

Scienza, politica e storia. In memoria di Alberto Gianquinto

Giovanni Iorio Giannoli

Abstract

Il percorso filosofico-politico di Alberto Gianquinto – che ha avuto come oggetto specifico il rapporto tra la scienza e la prassi politica, con un'opzione preliminare per il materialismo storico – si può suddividere grosso modo in tre fasi: una fase *critica*, seguita dalla messa a punto di una *congettura*, che si è risolta nella *falsificazione* di quella congettura. Piuttosto che riferire ad aspetti congiunturali, o a inadeguatezze nell'azione trasformatrice, la sconfitta del progetto sociale avviato con la rivoluzione del 1789 (e portato avanti con quella del 1917), Gianquinto ha imputato la falsificazione dell'ipotesi rivoluzionaria a fallacie intrinseche nella teoria marxiana. Per questo, giudicando ormai tramontato quel progetto di razionalizzazione della storia, Gianquinto è tornato a concepire l'orizzonte della giustizia sociale come un'*utopia*, come qualcosa che la poesia può forse celebrare, ma che resta un sogno, una speranza privata, un desiderio. Non è così ovvio, tuttavia, che il termine "utopia" denoti necessariamente un mondo fantastico, che non si può realizzare. Si può inoltre dissentire dall'idea che ogni tentativo di influire sul futuro sia intrinsecamente velleitario, o presupponga una "fede" (assumendo per sua natura i connotati di una filosofia della storia). Infine, si può ritenere che la sconfitta di un progetto non implichi necessariamente la sua fallacia teorica.

1. Le "variabili nascoste" della realtà sociale

Ho iniziato a frequentare Alberto Gianquinto intorno alla metà degli anni Settanta. Ci mise in contatto Rodolfo Calpini, che aveva avuto notizia di qualche mia esperienza nel campo dell'informatica: l'avevo acquisita nei Laboratori Nazionali di Fisica Nucleare di Frascati, in occasione della mia tesi di laurea. Non era comune, a quei tempi, conoscere qualche linguaggio di programmazione, sapendo al tempo stesso qualcosa degli schemi di riproduzione e della teoria del profitto, che Marx aveva messo a punto un secolo prima, nel secondo e nel terzo volume de *il Capitale*. A quei tempi, Gianquinto stava cercando di capire se, e in quale modo, fosse possibile costruire un modello numerico di quegli schemi, che incorporasse la teoria della rendita. Immaginava che una simulazione numerica avrebbe consentito di valutare rapidamente la coerenza del modello, mettendo a disposizione degli studiosi e dei militanti una sorta di "giocattolo" (un "*toy model*"), in grado di fornire una rappresentazione coincisa del meccanismo che – secondo l'impianto marxiano – sta alla base dello sfruttamento e dell'accumulazione capitalistica.

Il nostro primo lavoro in comune risale a quegli anni (Gianquinto-Giannoli 1978). S'inseriva in una polemica molto vivace sulla teoria del valore di Karl Marx, sulla sua consistenza epistemologica, allora molto discussa. Piuttosto che ritornare su questo specifico nodo – e, in particolare, sul tema più generale della "scientificità" del marxismo – mi sembra utile dire qualcosa sull'esigenza di tipo "cognitivo" che muoveva presumibilmente noi militanti, per come la vedo oggi, guardando indietro nel tempo.

Pensando al rapporto tra le nostre soggettività e i nostri “oggetti intenzionali”, si potrebbe forse dire che noi attribuiamo il nome “comunismo” all’oggetto (per molti aspetti indeterminato) di un nostro bisogno radicato, di desideri e speranze. Avevamo maturato quel bisogno attraverso l’esperienza del male; non per il fatto di appartenere alla classe sociale cui il marxismo attribuisce il ruolo di soggetto rivoluzionario; ma per l’esperienza diretta del fascismo e del nazismo – nel caso di Alberto – e per quella che mi era arrivata attraverso i racconti tragici della famiglia di mia madre. Quelle esperienze si erano andate consolidando attraverso successive letture, altre esperienze, e – soprattutto – attraverso l’analisi del nostro presente. Per questo, il bisogno di giustizia si era trasformato in desiderio, in consapevolezza, in speranza. Guardavamo al tempo futuro (alla storia, appunto) come al progressivo avveramento del nostro “oggetto intenzionale” (la giustizia, per come noi la intendevamo), cui avremmo dato sicuramente un contributo: “i filosofi si sono per ora limitati a interpretare il mondo, si tratta di trasformarlo” (Marx 1845, tesi 11).

Il nostro primitivo bisogno, diventato speranza, si era andato così precisando negli obiettivi di un progetto: nel traguardo da noi auspicato, che non esisteva ancora, e andava costruito. La nostra formazione laica e la nostra esperienza personale ci facevano però comprendere che il nostro progetto era precario, sia per ragioni intrinseche (per il suo aspetto ancora assiologico, mi verrebbe ora da dire), sia per la resistenza di chi si sarebbe opposto, o per quella di chi non lo avrebbe condiviso. Per superare il timore di una deriva idealistica (l’eventualità di inseguire un obiettivo infondato, una mera speranza), avevamo bisogno di *garantire* in qualche modo il nostro progetto, trasformandolo in qualcosa che non fosse un mero “oggetto intenzionale”, e diventasse invece qualcosa di *necessario*: non soltanto per noi, ma per “il mondo là fuori”; dunque: *oggettivamente necessario*.

Una delle presunzioni del marxismo (che prende esplicitamente le distanze, rispetto alle escatologie che hanno costellato il pensiero umano, da tempi lontani) risiede proprio nel fatto di aver concepito il suo *télos* come l’esito di processi che *non* dipendono dalle idee degli agenti, ma dipendono invece dalla logica stessa delle relazioni sociali, da come esse tendono a manifestarsi e a svilupparsi. In un contesto del genere, anche le idee dei singoli, o delle classi, sono concepite come il prodotto di processi oggettivi: *condizionate* da processi oggettivi, se non proprio determinate. Il *télos*, lungi dall’essere un mero oggetto intenzionale (l’oggetto auspicato di “atteggiamenti proposizionali”), diventa una sorta di *attrattore* dello sviluppo storico, uno stato, una condizione, cui le relazioni sociali tendono, per ragioni oggettive.

A cosa avremmo dovuto riferirci, però, sul terreno teoretico, per “garantire” un processo che ha a che fare con la storia e configurarlo come un processo *oggettivamente necessario*? Nel diritto, in logica, o nel dominio della natura, una condizione che abbia il carattere della necessità assume il nome di *legge*. Già, ma che tipo di legge? Si danno “leggi”, nel dominio della storia?

Nel nostro primo lavoro in comune, del 1978 (a proposito della teoria marxiana del valore e del suo rapporto con la realtà empirica dei prezzi) Gianquinto ed io prospettavamo la seguente tesi:

La preoccupazione scientifica di Marx è tesa all’individuazione degli *elementi cellulari* della realtà, proprio come in un processo di «anatomia microscopica» [...]. Questo programma collima con l’opinione dominante nell’epistemologia delle scienze. Hempel, ad es., dice: «[...] una teoria interpreta [i] fenomeni come manifestazioni di enti e processi

che si trovano, per così dire, dietro o al di sotto di loro» [...]. Adottando questo punto di vista bisognerà poter far vedere che, in economia, il processo di formazione dei prezzi è regolato da un sistema di *leggi empiriche* connesse a un sistema di leggi teoriche, o interne a una *teoria* del valore-lavoro [...]. [Anche Carnap] afferma che le leggi empiriche si riferiscono ad oggetti o proprietà direttamente osservabili o misurabili con tecniche piuttosto semplici, mentre le leggi teoriche riguardano non-osservabili e spesso microprocessi (Gianquinto-Giannoli 1978: 78).

Qui, dunque, un elemento essenziale del programma critico di Karl Marx – relativo al rapporto tra i prezzi di mercato e la realtà più profonda, quella dove si pratica lo sfruttamento – veniva ricondotto al modello di spiegazione che è tipico della scienza moderna, e che consiste nel dar conto dei fenomeni empirici sulla base di enti e di relazioni teoriche, che non hanno una relazione diretta con osservabili empiriche.

Al di là di questo aspetto particolare della teoria marxiana, si poteva immaginare qualcosa di analogo, per la *storia tutta* (e, in particolare, per il progetto dei comunisti)? Credo che questo fosse in definitiva il rovello di Alberto Gianquinto, in quegli anni. Per risolverlo, bisognava però superare un ostacolo di natura “critica”, per così dire; un ostacolo che lo stesso Gianquinto aveva intravisto, condiviso e sviluppato, nei due decenni precedenti. Per dirla in breve: quel Carl Gustav Hempel e quel Rudolf Carnap che noi citavamo nel 1978 (vedi sopra) facevano parte della tradizione empirista, logicista e analitica che Gianquinto era andato criticando dall’inizio degli anni Sessanta, trattando i suoi esponenti come veri e propri campioni della “filosofia borghese”; e dichiarando esplicitamente che la scienza e l’epistemologia immaginata da quei filosofi era di fatto inservibile, ai fini della critica sociale; anzi: del tutto funzionale ai rapporti di produzione esistenti; asservita ad essi. Vediamo meglio.

2. Critica dell’economia politica e critica dell’epistemologia.

Negli anni Cinquanta – come altri filosofi della sua generazione, che si erano andati formando alla scuola di Ugo Spirito e di Guido Calogero – Gianquinto guardava con interesse a ciò che si era pubblicato all’estero, nella prima metà del secolo. Già la tesi di laurea, del resto, lo aveva portato a studiare a fondo l’opera di Ludwig Wittgenstein e quella Bertrand Russell. Al di là della letteratura marxista, i suoi lavori successivi documentano una conoscenza di prima mano dell’empirismo logico, della filosofia analitica e di tutta l’epistemologia legata direttamente o indirettamente al *Wiener Kreis*, ai suoi epigoni e ai suoi critici.

Il primo volume pubblicato da Alberto Gianquinto in questo campo denunciava fin dal sottotitolo una presunta “involuzione della riflessione sulla scienza”: l’epistemologia prevalente avrebbe agevolato e promosso una progressiva deriva verso il *convenzionalismo*, anche quando aveva perseguito il meritorio obiettivo di demolire qualsiasi presupposto metafisico, o qualsiasi velleità di *fondare* la scienza su basi trascendentali, a partire da principi “puri” della ragione (Gianquinto 1961). Elemento cruciale di questa “involuzione” sarebbe stato il fatto di aver sottaciuto che la scienza è una *forza produttiva*, uno strumento necessario per la valorizzazione del capitale; solo il riconoscimento di questo aspetto specifico del rapporto tra gli umani e la natura) sarebbe stato in grado di rimettere con i piedi per terra il mondo, restituendo alla scienza (e all’epistemologia) il loro

rango effettivo. La falsa coscienza dell'epistemologia corrente, secondo il Gianquinto di allora, consisteva in sintesi in questo:

[...] alla nuova forma [capitalistica] dei rapporti umani fa riscontro un'impostazione del rapporto dell'uomo nei confronti della natura, in cui la scienza e le sue strumentalizzazioni tecniche non costituiscono la condizione necessaria e sufficiente della trasformazione e dell'asservimento della natura (lavoro), o in altre parole, non sono in funzione diretta del lavoro [...], ma, al contrario, sono strumento di un'ideologia che condiziona secondo i suoi scopi il rapporto con la natura (Gianquinto 1961: 162).

E allora:

[i vari] aspetti della teoretica irrazionalistica della filosofia analitica, sono anche *risultati specifici e nuovi in parte* di una formulazione della realtà borghese, e che questa realtà vengono a definire di contro e, per così dire, in "concorrenza" (ma anche in concomitanza) con altre formulazioni della filosofia borghese (*Ivi*: 147).

Ancora più drastico, se possibile, sarebbe stato il giudizio espresso dieci anni dopo, in un volume dedicato programmaticamente alla "critica dell'epistemologia" (Gianquinto 1971):

[è necessario] sottolineare e ribadire una connessione fra critica dell'epistemologia e critica dell'economia politica [...], la scoperta del valore d'uso della scienza e della tecnica, la riduzione storico-materialistica della scienza e della tecnica al suo valore d'uso e al suo valore di scambio, la connessione dell'epistemologia stessa ai rapporti capitalistici di produzione e, quindi, la dimensione irriducibilmente ideologica della scienza e dell'epistemologia (Gianquinto 1971: 7).

A partire da ciò, in chiave propositiva, si allude all'opportunità di riformulare la scienza "su nuove basi":

scienza e critica della scienza [sono] un capitolo della critica dell'economia politica e [...], quindi, in una ricostruzione epistemologica e attraverso di essa, [è] la scienza stessa a rivoluzionarsi su nuove basi [...], che si specificano nella sussunzione della scienza e della riflessione su di essa *sotto il lavoro* (*Ivi*: 161).

Quali potessero essere le caratteristiche e i criteri di questa "nuova" scienza e di questa "nuova" epistemologia – col senno di poi – non è più molto chiaro. Si potrebbe cercare di ricondurre le posizioni espresse allora da Gianquinto ad alcuni aspetti della controcultura degli anni Sessanta, coltivata magari durante gli interventi politici nelle fabbriche della cintura est di Roma (per contestare i ritmi, i cicli produttivi, l'asservimento della forza-lavoro alle macchine, e incitare alla lotta in favore della prevenzione dei rischi e contro la nocività); oppure, qualora se ne ritrovassero tracce effettive, quelle posizioni si potrebbero riferire a frequentazioni di maestri e cultori dell'antipsichiatria, di esponenti di medicina democratica; oppure – ancora – alla condivisione di quella critica alla "neutralità della scienza" che opponeva in quegli anni molti giovani fisici e matematici del movimento extra-parlamentare, alle posizioni ufficiali del Partito Comunista Italiano.

Quale che sia la matrice della critica espressa allora da Gianquinto, si deve comunque osservare che – nel corso degli anni Settanta – le sue posizioni andarono via via trasformandosi, per urgenze più forti, per nuove letture, per altri percorsi di riflessione.

Condividemmo – a partire dalla seconda metà degli anni Settanta, la riflessione su alcuni testi decisivi, che si possono raggruppare in quattro classi tematiche: I. la struttura e l'evoluzione delle teorie scientifiche; II. l'evoluzionismo, il materialismo culturale, il funzionalismo sociologico, le teorie dei sistemi, le teorie dell'informazione e della complessità; III. la significazione, l'organizzazione gerarchica dei livelli del discorso, il rapporto tra semantica e sintassi; IV. l'anarchismo metodologico, il liberismo filosofico, le prime avvisaglie del postmodernismo.

Non mi soffermo sui riferimenti bibliografici particolari dei primi tre gruppi, perché ricorrono tutti, ampiamente citati, nei lavori di Gianquinto e nei miei, successivi a quel periodo. Voglio solo ricordare che nel primo testo organico di Gianquinto sulla storia (successivo alla fase "critica", che ho riassunto qui sopra), il materialismo marxiano è presentato come un "programma di ricerca scientifico" (nel senso di Lakatos). Questa postura è appunto legata alle riflessioni sulle prime due classi di testi che ho richiamato (rivoluzioni scientifiche, da un lato, e dinamica dei sistemi complessi, dall'altro).

Meno evidente è forse il ruolo dell'ultimo gruppo di testi, e in particolare di sei che mi sembrano ora particolarmente significativi (che ricorrono poco, o quasi mai, nelle nostre bibliografie)²: Jacques Derrida, *Della grammatologia*, del 1968; Paul Feyerabend, *Contro il metodo*, del 1979; Richard Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, 1979; Aldo Gargani (a cura di), *La crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, 1980; Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, 1981; Martin Hollis e Steven Lukes (a cura di), *Rationality and Relativism*, 1982. Gianquinto era molto preoccupato (ed io con lui, sotto il profilo filosofico, ma anche sotto quello politico) per i possibili esiti del relativismo, per l'enfaticizzazione della possibile intraducibilità o inconfontabilità tra linguaggi diversi e tra diverse teorie. Riteneva che l'esito scettico e nichilistico di quelle posizioni fosse fatale, e che bisognasse affrontare il problema con vigore, e strumenti adeguati. Perciò, malgrado le sue posizioni iniziali (fortemente critiche, nei confronti della pretesa autolegittimante del pensiero scientifico, quasi protervo nel voler stabilire, coi suoi soli mezzi, i criteri della sua validità e della sua eventuale falsificazione), a partire dagli anni Settanta si andò convincendo che non c'era altro modo di costruire una teoria materialistica (e scientifica) della dinamica sociale, se non assumendo (in via congetturale) il nucleo della teoria marxiana della storia, per sottoporre quel nucleo alle leggi dinamiche che sono tipiche dei sistemi complessi (naturali e sociali che siano). Così, una decina di anni dopo aver escluso che la struttura di una teoria materialista della storia potesse avere qualcosa a che fare con la struttura (e con i criteri di controllo) delle ordinarie teorie "scientifiche", Gianquinto pervenne invece a concludere che – anche per la teoria della storia – *non si dà altra scienza*, diversa da quella che la tradizione naturalistica e la riflessione epistemologica ci hanno consegnato.

² Cito, qui di seguito, le edizioni italiane, ove esistenti.

3. Una scommessa: il modello “genetico dello sviluppo sociale.

Nel 1985, dopo aver faticosamente lottato intorno al concetto stesso di “scienza”, e intorno al connesso problema della “demarcazione” (per capire come mai potesse configurarsi un sapere completamente emancipato dal pensiero magico, dalle rivelazioni, e anche dall’arte e dalla religione), Gianquinto indirizzò la sua riflessione ponendo al rapporto tra il marxismo e la storia la seguente alternativa:

[...] o il marxismo, nella sua unica versione possibile, storico-materialistica, è scienza [attività di formulazione congetturale di leggi e relativi criteri di controllo, che la tradizione naturalistica e la riflessione epistemologica ci hanno consegnato], oppure la teoria socialista deve regredire alle sue origini etico-utopistiche [...]. [L]a storia può essere oggetto d’indagine scientifica, senza bisogno di costruire per essa un concetto *ad hoc* di scienza, che ne modifica il senso [...]. A questo punto, si può abbozzare l’ipotesi di struttura sociale minima, analogamente, per intenderci, al genere di quella tracciata da Marx e da Engels nell’*Ideologia tedesca*. La struttura va considerata necessaria e sufficiente per «innescare» il percorso evolutivo genetico; ha lo scopo di fornire un «modello», sul quale poter simulare dinamiche sociali e, attraverso il modello, di approfondire, corroborare e controllare il punto di vista storico-materialista di partenza. Ricerche ad alto livello di simulazione dello sviluppo socio-economico sono ormai a stadi molto avanzati [...], [ciò] fa ritenere fin d’ora possibile l’estrazione [dal materiale etno-antropo-sociologico disponibile] di modelli di struttura sociale, ma anche la fissazione di alcuni criteri della loro evoluzione [...]. Il progetto sociale *può* raccordarsi dunque al terreno della previsione, quando si procede su quello delle ipotesi di una teoria scientifica della storia [...]. La scienza storica può assumere la dimensione di scienza-progetto sociale: la storiografia, come ipotesi scientifica, prescrive (esplicitamente o meno) quelle possibilità d’azione che le previsioni consentono (Gianquinto 1985, pp. 7, 13, 23).

Prima di insistere sull’ipotesi secondo la quale concepire una “scienza della storia” *non* implica affatto immaginare una scienza *sui generis*, vale la pena di spendere qualche parola sulla frase iniziale della citazione, sull’idea che si possa ragionevolmente accettare soltanto *una* versione del marxismo. In polemica con le letture hegeliane del marxismo, Gianquinto riteneva che *non* fosse possibile accettare la tesi secondo la quale nel capitalismo si dà una completa e automatica *trasparenza* del rapporto sociale (e, quindi, il superamento è finalmente automatico, come la sintesi dialettica di una contraddizione). Più in particolare, Gianquinto non credeva che quella presunta “trasparenza” potesse essere garantita dalla figura del “lavoro astratto”, nella quale il massimo dell’oppressione dovrebbe coincidere con il massimo della consapevolezza rivoluzionaria. Il “marxismo possibile”, per Gianquinto, era piuttosto quello che concepisce l’esito del processo storico come sviluppo (necessario) delle sue condizioni materiali; ma il posto e la forma specifica della soggettività rivoluzionaria (anche nell’ambito di un approccio che riconosceva la priorità dell’essere sul pensiero) restavano esposti per Gianquinto al peso opprimente dell’*alienazione*, che è capace di mettere in forma le ideologie, il senso comune, gli orientamenti e i costumi. Tornerò in ogni caso più avanti, su questo aspetto specifico della soggettività rivoluzionaria. Ciò basti, per ora, sul “marxismo possibile” al quale Gianquinto pensava.

Quanto invece alla tesi dell'unicità della scienza (e del carattere convenzionale delle "verità" scientifiche), lo ribadivamo e rafforzavamo, in un capitolo dedicato alle scienze sociali, che inserimmo in un successivo volume, sulle metodologie della scienza:

Noi avizzeremo e tenteremo anche di fondare l'ipotesi secondo cui non esistono "scienze" non standard [...]; i termini del problema di una conoscenza scientifica sono questi: data l'inesistenza di una verità assoluta e dunque l'impossibilità di un metodo assoluto, il metodo scientifico non può essere che l'insieme delle metodologie della comunità scientifica, con la conseguente necessità del controllo della conformità dei metodi individuali alle metodologie della comunità scientifica; allora la questione centrale è quella dell'unanimità o meno nella comunità scientifica (Giannoli-Gianquinto 1992: 241, 271).

Però, già montava in Gianquinto un'urgenza più grave, che altrove mi è sembrato di poter riferire a un evento di grande impatto simbolico: la caduta del muro di Berlino, con l'ulteriore conferma che il programma dei comunisti nel Novecento era implosivo, almeno nell'Occidente e nel cosiddetto "blocco orientale" (Giannoli 2010: 15)³. Non che fosse per noi una sorpresa: già negli anni Sessanta, noi contestavamo la vulgata liberale, secondo la quale il "socialismo realizzato" era l'esito inevitabile della critica marxiana al mercato; in questo quadro, anche per noi la caduta del muro ebbe effetti liberatori. Era indubbio, però, che gli eventi cui assistevamo al tramonto del secolo rendevano completamente inadeguati il distinguo, la sottile ermeneutica, la puntigliosa ricostruzione filologica di "ciò che Marx realmente intendeva". Un intero paradigma sembrava uscire dalla cultura coeva; e non avrebbe mancato chi coglierlo chi dal suo interno, con estremo rigore, aveva esercitato la propria riflessione.

4. Ritorno al non luogo.

Il 2 maggio del 1993, pochi mesi dopo la pubblicazione del nostro manuale di metodologie della scienza (che confermava – come ho detto – i caratteri generali di una possibile scienza della storia), Alberto Gianquinto chiudeva la manifestazione *Idus Nemorensis*, ai Castelli Romani, con un intervento che iniziava così:

Io credo che il dramma di questo presente storico, così funestamente chiuso e rattrappito su se stesso, è l'annuncio di morte della grande utopia nata dalla rivoluzione borghese del 1789 e che la paideia proletaria del 1917 avrebbe dovuto portare a maturità e compimento ed aveva invece in sé il presagio di una catastrofe mostruosa. L'utopia *laica*, che ci ha consentito – dopo millenni di barbarie in un arco di tempo tanto breve da essere racchiuso in meno di duecento anni – di sperare in un progetto mondano, senza dover ripiegare nella *fede* e nella rassegnata utopia ultramondana [...], ci è stata sottratta con la fine d'un sogno, nel quale due parole, ma soprattutto la loro coesistenza possibile, avevano

³ Nel 2010, io e Alberto eravamo in verità già inclini ad anticipare di diversi anni la data di conclusione del ciclo rivoluzionario iniziato nel 1871, con la Comune di Parigi. Se è più dubbia la data d'inizio dell'implosione del socialismo in Unione Sovietica, la normalizzazione della fase rivoluzionaria in Cina può avvalersi di date e di documenti ufficiali: è plausibile riferirla per esempio alla terza sessione plenaria dell'undicesimo Comitato Centrale del Partito Comunista Cinese, del 1978, nella quale fu approvato il *Boluan Fanzheng*, cioè il programma di "eliminazione del caos" e di "ritorno alla normalità" proposto da Deng Xiaoping.

inciso profondamente. Libertà e uguaglianza erano quelle due parole [...]. Parole ora cadute, in disuso. Utopia sottratta, che fa cadere nel vaniloquio inconsistente tutta l'eticità dell'aspirazione sociale e del progetto (Gianquinto, 1993: 7).

La conclusione era allora:

Oggi l'utopia non alligna che come speranza, come desiderio privato, come sogno, forse ormai inconfessabile: non è realtà. Sogno: ora più difficile da inseguire; cos'è mai una storia senza futuro? Come esercitare l'«immaginario», incagliati come siamo a questi bassi fondali? Come può esserci poesia e arte senza utopia? Poesia! Il nostro pensare arcaico! (Ivi: 10)

Dobbiamo rendere esplicita, in questo testo, l'opposizione tra un "progetto mondano" e un "sogno inconfessabile"; e dire ancora qualche parola su quella "utopia ultramondana", che Alberto Gianquinto andava quel giorno rievocando di nuovo, dopo avere "scommesso" sul modello genetico dello sviluppo sociale. Una scommessa *persa*, nella sua convinzione. E infatti, una quindicina di anni più tardi, allargando la sua auto-critica alla storia *tout-court*, e non soltanto al progetto marxiano, Gianquinto scriveva:

di fronte alla *necessità teorica* di una prevedibilità della storia, si registra l'incapacità di un suggerimento in tale direzione, che provenga dai dati e dagli eventi a disposizione. Un "senso" della storia non è chiaramente dato, allo stato di cose [...]; *l'anticipazione* del percorso storico, *l'utopia* quale condizione di senso per una direzionalità effettivamente storica, in quanto non fondata su una *metodologia* capace di previsione, rimane legata ancora al piano della *filosofia* della storia, nella prospettiva finalistica della rivoluzione sociale come sbocco (Gianquinto 2009: 104).

Il riferimento dottrinale è qui quasi esplicito: non tanto l'estratto dai primi tre capitoli dell'*Antidüring* (che Friedrich Engels pubblicò nel 1880, con il titolo *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*); ma già il terzo capitolo, al terzo paragrafo, del *Manifesto del Partito Comunista*, il cui schema fu redatto di suo pugno da Karl Marx, nell'inverno tra il 1847 e il 1848. In quel paragrafo, così leggiamo:

[I socialisti utopistici] non trovano neppure le condizioni materiali per l'emancipazione del proletariato e vanno in cerca, per crearle, di una scienza sociale e di leggi sociali.

Al posto dell'azione sociale deve subentrare la loro azione inventiva personale; al posto delle condizioni storiche dell'emancipazione, condizioni fantastiche; al posto del graduale organizzarsi del proletariato come classe, un'organizzazione della società escogitata di sana pianta. La storia universale dell'avvenire si risolve per essi nella propaganda e nell'esecuzione pratica dei loro piani sociali (Marx-Engels 1848: cap. III, par. iii).

I due ingredienti in grado di *trasformare il socialismo in scienza* erano, per i padri del comunismo, la concezione materialistica della storia e la rivelazione del “segreto” del plusvalore. Però, per Gianquinto, questa scienza particolare, il suo particolare progetto, si era mostrato fallace, non avendo consentito di realizzare la sua prognosi, la promessa di giustizia e di liberazione. Quindi, per *modus tollens*, si doveva inferire che qualcuna delle premesse della teoria, o delle leggi dinamiche che essa assumeva, fosse fallace. Di più: nel suo libro del 2009, Gianquinto tentava di mostrare che una scienza della storia non può proprio darsi, per ragioni che sono *intrinseche* al concetto stesso di storia.

Ho cercato altrove di mostrare perché l’argomentazione di Gianquinto, a proposito della storia in generale, non mi convinceva; perché – in particolare – io ritenga che *non* sia logicamente possibile fornire una dimostrazione *logica* della impossibilità di una scienza della storia (una dimostrazione analoga, per esempio, ai “teoremi limitativi”, o ai *no-go theorem*, che sono stati formalmente dedotti nel corso del Novecento, sotto particolari ipotesi, nel campo della logica, della teoria della computazione, della meccanica quantistica, eccetera) (Giannoli 2010). Perché è proprio questo, in definitiva, che Gianquinto cercava di mettere a punto nel suo libro del 2009: una *dimostrazione* dell’impossibilità di una scienza della storia, condotta secondo i canoni dell’argomentazione razionale.

Qui mi preme allora affrontare un problema più circoscritto, che riguarda la teoria marxiana della rivoluzione proletaria, il suo statuto teorico e la sua eventuale falsificazione. Però, prima ancora, vorrei aggiungere qualcosa sul rapporto tra scienza e utopia, nel pensiero moderno e contemporaneo.

Il “non luogo” dell’utopia – per come io lo immagino – non risiede nel sogno, nella mera fantasia, nella farneticazione delirante. Anche se nel mondo corrente *non c’è* posto per i “non luogo” (o per i “senza luogo”), un posto effettivo non c’è nemmeno – nel mondo attuale – per le attività che io prevedo di svolgere domani, o per quelle di ieri. Per chi si riconosce nel *presentismo*⁴, il proprio passato e il proprio futuro “esistono” in senso molto debole, forse nei *Mental Time Travel*, nei “viaggi mentali nel tempo” che tutti facciamo, ricordando il passato e preparandoci alle attività del domani. È vero però che le attività di ieri, o di domani, hanno occupato o occuperanno un certo posto, nello spazio-tempo. L’utopia, invece, non sembra godere di questa peculiarità.

Però, questa accezione ordinaria (e astratta) del termine “utopia” non coglie il valore di alcune “utopie” potentissime, che hanno segnato la storia effettiva delle culture e delle società, e in particolare la nascita del Moderno. Quelle proposte da Thomas More e da Francis Bacon, per esempio, erano utopie assolutamente “localizzate”, tanto da istituire un nuovo modo di guardare al futuro, con la forza di un paradigma. Si configuravano insomma come “escatologie secolarizzate”, che non alludevano a orizzonti messianici, ma esibivano il loro oggetto come il prodotto di forze in grado di incidere (oggettivamente e soggettivamente) sul divenire storico (Cacciari 2016).

Certamente, la riflessione sull’utopia – nel Novecento – si è andata caricando di ben altri significati, con implicazioni d’ordine politico; questo è successo anche nell’ambito marxismo: basti pensare, per esempio, a Bloch (1918); Lukács (1920 e 1923); Benjamin (1940). In questa circostanza, a me piace immaginare però che Alberto Gianquinto avrebbe convenuto sull’eventualità che l’utopia

⁴ Sul punto, cfr. (Giannoli 2009: par. 2-3), (Giannoli 2011: par. 4); ma anche (Benjamin 1940: tesi 14 e 16).

possa mantenere il valore di un *progetto*, utile a orientare l'azione. Se poi si dia il caso che la trasformazione del reale, orientata da un progetto, non abbia oggi altro spazio che nella poesia, è cosa che passo a discutere.

5. Falsificazioni

In che senso si potrebbe oggi affermare che il “programma” marxiano è stato “falsificato”, e che la prova dei fatti (l'irreperibilità del socialismo, per come ci è sembrato di averlo inteso) implica necessariamente che quel programma fosse affetto da “errori”?

Credo che a nessuno interessi, in questa sede, l'esegesi del marxismo e delle sue molteplici incarnazioni, in un secolo e mezzo di storia. Però, nel ricordare Alberto Gianquinto e il suo pensiero, noi abbiamo ingaggiato un nuovo confronto con le sue idee; e – sebbene si tratti di un confronto postumo (cioè surreale) – dobbiamo plausibilmente alla sua memoria un impegno ulteriore, per cercare di isolare – semmai – i punti più critici delle sue idee; o, per lo meno, quelli che a noi sembrano tali. Mi scuso dunque in anticipo, se – appunto – io qui non mi inoltro nell'esegesi dei testi canonici, ma discuto piuttosto un aspetto specifico del percorso finale di Alberto, nel medesimo stile ch'era in uso tra noi: precisando e circoscrivendo il dettaglio, cercando di renderlo chiaro, formalizzandolo (se mai fosse il caso), per isolare l'elemento o il punto più critico. Mi accingo a farlo, in quello che segue.

La teoria marxiana della rivoluzione proletaria si può esprimere – nella forma più astratta – come un asserto condizionale, sorretto da due gruppi di premesse. Per arrivare al nocciolo della questione, basterà qui supporre che questi due gruppi di premesse siano:

- la critica dell'economia politica (e, in particolare, la critica dell'accumulazione capitalista), in grado di individuare le caratteristiche e le linee di faglia del sistema sociale corrente, le sue implicite contraddizioni, la tendenza a generare crisi; e, alla fine, la disposizione a un intrinseco esaurimento, legato – paradossalmente – all'aumento della produttività, perseguita mediante la trasformazione del lavoro vivo in capitale fisso⁵;
- la coscienza di classe, capacità della classe che produce valore di farsi carico degli interessi generali della società (che è come dire a dire: la presenza di un soggetto collettivo consapevole e organizzato, il quale – nella lotta per la sua stessa emancipazione – renda possibile l'emancipazione dell'intera società).

Indicando con la lettera *O* (*oggettive*) le premesse di cui al punto 1, con la lettera *S* (*soggettive*) le premesse di cui al punto 2, e indicando ancora con la lettera *R* (*rivoluzione*) la trasformazione dei rapporti di produzione, con la lettera *L* il “regno della libertà”⁶, Alberto ed io avremmo

⁵ Assumo che in Marx non ci sia una “teoria del crollo” automatico, per il modo di produzione capitalista. O, quanto meno, che Marx non fosse convinto di una tesi del genere. La sostituzione del termine “erschüttern” (“scuotere”, che era presente nel manoscritto originale di Marx) con il più impegnativo “zusammenbrechen” (“crollare”), alla fine del terzo volume de *il Capitale* fu una scelta di Engels (Stedman Jones 2016: 566). Sulla pubblicazione del secondo e del terzo volume de *il Capitale*, e sullo stato dei manoscritti di Marx alla sua morte, si veda anche (Dussel 1990).

⁶ “Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità... La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguano il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre

probabilmente espresso la teoria marxiana della rivoluzione sociale (per sottoporla ai nostri “esperimenti mentali”) nella forma di un *asserto condizionale*, del tipo: $(O \wedge S) \rightarrow R \rightarrow L$ (dove “ \wedge ” e “ \rightarrow ” sono gli ordinari connettivi della logica elementare). La formula, in estrema sintesi, si legge così: “*qualora* si dessero, *insieme*, le condizioni *O* e le condizioni *S*, *allora* si darebbero le condizioni per una rivoluzione sociale, la quale aprirebbe la strada alla liberazione degli esseri umani, dall’ineguaglianza e dallo sfruttamento”. Si tratta di una formula molto semplice e chiara, che ha animato l’azione rivoluzionaria di milioni di donne e di uomini, per circa un secolo e mezzo della storia umana.

Per l’argomento che sto cercando di sostenere, resta da capire un po’ meglio quale sia il significato effettivo della lettera *R*; quale possa essere – in concreto – la natura di un processo “rivoluzionario” che abolisca i rapporti di produzione capitalistici e li sostituisca con altro.

Sulla scorta di celebri affermazioni dei padri fondatori, la costruzione di una società comunista è stata spesso concepita come un processo che *non* bisognerebbe prefigurare, per non scadere nella teleologia⁷. Forse anche per questa ragione, tutti abbiamo plausibilmente idee molto vaghe sulla configurazione effettiva di una società senza classi, senza sfruttamento, senza iniquità e senza discriminazioni. La pensiamo soprattutto come *negazione del presente*; ma non abbiamo esperienze replicabili (e durature) della gestione effettiva di *R*, dell’assetto istituzionale di un’eventuale transizione, del rapporto ottimale tra il momento della decisione e quello della democrazia (nella fase più critica di *R*, e in quella successiva). Anzi, l’esperienza che abbiamo acquisito, e che ancora ci brucia, è del tutto fallimentare, infelice. Può darsi addirittura che questa fattispecie (l’assenza, o la negatività dei modelli di *R*) retroagisca negativamente sulla condizione *S*, cioè sulla maturazione di una soggettività rivoluzionaria, all’alba del terzo millennio. Walter Benjamin, com’è noto, non la vedeva così; immaginava che la maturazione della soggettività dovesse fondarsi sull’orrore per le rovine del passato, piuttosto che sulla prefigurazione di una società ideale (Benjamin 1940: tesi 9). Ma – in verità – la sua idea della storia si avvaleva di una speranza messianica, di una *fede*, che Gianquinto giudicava l’elemento meno accettabile di *tutte* le filosofie della storia (e intrinsecamente foriera – a suo giudizio – di una violenza che non può essere accettata) (Gianquinto 2009: 29 sgg.).

Di fronte a questa indeterminazione del termine *ad quem* – per un eventuale processo rivoluzionario, nelle condizioni attuali – si potrebbe per altro obiettare che lo scopo, il traguardo, ciò che si vuol stabilire quando si agisce, sia una componente cognitiva *irrinunciabile*, perché si dia propriamente un’azione (e l’azione sia efficace). Anche laddove il comportamento sia meramente reattivo – dettato da una condizione di pena, e dal tentativo di liberarsene – è plausibile pensare che il successo dipenda in larga misura dalla pianificazione, quindi (anche) dal risultato atteso.

un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità” (Marx 1894: III, cap. 48).
⁷ “Noi non anticipiamo dogmaticamente il mondo, ma dalla critica del vecchio mondo vogliamo desumere quello nuovo [...]. Se non è affar nostro la costruzione del futuro e l’invenzione di una formula perennemente attuale, è tanto più evidente ciò che dobbiamo attuare nel presente, e cioè la critica radicale di tutto ciò che esiste, radicale nel senso che la critica non si spaventa né di fronte ai risultati ai quali perviene né di fronte al conflitto con le forze esistenti” (Marx 1843). “Il comunismo per noi non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente” (Marx-Engels 1846).

Però, a me sembra in ogni caso palese che riflettere contro-fattualmente sulle forme ottimali di una eventuale trasformazione dei vigenti rapporti di produzione assumerebbe al giorno d'oggi un valore quasi farsesco, se è vero che non si riesce nemmeno a intravedere con chiarezza quali siano gli agenti sociali in grado di "farsi carico" dell'emancipazione di tutti, a partire dalla loro emancipazione particolare; non solo a ribellarsi, dico (che è un riflesso ordinario dell'ingiustizia e dello sfruttamento), ma a "farsi carico dello Stato", come dicono i classici. In ogni caso, il problema che sto qui affrontando non ha questa portata epocale. Sto soltanto cercando di capire, sul piano della mera argomentazione, *se e in che senso* si può legittimamente dire che la teoria marxiana della crisi e della trasformazione dei rapporti di produzione è stata "falsificata", da qualche insieme di evidenze storiche. Si può di certo ammetterlo, almeno in prima battuta, se si guarda al ciclo iniziato nel 1871 e al suo esito. Ma siccome Gianquinto era un convinto assertore del "falsificazionismo sofisticato" (cioè dell'idea che un paradigma teorico non scompare, per l'esistenza di contro-esempi, se non emerge un paradigma più forte, in grado di dare conto della fenomenologia (Lakatos 1970)), dobbiamo esplorare quale sia l'elemento di debolezza principale del materialismo storico marxiano, che non ha consentito finora di raggiungere e consolidare il presunto "regno della libertà".

Lasciamo allora da parte la riflessione (controfattuale) sulla "vera" natura del comunismo e immaginiamo invece che *R* denoti soltanto la *rottura* delle condizioni in virtù delle quali il rapporto di produzione capitalistico continua oggi a riprodursi e a svilupparsi: poniamo insomma che *R* denoti soltanto una crisi talmente grave del sistema capitalistico, da aprire almeno – per la profondità dello sconquasso – la *prospettiva* di una rivoluzione sociale. A me sembra che anche questa accezione ridotta del termine *R* lasci invariato il nucleo essenziale del materialismo storico:

[...] ad un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà [...]. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura (Marx 1859: prefazione).

Torniamo dunque, con questo, al problema posto da Alberto Gianquinto nell'ultima fase della sua riflessione autocritica: quand'è che diremmo che la congettura teorica espressa dal materialismo storico è falsificata? Forse quando non si dà qualcuna delle sue premesse? Oppure quando entrambe le premesse si danno, ma il conseguente (la rivoluzione sociale) non si dà? Alberto avrebbe senz'altro convenuto che ogni teoria è falsificata – in senso proprio – *soltanto* nel secondo caso, cioè quando tutte le premesse si danno, ma non si dà invece il conseguente (cioè, nel nostro caso, una o più crisi catastrofiche dei rapporti di produzione). Avrebbe però aggiunto che la critica marxiana dell'economia politica è un ingrediente essenziale del materialismo storico; e che, dunque, se si dimostrasse l'infondatezza delle premesse, potremmo forse dire che la teoria rivoluzionaria di Marx *non* è falsificata (in senso tecnico), ma è "vera a vuoto": vacua, insomma, perché costruita su premesse infondate. Per decidere allora della erroneità (o sulla vacuità) del marxismo marxiano, dobbiamo riprendere le sue premesse, per come le ho qui sopra sintetizzate.

6. Errori, e sconfitte

A partire dalla premessa a *Per la Critica dell'economia politica* (Marx 1859) (che può essere assunta come in effetti come termine *a quo* a partire dal quale controllare la validità del materialismo storico), il mondo capitalistico ha conosciuto almeno quattro crisi globali: la “lunga depressione” del 1873-1895, la “grande depressione” del 1929-1939, la recessione dei primi anni Ottanta (1980-1983) e la grande recessione del 2007-2010. Grande è poi l'evidenza di crisi locali, di crisi energetiche, di crisi finanziarie, di crisi da debito; per fermarci alla seconda metà del Novecento, si possono ricordare: la crisi di Suez (1956), la crisi energetica degli anni Settanta (1973-1979), la crisi del debito in Messico, Brasile e Argentina (1992-1997), la crisi economica dell'Asia orientale (1997-2001), la “bolla” dei *dot com* e quella del mercato immobiliare negli Stati Uniti (2000-2002 e 2003-2011), le crisi finanziarie in Russia (1997, poi 2008-2009), eccetera. Dal 1859, si contano due guerre mondiali e un numero impressionante di conflitti di rilievo: guerre coloniali, guerre civili, guerre locali, guerre insurrezionali, colpi di stato, invasioni, guerre di liberazione. Si potrebbe scendere nei dettagli, per mostrare il legame che queste crisi intrattengono con la forma specifica assunta dal capitalismo, soprattutto nella sua fase “imperiale”. Ma Gianquinto non avrebbe obiettato; questo mi porta a pensare che il suo scetticismo – circa la possibilità di un rovesciamento dei rapporti di produzione, non riguardasse l'analisi critica della società contemporanea, ma – semmai – l'eventualità che quella critica produca una trasformazione, o almeno gli indizi di una possibile alternativa, nell'arco di tempo compatibile con l'esistenza di una persona.

Siccome accade per altro (a partire almeno dal 2008) che anche nell'ambito della letteratura non sospettabile di simpatie marxiste si vadano moltiplicando gli studi e le prognosi che non danno conforto sullo stato di salute del capitalismo (e, anzi, descrivono scenari apocalittici, sul terreno economico, sociale, ambientale, sanitario, eccetera), mi permetto di ipotizzare che Alberto – ancora nel 2009 – fosse incline a pensare che continuano a intravedersi, all'orizzonte, le premesse oggettive di una crisi molto grave dei rapporti sociali vigenti. Mi sembra allora plausibile immaginare che il suo pessimismo – fin dai primi anni Novanta dello scorso secolo – investisse soprattutto le condizioni soggettive di una possibile transizione, cioè il senso comune, l'adeguatezza culturale, i comportamenti di massa, lo stato desolante delle organizzazioni politiche, l'egemonia teorica del neoliberismo, la metamorfosi dell'autocoscienza dei subordinati (disciolta in gran parte nell'individualismo, nel consumismo, nel *sauve-qui-peut* generalizzato). Ma – se anche ciò fosse – in che senso potremmo mai dire che una situazione del genere dimostra una fallacia *congenita*, nella dinamica della storia che Marx aveva immaginato?

Se la maturazione dei soggetti “rivoluzionari” fosse stata descritta da Marx come un risultato *necessario* della dinamica storica, allora si potrebbe ammettere che i fallimenti e le involuzioni del suo progetto devono essere ascritte a un *errore* teorico; che, dunque, la teoria di Marx è un reperto della cultura dell'Ottocento, e va riposta in archivio. Infatti, in un caso del genere, le condizioni soggettive della rivoluzione sociale [il termine *S*, nella formula $(O \wedge S) \rightarrow R \rightarrow L$] verrebbero riassorbite da quelle oggettive, e la teoria espressa da Marx nel 1859 assumerebbe in definitiva la forma semplificata $O \rightarrow L$. Avendo ammesso che le condizioni *O* si siano date più volte, a partire dalla seconda metà del secolo XIX, l'assenza di ogni evidenza – per una società liberata – renderebbe *falsa* la formula, ed erronea la teoria. Ma il punto è allora: possiamo davvero pensare che l'esperienza

dello sfruttamento (implicita nelle condizioni *O*) determini *ipso facto* le condizioni soggettive (*S*), che sono davvero imprescindibili perché si dia trasformazione sociale?

Come ho già accennato nel terzo paragrafo, Gianquinto era proprio contrario all'idea che nel capitalismo si dia una completa e automatica *trasparenza del rapporto sociale*, sicché l'esperienza dello sfruttamento genererebbe da sola – *per sua stessa natura* – l'adesione a un progetto rivoluzionario (a partire dal desiderio di emancipazione, e dalla consapevolezza dell'ingiustizia subita). Questa presunta relazione *automatica* tra le condizioni oggettive dell'accumulazione capitalistica e le condizioni soggettive del suo superamento trae in genere spunto da una interpretazione particolare della concezione marxiana, e – più esattamente – dalla combinazione di tre assunti teorici:

- la coscienza dipende dalle condizioni materiali⁸;
- nella lotta di classe, si viene a determinare la coscienza rivoluzionaria⁹;
- per emanciparsi (o nell'emanciparsi), la classe degli sfruttati deve emancipare (emancipa) tutte le altre classi¹⁰.

Non c'è chi non veda la criticità di questi assunti, e della loro combinazione: il primo potrebbe essere vero "in ultima istanza", e non implica che l'esperienza dello sfruttamento si tramuti automaticamente in resistenza, quindi in progetto di emancipazione; il secondo, ammesso che sia vero, potrebbe implicare diversi tipi di coscienza, non convergenti sullo stesso progetto; il terzo ha la forma di un asserto condizionale: indica una condizione dell'emancipazione, ma non la garantisce. L'esperienza ci dice del resto che la classe degli sfruttati *non* è riuscita ad emanciparsi, e che dunque l'implicazione non è stata ancora messa alla prova. La coscienza di classe, e l'organizzazione che ne deriva, *non* sono un prodotto automatico dei rapporti di produzione,

Se dunque si conviene che non si dia – nel marxismo – un riassorbimento delle condizioni soggettive della rivoluzione sociale in quelle oggettive, viene a cadere la tesi conclusiva di Alberto Gianquinto, ovvero la "falsificazione" della teoria marxiana che prevede il superamento del rapporto sociale vigente. Questo superamento *non* c'è stato, ma ciò non implica che la teoria fosse falsa. Piuttosto che pensare ad "errori" nella teoria, dovremmo parlare presumibilmente di "sconfitte" (e anche di *sconfitte epocali*) per la classe che – date le sue specifiche condizioni materiali – avrebbe potuto/dovuto farsi carico dell'emancipazione.

Oggi vediamo con più chiarezza quale sia stata la controffensiva dell'avversario (sia quello *impersonale*, coincidente con la logica stessa del modo di produzione, sia quello *incarnato*, in coloro che dispongono effettivamente del capitale): la vediamo, proprio alla conclusione dei "trent'anni gloriosi" del secondo dopoguerra (1945-1973), nel corso dei quali lo sviluppo impetuoso del capitalismo aveva favorito un avanzamento apprezzabile delle condizioni di vita nell'Occidente, maggiori redditi, maggiori diritti, maggiori tutele.

⁸ "Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la coscienza (Marx 1859).

⁹ "La dominazione del capitale ha creato ai [lavoratori] una situazione comune, interessi comuni. Così, questa massa è già una classe nei confronti del capitale, ma non ancora una classe per se stessa. Nella lotta [...], questa massa si riunisce, si costituisce in classe per se stessa. Gli interessi che essa difende diventano interessi di classe. Ma la lotta di classe contro classe è una lotta politica" (Marx 1847).

¹⁰ "[La classe operaia] non può emanciparsi senza emancipare se stessa da tutte le altre sfere della società e quindi senza emancipare tutte le altre sfere della società" (Marx 1844).

L'inizio della "guerra invisibile dei potenti contro i sudditi", scatenata consapevolmente all'inizio degli anni Settanta (D'Eramo 2020), può essere fatto convenzionalmente risalire al *Memorandum* confezionato nel 1971 per le Camere di Commercio degli Stati Uniti, dall'avvocato della Virginia Lewis F. Powell Jr.: un testo che – col senno di poi – potrebbe essere assimilato al *Che fare?* di Lenin, del 1902 (a parti invertite, s'intende). Scriveva infatti Lewis Powell:

Le imprese devono imparare la lezione, appresa molto tempo fa dai lavoratori e da altri gruppi di interesse. Questa lezione è che il potere politico è necessario; che tale potere deve essere coltivato assiduamente; e che, quando necessario, deve essere usato in modo aggressivo e con determinazione – senza l'imbarazzo e la riluttanza che è stata tipica del mondo degli affari americano [...]. La forza sta nell'organizzazione, in un'attenta pianificazione e attuazione a lungo termine, nella coerenza dell'azione per un periodo indefinito di anni, nell'entità del finanziamento che sarà disponibile attraverso uno sforzo congiunto e nel potere politico che sarà disponibile, solo attraverso l'azione unita delle organizzazioni nazionali¹¹

Il *Memorandum* prevedeva azioni a tappeto, a partire dai campus universitari, nelle scuole, nei media, nell'editoria, nelle corti di giustizia, nel parlamento, nel governo, tra gli uomini di affari, tra i milioni di piccoli azionisti "dimenticati". Appena due anni dopo, veniva fondata la *Heritage Foundation*, che ancora oggi rivendica orgogliosamente la sua funzione di "formulare e promuovere politiche pubbliche conservatrici, basate sui principi di libera impresa, vincoli alle funzioni di governo, libertà individuale, valori americani tradizionali e robusta difesa nazionale"¹². A seguire, prese vita una miriade di altre analoghe fondazioni, tutte tese a sostenere la diffusione di ideologie liberiste, a partire dalla demolizione – anche nel senso comune – dell'idea stessa del *welfare state*, quasi fosse il sinonimo dell'inefficienza e della corruzione. La quantità di denaro messa in campo da questo schieramento determinatissimo di ultra-miliardari è inimmaginabile; e fu decisiva, anche nel determinare cosa si dovesse studiare in prevalenza, a partire da allora, nelle facoltà più importanti, e come si potesse fare carriera. I "Chicago Boys" – allievi di Milton Friedman e di Arnold Harberger – furono gli antesignani di questo modello; ma già nel 1973 – dopo il colpo di stato in Cile – cominciarono a sperimentare sul campo tutti gli insegnamenti che avevano ricevuto.

Nel 1979 Margareth Thatcher diventa il primo ministro del Regno Unito. Nel 1981 Ronald Regan assume la presidenza degli Stati Uniti. Nel 1983 vengono stilate le direttive di politica economica da applicare nei paesi in via di sviluppo in caso di crisi (le prescrizioni del famigerato "Washington Consensus", che si sono dimostrate efficaci a incrementare soprattutto le disuguaglianze, quando sono state applicate in Asia, in Africa e in America Latina).

Mentre la controffensiva dei conservatori si rafforzava, la scena del pensiero critico occidentale era attraversata da robuste correnti di "antipolitica". Nel frattempo, qualcosa andava crescendo, nelle fondamenta della produzione capitalista mondiale: una "rivoluzione" che non coglievamo in tutta la sua natura e potenza, e che partiva dalla logica stessa della tecnica, dalle leggi spietate che regolano l'accumulazione e il valore di scambio. Un'onda ci stava già trasportando, insieme

¹¹ Cfr.: <https://www.greenpeace.org/usa/democracy/the-lewis-powell-memo-a-corporate-blueprint-to-dominate-democracy/>.

¹² Cfr.: <https://www.heritage.org/about-heritage/mission>.

all'habitat nostro, così lento a reagire; per questo, era davvero arduo capire. Quando ce ne siamo accorti, la "rivoluzione" dell'intelligenza trasformata in calcolo e la dislocazione globale del conflitto erano ormai trionfanti; e la "gloria" dei trent'anni passati si andava già sfarinando.

Ecco: io credo che Alberto Gianquinto abbia voluto farsi carico della nostra sconfitta, attribuendola ad una prospettiva teorica erronea, piuttosto che alle armi del nemico, alla sua forza, alla sua capacità di incidere sulla soggettività della nostra parte, fino a confonderla, indebolirla, farla evaporare. Può ritenersi allora "un errore", non aver saputo reggere a quell'offensiva? Forse in parte lo è; ma non è attribuendo ad altri (a Marx) quell'eventuale "errore" (la nostra contingente miopia, e il progressivo assottigliarsi della nostra forza organizzata), che noi possiamo trovare oggi una consolazione. E non possiamo nemmeno farlo giudicando *impraticabile* qualsiasi teoria *scientifica* dell'emancipazione sociale.

Ci sono due pagine molto significative, nell'ultimo libro pubblicato da Alberto Gianquinto che riguardava la storia. Appartengono a un paragrafo che si intitola, curiosamente, "Sulla colpa e sulla la condanna" (Gianquinto 2009: 61-63). La degradazione dell'utopia a progetto mondano – scrive Gianquinto – viene vissuta dal credente come una vera e propria *perdita*: la perdita della dimensione escatologica. E ancora:

[...] se il rapporto che la fede militante della politica ha con l'utopia, che la fonda e la fa vivere come promessa rivoluzionaria, è rapporto che si spezza in un rifiuto [...], nel rinvio sine die del giorno dell'inveramento rivoluzionario dell'utopia stessa, allora questa presa di distanza ha la colpa effettiva, realmente commessa, del fallimento del compito, la colpa del tradimento [...].

Il *peccato*, interiorizzato come *colpa* [...], colpisce la coscienza morale, cioè il senso di "responsabilità" che sta a fronte dell'infrazione della legge e del suo ordine (*etico*-sociale). Senso di colpa, come stato che si lega all'azione o alla motivazione (o più semplicemente al senso di inautenticità), tutti vissuti come riprovevoli e quindi condannabili e punibili, ma già di per sé generatori di nevrosi ossessive, nel conflitto dominante del soggetto singolo di fronte al dio dell'utopia (nel conflitto, cioè, di 'io' e 'super-io'): nevrosi, accompagnate da diminuzione dell'autostima, da stati di malinconia e di lutto (*Ivi*, 62).

Quando mi capitò di leggere per la prima volta queste righe, pensai che Gianquinto si riferisse alle reazioni di credenti, di coloro che concepiscono l'utopia (e le "finalità" della storia) in una dimensione essenzialmente *teologica*. Rileggendole ora – e cercando di collocarle nell'itinerario personale di Alberto, nel suo percorso politico-filosofico, nella sua idea di essersi sbagliato (teoricamente) fin dall'inizio del cammino – mi viene da pensare che stesse parlando della sua stessa malinconia, del suo stesso "lutto", della sua stessa coscienza morale.

L'enciclopedia universale dello scibile umano (oggi consultabile a costi quasi nulli nell'immenso *World Wide Web*) elenca 922 rivolte e rivoluzioni, a partire dall'anno Mille¹³; una ogni anno, più o meno. E non se ne vede la fine.

Se Alberto Gianquinto fosse ancora qui, insieme noi, mi piacerebbe riportarlo a sorridere, scorrendo insieme a lui questa lunghissima serie, che sembra ancora senza limiti.

¹³ Cfr.: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_revolutions_and_rebellions.

Bibliografia

- Benjamin W., "Über den Begriff der Geschichte" (1940), *Die neue Rundschau*, 61, 1950
- Bloch E., *Geist der Utopie*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1918
- Cacciari M., "Grandezza e tramonto dell'utopia", in Cacciari M., Prodi P., *Occidente senza utopie*, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 61-136
- D'Eramo M., *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Milano, Feltrinelli, 2020
- Dussel E., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Mexico D.F., Siglo XXI 1990
- Engels F., *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, Leipzig, Theodor Borken, 1878
- Giannoli G.I., "Sulla struttura logica dei modelli evolutivi", *Studi Urbinati /B2*, 1985, LVIII, pp. 201-210
- Giannoli G.I., "Il mondo è ricorsivo? Sul senso della storia", *Testo e Senso*, 11, 2010, X, pp. 15-24
- Giannoli G.I., Gianquinto A. [1992], *Introduzione alle metodologie della scienza*, Roma, Bagatto, 1992
- Gianquinto A., *La filosofia analitica. L'involuzione della riflessione sulla scienza*, Feltrinelli, Milano, 1961
- Gianquinto A., *Critica dell'epistemologia. Per una concezione materialistica della scienza*, Venezia, Marsilio 1971
- Gianquinto A., *Storia e scienza*, Milano, Marzorati, 1985
- Gianquinto A., *Dalle terre dell'Utopia*, Roma, Bagatto, 1993
- Gianquinto A., *Sul senso della storia*, Roma, Odradek, 2009
- Gianquinto A., Giannoli G.I., "Per una teoria del valore", *Unità proletaria*, IV, n. 4, 1978, pp. 78-83
- Lakatos I., "Falsification and the methodology of scientific research programmes", in Lakatos I., Musgrave A. (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, University Press, 1970, pp. 91-195
- Lukács G., *Die Theorie Des Romans: Ein Geschichtsphilosophischer Versuch Uber Die Formen Der Grossen Epik*, Berlin, Cassirer, 1920
- Lukács G., *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin, Malik, 1923
- Marx K., "Brief an Arnold Ruge" (September 1843), *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1, Paris 1844
- Marx K., "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1, Paris, 1844
- Marx K., "Thesen über Feuerbach" (1845), in Engels F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach v. J. 1845*, Stuttgart, J.H.W. Dietz, 1888
- Marx K., *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, Bruxelles, C.G. Vogler, 1847
- Marx K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Franz Dunder, 1859
- Marx K., *Das Capital. Kritik der Politischen Oekonomie*, buch III, Hamburg, Otto Meissner, 1894
- Marx K., Engels F., *Die deutsche Ideologie* (1846), Band I/5 der MEGA, Mosca, 1932
- Marx K., Engels F., *Manifest der Kommunistischen Partei*, London, J. E. Burghard, 1848
- Stedman Jones G., *Karl Marx: Greatness and Illusion*, London, Allen Lane, 2016