinoziano sulle essenze. Laerke e Morfino tentano invece un approccio più interno al testo, discutendo analiticamente alcuni problemi relativi all'*Etica*. La seconda parte del volume, dal titolo «Come pensare l'essenza umana?», contiene i contributi di Toto, Vinciguerra, Santinelli, Manzi-Manzi e Sangiacomo, che svolgono una discussione incentrata soprattutto su temi antropologici, ma che rimane connessa al tema metafisico delle essenze. Come noto, Spinoza non definisce mai l'uomo dogmaticamente, e ciò che debba intendersi per essenza umana costituisce da sempre un problema per gli studiosi. Fatte salve tutte le singole differenze, sembra che gli autori di questa seconda parte del libro condividano il proposito non tanto di cercare una perdita di essenza dell'uomo nel testo spinoziano, ma di offrirne una descrizione privilegiando ciò che Spinoza stesso riteneva peculiare dell'umano, ossia il tessuto affettivo che dispone l'uomo a patire ed agire. Sangiacomo si sofferma così sull'evoluzione di alcune passioni dal *Breve Trattato* all'*Etica*, che rivelano la natura dell'essenza umana seppur in modo inadeguato. Vinciguerra ricerca nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* indizi utili per comprendere quello che diverrà nell'*Etica* il concetto maturo d'essenza. Santinelli, Toto e Manzi-Manzi fanno invece fare i conti più da vicino con il testo dell'*Etica* attraverso una triplice prospettiva. Santinelli tramite uno studio approfondito della proposizione 57 della parte terza, la quale richiama esplicitamente l'essenza dell'individuo; Toto soffermandosi sul concetto di *constitutio*, concetto apparentemente marginale ma in grado di rischiarare proprio quello di essenza; Manzi-Manzi tramite uno studio dell'antropologia spinoziana che si fa carico dei vari stadi evolutivi della natura umana, partendo dall'infanzia e arrivando fino all'età matura.

Nel complesso si può dire che l'impegno collettivo di entrambi i volumi sia quello di aprire spazi stimolanti di discussione, a riprova dell'agilità e versatilità del pensiero di Spinoza. Sarebbe troppo, e anche sbagliato, dire che questi volumi riescono a mettere un punto sugli interrogativi sollevati. L'atteggiamento condiviso da tutti gli autori non è infatti quello di esaurire il discorso, ma di articolarlo e renderlo fertile.



# *PRODUZIONE E FILOSOFIA. SUL CONCETTO DI ONTOLOGIA IN LUKÁCS<sup>1</sup>* DI MATTEO GARGANI

DI STEFANO BRACALETTI

Il testo di Matteo Gargani è una ricostruzione della genesi delle opere ontologiche di G. Lukács<sup>2</sup>. Queste opere che, com'è noto, sono state pubblicate postume, rappresentano il frutto di una lunga gestazione che l'autore tenta di mettere a fuoco. Un importante termine di confronto della problematica lukacsiana è naturalmente l'ontologia di N. Hartmann. Lukács ne riprende la visione della realtà secondo strati o livelli – inorganico, organico psicologico e spirituale – e la semplifica fondendo insieme il livello psicologico e quello spirituale nell'unico livello dell'essere sociale. Di ogni livello categoriale è necessario chiarire la genesi, tenendo presente tre possibilità: scomparsa, sorgere e modificazione della costituzione complessiva di ciascun livello e delle sue modalità di sviluppo.

Ciascun livello conserva inoltre tutte le determinazioni essenziali di quello precedente. Non esiste un passaggio dal non essere all'essere e quindi non esiste nessuna consistenza ontologica della negazione che aprirebbe la via inevitabilmente a elementi religiosi irrazionali e creazionistici.

Punto centrale del discorso lukácsiano è tuttavia il riferimento a Marx. Con un'interpretazione la cui problematicità è giustamente sottolineata da Gargani, Lukács ravvisa la possibilità di mettere in luce nelle opere marxiane un insieme di spunti che definiscono un'impostazione ontologica coerente per quanto non esplicitamente tematizzata. Secondo Lukács, l'ontologia marxiana è caratterizzata da 3 principi fondamentali:

1) oggettività. A questo riguardo sono centrali due aspetti: la determinatezza di ogni essere contro le astrazioni della logica hegeliana e la differenza tra oggettività/oggettivazione e estraneazione. La prima intesa come tratto fondamentale del rapporto dell'uomo con la realtà, la seconda come tratto della società capitalistica e della sua organizzazione del lavoro.

2) storicità, intesa come irreversibilità dei processi in atto su tutti i livelli. Se la storia non mostrasse questa caratteristica, afferma Lukács, non sarebbe storia.

3) carattere oggettivo delle categorie. Individualità, particolarità, universalità non sono solo categorie del pensiero. Come nell'arte il tipico definisce situazioni e personag-

---

1 Hildesheim, Olms, 2017.

2 G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, a cura di A. Scarponi, Milano, Guerini e associati, 1990; G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale. I complessi problematici più importanti*, a cura di A. Scarponi, Roma, Editori Riuniti, 1981, 2 voll.

gi che esprimono i tratti più significativi di un'epoca, nella natura e nella società individualità, particolarità e universalità esprimono processi più fondamentali che permettono di fondare ricorrenze. Il particolare ha una validità più ristretta rispetto all'universale, mentre l'individuale pur essendo espressione dei primi due livelli, oltre un certo margine ammette una causalità imprevedibile.

A questi tre principi deve essere aggiunto il concetto di posizione teleologica quale caratteristica sostanziale dell'essere sociale, la cui origine è la posizione teleologica propria del lavoro (cioè la posizione di un fine e la trasformazione dell'oggettività che ne deriva, secondo l'analisi del processo lavorativo fatta da Marx nel primo libro del *Capitale*).

L'analisi ontologica nella declinazione lukácsiana – sottolinea Gargani – non mira tuttavia a costruire un universo statico ma vuole mostrare come l'apparenza cosale e la sua fissità debbano essere dissolti nell'analisi di processi, in questo rimanendo fedele all'ispirazione marxiana che ne guida l'analisi della società ed accogliendo i risultati più importanti delle scienze della natura: teoria dell'evoluzione, fisica statistica e meccanica quantistica<sup>3</sup>.

L'impostazione ontologica dell'ultimo Lukács va vista, nelle sue intenzioni fondamentali, anche quale – per molti versi provvisorio e iniziale – tentativo di impostare una risposta filosoficamente adeguata rispetto a tali sollecitazioni. Ed è proprio in riferimento a quest'ultimo punto, dunque, che Lukács ci ribadisce la necessità di una conoscenza filosofica che sia essenzialmente capace di legittimare una dimensione ontologica, capace cioè di procedere alla restituzione di un *Weltbild* oggettivo. È in tal modo che si impone una radicale divaricazione tra ontologia intesa come disciplina aprioristica e razional-deduttiva e il senso diverso che Lukács vorrebbe attribuirle: disciplina dotata di uno statuto conoscitivo autonomo e tuttavia in grado di intessere un dialogo costruttivo, e conseguentemente far tesoro, delle più recenti acquisizioni delle scienze sperimentali (p. 161).

Pur attribuendo, come abbiamo visto, un'importanza centrale alla constatazione ontologica dell'irreversibilità dei processi, Lukács insiste sul relativo depotenziamento di un'interpretazione rigida del nesso causal-efficiente. A questo proposito, Gargani si sofferma ancora una volta, giustamente, sul dialogo di Lukács con gli sviluppi della fisica a lui contemporanea e in particolare le ricerche di Boltzmann<sup>4</sup>: «I principi della termodi-

3 Gargani cita in proposito (p. 159) il seguente passo di Lukács dall'*Ontologia dell'essere sociale*: «Nella sua prassi scientifica concreta Marx ha sempre combattuto questo complesso rappresentazionale circa l'essere. Egli ha sempre nuovamente mostrato come molto di ciò che noi siamo abituati a concepire cosalmente, se rettamente inteso si dimostra processo. Nella nostra conoscenza della natura questo modo di vedere si impose definitivamente quando Planck e i seguaci della sua teoria furono in grado di concepire in maniera indubbia come processo la 'forzezza' teorica della cosalità l'atomo. Alla luce di questa svolta risulta, anche se a lungo ciò non ebbe riconoscimento generale, che la massima parte di quel che nella conoscenza della natura viene riguardato scientificamente non aveva più come sua base il carattere cosale degli oggetti, base che veniva messa in movimento da forze, collocate in maniera polarmente diversa, ma che invece, ovunque ci mettiamo a considerare la natura in termini ormai concettualmente adeguati, il fenomeno di fondo è costituito da processi irreversibili di complessi processuali. Dall'interno dell'atomo questa forma di oggettività e al contempo di movimento giunge fino all'astronomia: complessi e cui componenti costitutive sono in genere anch'esse complessi. Ecco in verità ciò che costituisce l'oggettività cui a suo tempo Marx si riferiva».

4 «È noto – scrive Lukács in un altro passo dell'*Ontologia* sempre citato da Gargani (p. 169) – che una simile relazione fra i singoli movimenti e il processo complessivo che essi costituiscono forma la base ontologica di ciò che è uso denominare metodo statistico. A partire da Boltzmann,



namica e, più in generale, le scoperte delle scienze naturali occorse tra diciannovesimo e ventesimo secolo, non determinano dunque per Lukács un'estromissione *tout court* del nesso causal-efficiente dal piano ontologico. Tale scoperta sollecitano, invece, l'esigenza di definirne la validità è la portata esplicativa: il nesso causal-efficiente si impone ontologicamente quale nesso denotante la specifica forma di ricorsività che lega un ipotetico stato A ad un ipotetico stato B. Tuttavia, e qui sta il punto centrale del necessario ripensamento della validità esplicativa del nesso causal-efficiente emergente dal piano ontologico, il presentarsi dello Stato A implica solo tendenzialmente B. Una cosa è dire che «A  $\rightarrow$  B», altra cosa è affermare che «A tendenzialmente  $\rightarrow$  B» (Solo una volta che sia stato fissato che cos'è il nesso causal-efficiente sul piano dell'ontologia, Lukács ritiene sia possibile procedere ad analizzare le ricadute sulla specifica validità del medesimo a livello mimetico conoscitivo. «A quest'ultimo livello, difatti, esso costituisce un irrinunciabile strumento esplicativo, *in primis* preconditione affinché posizioni teologiche coronati da successo possano realizzarsi» (p. 169).

Nella parte finale del libro Gargani si sofferma su una serie di critiche portate all'*Ontologia* da alcuni autori, in particolare filosofi della Germania dell'Est, mostrandone in maniera pertinente la sostanziale incomprensione del senso profondo che ispira l'opera di Lukács. Nonostante ciò l'autore stesso non manca di soffermarsi sugli aspetti problematici della costruzione lukácsiana, in particolare la specifica modalità transizionale da un determinato livello ontologico a quello superiore e la forma di relazione tra i differenti livelli ontologici.

Come già precisato in apertura, il testo di Gargani è una ricostruzione informata e attenta del pensiero ontologico dell'ultimo Lukács. Se un appunto si può fare all'autore è quello di aver leggermente frammentato l'esposizione attraverso vari excursus su temi solo indirettamente connessi al nucleo principale del suo lavoro, rendendo così meno perspicuo il filo conduttore espositivo. Ciò non inficia l'interesse del libro il cui merito principale è aver sottolineato un aspetto in grado di riconferire parzialmente attrattiva a un'opera altrimenti assente dagli orizzonti filosofici più recenti: il confronto che Lukács cerca di condurre con il sapere scientifico del suo tempo teso a mostrare come il senso profondo della sua costruzione ontologica sia perfettamente compatibile con il quadro epistemologico che emerge dalle scoperte della fisica quantistica e statistica.

---

è cosa ovvia nella fisica che il fenomeno autentico sia da prendere in considerazione nel quadro di questi complessi dinamici, mentre per la sua classica scoperta è indifferente come siano fatti i singoli movimenti molecolari, che Boltzmann ritiene in sé conoscibili. Le loro deviazioni dalla media producono quelle che nelle formulazioni matematiche di leggi statistiche vengono chiamate dispersioni. Quando nell'esame di questi nessi si parte dal semplice stato di cose ontologico, risulta una pura assurdità l'idea, che ha dominato per lungo tempo, ma oggi per fortuna sostenuta solo da qualche isolato neopositivista feticista della matematica, secondo cui la legalità statistica o tendenzialità sarebbe in antitesi assoluta con la causalità. La sintesi fattuale di singoli serie causali tipiche è causale tanto quanto queste ultime, anche se mette in luce l'unione di nuovi nessi altrimenti inconoscibili. Questo carattere deriva dal fatto che il metodo statistico rivela la specifica causalità nella mobilità dei complessi».

*Finito di stampare  
nel mese di dicembre 2018  
da Digital Team – Fano (PU)*