

CENTRO STUDI DI STORIA DELL'UNIVERSITÀ DI TORINO

**Lezioni e Inediti di 'Maestri' dell'Ateneo Torinese**

**1**



*Franco Venturi*

CENTRO STUDI DI STORIA DELL'UNIVERSITÀ DI TORINO

**Lezioni e Inediti di 'Maestri' dell'Ateneo Torinese**

**1**

**Franco Venturi**

*Comunismo e Socialismo*

*Storia di un'idea*

*A cura di*

*Manuela Albertone, Daniela Steila, Edoardo Tortarolo, Antonello Venturi*

**Università degli Studi di Torino**

CENTRO STUDI DI STORIA DELL'UNIVERSITÀ DI TORINO

**Lezioni e Inediti di 'Maestri' dell'Ateneo Torinese**

Proprietà riservata – All rights reserved

ISBN: 978-88-909997-0-3

© Copyright 2014 Centro Studi di Storia dell'Università di Torino

Questo volume è stato sottoposto a referaggio da parte di due esperti selezionati, sulla base delle loro competenze, nell'ambito di un comitato di referee. Il Centro Studi di Storia dell'Università di Torino è responsabile del processo.

Riproduzione sul frontespizio: Franco Venturi al confino di Avigliano, 1941 (Archivio privato Franco Venturi, Torino).

## INDICE

EDOARDO TORTAROLO, <i>Introduzione</i>	7
<i>Nota editoriale</i>	17
FRANCO VENTURI, <i>Manoscritto del 1939</i>	21
FRANCO VENTURI, <i>Dattiloscritto del 1941-42</i>	41

## SAGGI

MANUELA ALBERTONE, <i>Illuminismo e comunismo</i>	93
MICHELE BATTINI, <i>“Entriamo in un’epoca di necessario Illuminismo”</i>	111
GIROLAMO IMBRUGLIA, <i>“Il problema del comunismo nella sua integralità”. Tra Croce e Marx</i>	135
DANIELA STEILA, <i>La Russia rivoluzionaria</i>	147
Fonti iconografiche	169
Indice dei nomi	171



1. Carte d'étudiant di Franco Venturi, iscritto all'Università di Parigi nel 1934-35



2. Tessera della Bibliothèque Nationale di Parigi, dicembre 1939

## *Introduzione*

EDOARDO TORTAROLO

I due testi presentati di seguito rivestono motivi di interesse da un duplice punto di vista. Sono innanzitutto documenti significativi per ricostruire la fase formativa nella biografia intellettuale di uno degli storici più influenti del Novecento italiano ed europeo, inserito nelle vicende politiche, intellettuali e accademiche dagli anni Cinquanta agli anni Settanta ma assai riservato sulle vicende della sua persona privata e politica degli anni precedenti<sup>1</sup>. La pubblicazione di questi inediti contribuisce certamente ad affrontare momenti della vita di Venturi tra la fine degli anni Trenta e i primissimi anni Quaranta su cui la documentazione è stata sinora scarsa e difficilmente accessibile. Sono altresì documenti che permettono di riaprire il dossier del comunismo nella cultura europea a partire dalla doppia riflessione che Venturi condusse sulla genealogia del comunismo e sulla sua rilevanza nel mondo attuale in un momento drammatico della storia europea, aperto a qualunque esito. I saggi che accompagnano la pubblicazione di queste due storie del comunismo, per opera di Manuela Albertone, Michele Battini, Girolamo Imbruglia e Daniela Steila, illustrano nel dettaglio le diverse prospettive con le quali si può guardare a questi testi e commentano ampiamente da punti di vista diversi i contesti cui si riferiscono. In quest'introduzione vorrei limitarmi a fornire qualche dato per collocare la stesura di questi testi nell'arco della vita di Venturi nel quale furono scritti, presentare il complesso dell'argomentazione che mi pare si possa enucleare dai due testi, presi individualmente e messi in collegamento tra loro, ed evidenziare solo alcuni dei temi, dei personaggi, delle posizioni che sono riemersi, sostanzialmente stabilizzati o, al contrario, profondamente trasformati negli scritti successivi di Venturi.

All'origine di entrambi gli scritti stava la decisione del padre Lionello di rifiutare il giuramento al governo fascista, di trasferire la famiglia a Parigi e iniziare una nuova fase di vita professionale e politica, con un impegno intenso nel movimento di opposizione al fascismo. Il rapporto stretto di scambio intellettuale e di incoraggiamento

---

<sup>1</sup> La bibliografia su Franco Venturi è notevolmente ampia. All'indomani della sua scomparsa nel 1994, contributi italiani e stranieri hanno affrontato aspetti specifici della sua produzione storiografica e ricostruito momenti della sua biografia. Uno sguardo sintetico è offerto ora da A. VIARENGO, *Franco Venturi. Politica e storia nel Novecento*, Carocci, Roma 2014, cui si rimanda per la bibliografia specialistica. Di seguito i riferimenti saranno limitati agli studi via via rilevanti, senza pretesa di completezza.

reciproco tra padre e figlio ebbe certamente un ruolo rilevante nell'orientare le scelte di Venturi nei suoi primi passi politici, con la collaborazione a Giustizia e Libertà prima e dopo l'assassinio di Carlo e Nello Rosselli il 9 giugno 1937, accanto alla frequenza – diligente ma non entusiasta – dei corsi alla Sorbona. Il sostegno del padre non venne mai meno, nemmeno quando i due dissentirono su decisioni pratiche, come fu il rifiuto di Venturi di proseguire gli studi in America per insistere nell'attività politica antifascista, una prima volta nel 1935, nuovamente a giugno del 1939<sup>2</sup>. La redazione dei due scritti fu accompagnata dalla pratica ininterrotta, finché le circostanze lo permisero, di scambio epistolare con il padre e la famiglia, che avevano lasciato Parigi nell'estate del 1939 per New York nell'attesa che Venturi e la sua compagna di allora, Vitja Gurevič, li raggiungessero attraverso la Spagna e il Portogallo. La firma del trattato di Monaco, l'annessione tedesca dei Sudeti, il patto Molotov-Ribbentrop, lo scoppio della guerra e il crollo della Francia nel giugno del 1940 costituiscono lo sfondo sul quale si collocano questi due testi sul comunismo e il socialismo.

Il primo, che Venturi intitolò *Per una storia del comunismo* e che indicheremo per semplicità anche come *Manoscritto del 1939*, fu scritto presumibilmente prima della firma del patto tra la Germania nazista e l'Unione Sovietica, che fu forse una ragione della rinuncia a proseguire ed eventualmente cercare una sede dove pubblicarlo. I riferimenti alla politica del giorno sono scarsi e sfuggenti: il più concreto ma non facilmente spiegabile è riferito allo svincolarsi dell'Unione Sovietica dalla politica dei fronti popolari, verosimilmente in occasione del ritiro dell'appoggio al governo Daladier e la conseguente repressione degli scioperi nel novembre del 1938. I riferimenti (sempre alquanto cifrati) alla discussione politica contemporanea si concentrano su testi pubblicati prima del 1939, come si può osservare in particolare per il commento alla *Naissance du fascisme* di Angelo Tasca, uscito nel 1938. La prospettiva è visibilmente dettata dal desiderio di resistere attivamente alla pressione degli avvenimenti politici contingenti e di cercare piuttosto una visione serena, non priva di gusto erudito, delle origini del comunismo e dei suoi sviluppi nel corso del Settecento. Venturi definisce il *Manoscritto del 1939* una "ricerca" che risponde a una domanda posta "raramente". Si percepisce uno stile di argomentazione e una scelta dei temi e degli esempi con cui illustrarli che avvicinano questo *Manoscritto del 1939* alla *Jeunesse de Diderot*, pubblicato in traduzione francese nel gennaio del 1939, e per qualche aspetto alle *Origini dell'Enciclopedia*, scritto in buona parte nell'inverno di guerra 1939-40. Con la *Jeunesse de Diderot* il *Manoscritto del 1939* condivide ipotesi e citazioni, in qualche caso alla lettera. Impossibile, invece, dire se qualcosa di questo testo del 1939 fosse confluito nel «Quaderno di Giustizia e Libertà» della primavera del 1940, annunciato nell'ultimo numero della rivista, pubblicato dopo una lunga pausa. Il totalitarismo, un tema centrale del *Manoscritto del 1939*, doveva essere anche al centro di questo «Quaderno». Le bozze furono sequestrate dalla Gestapo e verosimilmente distrutte. Una ricerca sistematica negli archivi tedeschi resta al momento un

---

<sup>2</sup> Cfr. la lettera di Lionello Venturi all'amico di Salvemini, Roberto Bolaffio, 18 settembre 1935, Archivio privato Franco Venturi, Torino: "All'ultimo momento mio figlio non ha voluto partire, perché il precipitare delle cose in Italia gli fa desiderare di essere vicino qualora avvenga il crollo del fascismo. Io non lo credo così imminente, ma capisco i sentimenti di mio figlio e lascio fare... da buon liberale".



progetto per il futuro: nessuna copia del «Quaderno» è disponibile ora. *Per una storia del comunismo* è verosimilmente il nucleo del libro che Venturi propose nella riunione della casa editrice di Giulio Einaudi del 27 marzo 1946: come la descriveva Venturi stesso, una “storia del sorgere dell’idea ‘comunista’ nel seno dell’illuminismo settecentesco inglese e soprattutto francese. Non sarebbe una serie di ritratti di ‘utopisti’, ma la storia dei rapporti tra illuminismo e comunismo prerivoluzionario”<sup>3</sup>. La struttura del volume progettato all’indomani della guerra riflette infatti abbastanza fedelmente i temi previsti da Venturi nel 1939: soprattutto l’indicazione che “il comunismo è insieme l’ombra e la negazione dell’illuminismo, nel medesimo”<sup>4</sup> richiama l’intenzione di studiare tematicamente il rapporto.

Dopo la stesura del *Manoscritto del 1939* e la tranquillità lievemente surreale della vita quotidiana nella Parigi assediata dell’inverno 1939-40 le vicende biografiche di Venturi presero una svolta drammatica che si riflette senza dubbio sullo stile, l’argomentazione e la tesi del *Dattiloscritto del 1941-42*, il testo lasciato senza titolo e concluso il 16 maggio 1942, nel giorno del suo ventottesimo compleanno. La mattina del 13 giugno 1940 Venturi doveva sostenere la discussione per il *Doctorat d’Université* alla Sorbona sulla base del suo saggio su Vasco<sup>5</sup>. Nello stesso giorno le truppe tedesche entrarono a Parigi: non solo Venturi non si addottorò (la discussione avvenne nel 1946), ma si rese necessario stringere i tempi per avviare l’espatrio suo e della sua compagna per raggiungere New York. La corrispondenza con la famiglia permette di seguire passo passo i movimenti da Parigi a Tolosa e Marsiglia per ottenere i visti necessari ad arrivare a Lisbona, da dove effettuare la traversata dell’Oceano. Il passaggio attraverso la Spagna a ottobre del 1940 era stato consigliato da altri esuli italiani in Francia come via più sicura, considerato che Venturi e Vitja Gurevič disponevano di visti autentici, ma fu interrotto dalla loro cattura immediata, appena passati i Pirenei, da parte della *Guardia civil* con l’imputazione di entrata clandestina, in quanto Venturi e Vitja Gurevič non avevano il visto per l’attraversamento del paese. Mentre Vitja Gurevič fu rilasciata a febbraio dell’anno seguente dopo un periodo di detenzione e raggiunse la famiglia di Venturi a New York, questi fu trattenuto per cinque mesi, la buona parte dei quali nella prigione di Figueras, in condizioni particolarmente dure. Su richiesta delle autorità italiane, Venturi fu imbarcato a Barcellona per l’Italia nel marzo del 1941 e, dopo interrogatori di polizia e un periodo di detenzione a Torino, inviato al campo di concentramento di Monteforte Irpino, poi nel maggio del 1941 al confino ad Avigliano. Dal confino uscì con qualche permesso per cure mediche a Potenza e a Torino nel corso di due anni e fuggì, senza aspettare il provvedimento di liberazione, alla notizia della caduta di Mussolini il 25 luglio 1943. Questi due anni sono documentati soprattutto attraverso le lettere alla famiglia a New York sino all’entrata in guerra degli Stati Uniti e attraverso la corrispondenza con Benedetto Croce.

---

<sup>3</sup> L. MANGONI, *Pensare i libri*, Bollati-Boringhieri, Torino 1999, p. 321 nota 78, citato anche nel saggio di Manuela Albertone. Cfr. anche M. C. CALABI, *Il costante piacere di vivere. Vita di Giaime Pintor*, UTET, Torino 2007, p. 403.

<sup>4</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 28, nota 15.

<sup>5</sup> F. VENTURI, *Les aventures et la pensée d’un idéologue piémontais. Dalmazzo Francesco Vasco*, Droz, Paris 1940.

Queste scarse indicazioni biografiche possono suggerire un'idea del radicale mutamento di condizioni nelle quali Venturi scrisse i due testi e la prospettiva diversa con cui guardò al tema del socialismo e del comunismo. Venturi visse il passaggio dall'opposizione organizzativa e intellettuale in condizioni difficili e tuttavia di libertà individuale, piena dignità e riconoscimento sociale, all'esperienza del pericolo concreto per la propria vita, alla costante umiliazione subita nella privazione di qualsiasi forma di autonomia personale, al divieto dell'accesso incondizionato alla cultura. Il mutamento delle condizioni individuali e generali intorno a lui modificò sensibilmente la prospettiva e la finalità del testo così come il suo stile espressivo. Come il *Manoscritto del 1939* condivide con la *Jeunesse de Diderot* temi, personaggi e qualche citazione, il *Dattiloscritto del 1941-42* deve essere ricollegato agli scritti di Venturi della Resistenza e in modo particolare a *Socialismo di oggi e di domani*, completato nelle ultime settimane del 1943. Tra il *Manoscritto del 1939* e il *Dattiloscritto del 1941-42* il lettore avverte uno stacco, una virata degli interessi, una diversa stratificazione delle priorità. Gli avvenimenti della guerra non potevano non ripercuotersi su una personalità che faceva dell'osservazione ravvicinata e partecipe degli eventi politici e della loro messa in prospettiva storica una ragione di vita.

I due testi condividono una constatazione: all'enorme importanza acquisita dal movimento socialista e comunista nel corso del Novecento e in particolare dalla fine della prima guerra mondiale non corrisponde una adeguata analisi delle sue origini e della sua natura storica. Era la forza storica del movimento socialista e comunista nella civiltà europea a rappresentare il dato nuovo da affrontare e capire: non come malignamente scrisse Isaiah Berlin, perché Venturi chinasse il capo davanti a una forza cosmica primordiale e quindi incommensurabile, ma perché si doveva accettare la sua esistenza prima di provare a valutarne costi e benefici<sup>6</sup>. Le autointerpretazioni del movimento comunista erano palesemente interessate, viziate da pregiudizi e dalla volontà di giustificare decisioni politiche contingenti assunte in nome di valori e programmi non adeguatamente analizzati. Le ragioni di questa constatazione erano evidenti nel 1939: il movimento di Giustizia e Libertà aveva maturato sin dal suo inizio un interesse per i bisogni di equità e rispetto per gli esseri umani di cui i differenti movimenti socialisti si facevano portavoce; non solo Carlo Rosselli, che scrisse pagine dettate dall'ammirazione per la rivoluzione russa, ma anche Gaetano Salvemini, che era stato per un certo periodo un aperto sostenitore del materialismo storico nonché deputato del Partito socialista italiano, avevano una lunga storia di interazione con i movimenti socialisti; la priorità dell'opposizione al fascismo, combinata con la debolezza e l'incertezza dei governi liberal-parlamentari degli anni Trenta, avvicinava a conside-

---

<sup>6</sup> Lettera di I. Berlin a R. Silvers, 9 febbraio 1972: "I asked Eric Hobsbawm the other day whether he did not think that his party, of which he is still a loyal member – or perhaps a disloyal member, but a member – was not on the whole responsible for a great deal more pain than happiness, and shed too much blood with very little to show for it, comparatively speaking, if one was to reckon these things in terms of human being and not of inexorable cosmic forces, before which we can only bow our heads respectfully, as Franco Venturi does, as elemental events beyond our comprehension. Surprisingly enough, he agreed, but what this is worth I simply do not know" (I. BERLIN, *Building. Letters 1960-1975*, edited by H. Hardy and M. Pottle, Chatto and Windus, London 2013, p. 477).

rare seriamente le tradizioni rivoluzionarie. Sui numeri della rivista «Giustizia e Libertà» si può seguire l'attenzione verso la discussione interna al movimento socialista, compresa la pubblicazione delle opere complete di Karl Marx a Mosca<sup>7</sup>.

A questi elementi generali Venturi univa innanzitutto la conoscenza di prima mano dell'Unione Sovietica che aveva visitato nell'inverno del 1936-37 per svolgere ricerche su Diderot a Leningrado. Gli articoli pubblicati su «Giustizia e Libertà» sono reportage vivaci sulle reazioni provate di fronte allo spettacolo degli effetti della rivoluzione. Pur non mancando di espressioni di perplessità, ad esempio sulla sua percezione della modestia e superficialità del dibattito politico, gli articoli di Venturi (che all'epoca non sapeva il russo) registrano lo spettacolo degli effetti della trasformazione comunista: le espressioni del viso dell'uomo comune per strada, dei soldati in treno, la folla anonima, i nuovi edifici sorti sulle macerie della guerra civile, i mutilati, i patetici musei dell'ateismo. Si comunicava con chiarezza e inventiva giornalistica la solidità irrevocabile della realtà socialista realizzata grazie alla rivoluzione<sup>8</sup>. All'esperienza diretta, pur complessivamente impressionistica, della vita sovietica Venturi univa negli stessi anni una frequentazione assidua e originale dei testi di ispirazione comunista del Settecento francese. L'edizione del *Vrai Système* di Dom Deschamps lo aveva avvicinato a un filone di studio certamente non ignorato nella letteratura scientifica precedente ma non preminente<sup>9</sup>. La personalità di Buonarroti lo aveva attratto a studiare il fascino esercitato dalla Corsica su “quegli uomini che tendevano già a configurare in forme comunistiche o ugualitarie la loro volontà di liberare gli uomini dai mali inerenti al nascere degli stati e delle economie moderne”<sup>10</sup>. Molta ricerca era stata condotta sul tema da Lichtenberger<sup>11</sup>. Anche in ambito italiano almeno due personalità con cui Venturi era in ovvi rapporti di stima avevano richiamato l'attenzione sul comunismo settecentesco, pur con accenti assai diversi. Nel 1905 Salvemini aveva toccato brevemente il tema del socialismo nelle teorie politiche settecentesche, in Meslier, Dom Deschamps, Mably e Linguet<sup>12</sup>. Più ampiamente nella *Storia d'Europa* Croce aveva discusso se l'insieme delle idee socialiste e comuniste avesse svolto un ruolo nella politica settecentesca. La risposta era negativa (il comunismo “per la prima volta occupò gli animi e le immaginazioni” negli anni Quaranta dell'Ottocento)<sup>13</sup>. Croce aveva proposto due importanti osservazioni riprese da Venturi. La prima riguardava la semantica: “il comunismo, che così chiamiamo col

---

<sup>7</sup> A. GAROSCI [MAGRINI], *Marx-Engels contro Feuerbach*, in «Giustizia e Libertà», a. I, n. 21, 5 ottobre 1934, segnala e commenta la pubblicazione nel 1932 del volume della *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA) contenente *Die deutsche Ideologie*.

<sup>8</sup> Pubblicati sotto la rubrica *Note sulla Russia* dal 15 gennaio al 19 febbraio 1937 sono ora in F. VENTURI, *La lotta per la libertà. Scritti politici*, a cura di L. Casalino, Einaudi, Torino 1996, pp. 50-79.

<sup>9</sup> L. M. DOM DESCHAMPS, *Le Vrai Système ou le mot de l'énigme métaphysique et morale*, éd. J. Thomas et F. Venturi, Droz, Paris 1939.

<sup>10</sup> F. VENTURI, *Filippo Buonarroti. Due capitoli di un libro degli anni Trenta*, in A. GALANTE GARRONE, F. VENTURI, *Vivere eguali. Dialoghi inediti intorno a Filippo Buonarroti*, con un saggio e a cura di M. Albertone, Diabasis, Reggio Emilia 2009, p. 113.

<sup>11</sup> A. LICHTENBERGER, *Le Socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Étude sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIII<sup>e</sup> siècle avant la Révolution*, Alcan, Paris 1895.

<sup>12</sup> G. SALVEMINI, *La Rivoluzione francese (1789-1792)*, Pallestrini, Milano 1905, pp. 54-63.

<sup>13</sup> B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1943 (I ed. 1932), p. 136.

suo nome proprio e classico, e non già con quello di socialismo, col quale fu temperato e mano mano divenne altra cosa, risolvendosi nel liberalismo, nel democratismo e perfino nel cattolicesimo”<sup>14</sup>. Venturi accolse quest’accezione e preferenza per “comunismo” nel 1939. La seconda osservazione era interpretativa: il comunismo viveva di un principio ispiratore, “la concezione della economia come fondamento e matrice di tutte le altre forme della vita, che sarebbero derivazioni o apparenze o fenomenologia di quella, unica realtà”<sup>15</sup>. Il tema del totalitarismo comunista che Venturi avrebbe perseguito sia nel *Manoscritto del 1939* sia nel *Dattiloscritto del 1941-42* aveva un’evidente derivazione crociana.

Né Salvemini né Croce erano tuttavia interessati alla domanda storica fondamentale che Venturi poneva a se stesso e verosimilmente alla cerchia degli amici più vicini, compresi naturalmente Garosci e Valiani: se, come è vero, il movimento comunista è stato ed è tuttora una realtà tangibile e rilevante, quando, come, in quali forme si è manifestato? L’accento cadeva sulla descrizione delle espressioni storiche del comunismo, ma a partire dal presupposto che nel comunismo fosse rinchiuso un elemento fondamentalmente a-storico, un ricorrente bisogno di giustizia e condivisione primitiva, “il nucleo ideale primitivo”, “quel nucleo vitale del comunismo riconoscibile attraverso tutte le sue forme, dalle più antiche alle attuali”<sup>16</sup>, senza il quale le manifestazioni storiche restano slegate tra loro e in fondo incomprensibili. La stesura del *Manoscritto del 1939* fu palesemente tormentata e lasciata presto allo stato di frammento. Della struttura tripartita, articolata in comunismo illuminista, comunismo romantico, comunismo moderno, soltanto la prima parte sul comunismo illuminista giunse a conclusione, pur molto parzialmente. Tuttavia è chiara la prospettiva scelta da Venturi: nel Settecento nacquero i primi germi dell’ideale comunista, attraverso una separazione dalla tradizione utopistica rinascimentale rappresentata da Campanella. Il comunismo è moderno e moderni sono i testi utilizzati per sbizzare questa storia. Pochi, in realtà: l’*Histoire des Sevarambes* di Denis Veiras, su cui von der Mühl aveva richiamato l’attenzione poco prima<sup>17</sup>, Morelly e Rousseau. Sullo sfondo Diderot e la discussione illuminista sul progresso e le aporie che la nozione di progresso esibiva appena la si analizzava con qualche attenzione critica. La conclusione, debole, erudita e poco convincente su Morelly (“uno dei più perfetti esempi di modello comunista del suo secolo”<sup>18</sup>) indica come Venturi avesse interrotto la sua storia perché la raffinata genealogia delle idee adottata nel *Manoscritto del 1939* non poteva raccogliere tutti gli elementi che costituivano i motivi di interesse del fenomeno comunista e che vedeva agitarsi intorno a sé.

Nel *Dattiloscritto del 1941-42* non solo il tono è diverso: la documentazione è di natura diversa, frutto di letture nuove e difficili, il significato del testo è innanzitutto personale, esistenziale, orientativo per l’individuo, la struttura compiuta ma con parti

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>16</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 27.

<sup>17</sup> E. VON DER MÜHL, *Denis Veiras et son Histoire des Sevarambes, 1677-1679*, Droz, Paris 1938. Ora D. VEIRAS, *The History of the Sevarambians: a Utopian Novel*, edited and with an introduction by J. Ch. Laursen and C. Masroori, State University of New York Press, Albany 2006.

<sup>18</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 38.

disomogenee. Che si inizi con *Premesse sentimentali*, sottotitolate *Breve storia della morte*, suggerisce la chiave nella quale Venturi ha avviato la riflessione. A un breve paragrafo *Leggere Campanella* segue una più ampia suddivisione di *Premesse storiche*, che vede il succedersi di *Comunismo illuminista*, *Socialismo romantico*, *Marx* (una assai lunga parte, in realtà), *Il socialismo moderno*. Un brevissimo paragrafo intitolato *Economia e politica* chiude il dattiloscritto. È un testo palesemente frutto di riflessioni, appunti, di cui alcuni elementi sono anticipati nelle lettere al padre. L'immediatezza dell'espressione prevale sul distacco analitico dello studioso. L'obiettivo dichiarato è certamente riflettere politicamente, ma anche conservare l'idea che quei giorni di guerra sono dominati uno per uno dalla "dea dei tempi moderni, la morte"<sup>19</sup> e che nella riflessione bisogna trovare segni di vita insieme alle tracce della deriva distruttiva che stava travolgendo l'Europa e ogni singolo. La morte non era solo la sconfitta militare, era il tracollo di un sistema politico-sociale che si era rivelato incapace di sopravvivere alle conseguenze del primo conflitto mondiale. A distanza di migliaia di chilometri negli stessi anni Valiani, cui Venturi era stato vicinissimo a Parigi, aveva accennato a uno stato d'animo analogo, senza dubbio condiviso in innumerevoli conversazioni, riferendosi alla Francia alla fine degli anni Trenta:

Tutti gli elementi della crisi mortale dell'Europa sono maturi. Tutte le *dramatis personae* sono consapevoli del loro ruolo. Siamo al quinto atto della tragedia (...) In Francia e con la Francia dovrebbero morire l'Europa e il socialismo. E nelle cupe e tristi giornate dell'estate del 1940 parve a molti che si dovesse scrivere la parola fine (...) La Francia non è morta, malgrado la sua morte apparente e tanto meno è morto il socialismo: anzi, i suoi elementi cominciano appena la loro vita<sup>20</sup>.

Venturi era arrivato ad Avigliano, assegnato al confino, nel maggio del 1941. Era privo di libri e di appunti. I punti di contatto con il *Manoscritto del 1939* possono essere solo basati sulla memoria di quanto letto, discusso e scritto prima della sfortunata traversata dei Pirenei. I punti di contatto esistono tra i due testi, ma sono limitati e l'andamento erudito del *Manoscritto del 1939*, dettato da una curiosità partecipe solo intellettuale, cede il passo a una prosa incalzante, dettata dall'urgenza di essere fissata sulla carta e di descrivere la parte più ostica della realtà e lo sforzo che costa descriverla.

Con ancora più forza rispetto al *Manoscritto del 1939* Venturi riconosceva la presenza del comunismo nella vita del Novecento: è la religione del Novecento, perché si è impastato con la realtà politica e sociale diventando un elemento della vita. Essendo crocianamente una religione, il comunismo è totalitario. Ma attraverso la rivoluzione russa lo sforzo di realizzare il comunismo ha frantumato il patrimonio di idee e di esigenze che lo aveva costituito originariamente. Il rafforzamento del comunismo in Russia ha quindi generato un esperimento nuovo basato su uno sforzo della volontà

---

<sup>19</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 43.

<sup>20</sup> L. VALIANI, *Storia del socialismo nel secolo XX*, Edizioni U, Roma-Firenze-Milano 1945, p. 215. Che Venturi fosse convinto della catastrofe imminente in Francia e della sconfitta risulta da un cenno della lettera di Aldo Garosci a Umberto Calosso da New York, 1 settembre 1942, Carte Calosso, Centro Gobetti, Torino: "Noi vedemmo (e più che me lo vide Franco, ad esempio) come la Francia fosse intimamente condannata alla sconfitta; e tuttavia continuammo a fare da compagni di strada di questa cosa condannata".

rivoluzionaria unico e irripetibile esercitato da Lenin. Per essersi affermato in Russia il comunismo ha perso la sua purezza e si è collegato alla soverchiante tendenza negativa dell'Europa moderna, lo strapotere statale che ha pervertito la società europea e ha permesso che venissero alla luce il fascismo e il nazismo con la loro pulsione di morte. È una visione profondamente tragica della storia europea, senza consolazione facile, ma aperta al bisogno di comprendere quanto accaduto e di

capire quella religione che è il comunismo e di cui oggi vediamo la fase nera, la fase totalitaria, capirla con quei delicati strumenti che ci dà oggi la cultura storicistica, per spezzarne l'involucro religioso e perciò totalitario, capirla nella sua rivolta e nella sua volontà di lavoro, liberandola da quell'immensa superfetazione di morte che pure in lei, nei suoi problemi, nella ripugnanza di fronte a lei ha trovato le sue più nascoste radici, ecco il compito di questa volontà di luce. Ritrovare l'intelligenza dopo un'esperienza di morte, ritrovare il lavoro dopo un'esperienza di disoccupazione<sup>21</sup>.

La premessa sentimentale mette a nudo la radice esistenziale ed emozionale della ricostruzione storica tentata da Venturi. Ma di ricostruzione storica pur sempre si tratta e doveva trattarsi. Per essere condotta all'altezza delle esigenze metodologiche di Venturi erano necessari libri non facilmente reperibili, al di là delle limitazioni crescenti poste dall'autorità di polizia. Silvia Berti ha ricostruito per quanto possibile l'ingegnoso traffico di libri tra Avigliano, Potenza, Napoli, Roma, forse Torino, avviato da Venturi con l'aiuto sia di Croce sia di giovani amici di Avigliano e di coraggiosi bibliotecari di Potenza<sup>22</sup>. Alcuni di questi testi provenienti dalla biblioteca di Croce furono utilizzati per la scrittura del *Dattiloscritto del 1941-42*. Uno di questi è molto verosimilmente *Von Hegel bis Nietzsche*, pubblicato a Zurigo da Karl Löwith nel 1941<sup>23</sup>. Löwith aveva conosciuto Croce e una copia del suo libro è nella biblioteca privata di questi. Certo Venturi apprezzò la ricostruzione di Löwith tutta incentrata sulla frantumazione dell'eredità hegeliana. Un complesso di testi era centrale nella ricostruzione storica e nell'architettura concettuale pensate da Venturi: i testi giovanili di Marx, che Venturi ebbe sotto mano in qualche caso certamente nell'originale tedesco e in molti altri verosimilmente sia nell'originale sia nella traduzione italiana<sup>24</sup>. Una parte centrale del testo, che lo differenzia radicalmente dal *Manoscritto del 1939*, è dedicata infatti all'analisi di Marx: un'analisi accurata, talvolta pedante, con lunghe

<sup>21</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 45.

<sup>22</sup> B. CROCE, F. VENTURI, *Carteggio*, a cura di S. Berti, Il Mulino, Bologna 2008, pp. XLVIII-LIII.

<sup>23</sup> G. GUIDA, *Croce e Löwith*, in M. CILIBERTO (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 191-200; E. DONAGGIO, *Una sobria inquietudine: Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004.

<sup>24</sup> Venturi ebbe in mano almeno il primo volume della MEGA uscito nel 1927 che contiene scritti di Marx come i cosiddetti *Manoscritti economico-filosofici del 1844* sino ad allora inediti (K. MARX, *Werke und Schriften bis Anfang 1844. Nebst Briefen und Dokumenten. Marx-Engels Gesamtausgabe*. Im Auftrage des Marx-Engels-Instituts Moskau herausgegeben von D. Rjazanov, Erste Abteilung. Band I, Erster Halbband. Marx-Engels-Archiv, Verlagsgesellschaft, Frankfurt a. M. 1927). Croce lo aveva segnalato molto elogiativamente (quanto alla cura filologica) in «La Critica», 28 (1930), pp. 455-456. La prima traduzione italiana fu opera di Norberto Bobbio: K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, traduzione e prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1948, su cui B. CROCE, *La filosofia giovanile del Marx e il suo arresto di svolgimento*, in «Quaderni della Critica», novembre 1950, n. 17-18, pp. 108-112.

citazioni e uno sforzo di entrare nel dettaglio, di cogliere la sfumatura della posizione filosofica. Chi ha anche solo una minima familiarità con il giovane Marx sa quanto questi testi siano complessi e idiosincratici nel vocabolario, tesi in uno sforzo di superamento e rovesciamento di Hegel (di cui Venturi aveva letto – forse in originale – la *Fenomenologia dello spirito*) che li rende di comprensione difficile. Venturi stava allora studiando intensamente il tedesco e traducendo tra l'altro di Herder *Ancora una filosofia della storia* per Einaudi: l'impegno sugli scritti giovanili rientrava evidentemente in un progetto di allargamento dei suoi orizzonti linguistici e culturali in un frangente storico nel quale era possibile che al tedesco come lingua non solo della filosofia sarebbe spettata una posizione di rilievo. Soprattutto accedere agli scritti di Marx in lingua originale gli permetteva di esaminare da vicino il momento nel quale due elementi, che erano stati ancora in equilibrio nell'illuminismo, la centralità dell'economia e la ricerca rivoluzionaria dell'eguaglianza, acquisiscono un'assolutezza che caratterizza il comunismo moderno, quello creato da Marx con la trasformazione del proletariato in protagonista inevitabile della rivoluzione comunista e, "fatalmente", in "apportatore dei valori umani di domani"<sup>25</sup>.

La lettura ravvicinata di questi testi permise a Venturi di riportare alla superficie la forza dell'intuizione di Marx di rendere operativo, fattibile, realizzabile, praticabile il comunismo e l'efficacia della perorazione marxiana per una rivoluzione che abolisse lo stato, facendo trionfare la società, cioè l'economia. Ma questa stessa analisi indusse anche Venturi a ribadire che il fallimento della rivoluzione del 1848 comportò una deviazione del comunismo verso il positivismo, verso la perdita delle "idealità, delle forze morali a favore di un interesse di classe, di una tattica proletaria che aveva perso il senso della grande strategia, sul terreno spirituale come su quello politico"<sup>26</sup>. Erano rimasti elementi vivi, rivoluzionari e autenticamente religiosi, del comunismo ottocentesco: non certo nella socialdemocrazia, che è stata pura tattica elettorale, piuttosto in Bakunin e in Jaurès, e anche in Lenin con il suo ritorno al comunismo pre-marxiano.

Proprio perché si era impegnato in una visione di lungo periodo, che abbraccia tutta l'età moderna sino al periodo tra le due guerre, Venturi emerse da questo *tour de force* con alcuni risultati storiografici e politici duraturi. Dal punto di vista storiografico le conseguenze tratte dal *Dattiloscritto del 1941-42* diventeranno punti di partenza per la sua ricerca successiva. Alcune intuizioni sull'evoluzione del socialismo, sul suo ruolo nella storia europea furono riprese e sostanziate sia nella ricerca sul populismo russo sia nel volume su *Jean Jaurès e altri storici della rivoluzione francese*<sup>27</sup>. Più immediatamente il *Dattiloscritto del 1941-42* divenne il punto di partenza del *Socialismo di oggi e di domani*, che costituì per vari aspetti la ripresa e la prosecuzione,

---

<sup>25</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 56.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>27</sup> F. VENTURI, *Il populismo russo*, Einaudi, Torino 1952; ID., *Jean Jaurès e altri storici della rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1948 ("La riscoperta dell'elemento volontaristico della politica, al di là di ogni economicismo, riscoperta che è uno dei nuclei centrali di tutti i movimenti 'idealistic' del principio del secolo, al di là del positivismo, riscoperta acuta teoricamente in Croce, potente politicamente in Lenin, malignamente eccitante in Sorel, pesante di una tradizione aristocratica in tanti Tedeschi, aveva trovato in Jaurès un uomo cosciente, dolorosamente cosciente, malgrado tutto il suo ottimismo, del pericolo che esso rappresentava, del pericolo che ne approfittassero le vecchie classi dirigenti", p. 95).

maggiormente accentuata in senso politico-organizzativo, della visione presentata nel *Dattiloscritto*. Che “il governo delle cose” fosse un ideale perverso stava al centro ugualmente dei due testi. Da un punto di vista politico la sua distanza nei confronti del marxismo rimase confermata da quest’analisi ravvicinata. In conclusione del *Dattiloscritto del 1941-42* Venturi osservò che era necessario un “lavoro di approfondimento che potrà liberare il socialismo da quelle tendenze che hanno permesso la nascita del fascismo”<sup>28</sup>: l’esperienza diretta dell’Unione Sovietica come addetto culturale a Mosca dal 1947 al 1950 e successivamente della repressione del 1956 avrebbe approfondito ma non mutato sostanzialmente il suo atteggiamento su questo punto, aprendo la via alla riflessione sui limiti e l’efficacia della riforma come riferimento politico.

Può essere infine opportuno ricordare in quale misura il *Manoscritto del 1939* e il *Dattiloscritto del 1941-42* rappresentino testi non solo prodotti negli anni della guerra, ma legati alle questioni, politiche ed esistenziali, espresse dalla guerra, prima attesa poi scatenata. Terminato il conflitto mondiale, almeno dal punto di vista militare, Venturi tornò a percorrere la strada aperta con la *Jeunesse de Diderot* e di fatto decise di non riprendere nessuno dei due testi. La storia filosofico-concettuale delle idee fu abbandonata in favore di una ricostruzione circostanziale, contestualizzante, con un forte interesse biografico collocato all’incrocio tra studio dell’unicità dell’individuo e ricostruzione dell’ambiente di formazione e di azione<sup>29</sup>. La ricerca di un nucleo originario, immutabile delle idee, in questo caso del comunismo, fu abbandonata (e ridicolizzata in *Utopia e riforma*) come un’illusione colpevole di potere attingere un originario inesistente cui aggrapparsi fideisticamente. “Son proprio nato storico e ho grande passione di quello che sembra il dettaglio e ogni idea mi serve soprattutto per farmi nascere la voglia di vedere più vicino e più aderente alla realtà”<sup>30</sup>, aveva scritto al padre nel 1941. Sopravvissuto alla guerra e ripreso il lavoro di storico, era tempo di riannodare il filo interrotto.

---

<sup>28</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 89.

<sup>29</sup> Lo segnala G. LEVI, *Les usages de la biographie*, in «Annales. Economies, Sociétés, Civilisations», 44, n. 6 (1989), pp. 1325-1336, in particolare su Venturi biografo p. 1331.

<sup>30</sup> Lettera di F. Venturi al padre, 1° giugno 1941, Archivio privato Franco Venturi, Torino.



## Nota editoriale

I testi che qui si pubblicano provengono dall'Archivio privato Franco Venturi (Torino) in corso di riordino. Sono stati trovati in una cartellina morbida in cartoncino beige, con scritto in maiuscolo in inchiostro rosso, con i caratteri all'apparenza di una macchina da scrivere molto vecchia: "PER UNA STORIA DEL COMUNISMO – PARIGI 1939". La cartellina contiene: 1) una lettera dattiloscritta su carta intestata delle Edizioni U, datata: Roma 27 settembre 1945, indirizzata al Dott. Franco Venturi. Si tratta del contratto per la pubblicazione nelle Edizioni U della *Jeunesse de Diderot e L'origine dell'Enciclopedia*. Il contratto a firma di Dino Gentili, consigliere delegato, prevedeva che le Edizioni U si impegnassero "a pubblicare al più presto i libri" e che all'autore andassero 10 copie omaggio e un anticipo sulle percentuali di £ 10.000; 2) il testo manoscritto; 3) il testo dattiloscritto.

Il testo qui pubblicato col titolo *Manoscritto del 1939* comprende 55 fogli bianchi ingialliti (15 x 20 cm.) raccolti in un foglio piegato a copertina (20 x 31 cm.; qui riprodotto a p. 18), su cui è scritto a macchina in inchiostro rosso, all'apparenza con gli stessi caratteri che compaiono sulla cartellina beige:

### *Indice* [sottolineato a mano da Venturi con penna blu]

<i>Per una storia del comunismo</i> .....	
<i>Saggi di storia del comunismo</i> .....	
<i>Comunismo illuminista</i>	
1) <i>Mably</i> [aggiunto successivamente a mano da Venturi con penna blu e a mano anche la numerazione]	
2) <i>Dom Deschamps</i> .....	
3) <i>Diderot</i> .....	
4) <i>Buonarroti</i> .....	
<i>Comunismo romantico</i>	
1) <i>Leroux</i> .....	
2) <i>Bakounin</i> .....	
3) <i>Malato</i> [potrebbe forse trattarsi di Malon, cancellato a mano da Venturi con penna blu]	
<i>Comunismo moderno</i>	
1) <i>Marx</i> .....	

I fogli sono numerati in alto a destra, eccetto il primo (riprodotto a p. 22), fino al numero 51; sono inseriti anche i fogli 27 bis, 33 bis, 46 bis, 46 ter. I fogli sono scritti solo sul recto in inchiostro blu. Fanno eccezione: il foglio non numerato, che consta anche di una facciata che riporta la numerazione 19 con un altro attacco cancellato di

Indice

Per una storia del comunismo .....

Saggi di storia del comunismo .....

Comunismo illuminista <sup>D. Melly</sup>  
1) Dom Deschamps .....  
2) Diderot.....  
3) Buonarroti.....

Comunismo romantico  
1) Leroux.....  
2) Bakounin.....  
~~3) Proudhon.....~~

Comunismo moderno 1) Marx.....

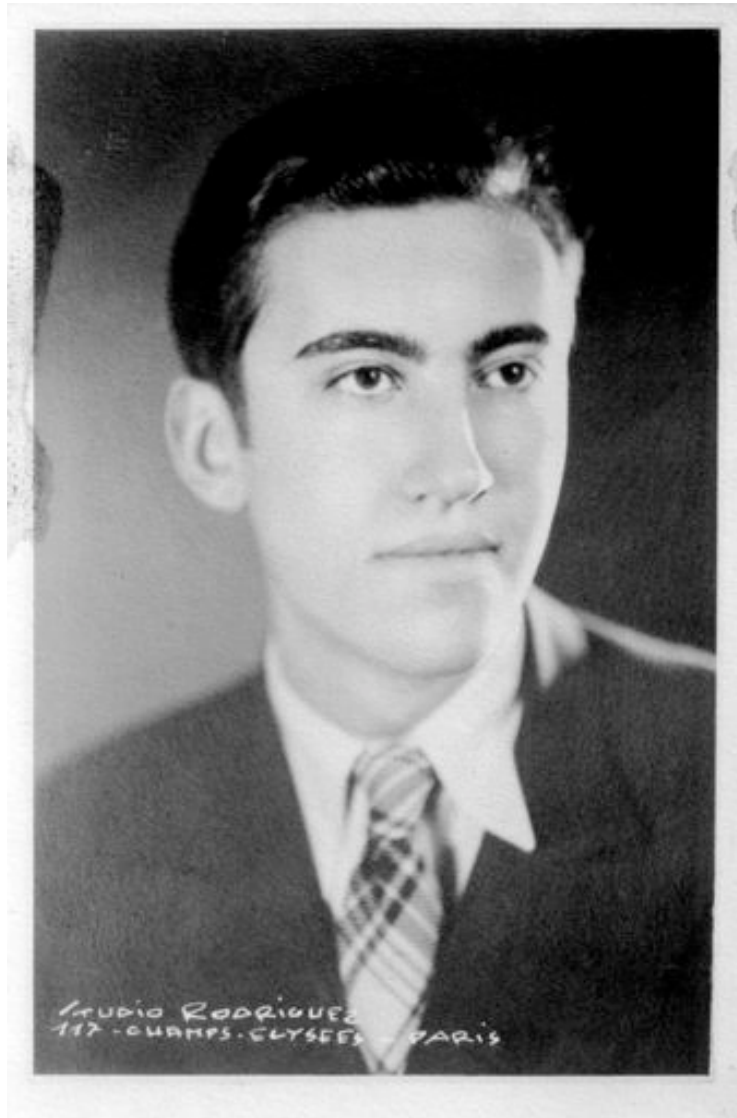
3. Il foglio in cui è conservato il Manoscritto del 1939

“Comunismo illuminista” e uno schema (qui trascritto a p. 28, nota 15); il verso del foglio 46 ter (testo cancellato, riscritto con varianti nel foglio 8; in alto a destra la numerazione: 8); il verso del foglio 47 (testo cancellato, riscritto con varianti nel foglio 47; in alto a destra la numerazione: 47). Il manoscritto presenta parecchie correzioni e cancellazioni.

Il testo qui pubblicato col titolo *Dattiloscritto del 1941-42* comprende 65 fogli (22 x 28 cm.), in carta bianca sottile, da copia, scritti a macchina con inchiostro nero. Presentano in alto a destra la numerazione continua. Compaiono poche correzioni a macchina o di mano di Venturi. Le ultime 8 righe e mezza del foglio 64 sono di mano di Venturi (qui a p. 89). Sul foglio 65 in basso a destra, di mano di Venturi: “16 maggio 1942”. Esiste anche una copia a carta carbone nera, che si ferma al foglio 64, dove non è stata inserita l’aggiunta a mano.

I criteri di trascrizione sono stati ispirati al rispetto degli originali. Si è intervenuti soltanto là dove erano presenti errori ortografici o refusi. Nel *Manoscritto del 1939* si è inserita la punteggiatura, là dove la mancanza rendeva difficile la lettura. Si sono mantenuti costrutti e francesismi, importanti per la ricostruzione di una fase della vita di Venturi, in cui il francese era la lingua più utilizzata. Delle correzioni e parole cancellate del manoscritto abbiamo conservato solo quelle interessanti e comprensibili e abbiamo inserito nelle note esclusivamente le parti cancellate che rappresentano un arricchimento del testo. Tutte le note, eccetto precisazione, sono dei curatori. Si è cercato di non appesantire i testi con un ampio apparato di note, per conservare la freschezza del pensiero di Venturi. Si sono aggiunte note esplicative unicamente là dove ci sono citazioni, implicite o esplicite, lasciando ai saggi di commento il compito di completare il contesto e i riferimenti, né si è esplicitato in nota il confronto con i testi originali citati.

La ricchezza dei testi ha portato gli autori dei saggi qui inseriti a letture diverse sia del pensiero di Venturi, sia del rapporto tra il *Manoscritto del 1939* e il *Dattiloscritto del 1941-42*. Esse sono la testimonianza degli stimoli che Franco Venturi è ancora in grado di offrire.



*4. Ritratto fotografico di Franco Venturi a Parigi, seconda metà degli anni Trenta*

FRANCO VENTURI

Manoscritto del 1939

Per una storia del  
comunismo

L'unità <sup>del</sup> movimento comunista / dando  
a questa parola il senso generale che essa  
aveva e la sua origine) è stata spesso  
affermata in modo pragmatico e quasi  
mai in modo storico. Si è asserted che  
~~l'unità~~ questa "pietra foca" del  
partito o del presente faceva parte  
del movimento tendente al comunismo.  
Si è esaltato un precursore o si  
glorificato uno spazio "insurrezionale".  
Peramente si è esaltato quale  
fante l'unità ~~è~~ proposta che lega  
insieme, non nella pratica immediata,  
ma nelle storie "ideali fatti".  
apparentemente con diversi come  
si uniti di un atipista, ma spontanea  
rivolta proletaria e un moderno  
partito socialista spento nell'  
ambito di uno stato parlamentare.  
Due fatti emergono contemporaneamente  
e ripropongono il problema. In questi  
tutti il programma si risolve intorno  
a noi. Il comunismo pensabile nei  
fatti, nelle vite di tutti i popoli.

## Per una storia del comunismo

L'unità del movimento comunista (dando a questa parola il senso generale che essa aveva alla sua origine) è stata spesso affermata in modo pragmatico e quasi mai in modo storico. Si è asserito che questa o quella forza del passato o del presente faceva parte del movimento tendente al comunismo. Si è adottato un precursore o si è glorificato uno sforzo insurrezionale. Raramente ci si è domandato quale fosse l'unità profonda che lega insieme, non nella pratica immediata, ma nella storia ideale fatti apparentemente così diversi come gli scritti di un utopista, una spontanea rivolta proletaria e un moderno partito socialista agente nell'ambito di uno stato parlamentare.

Due fatti essenziali ci costringono oggi a riporci il problema. Innanzi tutto il programma si dissolve intorno a noi. Il comunismo passando nei fatti, nella vita di tutti i popoli europei rende l'unità pratica dei vari elementi del programma sempre più difficile e spesso impossibile. Esigenze di giustizia, analisi storiche del capitale, volontà statalistiche o burocratiche stavano insieme unite quando ancora questi diversi elementi potevano apparire come i diversi aspetti di un medesimo sforzo. Oggi, col comunismo russo ed anche con il nazional-socialismo tedesco alcuni di questi elementi si sono realizzati, sviluppandosi fino all'ipertrofia, altri sono violentemente perseguitati o conculcati. L'unità programmatica del comunismo ne esce sgretolata<sup>1</sup>.

Eppure (ed è questo il secondo e più importante stimolo alla presente ricerca) i fatti ci dimostrano generalmente che storia moderna<sup>2</sup> e storia del comunismo (nei suoi più vari aspetti) non coincidono. Il comunismo, sia sotto la forma riformistica che sotto quella anarchica o bolchevica [sic] contiene nel suo seno un elemento che ripugna alla fusione completa con la vita moderna<sup>3</sup>, che si svolge al di fuori di esso. Prendendo le più opposte forme (pacifismo francese, falso isolazionismo russo, massimalismo generico di tante masse europee) esso salva la propria autonomia di movimento, rifiutandosi di guardare in faccia i problemi immediati della nostra storia. Il recente svincolarsi della Russia dalla politica del fronte popolare non è che l'esempio più clamoroso di questo perpetuo alibi morale e mentale che sempre il comunismo conserva anche quando più sembra voler confondersi e perdersi nella vita europea.

Esiste<sup>4</sup> un nucleo essenziale che differenzia, nel mondo dei fatti come in quello delle idee, il movimento comunista da tutto il mondo circostante. Nucleo che non può più essere definito dalle vecchie formule programmatiche che furono utili per il pas-

---

<sup>1</sup> Cancellato: "spezzata".

<sup>2</sup> Originariamente: "dell'Europa".

<sup>3</sup> Originariamente: "europea".

<sup>4</sup> Cancellato: "dunque".

sato, ma che oggi sono diventate inutilizzabili; ma che non per questo è meno vivo e tenace.

Se rivolgiamo uno sguardo indietro, verso il secolo scorso e rimontiamo più lontano nel cuore del diciottesimo secolo, vedremo il comunismo cambiare spesso di veste culturale, mutare di programma immediato, ma guardando più in fondo riconosceremo alcuni caratteri tipici che lo distinguono da tutti gli altri movimenti politici o culturali e ne fanno un mondo a parte, compiuto in se stesso.

È la ricerca di questo nucleo vitale del movimento comunista che è lo scopo di questo breve saggio. Ricerca storica poiché deve procedere attraverso la critica delle diverse autodefinizioni programmatiche che il comunismo ha dato di se stesso per giungere ad una conoscenza precisa della unità storica del movimento comunista.

I primi tenaci assertori dell'inesistenza di un tale nucleo ideale comunista sono ora i comunisti stessi. Definendosi espressione del proletariato essi hanno negato<sup>5</sup> la loro autonomia. Ma quale storico marxista ha mai osato integralmente applicare questa formula, escludendo rigorosamente dalla storia del comunismo quello che non è nato direttamente dalle esperienze della classe proletaria? Marx stesso nella migliore storia che oggi ancora esista del movimento comunista (il "Manifesto") ha messo in primo piano lo sforzo degli utopisti e dei riformatori. E il marxismo moderno ha messo sempre più in luce l'organizzazione politica, il partito, proprio quell'elemento cioè della lotta comunista che meno direttamente è legato alla storia propriamente detta del proletariato. L'errore della definizione marxista è radicale perché essa tenta di spiegare un movimento ideale, quale il comunismo, con un fatto quale il proletariato. La storia del comunismo invece ci insegna le penose e complesse vie attraverso le quali esso scopri (tardi e quando già molti dei suoi elementi essenziali erano da tempo fissati) il proletariato, essa ci mostra come il comunismo credette di trovare nel proletariato la sua più perfetta ed ultima incarnazione<sup>6</sup>.

Del resto l'affermazione che ancor oggi i marxisti ripetono sui rapporti tra proletariato e marxismo non è, alla sua origine, che uno degli aspetti dello sforzo fatto, quasi cent'anni fa, da Marx per presentare il comunismo come un fatto storico, come una realtà esistente nelle cose ed in essa agente. Marx sapeva troppo bene come fino al 1848 il comunismo fosse stato uno "spettro aggirantesi in Europa" senza mai mettere i piedi in terra, o per tradurre la sua metafora in parole semplici, fosse stato un mito, una aspirazione non ancora incarnata. Far derivare il comunismo dal proletariato era dare a quello una base storica che ad esso fino allora mancava.

Come si vede il legame tra comunismo e proletariato è anch'esso una di quelle definizioni programmatiche che ci aiutano, guardate con occhi storici, ad intendere il comunismo ma che non vanno al cuore del problema e non servono a farci capire quale sia la funzione profonda di esso nel mondo moderno<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Cancellato: "a parole".

<sup>6</sup> Cancellato: "Non è il proletariato il padre del comunismo, ma piuttosto il proletariato che è figlio del comunismo, se pure si potesse adoperare tale metafora".

<sup>7</sup> Due versioni cancellate :

[a] "La storia del movimento comunista non potrà così essere considerata come un puro riflesso di una classe sociale, e neppure come un'idea che platonicamente modelli il mondo, come una forza religiosa e politica,"



Gli sforzi per andare al di là delle formule programmatiche e per giungere ad una comprensione più profonda del movimento comunista sono stati numerosi in questi ultimi anni<sup>8</sup>. Essi vanno dall'“umanesimo marxista” al “ritorno agli utopisti”. Tali tentativi sono però più spesso espressioni sincere di esigenze morali e politiche, che vere e proprie risoluzioni storiche di problemi che il comunismo ci propone.

L'“umanesimo marxista” spesso così ricco di motivi nuovi si riduce però, alla radice, ad una constatazione, giusta ma passiva della dissoluzione del movimento comunista, dello sfasciarsi di esso nei suoi vari elementi costitutivi, o per meglio dire, nei vari elementi che cento anni di storia hanno accumulato intorno al suo nocciolo vitale. L'“umanesimo marxista” finisce infatti con l'identificare il movimento comunista con la marcia della civiltà, col progresso, in ultima analisi con tutto il mondo moderno. Talvolta, è vero, esso pone il comunismo come l'“erede” di questo svolgimento. Ma la debolezza stessa con cui esso discerne gli elementi di cui esso si dichiara continuatore da quelli che invece egli nega mostra come questa “eredità” sia più fittizia che reale. Ogni movimento vivo che si richiami ad un passato o che voglia continuarlo, lo modifica profondamente. Il cattolicesimo<sup>9</sup> del romanticismo è tutta una nuova visione della storia, il cristianesimo primitivo dei puritani è anch'esso una nuova interpretazione dei primi secoli della chiesa. Quale è la civiltà di cui l'umanesimo marxista si proclama erede se non la civiltà dei democratici, dei liberali ecc.? La formula bolscevica che si richiama ad ognuno dei momenti progressivi dell'umanità e che rigetta tutti i momenti di decadenza non è che un vano tentativo di uscire da questa idea generica dell'“eredità culturale”. Vano, poiché in fondo reclamare tutti i movimenti progressivi della storia non è dir'altro se non che si sente dietro di sé l'insieme di tutta la storia umana.

L'umanesimo socialista<sup>10</sup> crede trovare le sue basi teoriche nella ben nota affermazione di Marx secondo la quale il proletariato è l'erede della filosofia. Ma ben altre erano le ragioni che spingevano Marx ad asserire questo assioma da quelle che spingono oggi tanti socialisti a proclamarsi umanisti. Marx recisamente faceva una scelta, recisamente sceglieva una filosofia, un movimento di pensiero per ancorarvi il comunismo. I moderni marxisti non hanno questo coraggio e ripiegano sull'affermazione generica del proletariato erede di tutta la civiltà moderna. Idea anche questa di Marx, ma, ancora una volta molto più concreta alle sue origini che non oggi. Erede di tutta la civiltà non può non significare, in Marx, erede di quella forza che veramente era civiltà per lui, delle forze di produzione, della tecnica che ne deriva, dei mezzi di scam-

---

[b] “La storia del comunismo non può così essere un puro riflesso di una classe sociale e naturalmente neppure l'affermarsi platonico di una idea che dall'alto crea il mondo. Ma esso ci dovrà apparire come una forza capace di uno svolgimento organico, secondo una propria logica interna”.

<sup>8</sup> Si trova su una pagina successiva (f. 8, come verso di 46ter) una versione cancellata dello stesso brano: “Lo sforzo che modernamente si fa intorno a noi per giungere ad una più profonda comprensione del movimento comunista prende spesso la forma di un ‘ritorno agli utopisti’. È questa ad esempio la conclusione del libro di Yvon comunista francese vissuto in Russia che ci ha dato recentemente i risultati dei suoi sforzi di comprensione e di superamento del bolscevismo”. Il riferimento è a YVON [R. GUIHENEUF], *L'U.R.S.S. telle qu'elle est*, Gallimard, Paris 1938.

<sup>9</sup> Originariamente: “cristianesimo”.

<sup>10</sup> Originariamente: “marxista”.

bio, in genere dell'economia moderna. Affermazione questa di un fatto più ancora che non di un'idea. I moderni invece tentano di attribuire a questo un senso più lato, cadendo nelle contraddizioni sopra notate. Quando dunque l'umanesimo marxista non sia un nuovo, empirico e talvolta machiavellico metodo di porre l'interesse del proletariato come l'"interesse generale" (problema politico questo e non più ideologico), esso non è che l'espressione teorica del disgregarsi del marxismo, del passare del comunismo nei fatti, del suo perdere apparentemente forza di movimento autonomo. Voler essere erede di tutta la civiltà moderna non è che porre in termini di dover essere quello che è una realtà effettiva di oggi: il fondersi di tanta parte del comunismo nella civiltà europea. Le conclusioni del libro di Rossi<sup>11</sup> (uno dei più conseguenti "umanisti marxisti") pone immediata la domanda: ma che cosa rimane di socialista nella visione umana, costruttiva, serena, democratica di Rossi? Conclusione negativa sul terreno teorico, che non implica naturalmente un giudizio negativo sul terreno politico. Vedere le cose come sono è sempre la più grande qualità del politico e certe constatazioni di fatto valgono mille progetti. Rossi ponendo il problema come lo pone non ci aiuta che pochissimo a capire l'essenza del comunismo, anche se pone alcuni doveri<sup>12</sup> essenziali dei comunisti.

Più importante, dal punto di vista che ora ci preoccupa, è il "ritorno agli utopisti" che si sente come necessario da varie parti. Innanzitutto perché ci pone un problema che il comunismo tradizionale non si erano [sic] mai neppure proposti di risolvere. Tra comunismo utopistico e quello scientifico si era sempre posta una soluzione di continuità che impediva un giudizio storico qualsiasi di coloro tra i comunisti che hanno preceduto Marx. Quest'ultimo non era considerato né come continuatore di uno sviluppo in corso, né come iniziatore di una dottrina del tutto nuova. L'idea che egli avesse reso "scientifico" il comunismo rappresentava appunto questa incertezza fondamentale: come se in quelle libere creazioni che sono le idee politiche si potesse stabilire una netta scissione tra coloro che accumulano osservazioni sparse e coloro che di queste danno una formulazione matematica dando loro forma di legge. Così gli utopisti sono stati considerati nella famiglia marxista come i parenti poveri, guardati con uno sguardo simpatico e sprezzante insieme. Le più geniali loro intuizioni sono state viste come dei felici errori. È naturale Marx guardasse ai loro sistemi come miniere da cui trarre soltanto quello che a lui era utile. Posizione che è sempre quella di un creatore di fronte ai suoi predecessori. Ma più tardi essi finirono per apparire come degli inutili precursori che avevano avuta la fortuna di imbattersi in qualche verità, senza però che il loro sforzo fosse più utile dopo la verità marxista. Quello che in Marx era ricerca storica e pratica insieme, per i marxisti è diventato spesso materiale morto.

Il "ritorno agli utopisti" è stato perciò un tentativo di porre il marxismo nella sua prospettiva storica, facendolo scendere dal piedistallo "scientifico". Ci si è accorti che il mondo dei sentimenti e delle volontà che aveva trovato le proprie formule nel mezzo del secolo scorso con il marxismo poteva essere considerato, studiato ed amato in

---

<sup>11</sup> A. ROSSI [A. TASCA], *Naissance du fascisme. L'Italie de l'armistice à la marche sur Rome*, Gallimard, Paris 1938.

<sup>12</sup> Originariamente: "esigenze".

sé, per il proprio valore emotivo e creativo. Si è riscoperto il “comunismo eterno” sotto le dottrine di Marx e si è anche detto che queste ultime l’avevano impoverito o schematizzato e che esso era più ricco e più fecondo nelle sue formulazioni più ingenu e primitive. Le conclusioni di Yvon, comunista francese capace di trarre alcune conclusioni profonde e teoriche dalla sua profonda esperienza del bolscevismo russo, sono una delle espressioni più sincere di questa tendenza.

La storia del comunismo da Marx a oggi ha anch’essa condotto a conclusioni di questo tipo. La perpetua rinascita di movimenti utopistici nel seno stesso dei partiti marxisti, il continuo riaffiorare di idee, di sentimenti che Marx credeva di poterci presentare come definitivamente superati, ha fatto pensare che la fase utopistica del comunismo non sia puramente e semplicemente una malattia infantile, ma sia più profondamente insita nel cuore stesso del movimento. La vita stessa di Marx politico non è forse una lotta continua contro quelle forze che egli credeva aver risolto nelle sue formule scientifiche? Anarchismo, sindacalismo, sorelismo, ecc. non hanno forse una vitalità nell’anima stessa dei marxisti che li maledicono non poco come il cristiano maledice il diavolo sempre respinto e sempre presente?

Le spiegazioni date dagli ortodossi (incultura delle masse, insufficiente sviluppo industriale ecc.) non sono spesso che dei pretesti. O, più spesso ancora, rientrano in quella categoria delle constatazioni generiche di fatti che si presentano immediate alla mente quando si sente nel profondo un’impotenza nostra a cambiare, a dare un senso diverso alla realtà. Esse assomigliano troppo a quelle considerazioni generali sulla natura dei popoli, pretesto troppo comune per l’inoperosità dei politici liberali o conservatori<sup>13</sup>. Certo i fatti sono quelli che sono, ma è appunto il compito di una forza rivoluzionaria di dar loro un significato nuovo inquadrandoli in una visione generale della storia e della vita. I marxisti invece nella loro perpetua lotta contro tutte le forme utopiche non hanno fatto che negare queste forme, escludendole dal grande movimento comune e rendendole così sterili e vane.

Il bisogno di ritrovare le forze attive e viventi del comunismo così come la critica del marxismo come superamento incompleto dell’utopismo hanno così confluito nell’idea che col ritorno agli utopisti si sarebbe potuto integrare, completare Marx.

Un passo ulteriore credo potrà condurci alla conclusione che il “ritorno agli utopisti” permettendoci effettivamente di riscoprire gli elementi essenziali del comunismo ci permetterà non solo di integrare Marx, ma di criticarne le tesi essenziali. Non dunque integrare Marx con gli utopisti, ma criticare questo con quelli. Ma siamo così già entrati nel nocciolo di questa ricerca. Attraverso un breve schizzo delle tre fasi essenziali del comunismo (comunismo illuminista, comunismo romantico, comunismo moderno) si potrà forse trovare quel nucleo vitale del comunismo riconoscibile attraverso tutte le sue forme, dalle più antiche alle attuali.

---

<sup>13</sup> Cancellato: “Perché le rivolte contadine russe hanno potuto prendere aspetti comunisti ortodossi, mentre gli operai”.

*Comunismo illuminista*

Senza un movimento centrale, senza un punto di riferimento fisso, dal seno del movimento illuminista nascono nel Settecento i primi germi dell'ideale comunista<sup>14</sup>. Diversi sono i punti dell'orizzonte culturale in cui esso appare per la prima volta. È come un processo di germinazione in un vasto campo. Ed i germi, appena sbocciati, sono già chiaramente riconoscibili come simili, come rispondenti a certe esigenze comuni. La dispersione nello spazio culturale è completa, ma nel profondo sentiamo già delle radici comuni, come appunto avviene quando il nuovo punto di vista [che] viene alla luce è abbastanza forte ed importante per costituire una delle facce essenziali dello spirito di un'epoca. Non si può tracciare ancora una storia del movimento perché i legami mancano, ma si può già fare una serie di osservazioni sui caratteri comuni a tutti.

L'eredità dell'utopia. Classificando tutti i comunisti anteriori a Marx come utopisti si rischia, tra l'altro, di non capire la rottura con l'utopia tradizionale operata dai primi comunisti settecenteschi. Scomparse, con la fine del Rinascimento, quelle forze che rendevano vive allora e rendono ancora oggi così importanti delle utopie come

---

<sup>14</sup> Su un foglio separato, in cui figura il medesimo numero di paginazione (f. 19), si trova un altro incipit cancellato: "Il sorgere dell'ideale comunista nel seno dell'illuminismo settecentesco rivela subito la sua originalità". Segue:

"Un piano

Mito comunista: / totalitario  
 / parallelo allo  
 / sviluppo del progresso  
 / collettivo  
 / etc.

[altra facciata]

L'idea di progresso/ mitologizzazione del movimento illuminista stesso  
 / natura vitalistica [cancellato: e progresso pratico]  
 / progresso pratico  
 / conclusione

Contrapposizione al progresso/ moralismo

Rousseau  
 Morelli [sic]  
 Mably

/ quietismo  
 [cancellato: Dom Deschamps  
 etc.]

/ antiindustrialismo  
 Contrapposizione filosofica / terza fase: Dom Deschamps  
 ritorno indietro: Rousseau etc.

Le reazioni dell'illuminismo / Diderot

Comunismo e illuminismo. Il comunismo è insieme l'ombra e la negazione dell'illuminismo, nel medesimo".

quella di Moro o di Campanella, l'utopia rischiava di diventare nel '600 una forma bizzarra di letteratura e nulla più, in fondo una forma di romanzo. Essa ha ancora una vitalità quando i libertini se ne servono per esprimere certe loro idee sulla natura e sull'uomo anticipando su quello che faranno gli illuministi settecenteschi. L'utopia conserva invece un carattere politico solo nel caso in cui essa si riattacca al problema coloniale, proprio in quel secolo sorgente di fronte alla coscienza degli europei. Una delle più importanti utopie del Seicento, quella dei Sevarambes di Allais è in fondo la storia di una colonizzazione e di una civilizzazione perfetta di un popolo conquistato. E, dal punto di vista teorico, questo è importante perché pone di fronte all'utopista il problema del rapporto tra l'idea e la realtà. Ed è la realtà locale, la realtà barbara che trionfa trovando una forma superiore nel comunismo assoluto. I Parsis, il popolo conquistatore dopo la loro venuta in mezzo alle tribù selvagge "eurent quelque peine à s'accomoder de la communauté des biens, mais comme ils étaient tous étrangers, et que leur fortune dependoit absolument de celle de leur chef, ils se soumirent enfin à ses volontés, d'autant plus facilement qu'ils voyaient que les Stroukarambes (il popolo conquistato) qui s'étoient déjà tous accoutumés à une vie de communautés, s'y soumettoient sans repugnance". Il regime così fondato è definito da Allais come "gouvernement monarchique despotique et éliocratique au premier chef, c'est à dire que la puissance et l'autorité suprême reside en un seul monarque; que ce monarque est seul maître et propriétaire de tous les biens de la nation". La forma autonoma delle diverse comunità e la concezione dell'aristocrazia conquistatrice fa aggiungere all'utopista che "cet etat est une monarchie despotique, mêlée d'aristocratie et de démocratie" (Histoire des Sevarambes, Ed. «Les Voyages imaginaires», Vol. 5, pp. 239 et 263)<sup>15</sup>. È questa forse la più alta coscienza politica raggiunta da un utopista del '600. Ma, per quanto Allais ponga la storia a modello per tutti i popoli, essa ha valore appunto perché pone la sua storia nella lontananza geografica, ai margini lontani della civiltà, come risoluzione ideale di quella barbarie che il '600 cominciava a sentire alle basi coloniali degli imperi europei. Alla fine del '700 Raynal ed il gruppo intorno a lui sembreranno riporre il problema, ma quanto più attuali e vicini saranno allora i selvaggi, travestimenti mitici delle passioni di rivolta del secolo<sup>16</sup>!

Il movimento comunista che nasce con forme utopistiche nel '700 è una forza nuova e originale. Essa ha come terreno culturale l'illuminismo, da esso si distacca e ad esso si contrappone. Naturalmente nella cultura settecentesca che riprende la via interrotta alla fine del '500, non è difficile trovare gli echi dell'utopismo rinascimentale. Ma essi sono fusi nella comune atmosfera del secolo, essi sono patrimonio comune a tutti. I nuovi utopisti anche se si servono di alcuni schemi ereditati dal passato, rappresentano esigenze e forze del tutto nuove. Il '600 ha interrotto quella genealogia di

---

<sup>15</sup> D. VEIRAS, *Histoire des Sevarambes, peuples qui habitent une partie du troisième continent, communément appelé la Terre australe. Contenant une relation du gouvernement, des moeurs, de la religion, & du langage de cette nation, inconnue jusques à présent aux peuples de l'Europe*, t. V Collection, *Voyages imaginaires, songes, visions et romans cabalistiques*, se trouve à Paris, Rue et Hotel Serpente, Amsterdam 1787.

<sup>16</sup> Cancellato: "Il consenso che rinascerà su questo tema non avrà più che una somiglianza formale con quello del libertino '600".

scrittori utopisti che alcuni storici del socialismo hanno creduto di poter stabilire e che si potrebbe far rimontare fino a Platone. Il barocchismo romanzesco delle ultime utopie le ha vuotate di contenuto. Quello che esse originariamente avevano significato si ritrova nel naturalismo settecentesco. Il nuovo utopismo non è la continuazione di una tradizione, ma una rottura profonda che si produce nel seno dell'illuminismo. Negarne la novità è negare l'importanza di questa scissione che, crepa impercettibile all'origine, diventerà presto fossato invalicabile. La prima incrinatura non sarà prodotta dalla ripresa di una tradizione, ma da ragioni ben altrimenti essenziali. Essa si produrrà nel nocciolo essenziale della vita illuminista, in quella zona dove le forme puramente culturali non hanno influenza, dove le tradizioni letterarie non trovano più eco.

Illuminismo e comunismo. Si è spesso detto e ripetuto che il significato storico profondo dell'illuminismo è stata la faticosa ma feconda scoperta dell'idea di progresso. Il secolo finisce, per bocca di Condorcet, in una epopea del progresso e questa intuizione noi ritroviamo sotto tutte le forme culturali, religiose e politiche che più decisamente caratterizzano il secolo. E poiché proprio all'idea di progresso si contrappone il comunismo nascente, è necessario vederne brevemente gli aspetti fondamentali.

La rapidità, simile a quella di una fiamma luminosa, con cui si sviluppò il movimento illuminista stupì gli uomini che furono testimoni di questo fenomeno non meno di coloro che vi presero attivamente parte. Non è senza ragione che critici più superficiali abbiano potuto ripetere durante tutto il secolo che si trattava di una moda, tanto rapida ad attecchire che sembrava facile poterne profetare il rapido estinguersi. Specialmente in Francia, le crisi attraverso le quali passò il movimento illuminista si susseguono con una grande rapidità. Scrittori in ritardo di dieci anni sembrano a buon diritto retrogradi per l'avanguardia in marcia. Dopo anni di stasi, simboleggiati nella mente degli illuministi come gli anni del lungo regno di Luigi XIV, una forza si era messa in cammino con una rapidità che oggi riconosciamo come ben moderna e che allora parve fenomeno tanto più stupefacente quanto più nuovo. Il progresso, come forza autonoma, come ragione profonda di tale movimento, fu così in Francia per moltissimi, l'ipostasi, il mitologizzamento di quello sviluppo a cui essi potevano assistere de visu. Da una forza misteriosa e chiara insieme essi si sentivano trascinati e quello chiamarono progresso. Come disse un giorno Diderot il mondo appariva insieme stranamente vecchio e giovane insieme [sic]<sup>17</sup>. Tale era la forza di quella germinazione che si sentivano cadere le foglie vecchie e chiaramente si poteva distinguere quella che era la giovane forza nascente in mezzo all'accozzaglia delle vecchie forme

---

<sup>17</sup> Probabile il riferimento al passaggio delle *Pensées sur l'interprétation de la nature* di Diderot, già richiamato in F. VENTURI, *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*, Skira, Paris 1939, pp. 271-272: "Quand je tourne mes regards sur les travaux des hommes et que je vois des villes bâties de toutes parts, tous les éléments employés, des langues fixées, des peuples policés, des ports construits, les mers traversées, la terre et les cieux mesurés; le monde me paraît bien vieux. Lorsque je trouve les hommes incertains sur les premiers principes de la médecine et de l'agriculture, sur les propriétés des substances les plus communes, sur la connaissance des maladies dont ils sont affligés, sur la faille des arbres, sur la forme de la charrue, la terre ne me paraît habitée que d'hier" (*Oeuvres complètes de Diderot*, Garnier, Paris 1875, vol. II, p. 60).

superate. L'atteggiamento illuminista di fronte alla religione non è che l'esempio più noto di un tale sentimento. La rapidità stessa dello sviluppo, l'intuizione immediata di quello che era vecchio e di quello che era nuovo, senza confusioni possibili, senza incertezze, contribuirono a dare all'idea di progresso quell'aspetto di forma rettilinea che esso conservò sempre nell'illuminismo. Certo la forma che assumeva il progresso delle scienze naturali, che aggiungeva rapidamente scoperta a scoperta procedendo apparentemente per progresso continuato e continuativo, impressionò le menti e contribuì all'idea che ci si poté fare del progresso stesso. Ma, anche se questo è il fenomeno più chiaramente visibile, quello che risalta in primo piano, non era questo l'elemento fondamentale: al fondo stava la coscienza profonda di appartenere a un tutto, un movimento pratico, religioso, politico in sicura e veloce marcia ascendente. È questa identificazione, più mitica<sup>18</sup> che non logica del progresso con lo sviluppo dell'illuminismo stesso, che spiega la forza e l'importanza delle reazioni levatesi contro coloro che questo progresso negarono o svalutarono. Chi la difese, nelle più varie forme sapeva che si trattava di cose proprie, che difendeva non certo un'idea astratta, ma la fase intuitiva della propria azione stessa. Mentre la rapidità stessa del movimento spiega, se non fosse altro come fenomeno naturale di resistenza, la forza delle reazioni, l'ampiezza e il numero delle forze che si levarono contro un così incalzante processo di critica rivoluzionaria.

Ma l'idea di progresso conteneva germi di ben altra importanza, come poi lo sviluppo successivo ci ha dimostrato. Essa è legata intimamente, fin dall'origine all'idea di natura, da questa trae le sue forze più grandi ed in essa si riconosce come nella sua più vera formulazione. Dopo il secolo romantico e storicistico che fu il secolo scorso, questo legame pare tanto strano da rendere spesso incomprensibile la funzione stessa dell'illuminismo. Ridotta da Hegel alla più normale delle categorie dello spirito, la natura aveva perso quella forza che fu la sua nel Settecento. Oggi il rinascere brutale di forme che si richiamano alla natura, fino all'abbruttimento della razza, ripone a noi il problema e ci permette di intendere più da vicino e con più calda simpatia l'idea della natura quale essa nacque nell'illuminismo.

Come la "raison" fu l'aspetto critico della lotta contro la religione e la metafisica, così la natura ne fu la forza dinamica e attiva. Verso la metà del secolo, con l'affermarsi primo dell'illuminismo sul terreno dei fatti, delle istituzioni, dell'organizzazione, l'idea della natura prende tutta quell'importanza che era stata riservata prima alla ragione. Le due forze sono (e i contemporanei ne ebbero la coscienza) le due facce di una medesima realtà ideale e la storia dei loro rapporti è uno dei fili più sicuri per intendere in profondità il Settecento. Esse si completano spesso, si contrappongono talvolta, ma il loro dialogo è sempre vivo ed importante, come un dibattito che va al fondo dei problemi di un'epoca. Quando gli uomini della "raison" si urteranno con i difensori della natura, ciò indicherà che l'illuminismo ha preso radice nella realtà e sta attivamente modificandola, come forza d'azione che, una volta scatenata, segue sviluppi autonomi impreveduti da coloro stessi che hanno contribuito a metterla in moto. E le prime volte che si vedrà affermarsi la natura sola, in lotta decisa contro la

---

<sup>18</sup> Originariamente: "assiomatica".

ragione, sarà questo il sintomo primo del dissolversi intimo del movimento illuminista, nato, cresciuto e sviluppato sull'equilibrio instabile ma fecondo di ragione e di natura.

Tanto "ragione" quanto "natura" furono infatti le forme attraverso le quali il secolo scopri l'attività pratica, la libera creatività dell'uomo sociale.

Attraverso la "ragione" esso pose le basi filosofiche essenziali per questa scoperta, togliendo di mezzo metafisica e religione e ponendo le basi di quel pensiero schematico ed utile, chiarificatore e classificatore che è proprio il pensiero necessario alla creazione pratica. Quello che complessivamente si è poi chiamata scienza non è che un esempio di questa funzione metodologica della ragione. Le leggi del viver sociale (cioè le forme logiche necessarie alle riforme e alle rivoluzioni volute dall'illuminismo), le leggi dell'individuo (cioè le forme schematiche necessarie alla nuova concezione dell'individuo che stava sorgendo, libero dagli dei, solo di fronte alla natura, solo di fronte agli uomini) sono tutte formulazioni astratte e razionalistiche della nuova concezione della pratica che veniva allora nascendo. Formulazioni astratte proprio perché astratto è il pensiero legato alla pratica immediatamente. Chiedere al '700 coscienza storica o dialettica non è che negare questa scoperta ancora intuitiva ma feconda del pratico, non più legato come in Machiavelli a problemi determinati, ma invadente l'insieme della vita dell'uomo. E tanto questo è vero che chi, come Hegel, all'illuminismo fece questo rimprovero, malgrado la grandissima sua superiorità filosofica, venne perdendo quell'elemento prezioso che fu quello dell'illuminismo: la creatività dell'agire e del pensiero pratico.

Attraverso la "natura" il '700 trova la prima formulazione, non ancora certo filosofica, ma già positiva della sua scoperta. Alla natura si fanno convergere tutti i problemi, dell'uomo, della società, essa diventa la pietra di paragone con cui tutto il sapere e il credere viene riesaminato. La natura è così un tipico mito contenente in sé, allo stato ancora fluido, quelli che saranno i pensieri di domani<sup>19</sup>. Da idea statica e immutabile, come un'ipostasi metafisica, la natura si trasforma in anima, diviene il simbolo del vitalismo<sup>20</sup>. In Diderot la natura è concepita come modello dello sforzo umano creatore della sua propria esistenza. La logica diventa strumento di questo divenire, e strumento ultimo e culminante, preceduto da tutto un ciclo di istintive creazioni pratiche. Istinto e ragione trovano il loro equilibrio mostrandosi come due forme diverse della medesima attività.

Il mito di "natura" non ha servito così soltanto di matrice a dei concetti che oggi sono entrati nella nostra coscienza moderna. Per noi che guardiamo indietro con occhio storico, esso ci indica con certezza come gli illuministi avessero coscienza, in modo oscuro ma profondo, del carattere spirituale della nuova forza umana da loro messa alla luce. Non scienziati puri, né filosofi positivizzanti, essi diedero con la natura una prima forma universale alla creatività pratica, essi la mitologizzarono come il nuovo dio proprio perché essa era divina, spirituale. Coloro tra gli illuministi che più

---

<sup>19</sup> Cancellato: "Con lo svilupparsi dell'illuminismo si vedono affiorare dall'idea di natura quegli elementi che servono a rendere pensabile l'attività creatrice pratica e l'idea di progresso. Da mito statico e immobile nella sua forma".

<sup>20</sup> Cancellato: "diventa la prima formulazione moderna del progresso".



fermamente tennero all'idea di natura, sono anche quelli che più viva ebbero la coscienza del valore filosofico, universale dell'uomo, della sua libera e feconda opera creatrice. E così spesso coloro, che più decisamente affermarono la natura, che furono materialisti nelle loro affermazioni, che si tennero con rabbiosa violenza alla realtà, tanto più ebbero forte l'intuizione della novità e dell'importanza filosofica della creatività pratica. La coincidenza, già notata da Croce, della nascita dell'estetica e dell'economia non fa che confermare l'importanza storica del dibattito filosofico aperto dall'illuminismo.

La storia del come questa diade di "ragione" e di "natura" si leghi all'idea di progresso, è la storia di tutto il movimento illuminista. La creatività pratica, tanto sotto la sua forma di scienza quanto sotto il suo gemello aspetto di economia fu spesso concepita in un ritmo di accrescimento meccanico, aggiungente conoscenza a conoscenza e prodotti a prodotti. È questa la forma più elementare di progresso, combattuta o completata dai pensatori migliori del secolo. Il vitalismo della nuova natura diede il modello ad un altro progresso, organico questo, sviluppantesi in modo misterioso e fruttifero. La "perfectibilité" del primo Rousseau è anch'essa una forma di progresso naturale. Si fusero i problemi della circolarità, dei ricorsi, del punto di partenza ecc., problemi tutti che furono fondamentali e che esamineremo volta per volta quando vedremo il comunismo nascente combatterli con una negazione pratica, moralista o religiosa. Come già la "natura", anche il "progresso" fu l'espressione della coscienza profonda degli illuministi nella spiritualità del pratico. La nuova forza dello spirito che essi venivano scoprendo era col progresso concepita come forza unica, direttrice di tutta l'umanità o, meglio, del cosmo intero. Il "progresso" non era ancora certo coscienza storica della realtà, ma era già un primo tentativo di inserire la nuova coscienza pratica affiorante in un generale processo evolutivo. Storico non poteva essere, perché tutte le altre forze umane erano ricondotte ad una sola. Il progresso illuminista conservò così sempre la sua natura ambigua, doppia: fu formulazione logica del ritmo nuovo scoperto nella natura e insieme legge generale della vita umana, quale solo il romanticismo svilupperà un secolo dopo. Ma appunto per la ricchezza di questi motivi, e per l'importanza dei problemi che poneva, anche senza risolverli, l'idea di "progresso" può essere assunta a simbolo dell'illuminismo settecentesco.

La negazione del progresso. Proprio come contrapposizione al progresso nascono i primi germi di rivolta comunista nel '700. Non contro il progresso astratto, ma contro [la] concezione illuminista di esso<sup>21</sup>. Il comunismo primitivo è critico dell'entusiasmo nato a contatto del fiammeggiante e rettilineo progredire del movimento illuminista, come è negatore in profondità dell'aspetto più moderno del "progresso" settecentesco, prima formulazione di una concezione storica della realtà. Come moralismo esso si contrappone al tentativo fatto di riassorbire la morale nella libera creatività della pratica, come quietismo esso riprende alcuni elementi uniti nel mito di natura per contrapporli al nascente vitalismo evoluzionista, come antiindividualismo esso nega la misura ideale scelta dall'illuminismo per misurare l'utilità e la validità del progresso:

---

<sup>21</sup> Cancellato: "Dall'aspetto più superficiale di opposizione all'entusiasmo fiammeggiante e rettilineo nato a contatto del rapido progredire del movimento illuminista, fin alla negazione della forma più profonda del progresso, come prima formulazione di una concezione potenzialmente storica della realtà".

l'uomo isolato, l'uomo come modello. Motivi questi che si ritrovano intrecciati nei vari scrittori comunisti, ma che è possibile distinguere tenendo presente l'evoluzione dell'illuminismo nei suoi vari aspetti<sup>22</sup>. Essa<sup>23</sup> non cerca, come più tardi il romanticismo, un nuovo piano di esistenza, una nuova luce che faccia impallidire i lumi settecenteschi. Il primitivo comunismo si muove nel pieno del secolo XVIII, di esso vive, di esso è insieme l'ombra e la negazione. È naturale dunque che il profilo del comunismo primitivo sia spesso difficile da riconoscere, confuso come esso è con la fisionomia generale del secolo. Rousseau, di cui le interpretazioni più varie sono state date, è l'esempio tipico di pensatore in cui elementi diversi convivono, in cui le contrapposizioni fondamentali continuano ad esistere tenute insieme da una personalità capace di incarnare alcune delle esigenze fondamentali del secolo in tutta la loro diversità<sup>24</sup>.

La prima negazione dell'illuminismo che abbia avuto efficacia immediata nella formazione di un'idea comunista, è stata quella che Rousseau operò nel mezzo del secolo con i suoi due celebri discorsi e specialmente col primo, sulle lettere e le arti. È la rivolta del moralismo<sup>25</sup>. Con una ingenuità di forme e di concetti che poi si perderà completamente con l'approfondirsi del suo pensiero, Rousseau contrappone un'idea assoluta di virtù, di morale plutarchiana, di vita provinciale alla nuova realistica concezione illuminista allora nel suo fiore. Nega le arti quando Diderot cominciava ad impostare una parte importante della sua enciclopedia sullo studio della tecnica, questa espressione tipica della creatività pratica. Un equivoco è vero rimaneva, in fondo alla polemica rousseauiana (equivoco che è all'origine delle appassionate discussioni sull'originalità di Rousseau). Egli pareva talvolta, come altri illuministi, volere discutere non tanto le arti e le scienze stesse, ma l'uso, l'impiego che se ne faceva. Egli, come altri intorno a lui, sembrava voler trasportare idealmente le arti di cui si scopriva allora [sic] sulla società migliore che tutti avevano in cuore e che la coscienza nuova stava creando. Ma il fondo della negazione rousseauiana era diverso: egli negava scienze ed arti per sé dando di esse un giudizio morale negativo. Quando proprio l'illuminismo tentava di darsi ragione filosofica dell'attività pratica, giustificandola, come creatrice, libera e nuova, di fronte alla vecchia morale, Rousseau si rivoltava contro questa conseguenza della lotta antireligiosa ed antimetafisica e difendeva, insieme con la morale, quelle forme di vita sociale chiuse e tradizionalmente perfette che nella morale tradizionale trovavano la loro giustificazione. Vita propria di provinciale in lotta con la città, vita patriarcale, vita contadina, ricoperte tutte dal manto di un Plutarco caro a suoi ricordi giovanili, diventano tutte ancora di salvezza contro un illuminismo che con cinismo spregiudicato abbatteva gli ostacoli per nuove verità. Proprio in questa sua opposizione all'illuminismo, radicale, violenta, altrettanto fertile di nuovi miti quanto il suo avversario (basta pensare alla virtù) Rousseau è all'origine

<sup>22</sup> Cancellato: "evoluzione sulla quale nascono gli elementi più vitali della contrapposizione comunista".

<sup>23</sup> Il riferimento è ancora alla "contrapposizione comunista" del brano cancellato (vedi nota precedente).

<sup>24</sup> Cancellato: "Eppure, come si potrà vedere studiando alcuni dei motivi da cui esso prende origine, il nucleo vitale del comunismo illuminista è già formato quando il secolo passa alle realizzazioni immediate del suo pensiero, quando si avvicina la rivoluzione francese".

<sup>25</sup> Cancellato: "contro l'illuminismo".

di tutta una larga corrente di moralismo comunista<sup>26</sup>. Il fatto di aver negato il progresso porterà Rousseau e i suoi seguaci a conseguenze comunistiche attraverso un processo senza soluzioni di continuità. Rousseau disse sempre che il primo discorso era all'origine di tutti i suoi mali, di tutta la sua vita di pensatore cioè, ad esso ritornò sempre come ad un punto di partenza che aveva guidato il resto della sua attività. Egli lo senti pesare come il suo destino. E la sua negazione delle scienze e delle arti fu destino di simile importanza anche nel piano più vasto del pensiero comunista. La rottura era avvenuta infatti non sul terreno della politica, come negazione di certi sviluppi illuministi, non sul terreno dell'opportunità, come pericolo intraveduto di certe possibilità future da sviarsi o modificarsi, ma sul terreno ben altrimenti impegnativo della morale, del male e del bene.

Un poco ancora e nel secondo discorso, tutto il progresso, la "perfectibilité" era condannata come cattiva, come una maledizione anzi che pesava sull'umanità. Il discorso sulla disuguaglianza, come Rousseau stesso ci ha detto, fu scritto sotto l'influenza diretta di Diderot, dell'uomo cioè che proprio allora cercava di unire indissolubilmente progresso e natura vitalistica, che aveva espresso, nei suoi opuscoli, le sue idee più originali sull'umanità che crea – sul terreno della pratica – se stessa e il mondo della sua vita organica. E questi elementi contribuiscono largamente a formare le idee espresse da Rousseau nel suo discorso, ne fanno anzi la trama teorica essenziale. Quando dunque Rousseau le nega dando un generale colore negativo a tutta l'evoluzione umana, quando egli dà il senso di pesante destino maledetto alla "perfectibilité" umana, è proprio una delle forme più originali e più profonde dell'idea illuminista di progresso che egli combatte. Due elementi che rimasero a lungo nel mito comunista erano dunque presenti nei due discorsi di J. J. R.: l'idea che le manifestazioni moderne del progresso erano moralmente condannabili e che il progresso stesso non fosse che una maledizione per gli uomini sulla terra. Apriamo Marx e leggiamo: "Tous les écrivains socialistes ou communistes sont partis de cette double constatation: d'une part, les faits brillants les plus favorables restent sans résultats brillants et semblent se perdre en trivialités et, d'autre part, tous les progrès de l'esprit ont été, jusqu'à nos jours, des progrès dirigés contre la masse de l'humanité qu'on a jetée dans une situation de moins en moins humaine. (La Sainte Famille, Vol. I, p. 148-149)<sup>27</sup>. Rousseau pone per primo, apertamente, queste due "constatazioni" di fronte alla coscienza del suo secolo.

Da queste basi Rousseau non trasse mai le conseguenze che altri tirò: alla sua negazione del progresso non corrisponde una costruzione comunista che, uscendo dalla storia e dal progresso, interrompa il corso delle disgrazie umane e cominci una nuova vita dell'umanità. Eppure il secondo discorso lascerebbe intravedere, per chi non conoscesse l'ulteriore sviluppo di J. J. R. una tale soluzione. Accettata da Diderot una concezione insieme progressiva e ciclica dell'umanità<sup>28</sup> (sia pure per condannarla)

---

<sup>26</sup> Cancellato: "Come è ben noto di comunismo, neppure sotto la forma anarchica, non c'è parola nel primo discorso. Ma".

<sup>27</sup> Si tratta di: K. MARX, *Oeuvres philosophiques*, t. II, *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique (contre Bruno Bauer et consorts)*, Costes, Paris 1927.

<sup>28</sup> Cancellato: "per dare ad essa un senso negativo".

Rousseau vede l'attuale situazione degli uomini come l'estrema vecchiaia, come l'estrema decadenza: "C'est ici (nel dispotismo) le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis: c'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux, parce qu'ils ne sont<sup>29</sup> rien, et que les sujets n'ayant plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien et les principes de la justice s'évanouissent derechef: c'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort, et par conséquent à un nouvel état de nature différent de celui par lequel nous avons commencé..." (p. 565)<sup>30</sup>. Non sembrano preparare tali parole l'apertura di un nuovo ciclo? Non sembrano forse essere la preparazione di una grande utopia? Rousseau invece il salto non lo fece mai completamente. La sua concezione pessimistica gli impediva di credere ad un rinnovo dei tempi e forse il calvinismo che restava in lui può spiegare psicologicamente un tale atteggiamento. D'altra parte a chi tirava dai suoi scritti la conclusione che bisognava tornare alla primitiva innocenza e magari alla vita selvaggia egli oppose sempre la sua ironia o il suo stupore.

Una ragione più profonda impedì a Rousseau il salto. Malgrado tutte le sue denegazioni, malgrado tutte le sue polemiche, egli restò nel suo secolo, nel movimento illuminista, di esso continuò a subire gli influssi e ad esso fornì, dal di fuori e da isolato il contributo della sua forza immaginativa e creatrice. Egli rappresentò così nel suo mondo una rottura più ancora che una negazione. Quello che poteva parere timidezza o incertezza di pensiero (il suo mancato ritorno alla natura ecc.) non era che l'aspetto superficiale di un sentimento più profondo. Malgrado tutto egli scrisse il suo *Contrat Social* "en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être"<sup>31</sup>, mettendo cioè da parte la sua concezione generale della decadenza, della vecchiaia degli uomini. Ed anzi, lasciando nello sfondo la sua generale condanna, Rousseau credette allora di aver trovato nel patto sociale una forza capace di creare una nuova e più alta giustizia sulle rovine della primitiva legge naturale. Proprio a proposito del problema della proprietà egli concludeva allora: "le pacte fondamental substitue... une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force et en génie, ils demeurent tous égaux par convention et de droit"<sup>32</sup>. E in una nota egli esprimeva la sua convinzione che solo una eguaglianza economica avrebbe reso effettiva questa nuova base per la società umana<sup>33</sup>.

La forza morale che trasforma gli atti degli uomini e dà loro un valore più alto, aveva così permesso a Rousseau di uscire dalla sua totale condanna del mondo, di ac-

<sup>29</sup> Nel testo manoscritto di Venturi si legge: "n'ont".

<sup>30</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, in ID., *Œuvres complètes. Avec des notes historiques*, 4 vols., A. Houssiaux, Paris 1852, t. I, p. 565.

<sup>31</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, I, I, *ibid.*, p. 639.

<sup>32</sup> Cancellato: "È vero che subito egli aggiungeva in nota: 'Dans le fait les lois sont toujours utiles à ceux qui possèdent et nuisibles à ceux qui n'ont rien: d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose'" (J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, I, II, in *ibid.*, p. 648).

<sup>33</sup> Cancellato: "Malgrado le sue iniziali proteste, Rousseau finiva dunque per accettare il mondo quale esso era".

cettare quella società da lui tanto odiata per riformarla, di prendere gli uomini quali essi erano, non per un ritorno dalla natura delle foreste né per una rinnovazione totale in un mondo completamente e utopicamente diverso, ma per dare ai loro atti politici un significato più alto e più universale<sup>34</sup>.

Non si vuol negare con questo che non si trovi espressa nella “volonté générale” rousseauiana, come nella sua concezione del contratto sociale, della repubblica ecc., alcune di quelle esigenze che spinsero altri a scrivere utopie comuniste. Che non siano queste cioè anche astrazioni fuori della storia, destinate ad appagare un senso di giustizia e di equilibrio cosmico scossi da una generale condanna del progresso e della storia. Ed anzi, come Elie Halévy ebbe una volta occasione di notare, democrazia e comunismo trovano qui una comune origine che si ritroverà più tardi anche nei loro ulteriori sviluppi. Ma quello che si vuol far qui notare è soltanto il fatto che<sup>35</sup> tutta la costruzione ideologica di Rousseau aveva un rapporto più immediato con il suo tempo che non i germi del primo comunismo. “Patto sociale”, “volontà generale”, “uguaglianza” traducevano già in formule politiche quei sentimenti di indipendenza anarchica, quelle tendenze verso la virtù lacedemone o romana, quei sogni di rinnovamento che Rousseau aveva espresso nei suoi due primi discorsi e che ritroveremo espressi nella loro forma assoluta e totalitaria negli scrittori più tipicamente comunisti<sup>36</sup>.

Quello che all’origine era rivolta moralistica si era così trasformata in moralità politica nuova, fondata sulla democrazia e sulla giustizia.

Morelly riprende il problema da capo e lo risolve proprio con quel salto nell’utopia a cui Rousseau si era rifiutato. In un imbarazzato ma interessante capitolo del suo “Code de la Nature” (p. 63) vede che “Tout dans l’univers, soit physique, soit moral se perfectionne par gradation”<sup>37</sup>, che cioè noi assistiamo ad un progresso di cui anzi egli tenta di darci un esempio descrivendo “par quels degrés l’idée d’une divinité se perfectionne”<sup>38</sup>. Cerca persino di rendersi conto di come questo progresso possa conciliarsi con l’idea, tanto importante al suo tempo, del ciclo organico chiuso tra nascita e morte. Ma tanto progresso che ciclo diventano per Morelly dei precedenti per giungere allo stato ideale e finale del comunismo. “On a souvent dit que les Empires avaient comme l’homme leur enfance, leur jeunesse, leur âge mûr, et leur décrépitude; n’en serait-il pas de même de l’espèce entière pendant un certain nombre de révolutions, qui la porteraient à un état constant d’innocence?”<sup>39</sup>. Stato finale che è un

---

<sup>34</sup> Cancellato: “Malgrado tutto Rousseau partecipava del moto generale del”.

<sup>35</sup> Cancellato: “L’importanza di Rousseau per il sorgere del mito comunista non è tanto nelle sue idee ‘democratiche’ quanto nell’aver messo in moto forze quali una recisa condanna del presente, quali la ‘virtù’ spartana e plutarchiana ecc., l’indipendenza anarchica dell’uomo solo contrapposto a tutta la società ecc.”

<sup>36</sup> Cancellato: “Ed è infatti con i sentimenti a cui abbiamo fatto accenno ora, che Rousseau agì su Morelly. La ‘virtù’ con tutto quello di patriarcale, di primitivo, di [parola incomprensibile] e ascetico che questa parola contiene, entra nel ‘Discours’”.

<sup>37</sup> E. G. MORELLY, *Code de la nature, ou Le véritable esprit de ses lois*, 1755, éd. E. Dolléans, Librairie P. Geuthner, Paris 1910, p. 63.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 64.

ritorno cosciente allo stato di natura, un consolidamento razionale e perciò eterno di quell'età dell'oro in cui i primi uomini vissero inconsciamente e che inconsciamente si lasciarono sfuggire dalle mani per tanti secoli.

Per Rousseau, come per gli illuministi, la natura e lo stato primitivo degli uomini (insieme ad un tentativo di fissare un punto di partenza dell'evoluzione umana, necessario data la concezione incompleta della loro idea di progresso) siano il mito di tutte quelle forze nuove pratiche e morali che scoprivano nell'uomo. Perciò il ritorno indietro era impossibile perché un mito si vive, si sviluppa, si chiarifica in pensieri e in azioni distinte, non si realizza mai integralmente rischiando così di ucciderne il valore esemplare senza trarne quelle conclusioni che esso contiene. L'“età dell'oro” invece fissa lo stato di natura in una forma immobile, statica, che tende a riprodursi alla fine di tutto il progresso, come già era realizzata alla sua origine. L'età dell'oro fissa il selvaggio rousseauiano proprio nel suo aspetto utopistico, nel suo momento intrasformabile di contrapposizione totale al mondo storico. La ragione, l'esperienza, i secoli di civiltà diventano per Morelly un puro strumento per un ritorno consapevole alle origini. Non c'è in lui quella forza morale che trasformerà il discorso sull'ineguaglianza nel contratto sociale, quella forza cioè che trasforma l'anarchia del selvaggio nella legge dell'eguaglianza, che modifica la legge naturale in forma di convivenza democratica, accettando così in qualche modo e codificandolo quel progresso, quell'evoluzione della specie umana che Rousseau vedeva come una maledizione, ma da cui egli sentiva di non potersi del tutto sottrarre.

Per Morelly invece tutto il problema è proprio di rimettere in vigore integralmente la legge naturale primitiva<sup>40</sup>. Gran parte dei suoi argomenti contro la civiltà del suo tempo, contro la religione e la politica sono comuni a lui e agli illuministi: ma in questo suo radicalismo assoluto nel negare tutto il passato per ritornare al punto di partenza è il germe primo del suo comunismo. Perciò lascia pensare che l'introduzione del suo “code de la nature” sarebbe più facile tra popoli ancora selvaggi che non tra civili. I due momenti effettivamente si confondono e soltanto le necessità polemiche contro gli ideali del suo secolo non solo naturale, ma anche razionale, lo obbligano a distinguerli. Liberato dallo stimolo morale che aveva costretto Rousseau a calare la sua rivolta nel presente, liberato da tutti i complessi problemi posti dall'idea del progresso, egli può descrivere lo stato ideale ed eterno (cioè iniziale e finale dell'umanità) con grande precisione e dare alla sua utopia tutto il lusso di particolari economici, politici, sociali che ne farà uno dei più perfetti esempi di modello comunista del suo secolo.

---

<sup>40</sup> Cancellato: “Les lois d'institution ne doivent être faites que pour rappeler et remettre en vigueur, la première loi naturelle de sociabilité” (*Ibid.*, p. 36).

A REMPLIR PAR LE LECTEUR	SOUCHE A LAISSER DANS LES MAGASINS.	BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARIS
	PLACE OCCUPÉE, N° <u>22897</u> DATE : <u>17/10.1938</u> NOM DU LECTEUR : <u>Venturi</u> ADRESSE : <u>64 Av. Henri</u> <u>Martin</u>	
COTE de l'OUVRAGE (1) } <u>Y<sup>2</sup> 9263</u>   <u>12,3</u> <u>9298</u>		
(1) L'inscription de la cote est obligatoire lorsque l'ouvrage figure dans les catalogues à la disposition du public.		

A REMPLIR PAR LE LECTEUR	PLACE OCCUPÉE PAR LE LECTEUR, N° <u>22897</u>	BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARIS
	NOM du LECTEUR } M <u>Venturi Trans</u> <del>-----</del> <u>Voyages imaginaires</u> TITRE : <u>Dans</u> <del>le monde</del> <u>10, 11, 12</u> <del>de la terre</del> <u>Paris, N.Y., SE</u> Lieu de publication : <u>Amsterdam</u> Date de publication } <u>1787-189</u> Format : <u>in 80</u>	BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARIS
COTE de l'OUVRAGE (1) } <u>Y<sup>2</sup> 9263-9298</u>		
(1) Prière de reproduire scrupuleusement la cote.		BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARIS

A REMPLIR PAR LE LECTEUR	SOUCHE A LAISSER DANS LES MAGASINS.	BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARIS
	PLACE OCCUPÉE, N° _____ DATE : _____ NOM DU LECTEUR : _____ ADRESSE : _____	
COTE de l'OUVRAGE (1) } _____		
(1) L'inscription de la cote est obligatoire lorsque l'ouvrage figure dans les catalogues à la disposition du public.		

A REMPLIR PAR LE LECTEUR	PLACE OCCUPÉE PAR LE LECTEUR, N° <u>121</u>	BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARIS
	NOM du LECTEUR } M <u>Venturi Trans</u> AUTEUR : <u>de la terre</u> TITRE : <u>Le monde en un jour</u> <u>1898</u> <del>-----</del> Lieu de publication : _____ Date de publication } _____ Format : _____	BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARIS
COTE de l'OUVRAGE (1) } _____		
(1) Prière de reproduire scrupuleusement la cote.		BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARIS

6. Schede di richiesta di volumi della Bibliothèque Nationale di Parigi, utilizzati nel manoscritto del 1939



*7. Franco Venturi al confino di Avigliano, 1941*



FRANCO VENTURI

Dattiloscritto del 1941-42

--PREMESSE SENTIMENTALI, STORICHE E CRITICHE --

PREMESSE anche sentimentali, perchè ci sono non poche cose che non saprei come dire altrimenti, e poi sono convinto che uno dei modi più sicuri oggi per isterilirci sia il voler tradurre subito tutto in vocabolario "politico", che pur sentiamo non essere più del tutto <sup>il</sup> nostro. Del resto si può passar subito alla seconda ~~o forse parte~~, che vorrebbe essere sopra tutto un incitamento a me stesso e agli altri ad un tentativo di interpretazione storica e critica del socialismo e del comunismo.

PREMESSE SENTIMENTALI.

Breve storia della morte.

Nada, nada, nada, pas même une cigarette.

(Rêve espagnol).

Difficilmente credo si possa cominciare da un altro punto che da questa morte attiva in mezzo alla quale siamo, viviamo. Fortunato Beozio a cui in carcere apparve la filosofia, oggi non credo possa apparire che la dea dei tempi moderni, la morte.

Sentimento di morte soltanto agli inizi, che sembrava tanto leggero da poterlo trattare con svavolezza letteraria, da potersi gustare e centellinare. Ciò che precede questo sentimento è ormai chiaro: è, per dirla in breve, il fallimento del quarantotto, è l'epoca cosiddetta positivista, è la fine dell'ottocento è insomma quel fenomeno su cui Croce ha già insistito abbastanza. E bisognerà tenerne conto in quel tentativo di storia del socialismo, di cui questa "breve storia" vorrebbe essere come la negativa fotografica. Ciò che non vedo invece è perchè Croce si voglia fermare a questa constatazione storica, sul secolo scorso e non voglia infilare la strada che conduce alla coscienza storica di questa decadenza, che ci fa seguir passo passo come questa morte sia penetrata e si sia sviluppata in mezzo a noi. E basta riaprire un classico politico di quegli anni per trovarci di fronte ad una vera profezia di ciò che stiamo vivendo: "L'Italia è diventata negli ultimi anni la terra promessa dei decadenti, dei megalomani, dei critici a vuoto, degli scettici per fastidio o per paura. Alla parte sana e verace del movimento socialista... si mescolano parecchi i quali se volessero

## Premesse sentimentali, storiche e critiche

*Premesse* anche sentimentali, perché ci sono non poche cose che non saprei come dire altrimenti, e poi sono convinto che uno dei modi più sicuri oggi per isterilirci sia il voler tradurre subito tutto in vocabolario “politico”, che pur sentiamo non essere più del tutto il nostro. Del resto si può passar subito alla seconda<sup>1</sup>, che vorrebbe<sup>2</sup> essere sopra tutto un incitamento a me stesso e agli altri ad un tentativo di interpretazione storica e critica del socialismo e del comunismo.

*Premesse sentimentali*  
Breve storia della morte.

Nada, nada, nada, pas même une sigarette [sic].  
(Rêve espagnol)<sup>3</sup>.

Difficilmente credo si possa cominciare da un altro punto che da questa morte attiva in mezzo alla quale siamo, viviamo. Fortunato Boezio a cui in carcere apparve la filosofia, oggi non credo possa apparire che la dea dei tempi moderni, la morte.

Sentimento di morte soltanto agli inizi, che sembrava tanto leggero da poterlo trattare con svenevolezza letteraria, da potersi gustare e centellinare. Ciò che precede questo sentimento è ormai chiaro: è, per dirla in breve, il fallimento del quarantotto, è l'epoca cosiddetta positivista, è la fine dell'Ottocento; è insomma quel fenomeno su cui Croce ha già insistito abbastanza. E bisognerà tenerne conto in quel tentativo di storia del socialismo, di cui questa “breve storia” vorrebbe essere come la negativa fotografica. Ciò che non vedo invece è perché Croce si voglia fermare a questa constatazione storica sul secolo scorso e non voglia infilare la strada che conduce alla coscienza storica di questa decadenza, che ci fa seguir passo passo come questa morte sia penetrata e si sia sviluppata in mezzo a noi. E basta riaprire un classico politico di quegli anni per trovarci di fronte ad una vera profezia di ciò che stiamo vivendo: “L'Italia è diventata negli ultimi anni la terra promessa dei decadenti, dei megalomani, dei critici a vuoto, degli scettici per fastidio o per paura. Alla parte sana e verace del movimento socialista... si mescolano parecchi i quali se volessero mettere la mano sulla coscienza, avrebbero da confessare che essi sono decadenti e che li spinge a dimenarsi non la fattiva volontà di vivere, ma l'indistinto fastidio del presen-

---

<sup>1</sup> Cancellato: “e terza parte”.

<sup>2</sup> Cancellato: “vorrebbero”.

<sup>3</sup> Venturi raccontava che un compagno di cella in Spagna, impazzito per la fame, non faceva che ripetere questa frase.

te, essi leopardiani annoiati”<sup>4</sup>. Lasciamo stare Leopardi, le parole di Labriola conservano lo stesso il loro valore. E anzi val la pena di rileggere “Discorrendo di socialismo e di filosofia” da cui il passo è trascritto, mettendo proprio al centro della lettura queste parole, per sentire come già in lui la “serietà” socialista che egli voleva contrapporre a questo sentimento segreto, espresso come di sfuggita, più non sia sufficiente, come già egli fosse costretto a rifugiarsi in una specie di settarismo del reale per cercare di sfuggire a questa realtà. E lasciamo agli storici del decadentismo, utili anch’essi, la cronaca dei sintomi iniziali, che apparivano tanto innocui, di questo processo di morte. Il cattivo gusto di questo primo atteggiamento era evidente, palese, anzi affermato e voluto. E già in questa affermazione la morte cominciava a dimostrare la sua efficacia, facendosi prendere per qualcosa di positivo, di realmente esistente. Non più negazione della vita: l’ombra cominciava a staccarsi ed a camminare da sola. A muoversi anche se nel campo ristretto di qualche poetica. Il primo passo innanzi è la morte attiva, che vuol darsi un corpo, occhi per vedere, mani per distruggere, lunghe gambe per correre il mondo. È il momento dannunziano, su cui val la pena di rileggere l’articolo di Croce sulla “grande industria del vuoto”<sup>5</sup>. Ma l’interessante comincia dopo, col passare di questa coscienza di morte dal letterario al sociale, con la guerra evidentemente. E si vede allora come l’agitarsi sia la forma preferita dalla morte per prendere coscienza di sé, per affermarsi sul teatro del mondo. Tutto vi confluisce allora: l’esperienza del rivoluzionario ottocentesco, dell’uomo votato alla morte, del nihilista, dell’uomo che ha fatto suo simbolo il vuoto della prigione, il vuoto del moralismo assoluto, il vuoto della sua vita sempre tesa verso qualche cosa che non è mai presente; vi confluisce, naturalmente, tutto il negativo di questa esperienza, tutto quello che trasforma l’eroismo in religione del martirio, l’utopia in totalitarismo, la sacra scissione in setta. Questa ombra della rivoluzione, la religione del nostro secolo, è quello che dà il colore dominante, il nero base. Proprio da qui bisogna cominciare la storia sociale e non più letteraria della morte: può essere crudele, ma proprio di qui bisogna cominciare a rendersi conto, almeno sentimentalmente, di quella rivoluzione lunare che ha compiuto davanti ai nostri occhi l’ideale rivoluzionario: stiamo guardando la sua faccia nera. Ma altre correnti hanno dato un apporto grandissimo: così la stanchezza, la fatica del peso così grave della società. La cosa risale lontano e da quando Rousseau ha detto che in mezzo a noi c’è un selvaggio, noi sappiamo benissimo che è vero. È la scaturigine lontana di quel lievito anarchico senza il quale tutta la nostra storia è inspiegabile. Ma modernamente la cosa ha preso un carattere endemico: è l’operaio che lavora troppo, è l’impiegato chiuso nella sua meschina e umiliante strettezza, basta pensare al nazismo. E non è rivolta, è nervoso agitarsi che non è e non può essere liberazione, è soltanto forma più cosciente di tormento, mito della tortura, del male. La noia attiva è il sintomo più tipico del nostro tempo. Anche qui l’ombra della vita diventa corpo. Diventa corpo nel fenomeno centrale di oggi, nella disoccupazione. Lavoro troppo pesante (moralmente e fisicamente) e disoccupazione sono i due poli di una medesima realtà. La disoccupazione è la mancata libera-

<sup>4</sup> A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, terza ed. a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1939, pp. 151-152.

<sup>5</sup> B. CROCE, *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, in «La Critica», V (1907), pp. 182-183.

zione del e dal lavoro. Disoccupato è chi non lavora più, ma soprattutto chi è soldato, casta dirigente, uomo dei campi di concentramento, rendiamocene ben conto, forse la maggioranza degli europei. È disoccupazione attiva, morte incarnata. Il disoccupato assoluto, sciolto da tutte le leggi, è l'ideale del nazismo. L'animale sacro non lavora, è, "esiste", come dicono loro, e basta. Parallelo a questo fenomeno centrale, più in basso, più all'oscuro, come un'eco in sordina, è il nascere e lo svilupparsi dell'indifferentismo. Amore prima delle piccole cose "borghesi", poi culto di una "serietà", che è tanto più lontana dalla realtà quanto più vuol sembrar realista e che si finge indifferente a quelle scosse profonde che intaccano l'animo di tutti. (È questo uno dei mali di cui è morto il socialismo come partito socialista, e che aveva intaccato anche il bolscevismo, anche in figure come Lenin). Indifferentismo e agitazione s'intrecciano intorno a noi, ormai li vediamo come due fenomeni legati, basta che il secondo rallenti un poco la stretta, perché il primo riappaia alla superficie, basta pensare agli anni che precedettero immediatamente la guerra di Abissinia, o ancora alla stanchezza di questa guerra.

Siamo alla fine di questa corsa, del nascere e svilupparsi della morte intorno a noi? Credo di sì. La violenza stessa con cui è avvenuta l'agitazione e la profondità corrispondente dell'indifferenza che ne nasceva nei momenti di stasi temporanea, possono e debbono mutarsi in coscienza liberatrice di tutto il fenomeno. E certe cose che oggi non si osano più, sono di buon augurio, con il loro silenzio. Questa guerra è accompagnata dai silenzi del duce e da enormi discorsi, enormemente noiosi e moralistici, del Führer: chi osa più cantare le lodi ditirambiche della guerra, come ai bei tempi dannunziani? Il pudore e il seppellire i morti, fonti della società. E un senso di pudore e di seppellimento<sup>6</sup> sta pur nascendo di fronte a questo cadavere della morte con cui abbiamo dovuto vivere. La morte è stata vissuta, sperimentata profondamente da ognuno, dal rivoluzionario, dal soldato, dall'uomo vissuto senza società. Oggi tutti sanno che cosa è la morte. Si tratta di portare alla luce questa esperienza. Il crollo della civiltà, di cui parlava, inutilmente allora per i francesi, Carlo Rosselli, è una realtà che vive nel cuore di ognuno, dopo esser passata sulle labbra dei letterati, nei nervi e nei muscoli degli agitati. Dopo essere stata esperienza puramente fisica (questa metafora del "fisico" è caratteristica di un momento del suo sviluppo) ora deve passare alla testa, al cervello pensante. L'odio contro gli intellettuali è anch'esso una metafora per indicare il<sup>7</sup> ribrezzo che questa morte attiva ha per il suo più preciso nemico, per quella spada acuminata che gli farà fare la fine del toro, per quella sottile aria che già la corrode internamente, per quella luce che sa far diventare un colore anche il nero. Entriamo in un periodo di necessario illuminismo. Capire quella religione che è il comunismo e di cui oggi vediamo la fase nera, la fase totalitaria, capirla con quei delicati strumenti che ci dà oggi la cultura storicistica, per spezzarne l'involucro religioso e perciò totalitario, capirla nella sua rivolta e nella sua volontà di lavoro, liberandola da quell'immensa superfetazione di morte che pure in lei, nei suoi problemi, nella ripugnanza di fronte a lei ha trovato le sue più nascoste radici, ecco il compito di questa

---

<sup>6</sup> Originariamente: "funerale".

<sup>7</sup> Cancellato: "disprezzo".

volontà di luce. Ritrovare l'intelligenza dopo un'esperienza di morte, ritrovare il lavoro dopo un'esperienza di disoccupazione.

### *Leggere Campanella*

Dopo l'argomento, l'invocazione alle muse. E non può essere che un'invocazione a Campanella. È l'uomo che ha saputo vincere un'esperienza di morte politica (machiavellismo), di morte fisica (ventisette anni di prigione), che ha espresso questo opprimente senso di decadenza in quei suoi versi<sup>8</sup> dove parla della terra, degli alberi che si isteriliscono, delle stelle che perdono la loro vita, della natura che moriva con lo spegnersi dello sguardo umano e che, pure, ha saputo rispondervi con un'insurrezione e con un simbolo, la città del sole. In tempi oscuri tutto era unicolore ed egli percorse tutte le sette esistenti per sentirle tutte come ombre che continuavano un combattimento meccanico, eppure egli non ha mai creduto che nel sole, nella luce. Di quest'uomo che ha così profondamente vissuto una decadenza, tutti gli atteggiamenti sono vivi e profetici. E intanto è il primo italiano che sia uscito dal machiavellismo magari a costo di cadere nell'utopia e rasentando il pericolo di ricadere nelle braccia della chiesa. Ne è uscito negando quella fondamentale disperazione che è in fondo a Machiavelli (l'uomo che ha osato dir male dei profeti disarmati, come se lui, don Nicolò, avesse mai avuto in vita sua la pur minima chance di trovarsi mai armato), disperazione appassionata in lui ma che doveva presto diventare il buon senso italico dell'Ariosto e che abbiamo ereditato dalla crisi del nostro rinascimento. È l'uomo che ha visto il primo germe della religione moderna, il comunismo, e lo ha visto con tanta chiarezza da credere che uno scoppio insurrezionale sarebbe bastato per portare questo germe alla luce. E la prova migliore che proprio di qualche cosa di profondamente moderno si trattasse, è data dal fatto che sempre in qualche modo egli legò la sua città del sole all'elemento politico più tipico del tempo suo, alla formazione dei grandi stati moderni, al nascere della civiltà su scala mondiale, alla monarchia ispanica o a quella che egli profetizzò sarebbe stata la monarchia universale, del Re Sole. Utopia e impero. E così si potrebbe continuare, ma il meglio è farsi un "libro di Campanella" con le sue cose veramente significative e portarselo dietro.

### *Premesse storiche*

Per una storia del comunismo.

Intendo per comunismo anche l'anarchismo e il socialismo: comunismo è il nome originario, storico, e che, se non foss'altro, per questo ha il diritto di rappresentare come un simbolo tutte le correnti che ne sono derivate.

---

<sup>8</sup> T. CAMPANELLA, *Poesie*, nuova ed. a cura di M. Vinciguerra, Laterza, Bari 1938, oppure *Poesie*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1939.

È veramente curioso constatare quanto poco il pensiero storico si sia affaticato sul comunismo, sulle sue origini, sui suoi sviluppi, sulla sua stessa natura. Nella sua storia, quale è fatta troppo generalmente, vigono schemi e sopravvivono leggende che ci farebbero sorridere se si parlasse, poniamo, del sorgere e svilupparsi del cristianesimo. Il nucleo centrale del mito comunista era già nato alla fine del Settecento ed era stato facile intravederlo dietro le lotte della rivoluzione francese, quando sorse il senso storico moderno. Eppure esso non lo sfiorò neppure. La ragione sta, specialmente in Francia, in quella che si potrebbe chiamare “l’ipocrisia” liberale di cui tanto si parla, ma che, se ha un senso, non può che indicare l’atteggiamento ambiguo e poco chiaro dei liberali rispetto alla rivoluzione francese, in quanto esplosione, mostro politico, cioè proprio come quella forza di ribellione anarchica e comunista che in essa soltanto gli studi degli ultimi anni hanno posta in piena luce. Ed è ben noto che i liberali accettarono questo atteggiamento da reazionari alla De Maistre. Tutti preoccupati di quell’affinamento, di quella purificazione dei principi della rivoluzione, da cui nacque il liberalismo, tutti presi da un lavoro che tante cose ci può ancora insegnare, di liberare le idee della rivoluzione francese dal loro involucro religioso, per dar loro una forza intima di pensiero e di sentimento, i liberali del primissimo Ottocento, e soprattutto Constant e Madame de Staël dovevano rifuggire dal porre il loro sguardo fino in fondo in quell’aspetto più torbido e oscuro che già la rivoluzione aveva rivelato con Robespierre e Babeuf. Lontano da questa preziosa e sottile alchimia politica il mito comunista doveva continuare a sopravvivere, sia per opera di chi era più intimamente legato alle tradizioni illuministiche (Saint Simon ecc.), sia, più oscuramente e profondamente, nascondendosi, diventando rivolo sotterraneo, cospirazione oscura, tradizione gelosamente e formalmente conservata, fino alla sua riapparizione, dopo il ’30, per opera soprattutto dei babeuvisi. La seconda generazione di liberali (Tocqueville, per dire un nome) ereditò dalla prima quell’atteggiamento complesso che impediva loro di vedere la faccia anarchica della rivoluzione, come pure di tentare un’interpretazione storica di quel fenomeno che si svolgeva davanti ai loro occhi, il secondo comunismo cioè dopo quello illuminista, il socialismo romantico. E se nei più forti questa negazione prendeva la forma di affermazione di valori (Tocqueville) nei più politici (Cavour) di orrore pratico e netto, essa diventava già in alcuni (Burckhardt) cassandrismo politico, del resto come Cassandra perfettamente chiaro-veggente, sulle conseguenze dell’uguaglianza. Così aveva ragione Marx di constatare che nel 1848 il comunismo restava uno “spettro”: proprio con questa parola si apre il “Manifesto”. E Marx fu l’uomo che si buttò a capofitto in questa religione semisegreta del suo tempo, che la visse e la capì. Cercò di darne una profonda giustificazione storica, seppe legare questo spettro alla realtà del suo tempo, ne cercò le origini e le ragioni e se finì per creare tutto un sistema filosofico e politico per spiegarlo, per metterlo al centro della sua attenzione intellettuale e della sua fede di uomo, non bisognerà per questo dimenticare i tesori di comprensione storica che si trovano nelle sue pagine: si potrebbe quasi dire, senza paradosso, che la migliore storia esistente del comunismo è pur sempre il “Manifesto”. Non sarà dunque strano che si sia pensato il comunismo in funzione degli schemi creati da Marx per quasi cento anni. Eppure oggi il nostro punto di partenza è già un altro. Il comunismo non è più uno spettro, salvo per qualche borghese impaurito, quella che nel ’48 era una religione clandestina

sta passando nei fatti, è diventata afferrabile e terrena, è anzi il clima in cui abbiamo il peso e l'onore di esistere oggi. E col passare nei fatti, col mescolarsi col sangue della terra, essa si disintegra nei suoi elementi, che erano stati codificati, riassunti, legati nella sintesi di Marx, ribellione e totalitarismo, tecnica economica e volontà di lavoro, aspirazione libertaria e massa. La realizzazione russa ha già fatto nascere, proprio perché una realizzazione, il desiderio di un ritorno ai principi, ai sentimenti fondamentali di giustizia e di libertà che avevano nutrito il comunismo, se non fosse altro perché la realtà è apparsa ben più brutta delle forze spirituali, dei sentimenti, delle idealità che erano state necessarie per portarla alla luce. Ritorno ai principi che non deve fermarsi sul piano politico o sentimentale, ma che deve diventare un tentativo di interpretazione storica. Proprio ora l'uccello di Minerva deve prendere il suo volo.

Se uno schema generale si deve adottare, credo che il meglio sia di applicare lo schemavichiano-illuminista-comitiano alla religione del nostro tempo, che ebbe nel Settecento le sue origini propriamente mitiche, nell'Ottocento la sua base filosofica, metafisica, intimistica, e nel nostro la sua fase umana, pratica, applicativa, dura e terrena.

### *I) Comunismo illuminista*

Il Settecento è la fase di germinazione del comunismo. Non è possibile vederne la storia d'insieme, non c'è un filo conduttore unico, eppure è facile constatare che in ogni centro illuminista, in ogni gruppo raccolto attorno alla nuova fede nella ragione<sup>9</sup> e nella natura, almeno uno, più o meno oscuro, ha scoperto per sé, per proprie vie, un ideale comunista e anarchico, che fa lo stesso, allora. Così nell'anima di ogni grande illuminista, forse, specialmente nella seconda metà del secolo, c'è un angolino comunista, un sogno, un'aspirazione comunista. Ed è questa germinazione spontanea sul comune terreno illuminista che, guardata nel suo insieme, ci persuade del fatto che il mito comunista fosse già nato, vitale, già embrionalmente completo, al momento del chiudersi del secolo dei lumi. E proprio una tale germinazione rende spesso difficile separare il nuovo mito dal terreno su cui è nato.

Si potrebbe dire che il comunismo illuminista è il concretarsi in dogma, in religione, in utopia, di quella forza che l'illuminismo rappresentava come movimento politico e sociale, come novità sentimentale e filosofica. L'illuminismo è la grande fenomenologia del pratico nel pensiero moderno. La creatività dell'attività pratica che era stata affermata da Machiavelli in quel ramo limitato e quasi avulso dalla realtà che era la politica sul principio del Cinquecento, non poteva trovare la sua giustificazione che ricongiungendosi ad una realtà più vasta, che trovando un principio o un mito che ne esprimesse l'universalità: questo fu la Natura settecentesca, simbolo di una creatività tutta pratica, in polemica con la religione e la politica ma capace di prenderne il posto. (Non per niente questa Natura era già apparsa a Campanella). È questo accentrare tutto sulla Natura che permette il passaggio dalla "politica" alla "economia", e cioè

---

<sup>9</sup> Originariamente: "religione".



dalla forma rinascimentale alla forma moderna. Questa intuizione nuova si serve come strumento della Ragione, ereditata dai razionalisti settecenteschi, ne è insieme limitata e spinta avanti: sul terreno scientifico le due forze trovano un punto d'equilibrio nell'economia politica (che è allora insieme un "ordre naturel" e la volontà di esprimerlo razionalmente), sul terreno politico-sociale nell'ideale di una società radicalmente umana, senza dei, che tutto pervade e tutto crea, dal linguaggio all'arte, dalla morale all'educazione, società "greca", come diranno poi i primi romantici tedeschi esprimendo con mito classico quello che era già stato detto da tanti miti illuministici francesi e che, soprattutto, era stato vissuto da quei gruppi di uomini che posero il problema rivoluzionario e cioè sostituire questa società integrale a quella divisa e senza coscienza unitaria dell'ancien régime. Ora, al limite di questa concezione, si trova il comunismo. Esso realizza completamente l'economicità che era insita in essa, esso appaga integralmente quel bisogno di ragione e di eguaglianza che l'aveva animata. Li realizza e li appaga, proprio realizzando, puntualizzando, il limite verso cui tendevano: economicità totale (nel senso detto sopra) ed eguaglianza totale. È il limite che si fa dogma, riassumendo così in una formula, in un simbolo, quello che era tutto un movimento. Esprimendosi altrimenti, è l'ombra che accompagna tutto l'illuminismo che prende corpo nel comunismo. Tutto quello che aveva valore polemico prende qui valore assoluto. La polemica contro le vecchie forme di morale, contro l'intrusione della morale nel dominio della pratica e della vitalità diventa negazione di qualsiasi moralità che non sia costume costruito da una società perfetta. E, inversamente, l'esaltazione della "virtù" diventa condanna moralistica totale di tutta la società esistente. Si potrebbe continuare ad esemplificare questo processo di ipostatizzazione avvenuto nel comunismo, esaminando i diversi aspetti del Settecento, ma basteranno tuttavia due esempi, del resto fondamentali: l'atteggiamento di fronte all'idea del progresso e dello stato di natura.

L'idea del progresso ha tre radici essenziali. La prima che è anche, malgrado tutto, la meno importante, è la constatazione dell'accrescersi delle conoscenze e della civiltà. La seconda esprime la coscienza stessa che gli illuministi avevano del ritmo rapido, della velocità con cui si andava diffondendo in Europa la luce da essi portata: progresso era soprattutto progresso dei lumi. E la terza era la coscienza intima e radicata che l'umanità era giunta ad un punto in cui si apriva una vita nuova, coscienza fondata sulla fede in una verità finalmente raggiunta. E quest'ultima è forse quella fondamentale. Tanto è vero che le due concezioni, quella del progresso e quella dell'eterna circolarità della natura, che raggiunge un punto di perfezione per poi ridiscendere, non si sentono allora affatto estranee l'una all'altra e anzi coincidono in quel punto essenziale, quasi geometricamente tra retta e circolo, in quel "presente", in quell'"oggi", in cui la fede illuministica celebrava il suo trionfo. Tutta la storia dei lumi potrebbe compendiarsi nella concordia discorde di queste due concezioni. E quando si scissero, quando il circolo diventò tetro fato economico che domina gli uomini (Malthus, per esempio, ecc.) ed il progresso fu concepito come un allontanarsi sempre più in un'infinita lontananza del regno della libertà e della ragione (già in Condorcet se ne vedono le tracce) l'illuminismo vero e proprio poteva considerarsi finito. Ora varrebbe la pena di esaminare in dettaglio come reagiscano i comunisti settecenteschi a questa triplice faccia del progresso. Fondamentalmente essi ipostatizza-

no il terzo aspetto (la verità raggiunta e sperimentata che diventa realizzazione sperata per rottura del regno della libertà) per negare i due primi, per polemizzare contro le scienze e le arti e lo stesso movimento dei lumi. Prima ancora che l'illuminismo si dissolvesse nei suoi elementi, essi avevano chiuso in un dogma quello stato finale che per gl'illuministi era stata l'immagine della coscienza d'aver raggiunto un punto culminante della storia umana e più tardi il limite e come lo sfondo delle loro aspirazioni. Certo antistorico era il pensiero dell'illuminismo che aveva puntualizzato in un eterno presente della ragione la propria coscienza di civiltà, ma dietro questa forma viveva pur sempre l'idea d'esser finalmente giunti ad un punto in cui era possibile raccogliere i frutti del lungo sforzo delle monarchie, degli assolutismi, dei machiavelismi del secolo antecedente, di trovarsi in un'epoca in cui era ormai possibile godere di quel mondo che la crudele ragione razionalistica aveva saputo creare, di esistere in un istante in cui duri involucri religiosi e politici del passato s'aprivano per lasciar<sup>10</sup> gustare il tenero mallo, cose tutte che corrispondevano effettivamente a quel lungo periodo di feconda pace voluta e goduta dal Settecento. E proprio perché dietro l'antistoricismo settecentesco stava una viva coscienza del significato della propria epoca, esso poté esser corretto continuamente, in tutto il movimento dei lumi, da una forte coscienza pratica, immediata, polemica, mentre dai comunisti proprio questo elemento veniva schematizzato in utopia, in un'ipostasi a carattere tipicamente<sup>11</sup> religioso. Ed è, credo, importante determinare che il nocciolo di quello che si è giustamente chiamato l'antistoricismo del comunismo primitivo (la volontà di por fine alla storia) non si è affermato fondamentalmente in polemica con la concezione storicistica ottocentesca, ma nasce come una dogmatizzazione dell'illuminismo e in particolare della sua concezione del progresso.

Altrettanto importante è il nascere del comunismo illuminista sul fertile terreno dell'idea di stato di natura, idea anche questa sviluppatasi dal contrasto e dall'accordo tra ragione e natura, tra logica ed economicità, tra i momenti essenziali cioè della storia dell'illuminismo. Trasformare la società in nome di un'ideale società, in nome di quella "heavenly city" in cui così giustamente uno scrittore americano<sup>12</sup> ha visto il centro del pensiero settecentesco, è anche un romperla, un corromperla, uno spezzare quelle forme che noi chiamiamo storiche ma che gl'illuministi sentivano come naturali, almeno quando si trattava di popoli al margine della civiltà europea, gli svizzeri, i corsi, i selvaggi. Per tutta una serie di ragioni questo conflitto non si presenta affatto come una lotta tra una visione che neghi la storia ed una che l'affermi, sia pure confusamente: la lotta è sul piano morale ed investe i problemi della legittimazione della società e del valore della natura, della spontaneità creatrice dell'uomo. La barbarie vale non certo perché barbarie, ma perché natura, perché nata, cresciuta, sviluppata, compiuta come una pianta, come un essere organico. E perciò proprio per la sua naturalità può essere insieme l'ostacolo ai lumi ed il loro mito, perché al limite ragione e natura settecentesche coincidono, e la nuova integrale società che la ragione tende a creare sarà anch'essa tutta natura. L'Europa illuminista infatti tende da una parte ver-

<sup>10</sup> Cancellato: "provare".

<sup>11</sup> Originariamente: "spiccatamente".

<sup>12</sup> C. L. BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Yale University Press, New Haven-London 1932.

so i popoli rinnovati dalla ragione (la Francia soprattutto) e dall'altra cerca intorno a sé i popoli naturali, puri, la cui naturalezza e purezza sia già l'incarnazione vivente, immediata, di quello sforzo di rinnovamento e di semplificazione insieme cui tende tutto l'illuminismo o, ciò che fa lo stesso, verso quei popoli a cui, grazie alla loro primitività, il salto della ragione sembri più facile. In Rousseau le due tendenze sono entrambe vive, il selvaggio da una parte e il contratto sociale dall'altra. E la polarità settecentesca di ragione, di natura si esaspera in lui riflettendo i conflitti storici della sua epoca. Alla fine del Settecento, prima ancora che s'accendesse il grande focolare della rivoluzione parigina, prima ancora cioè che le idee illuministiche portassero i loro frutti là dove più vivamente si erano espresse, parve un momento che ai margini dell'Europa per così dire esse dovessero toccare dapprima terra (Stati Uniti, Corsica, Russia), là dove cioè la semplicità "primitiva", non "corrotta" offriva loro un ponte di passaggio più rapido e naturale. E quando, compiuto il ciclo rivoluzionario, Napoleone sembrò poter portare con i suoi eserciti le nuove idee ovunque in Europa, contro di lui risorse questo intimo conflitto e nella Spagna "barbara" e liberale egli doveva trovare il primo ostacolo così come nella guerra di liberazione tedesca dovevano riecheggiare appesantiti gli echi di quel sogno in un popolo puro, isolato dalle correnti corrottrici della civiltà moderna che con tanta più freschezza e vigoria era apparso nelle pagine di Rousseau. Anzi, considerato da questo punto di vista (necessariamente parziale) si potrebbe dire che il movimento delle nazionalità rappresenti un periodo d'equilibrio tra le due tendenze, momento quanto provvisorio ce ne accorgiamo oggi, di equilibrio tra ragione europea, universale e ricerca di una natura diventata, almeno parzialmente, storia. Questa intima "contraddizione" si interiorizza, non si perde con il nuovo secolo e passa in tutte le tendenze rivoluzionarie che cercano nel popolo e nel proletariato quell'elemento naturale, creativo, morale, che il Settecento cercava nei popoli non corrotti. Si interiorizza, ma non tanto da non riapparire anche sul piano europeo, per esempio proprio in Marx che è partito dall'affermazione che in Germania, proprio perché era mancato lo svolgimento borghese normale (cioè francese e inglese) era possibile il salto alla forma comunista. E lo stesso egli affermò, sia pure con maggiori dubbi e riserve, in vecchiaia a proposito della Russia. E basta nominare la Russia per sentire che il problema, che sembrava lontano, ridiventa vivo. È vivo infatti perché questo rapporto di ragione e natura, di piano e spontaneità, di politica e di economia, di classe dirigente e di popolo (così si è venuto differenziando ed approfondendo il problema settecentesco) è pur sempre la molla di ogni volontà rivoluzionaria e moderna. Sarà perciò molto interessante vedere la posizione iniziale del comunismo illuminista di fronte ai problemi posti da Rousseau. Questi era partito da una polemica contro le scienze, era passato al mito del selvaggio legato a quello dell'uguaglianza e dopo qualche anno aveva scritto il "Contratto sociale", che doveva risolvere quei problemi di moralità, di uguaglianza e di società integrale posti dalle sue opere precedenti. Ne nacque forse un'utopia? In fondo no. Certo egli idealizzava al massimo la sua "società" ma ciò è naturale, ché solo ponendo una base ideale, solo portando alle estreme conseguenze le affermazioni morali di uguaglianza, di giustizia, egli poteva trovare la forza per spezzare le forme naturali, spontanee della convivenza umana, per passare oltre il mito del selvaggio: la sua è già la tensione rivoluzionaria, quella che ritroveremo nella rivoluzione francese, tra ragione e natura, tra società

ideale e società. Ma se così Rousseau rasenta sempre il limite dell'utopia, egli si ferma sempre a questo limite: il suo schema di società egli lo pone alla radice di essa, non nell'avvenire. Il contratto sociale è uno schema giuridico di società, non una società già fatta e completa, chiusa, non è la costruzione di una società, ma una base o una cornice giuridica per essa. Ora, proprio qualche anno prima del contratto sociale, ma dopo i due discorsi sulle scienze e sull'eguaglianza e come per rispondere ai problemi posti da essi, nasceva il più tipico libro comunista del Settecento, quello di Morelly, che avrà grande influsso su tutto il secolo, fino ai babeuisti compresi. È salto nell'utopia, l'ideale di società naturale e razionale insieme si cristallizza in un mondo statico, in cui tutti i problemi sono risolti alla radice. Il "dato", la "natura sociale" è giustificata come l'eterna oppressa, la ragione diventa schema di vita ugualitaria, la necessaria tensione verso l'ideale diventa ideale sociale totalitario: comunismo. L'egoismo, la personalità borghese, non è più tormentoso problema morale, come in Rousseau, da risolvere in una visione giuridica che ristabilisca l'uguaglianza iniziale, ma un semplice effetto meccanico della situazione economica, che sarebbe distrutto integralmente, fin dalle sue radici, con il mutarsi di questa. Tutto il confronto tra il contratto sociale e l'opera di Morelly è estremamente istruttivo per cogliere il nucleo del mito comunista al suo germinare. Un altro comunista illuminista, dom Deschamps, rimprovera espressamente a Rousseau questo suo rifiutarsi a fare il salto nell'utopia, così come gli rimprovera tante altre incertezze sulla via del consequenzialismo. E già in questo pensatore, stato selvaggio, stato civile e stato comunista si organizzano in quel processo triadico che così naturalmente rappresenta ogni aspirazione verso un "terzo regno": è il primo tentativo di dare una forma "storica" all'aspirazione finalistica. Tanto in Morelly quanto in dom Deschamps dunque l'idea tanto varia e complessa dello stato di natura si fissa e concretizza in dogma che sembra risolvere tutti i problemi: nella società egualitaria coincidono perfettamente, anche se del tutto astrattamente, natura e ragione.

Certo anche nella democrazia, nata sul terreno illuminista, è insito un germe totalitario – e la rivoluzione francese lo porterà alla luce, mentre sarà compito dei liberali di neutralizzarlo – germe nato proprio dall'economismo fondamentale dell'illuminismo, dalla sua aspirazione ad una società integrale e verso una concezione del mondo che sia, per così dire, tutto società. Ma nel mito comunista questa tendenza è come dogmatizzata, è come precipitata in qualche cosa di solido e di corporeo, che racchiude tutti i problemi illuministi in un'unica mitologia, conservandoli intatti in tutta la loro forza nascosta per le generazioni future. Tutti gli elementi della "società" settecentesca vi sono contenuti, ma uno accanto all'altro, uniti in quell'atmosfera religiosa che rende vero "questo" e anche "quello", che perpetuamente scambia "questo" per "quello", che permette l'unione della rivolta e dello statalismo, dell'anarchia e del totalitarismo. Il comunismo è così il principale legato, non rielaborato, non passato nei fatti, del Settecento all'Ottocento. Ad esso passò soprattutto nella forma babeuistica, che compendì, alla fine della rivoluzione francese, tutte queste aspirazioni e che, quasi simbolicamente, fece apparire, dopo le lotte di tutte le tendenze illuministiche, quale era il frutto nascosto che il Settecento aveva nutrito nel suo seno. Babeuf stesso accompagnò con le sue speranze e la sua opera tutto lo svilupparsi della rivoluzione, sperando e credendo che essa avrebbe portato al suo ideale, alla sua società degli uguali. Ma dovette accorgersi che c'era un salto, uno iato, un fosso profondo anche

per i più coraggiosi e consequenziari della democrazia e lui, anche tra Robespierre e Babeuf. E comincia con lui, l'affannosa, tragica ricerca del mezzo che avrebbe permesso di saltare il fosso, ricerca che distinguerà tutto il movimento comunista fino ai giorni nostri e che ha le sue radici nell'intima forma mentis religiosa di esso alle sue origini e che perciò tanto più tragica e grandiosa doveva essere proprio in Babeuf e nei suoi, così vicini alle sorgenti utopiche. È il salto dalla civitas dei alla civitas diabolica, voluto, creduto possibile, infinitamente vicino, come infinitamente lontano. Tutte le reazioni di Babeuf e dei suoi diventano allora di un estremo interesse: comincia col ripudiare la democrazia robspieriana, così simile e dissimile insieme da lui, ne sente ripugnanza e la esprime chiaramente, eppure deve riavvicinarsi ad essa, poco tempo dopo, per dar corpo ad un programma insurrezionale e rivoluzionario, sente così, sul terreno pratico, quanto egli abbia bisogno dei democratici: è come un legame tra padre e figlio. Da tutto questo processo una cosa appare: la formazione di un ardito gruppo di rivoluzionari, con uno scopo, il potere. È nato il mezzo per superare lo iato, mezzo creato dalle circostanze stesse, da un'imitazione giacobina, mezzo che già riassorbe in sé tutto lo scopo e diventa scopo a se stesso. Proprio a causa del compromesso necessario con i seguaci della democrazia, egli perderà la vita e farà fallire la sua congiura, ma egli trasmetterà al secolo che viene dopo di lui non solo tutto il germe del comunismo, ma anche quel binomio partito-potere che ne sarà lo strumento. Illuminismo e società settecentesca si erano intrecciati, completati a vicenda in un processo organico, il comunismo e la società "borghese" erano come due parallele che soltanto lo sforzo e l'eroismo di un uomo e di una congiura potevano voler far coincidere in un punto.

## *II) Socialismo romantico*

La tragedia (non antica, come credeva Gracco Babeuf, ma alfiariana) della congiura degli uguali mette fine, per più di trent'anni, al comunismo politico-rivoluzionario, anche se proprio a lui questo si richiama quando apparirà alla luce o alla penombra storica, con caratteri e problemi talmente simili e formulati con parole così vicine a quelle di Babeuf da costituire di per sé uno dei casi più tipici di sopravvivenza storica, sopravvivenza spiegabile in parte proprio con quel carattere religioso che sopra ho cercato di mettere in luce. Così, come già è stato notato, anche Marx, nel "Manifesto", criticherà tutte le tendenze del comunismo o, come col romanticismo si cominciò a dire, del socialismo, ma salverà in qualche modo il babeuismo, considerandolo una autentica esperienza rivoluzionaria e proletaria, dandogli così il crisma della vera tradizione comunista. Accanto ad essa sopravvivono pure forme più specificatamente utopistiche settecentesche, anche se poi modificate e riassorbite nel nuovo clima spirituale, quale ad esempio l'Icaria di Cabet. E Fourier è in qualche modo tra i due secoli con il suo psicologismo onnipresente da una parte e la sua delusione storica, già romantica, provata a contatto coll'esperienza della rivoluzione e di Napoleone. In loro si può già intravedere quello che sarà il socialismo romantico: ma i frutti suoi più veri dobbiamo vederli nel sansimonismo. I caratteri essenziali ne sono stati messi in luce

meglio che da ogni altro da Elie Halévy, uno dei pochi storici veramente penetranti del comunismo alle sue origini, che io conosca.

Non senza una ragione una leggenda dice essere stato d'Alembert il maestro di Saint Simon: anche in lui l'origine settecentesca è visibile e bisogna tenerne conto per capirlo. Malgrado tutto egli non ha mai fatto la rivoluzione idealista dell'Ottocento iniziale, la sua tendenza tecnica, anzi tecnicistica è caratteristica ed anche il "Nouveau Christianisme"<sup>13</sup> è in fondo una religione della "società" e non una religione dell'"umanità" in senso storicistico. E non per niente suo scolaro fu Comte, il creatore del positivismo, l'ultimo scheletro di quello che era stato il corpo vivo dell'illuminismo. Il nucleo essenziale, ciò che Saint Simon ha portato di veramente vivo nella storia del socialismo è la sostituzione dell'"organizzazione" all'"utopia", nel quadro dell'indirizzo sempre più economicistico e meno politico che tutta la corrente delle idee socialistiche prendeva al suo tempo, anche per influsso suo e dei suoi seguaci. Quanto tutto il comunismo illuminista sia stato "economicistico" alle sue origini ho cercato di dimostrare, ma nel Settecento i pensatori arrivavano all'idea della comunità economica dei beni per trovare un punto d'arrivo al loro ideale di società totale e non partono da un ideale economico per criticare una situazione sociale esistente, che è invece sempre criticata da un punto di vista morale, edonistico o politico, nel senso più ampio di quest'ultima parola. Sul principio dell'Ottocento tre fatti fondamentali convergono per far spostare sempre più il centro verso l'economia: la delusione romantica della politica (Rivoluzione-Napoleone-Restaurazione, considerate tutt'e tre in qualche modo come esperienze fallite), l'eredità scientifica del secolo anteriore che allora si va straordinariamente sviluppando (l'economia politica soprattutto) e lo sviluppo del capitalismo. È soprattutto la delusione romantica che sembra spingere Saint Simon a cercare qualcosa di più profondo che non la politica, le guerre e le rivoluzioni: è, in certo senso, un fenomeno parallelo a quello che spinge i filosofi tedeschi alla rivoluzione idealistica e che, in un uomo settecentescamente educato come Saint Simon, porta a dare un valore universale, religioso all'organizzazione economica e sociale. In lui c'è già quell'impulso che condurrà Marx a considerare l'economia come l'anatomia del corpo sociale, nel doppio senso che l'economia è quanto di più profondo e di più interno si possa trovare nella vita collettiva e che l'economia politica è lo strumento scientifico che ci permette di scrutare questo "primum" sociale. Ed è su una concezione economica che egli fa leva per quella ricostruzione da lui sognata, basata da una parte sulla critica essenzialmente economica delle classi che non siano "produttrici" e dall'altra su di un ideale associazionistico, basato sui produttori stessi. Quella che era stata l'utopia, la soluzione di tutti i problemi, si interiorizza così, diventa organizzazione all'interno dell'economia, ideale di una economia armonica, tentativo primo di superamento delle contraddizioni economiche. Come l'utopia razionalistica e naturalistica era sboccata con Babeuf nel binomio partito-potere, così il socialismo romantico tendeva verso l'organizzazione delle forze produttive. Per essersi messo su questa strada Saint Simon conta veramente nella storia del socialismo. Se ora guardiamo più da vicino questo passo così importante, vedremo tuttavia come i

---

<sup>13</sup> CL.-H. DE SAINT-SIMON, *Nouveau christianisme. Dialogues entre un conservateur et un novateur*, Bossange Père, Paris 1825.

caratteri essenziali del comunismo permangono. Il carattere totalitario è dato dalla fondamentale esclusione di tutte le forze della vita che non siano direttamente produttrici. Sembra strano dir questo del sansimonismo, con tutta la sua fioritura religiosa, eppure questo economicismo fondamentale era talmente forte che dopo qualche anno di entusiasmi e di lacrime, non pochi sansimoniani trovarono un'ispirazione nella loro fede per le grandi imprese economiche, per quelli che erano effettivamente i grandi organismi vivi dell'economia capitalistica, le banche, le società anonime ecc. E Elie Halévy ha notato in tutti i piani economici stessi della chiesa sansimoniana un doppio aspetto, liberatore da una parte delle forze del lavoro, costrittivo dall'altra per l'assie-me della società, aspetto quest'ultimo che trova la sua chiara espressione, sul terreno religioso-politico, nella teocrazia. E proprio questo nucleo esclusivamente economico doveva impedire ai sansimoniani di trovare un punto di contatto vivo e operante con la politica. Quando Parigi cominciò a rumoreggiare delle giornate del luglio '30, si lessero sui muri della città degli affissi che incitavano alla calma, perché in fondo tutto era agitazione vana e la ricostruzione religiosa della società non era ancora matura. Così, qualche anno dopo, gli uomini attivi dovettero uscire dal sansimonismo per agire. Certo i seguaci di Saint Simon approfondirono e modificarono la sua dottrina per trarne delle conseguenze proletarie, ma malgrado qualche spunto la loro rimase anche in tal modo una religione dell'economico e del sociale, mai abbozzando neppure una vera e propria politica proletaria. E i loro germi non poterono fruttare che portati su di un altro terreno: da Mazzini, in parte sul terreno della nazione, da Marx, che ripenserà tutti i problemi insiti nella premessa economica del sansimonismo e del socialismo romantico in genere.

Malgrado l'importanza, anche ideologica, del socialismo romantico (e l'esame dovrebbe essere continuato soprattutto parlando degli inglesi), il suo più vero frutto, l'elemento suo essenziale e ciò che veramente resta di esso è il "proletariato". In questo nuovo mondo di idee, di aspirazioni, di fatti, convergono tutte le tendenze più profonde dell'epoca e sarebbe veramente interessante, se potessi, scrivere una storia delle origini del proletariato, tra gli anni 1815 e 1848. Ultimamente Omodeo ha voluto mettere in risalto le origini storiche reazionarie di esso, ha parlato cioè della polemica dei nobili spodestati e dei preti mandati a spasso e tornati dopo la restaurazione contro il terzo stato sfruttatore del popolo. Ha aggiunto che Marx ha guardato con compiacenza a questa polemica, il che è davvero strano, dato che il suo compiacimento è soprattutto amaro sarcasmo, di quelli che Marx provava con gusto e violenza tutta speciale. Ma Omodeo ha visto che questo non è che uno degli aspetti (e direi il meno importante: una delle tante conseguenze della delusione romantica). Scrive così: "il raffinamento della cultura operava una separazione, che aveva una certa somiglianza con una scissione religiosa, o con la stratificazione di due popolazioni diverse"<sup>14</sup>. Per uno storico delle religioni come lui, mi par strano attribuire una "scissione religiosa" ad un semplice raffinamento di cultura: si tratta proprio di una scissione religiosa e ha perciò ben altra profondità ed importanza.

Il proletariato è intanto il frutto romantico di quella religione della dignità umana, dell'umanità, di cui è evidentemente inutile raccontare le ragioni storiche e l'impor-

---

<sup>14</sup> A. OMODEO, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, in «La Critica», 1941, 39, p. 32.

tanza. L'uomo naturale dell'illuminismo trova nella dignità del povero e magari dello straccione, la sua forma più moderna, anti-classica, più profonda. Anche Manzoni, come bene ha spiegato Calosso<sup>15</sup>, rappresenta anch'egli un momento nel sorgere di questa dignità del semplice, che tanti sviluppi ha avuto nel secolo precedente e nel nostro e che è pur sempre una delle forze più vive e serie della nostra civiltà. Bisogna guardare un quadro di Goya per sentire come questa fede abbia trovato, nei tormenti delle rivoluzioni e delle guerre all'inizio del secolo, un approfondimento senza pari. E Daumier è lì per dirci che cosa fosse allora il valore morale del proletario.

Ma proletariato è "scissione religiosa e stratificazione di due popolazioni differenti"<sup>16</sup>. Anche Disraeli parlava delle "two nations"<sup>17</sup>. Ed è questo l'elemento anche politicamente più importante, perché in esso coincidono le aspirazioni morali e culturali che vanno dal selvaggio di Rousseau all'uomo di Daumier con una effettiva, spontanea formazione di vita dei poveri. Quando i lavoratori di Lione si sollevavano al grido di "vivre en travaillant ou mourir en combattant", essi rivelavano qualche cosa di nuovo, che non è più la rivoluzione francese e neppure la realizzazione di idee comuniste precedenti. E solo parzialmente si può chiamar questa coscienza di classe: i giornali e manifesti dell'epoca rivelano meglio tutto quello che c'è di chiuso, di ribelle e di nuovo insieme in questa coscienza di parias lavoratori, in questa scissione totale dalla società. È proprio qualche cosa di nuovo, male espresso e detto spesso con parole d'accatto, ma che non possiamo ricondurre a nulla di precedente. Il carattere più tipico ne è la scissione, anzi spesso l'unico carattere. E proprio in questo trova un primo punto di contatto con la tradizione babeuvista, che già intorno al Trenta comincia a mescolarsi ad essa. E per tutto il periodo che va dal '30 al '48 il proletariato, inteso appunto come scissione religiosa, troverà altri punti di contatto con altre correnti socialiste e comuniste, illuministiche e romantiche, si compenetrerà di esse. E sarà Marx che, per primo in modo completo, darà una sistemazione storica e filosofica a questi fatti, che gli farà toccar terra, come egli fece toccar terra ai sistemi comunisti precedenti. E sarà essenzialmente per questo che Marx sarà Marx, cioè il creatore del comunismo moderno. Ma intanto già il comunismo premarxista aveva già da solo tolto a questa rivolta la possibilità di sboccare in un movimento politicamente reazionario. Certo, non pochi erano i tentativi dei nobili e dei preti per suscitare o sfruttare un simile fenomeno, tentativi che si riconducono in fondo alla Vandea. Ma è proprio la fusione progressiva, lenta, incerta tra proletariato e comunismo che darà al primo un carattere nuovo, moderno, che lo riattaccherà alle più profonde intuizioni dell'illuminismo e del romanticismo, ai valori creati in due secoli di storia. Certo staccare le due cose era possibile allora come è stato possibile in seguito, ma appunto la forza di quell'epoca e dei suoi ideali è proprio dimostrata dal fatto che il rivoltoso di Lione fosse insieme l'uomo di Daumier e poi il proletario di Marx. Se oggi ci pare falso lo schema marxista di un proletariato fatalmente apportatore dei valori umani di domani, non bisognerà dimenticare che per la generazione di Marx questo più che un assioma

---

<sup>15</sup> U. CALOSSO, *Colloqui con Manzoni*, s.e., s.l. [Malta] 1940. Cfr. la recensione di B. CROCE, in «La Critica», XXXVIII, 1940, pp. 239-240, ove si legge: "Noto qui questo libretto, del quale, per il luogo della sua pubblicazione e la mancanza di casa editrice, pochi o niuno si avvedrà in Italia" (p. 239).

<sup>16</sup> A. OMODEO, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, cit., p. 32.

<sup>17</sup> B. DISRAELI, *Sybil, or the Two Nations*, Henry Colburn, London 1845.



sociologico era un atto di volontà e un atto di fiducia nei propri valori. E che oggi a questo si sia sostituita la sfiducia, lo si vede anche nel fatto del cercare puramente le origini “reazionarie” dell’idea delle “masse” e del “proletariato”. Non ci si nascose allora affatto il carattere estremistico della rivolta, ma da una parte se ne cercarono le cause sociali (è di allora il nascere dell’idea di classe nel senso moderno) e dall’altra lo si capì ed interpretò, che è poi l’unico modo per liberarsi sul serio di qualche cosa (e si passò contemporaneamente dalla cospirazione all’associazione, all’organizzazione). Può anche non bastare ed anzi è nettamente insufficiente oggi, dopo che abbiamo visto quale aspetto di pura barbarie possa assumere la rivolta moderna. Ma è sempre meglio che abbandonarsi a tristi considerazioni sulla fatale decadenza della civiltà e sulla rivolta delle masse come è di moda. Certo la Santa Fede, la Vandea, il fascismo sono sempre possibili, ma bisogna costringerli a diventar l’ombra della rivoluzione e non viceversa.

### *III) Marx*

L’idealismo tedesco aveva sviluppato tutta una concezione filosofica capace, profondamente, di superare l’illuminismo, proprio su un terreno, la Germania, a cui era mancata una seria e profonda esperienza illuminista, con la naturale sua appendice rivoluzionaria. Negli scritti giovanili di Hegel brilla un impulso che è spiritualmente contemporaneo alla grande fin de siècle settecentesca, nella doppia forma razionalistica (la vita di Gesù) e rousseauiana (gli scritti immediatamente posteriori sulla grecità, sull’integralità dell’ethos sociale). Ma mancava quella fusione dei due elementi che aveva accompagnato la Francia sulle vie della realizzazione pratica, della rivoluzione. Quella fenomenologia del pratico che fu l’illuminismo, poté trasformarsi in quella, ben altrimenti profonda, dello spirito; la creatività del pratico, intuita dal Settecento, trovò il suo invero filosofico là dove poteva trovarlo, nello spirito, nella storia. Eppure un elemento mancava. A ben guardare credo lo si possa trovare in Hegel stesso, in quell’ultimo mummificato resto del rousseauianesimo che è lo Stato etico. Antoni ne ha fatto la storia e la cronaca abbastanza bene perché non valga la pena di tornarci su<sup>18</sup>, ma soltanto un elemento di esso mi pare di dover sottolineare: quel lontano ideale degli anni in cui dall’altra parte del Reno regnava la dittatura virtuosa di Robespierre riaffiora come un’ombra nel suo stato etico, spogliato di tutti gli elementi rivoluzionari e rimasto soltanto in forma di manto per coprire qualsiasi forma di politica. E morto Hegel questa esperienza che non si era fatta, che mancava e che se certo non aveva impedito lo sviluppo della filosofia aveva però impedito, per esempio, che si traessero le conseguenze politiche della guerra di liberazione, fa di nuovo sentire il suo peso. Il periodo che va dal ’30 al ’48 potrebbe esser considerato, da questo parziale punto di vista, come un secondo illuminismo (contemporaneo al rinascere della democrazia in altri paesi), colorato spesso di parole idealistiche, ma riconoscibile tut-

---

<sup>18</sup> Probabile riferimento a C. ANTONI, *Note sullo storicismo di Hegel*, in «Argomenti», 1941, 4, pp. 1-12.

tavia, credo, se non fosse altro dalla sua linea di evoluzione che va dalla critica della religione approfondendosi nella critica della società, per terminare con Marx nell'economia come a suo logico punto di sbocco. Il libro di Löwith, "Von Hegel bis Nietzsche"<sup>19</sup> è interessantissimo a questo proposito. La scoperta dell'uomo psicologico di Feuerbach sta al centro di questa evoluzione, che potrebbe parere ingenua e strana se non si tenesse conto del clima europeo e forse soprattutto dell'esperienza mancata. In ogni caso da simile problema è partito Marx. Già il suo primo scritto su Epicuro è tutta un'abile ed intelligente difesa dell'idea che era necessario tornare alla pratica, dopo il grande sistema compiuto, chiuso e finale di Hegel. In termini hegeliani è dialettizzato in queste sue pagine il contrasto tra il chiuso mondo della filosofia e il contrapposto mondo della realtà. "Realizzare la filosofia" è momento contraddittorio di questo processo, che non può conchiudersi che nel superamento della filosofia coincidente con la negazione di essa. "Il filosofizzarsi del mondo è insieme un mondanizzarsi della filosofia, la realizzazione di questa è insieme la sua fine (Verlust)"<sup>20</sup>. Il passaggio dal pensiero filosofico alla realtà resterà il centro del suo pensiero in questi anni ed il tentativo di giustificarlo logicamente sarà continuamente da lui ripetuto fino a quando la realtà stessa (economia, azione rivoluzionaria) non lo avrà tanto assorbito da non render più necessario un ripensamento metodico di questo salto. Nel suo scritto sull'"Economia e la filosofia"<sup>21</sup> egli riprende in mano il passaggio, nella filosofia di Hegel, dalla logica alla filosofia della natura, ed un simile passaggio egli vuol far compiere all'Idea stessa. "Ma che è l'Idea assoluta? Essa di nuovo supera se stessa. A meno che essa non voglia ripercorrere di nuovo tutto il processo dell'astrazione, né essere una totalità d'astrazioni e l'astrazione che concepisce se stessa come tale. Si concepirebbe come nulla. Essa deve superarsi in quanto astrazione per giungere a qualche cosa che sia il suo contrapposto, alla natura. L'intera logica fornisce dunque la prova che il pensiero astratto nulla è per sé, l'Idea assoluta neppure, che soltanto la natura è qualche cosa"<sup>22</sup>. La tipica tra le categorie illuministiche rinasceva, arricchita ed approfondita, a riaffermazione di quel momento economico che già si era rivelato come il suo più intimo significato. E questo Marx lo sapeva benissimo e lo diceva in una pagina di questo medesimo scritto sull'industria che è la vera natura dell'uomo, nel suo svolgimento. E alla radice di tutto ciò stava una reale volontà pratica: "Noi tedeschi siamo contemporanei filosofici del presente senza esserne contemporanei storici. Voi volete si prendano le mosse da un reale germe di vita del popolo

<sup>19</sup> K. LÖWITH, *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich-New York 1941.

<sup>20</sup> K. MARX, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, in ID., *Werke und Schriften bis Anfang 1844. Nebst Briefen und Dokumenten*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*. Im Auftrage des Marx-Engels-Instituts Moskau herausgegeben von D. Rjazanov, Erste Abteilung. Band 1, Erster Halbband, Marx-Engels-Archiv, Verlagsgesellschaft, Frankfurt a. M. 1927 (in seguito MEGA, 1°, I, 1), p. 64.

<sup>21</sup> Con questo titolo furono pubblicati i manoscritti marxiani nell'edizione francese (K. MARX, *Économie politique et philosophie, rapport de l'économie politique avec l'Etat, le droit, la morale et la vie bourgeoise*, in ID., *Oeuvres philosophiques*, t. VI, Costes, Paris 1937, pp. 5-135).

<sup>22</sup> K. MARX, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*, in K. MARX, F. ENGELS, *Die Heilige Familie und Schriften von Marx von Anfang 1844 bis Anfang 1845*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*. Im Auftrage des Marx-Engels-Instituts Moskau herausgegeben von V. Adoratskij, Erste Abteilung, Band 3, Marx-Engels-Verlagsgesellschaft, Berlin 1932 (in seguito MEGA, 1°, III), pp. 168-169.

tedesco, ma voi dimenticate che il reale germe di vita del popolo tedesco ha fruttificato solo sotto la sua volta cranica. In una parola voi non potete sopprimere la filosofia senza realizzarla”<sup>23</sup>. Si senta [sic] la vera sete d’una realtà per tanto tempo lontana o irraggiungibile. E la stessa sorgente ha pure l’ammirazione di questo Marx giovane per i francesi concreti e politici, reali e attivi, ammirazione di cui vedremo anche in seguito l’importanza. Quando Engels stereotiperà più tardi questa tendenza fondamentale dicendo che il proletariato sarà l’erede della filosofia classica tedesca, dirà cosa che potrà sembrare strana, ma che è l’aboutissement appunto di questa volontà di ritrovare una realtà pratica, volontà che aveva animato Marx giovane più energicamente di qualsiasi altro suo contemporaneo. La formula critica che dovette soddisfarlo egli trovò nel 1845, nella prima delle sue tesi su Feuerbach: “Il difetto essenziale di tutto il materialismo, quale è stato finora (compreso quello di Feuerbach) è che l’oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto forma dell’oggetto e dell’intuizione, ma non come attività sensibile, umana, attiva, pratica, non soggettivamente. Perciò accade che il lato attivo in antitesi col materialismo fu sviluppato dall’idealismo ma solo astrattamente, perché naturalmente l’idealismo non conosce l’attività sensibile, reale come tale”<sup>24</sup>. È il tema fondamentale che sarà svolto nell’“Ideologia tedesca”. Ecco la creatività dello spirito rovesciata nell’attività del pratico, è una riscoperta del nucleo più vivo dell’illuminismo, della sua forza trasformatrice e rivoluzionaria, reso insieme più chiaro teoricamente, meno “naturale” e più umano dalla precedente filosofia idealistica. Tutto sembrava esser stato riassorbito nel logos, tutto è qui riassorbito nel pratico, il panlogismo tende ad un fondamentale paneconomismo. L’accusa più diretta contro Feuerbach di non intendere “l’importanza dell’attività pratica”, “rivoluzionaria” è diretta coscientemente contro qualsiasi filosofia ed in primo luogo contro la filosofia tedesca, che è così effettivamente “rovesciata”, per servirsi di una sua espressione<sup>25</sup>. È rovesciata, evidentemente, nell’ambito di una filosofia che cerca un “primum”, un principio di spiegazione delle cose, un’unica categoria-chiave. Ed è proprio questo che darà al “rovesciamento” di Marx, malgrado tutte le esigenze vive che a questo lo avevano condotto, un carattere meccanico, senza possibilità di mediazioni e di ritorni, anche nella vita personale di Marx, che giunto a questa fondamentale conclusione non tornerà poi più tardi sulle esigenze teoriche che ve lo avevano

---

<sup>23</sup> K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in MEGA, 1°, I, 1, p. 612; *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in ID., *Un carteggio del 1843. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Per la questione degli Ebrei (Da Deutsche-Französische Jahrbücher) (1844)*, traduzione di E. Ciccotti, Società Editrice Avanti!, Milano 1922, in K. MARX, F. ENGELS, F. LASSALLE, *Opere*, vol. I, seconda ristampa riveduta e corretta, Società Editrice Avanti!, Milano 1922, pp. 27-28.

<sup>24</sup> *Marx über Feuerbach*, in K. MARX, F. ENGELS, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten 1845-1846*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*. Im Auftrage des Marx-Engels-Instituts Moskau herausgegeben von V. Adoratskij, Erste Abteilung, Band 5, Verlagsgenossenschaft ausländischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau-Leningrad 1933 (in seguito MEGA, 1°, V), p. 533; *Marx su Feuerbach*, in F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca (1886)*, con appendice: *Karl Marx su Ludovico Feuerbach dell’anno 1845*, traduzione di E. Ciccotti, Luigi Mongini, Roma 1902, in K. MARX, F. ENGELS, F. LASSALLE, *Opere*, vol. IV, seconda ristampa riveduta e corretta, Società Editrice Avanti!, Milano 1922, p. 41.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

spinto. La “Sacra famiglia” di questi anni è tutta tessuta su questa scoperta. “La metafisica soccomberà per sempre al materialismo, perfezionato ormai dal travaglio della speculazione stessa e coincidente con l’umanismo”<sup>26</sup>. “L’opposizione del secolo XVIII alla metafisica poté esser rivelata ai tedeschi soltanto da quando si trovano essi stessi in opposizione alla metafisica speculativa”<sup>27</sup> (e cioè a Hegel). “Il Settecento oppose la filosofia alla metafisica, come Feuerbach al suo primo deciso opporsi a Hegel contrappose alla briaca speculazione la sobria filosofia. La metafisica del secolo XVII, battuta dalla rivoluzione filosofica francese e specialmente dal materialismo francese del secolo XVIII ebbe la sua solida restaurazione nella filosofia tedesca e particolarmente nella filosofia speculativa tedesca del secolo XIX. Dopo che Hegel la ebbe riunita in una maniera geniale con tutta la metafisica precedente e con l’idealismo tedesco ed ebbe fondato un impero mondiale metafisico, corrispose di nuovo, come nel XVIII secolo, l’assalto alla teologia, alla filosofia speculativa e ad ogni metafisica”<sup>28</sup>. Sono testi non solo penetranti come interpretazione storica del proprio tempo, ma importantissimi per capire Marx, credo. Vediamone i frutti.

Attorno al 1841 Marx aveva scritto tutta una minuta e vivace polemica con la filosofia del diritto di Hegel, quasi per mettere alla prova questa sua fondamentale volontà antimetafisica. “Empiria” ed “idea” gli si contrappongono come due mondi senza legge propria, che si cercano a vicenda, secondo una dialettica che è la stessa di quella della filosofia e della realtà, valevole dunque anche nel campo politico e sociale. E anche qui la concezione hegeliana viene rovesciata: famiglia e società non sono momenti di un’“idea” dello stato, ma realtà effettuali, di cui l’“idea” hegeliana dello Stato non è che la parvenza mistica o mistificatoria. In Hegel, scrive, “la realtà empirica è dichiarata razionale, ma non è razionale di una ragione sua propria, ma in quanto nella sua esistenza empirica essa ha un altro significato che non è il suo proprio... La realtà si trasforma in fenomeno, ma l’idea non ha altro contenuto che questo fenomeno stesso. Così pure l’idea non ha altro fine che quello logico, d’essere l’infinito spirito reale per sé. In questo paragrafo è rivelato tutto il mistero della filosofia hegeliana del diritto ed in genere dell’intera filosofia di Hegel”<sup>29</sup>. La tanto legittima ripugnanza di Marx a fissare la vita storica in uno dei suoi momenti istituzionali (lo stato) facendone un assoluto, abbassando tutti gli altri a puri fenomeni derivanti da esso, la sua ricerca di una realtà sociale dove meglio sia dato cogliere la forza elementare della società, lo hanno condotto ad affermare famiglia e società civile come le uniche forme effettuali della storia ed a rigettare come mistiche, religiose, trascendentali le idee hegeliane sullo stato. Anche qui il rovesciamento è totale e val forse la pena di tradurlo in termini più moderni, lasciando da parte la famiglia che entra qui soltanto perché Hegel ne parlava. L’economia (la società civile) è vista come la realtà e la politica (lo

---

<sup>26</sup> K. MARX, F. ENGELS, *Die heilige Familie*, MEGA, 1°, III, p. 301; *La sacra famiglia ossia Critica della Critica critica contro Bruno Bauer e consorti*, traduzione di E. Leone, Luigi Mongini, Roma 1909, in K. MARX, F. ENGELS, F. LASSALLE, *Opere*, vol. III, seconda ristampa riveduta e corretta, Società Editrice Avanti!, Milano 1922, p. 114.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 307; trad. it. cit., p. 119.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 301; trad. it. cit., p. 114.

<sup>29</sup> K. MARX, *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, MEGA, 1°, I, 1, p. 408.

stato) come la trascendenza e l'ombra metafisica o religiosa di essa. La traduzione può parer forzata perché Marx sembra parlare della concezione hegeliana dello stato e non di qualsiasi stato, di qualsiasi politica. Eppure credo questo sia il vero significato della polemica di Marx. Ed infatti lo sviluppo storico delle varie forme di stato gli si presenta come un progressivo riavvicinarsi della sfera statale e della sfera sociale, processo che dialetticamente tende verso l'assorbimento totale dello stato nella società. "Negli stati antichi lo stato politico costituiva il contenuto dello stato stesso, all'esclusione delle altre sfere"<sup>30</sup>. Con la democrazia invece si è scoperta l'essenza stessa dello stato: come la religione è vista dalla coscienza moderna come una creazione dell'uomo e non viceversa, così lo stato nella democrazia è creazione dei singoli e non viceversa. È il momento rousseauiano della politica insomma: la repubblica come la forma che sta alla base di tutte le forme politiche. ["La democrazia è la verità della monarchia, non la monarchia della democrazia"<sup>31</sup>. Ma il momento democratico non è che la rivelazione della natura dello stato, non è ancora il superamento di esso: la sfera sociale sa di esprimere lo stato, non l'ha ancora assorbita [sic] in se stesso. "Lo stato moderno è un compromesso tra lo stato politico e quello impolitico"<sup>32</sup>. "La lotta tra la monarchia e la repubblica è pur sempre ancora una lotta all'interno dello stato astratto"<sup>33</sup>. Lo stato, la costituzione moderna "si sono sviluppati assumendo la forma della ragione generale in contrapposto alle diverse sfere della società"<sup>34</sup>, come trascendenza alla loro propria reale esistenza, esprimendo così soltanto la forma positiva della loro Entfremdung. Lo stato moderno è così una forma religiosa della vita sociale. Il superamento di questo dissidio interno non può esser dato che dal riassorbimento integrale dello stato nella società trasformata. "I francesi moderni hanno inteso questo processo nel senso che nella vera democrazia lo stato politico scompare. E ciò è vero in quanto esso proprio come stato politico, come costituzione non corrisponde più al tutto"<sup>35</sup>. Siamo così tendenzialmente di fronte ad una fine dello stato, della politica in nome della società, in nome in fondo dell'economia. Nelle pagine seguenti di questo scritto si può vedere con che forza Marx si sia servito di questo pensiero centrale per combattere alcune forme specifiche della politica del suo tempo (monarchia, burocrazia, stati etici di vario genere e tipo): qui come altrove questo ideale di società che tutto assorbe e vivifica in se stessa costituisce uno strumento potente di rinnovamento in lotta contro una politica statica e tradizionalistica. Ma già da queste prime pagine non dobbiamo accontentarci di questo aspetto sempre vivo del suo pensiero, dobbiamo invece chiederci se questo non lo abbia portato a negare non una politica ma la politica stessa, qualsiasi attività creatrice e libera che non sia quella per così dire naturale della vita sociale. La lotta contro le metafisiche non lo avrebbe portato in nome dell'uomo alla negazione

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 436.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 436.

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 435.

stessa di ogni filosofia e la lotta contro lo stato in nome della società alla negazione stessa d'ogni politica? Questo primo scritto non è sufficiente ancora per rispondere a questa domanda. Certo già la posizione presa di fronte alla filosofia del diritto di Hegel lo poneva in posizione da fargli intendere quello che c'era di più vero nella tradizione comunista, d'immergersi in essa e di criticarla: non era forse il comunismo quella vera democrazia "tutta società" verso cui pareva tendere?

Che cosa è il comunismo per Marx? Da qui dobbiamo partire: il comunismo reale, quello che esisteva effettivamente al suo tempo, con cui egli ebbe a fare i conti. E intanto per capire tutta l'importanza, in tutta la sua vita, di questo lavoro critico di Marx sul comunismo, ecco alcune giuste parole di Labriola: "Da che Marx stritolò in una verbale polemica l'ingenuo Weitling, fino alla sua terribile critica del programma di Gotha (1875) la sua vita fu una continua lotta non solo contro la borghesia e contro la politica che questa rappresenta, ma ancora con le varie correnti o rivoluzionarie o reazionarie che a torto e a rovescio sono andate figliando sotto il nome di socialismo"<sup>36</sup>. Sviluppando questa constatazione si potrebbe dire che il pensiero di Marx è un tentativo di intendere, criticare, dialettizzare e storicizzare il comunismo fino al 1848, di sviluppare poi le sue conclusioni sul terreno politico dopo. In mezzo sta l'esperienza decisiva della rivoluzione del '48-'49. Il primo periodo si chiude col "Manifesto", il secondo con l'Internazionale.

Le radici del primo periodo si trovano già nei suoi primi scritti pubblicati. È un articolo di giornale su una discussione parlamentare sul diritto consuetudinario ed il suo contrasto con la legislazione moderna. "Noi rivendichiamo il diritto consuetudinario, scrive, della povertà. A dir vero questo non è un diritto consuetudinario locale, esso è il diritto consuetudinario della povertà di tutti i paesi. Noi andiamo più innanzi ancora ed affermiamo che esso di sua natura può essere soltanto il diritto di questi proletari, di questa massa rudimentale. Sotto la cosiddetta consuetudine del privilegio si comprendono le usanze contro il diritto"<sup>37</sup>. Lo sguardo di Marx si fissa così sul limite della società moderna, sulla zona d'ombra che la circonda, sul punto in cui la legge tocca la natura, torna anarchia da una parte, storia tradizionale dall'altra. Per ora notiamo solo un aspetto importante: egli non soltanto accetta e propugna i diritti di questa massa senza diritti, a cui la civiltà moderna nega giustizia, ma sembra accettare anche se temporaneamente e polemicamente la giustificazione che questa massa dà di se stessa: il diritto consuetudinario. Trasportato sul piano comunista, come andava facendo egli stesso allora, questo significa non solo cercar di capire la funzione storica del proletariato, ma accettare in qualche modo quelle idee che questo proletariato stesso ha scelto – o come dirà più tardi creato – a sua propria giustificazione, idee che, come il diritto consuetudinario, non sembrano all'origine rivolte in avanti, verso lo svolgersi della storia, ma indietro, verso il passato "feudale". E dove altrimenti il proletariato avrebbe potuto dapprima trovare gli elementi della sua ideologia? È tutto l'aspetto che possiamo chiamare in qualche modo "reazionario" del comunismo pri-

<sup>36</sup> A. LABRIOLA, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, cit., p. 35.

<sup>37</sup> K. MARX, *Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlgesetz*, MEGA, 1<sup>o</sup>, I, 1, p. 271; *Le discussioni del sesto Landtag delle provincie renane (1842)*, traduzione di V. Piva, Società Editrice Avanti!, Milano s. d., in K. MARX, F. ENGELS, F. LASSALLE, *Opere*, vol. I, cit., pp. 51-52.

mitivo su cui Marx non vuole affatto chiudere gli occhi. Ed è infatti verissimo che nel comunismo illuminista e romantico questo elemento di ripresa di un passato esista e sia vivo. È stato messo, anche modernamente, in luce come Babeuf si fosse occupato e ispirato da giovane da quelle comunità agrarie della nativa Piccardia che erano un resto di forme sociali medioevali e che da esse aveva tratto elementi integrativi della sua religione comunista trasmessagli dalla cultura illuminista di cui si era nutrito. E per Buonarroti credo si potrebbe dimostrare qualcosa di simile: il suo ideale egualitario si concreta effettivamente in lui al contatto con l'esperienza rivoluzionaria da lui compiuta in Corsica dove un'eguaglianza sociale primitiva ed un sistema vicino a quello del clan gli suggerisce la necessità di una fede comunista che sola avrebbe permesso di conservare quella virtù repubblicana primitiva portandola sul piano della civiltà moderna, sul piano della rivoluzione francese. E numerosi altri esempi si potrebbero citare. Per ora notiamo soltanto che Marx fissa gli occhi insieme su quello che è il limite del moderno ordinamento sociale e sulla volontà di sopravvivenza storica del diritto consuetudinario: "Vive in queste consuetudini, scrive, delle classi povere, il diritto conforme all'istinto; la loro natura è positiva e legittima, mentre la forma del diritto consuetudinario è qui conforme alla natura, come l'essere delle stesse classi povere è finora una semplice e pura consuetudine della società borghese, che non ha trovato per esse ancora un posto adatto nei vincoli dello stato"<sup>38</sup>.

Quello che era contenuto in quest'articolo fruttifica poco più tardi a Parigi, dove Marx è in esilio dopo l'allontanamento dal giornale in cui scriveva. Quel limite della società moderna, quell'ombra si carica, hegelianamente e romanticamente, di tutte le speranze e di tutto il contenuto positivo che manca alla società borghese: "la possibilità positiva dell'emancipazione tedesca è nel formarsi di una classe radicalmente incatenata, di una classe della società borghese che non è una classe della società borghese, di uno stato sociale che è la sparizione di tutti gli stati sociali, di una sfera che ha dalle sue universali sofferenze un carattere universale né accampa alcun diritto particolare perché essa non patisce nessuna particolare ingiustizia, ma l'ingiustizia semplicemente, che non può fare appello ad un titolo storico, ma solo ad un titolo umano, che in una parola è il completo annientamento dell'uomo e quindi si può riabilitare solo con una completa riabilitazione dell'uomo... il proletariato"<sup>39</sup>. Ed ecco che cosa è originariamente per Marx il proletariato. Il limite è diventato negazione hegelianamente intesa. E ciò non è vuoto, perché trova come contenuto il mito romantico del paria, dell'escluso, del sofferente. A questo si mescola allora l'idea che proprio in Germania, dove l'evoluzione moderna non è stata normale, soltanto il proletariato è nella possibilità di fare il salto, evitando la fase borghese per giungere direttamente alla società che la borghesia porta nel suo seno. I due elementi che vedremo in Marx critico dell'idea comunista sono presenti anche in questa sua idea del proletariato. Da una parte egli accetta la "scissione religiosa" e d'altra parte egli vuol trasportarla da un terreno statico ad un terreno dinamico. La religione romantica del paria diventa la missione storica del proletariato. Da esistenza esso diventa azione. E per compiere questo passaggio egli sente che non c'è che una via: giustificare storicamente questo

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 276; trad. it. cit., p. 55.

<sup>39</sup> K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, cit., pp. 619-620; trad. it. cit., p. 34.

proletariato, metterlo in rapporto dialettico con la società esistente. Il proletariato diventa non soltanto figlio della borghesia, ma suo seppellitore, in contatto immediato con essa, legato al suo sviluppo storico. La scissione religiosa non è più una sovrapposizione, è una lotta. Questo è il nucleo vivo della posizione di Marx. E proprio qui vedendolo nel suo nascere possiamo vederne tutta l'importanza ed insieme il limite. Anche qui come per lo stato la contrapposizione è insieme una negazione assoluta. Il proletariato era il limite estremo della società ed è portato al centro, ma per negarla integralmente. Il proletariato deve far da motore ad un'intera società statica, incapace di porsi dei problemi generali, ma nello stesso tempo esso la nega radicalmente in nome di una totale emancipazione umana.

Marx svilupperà più tardi quest'idea del parallelismo tra lo sviluppo della borghesia e quello del proletariato, dei due fratelli nemici che formano l'intima contraddizione della società moderna. Come si può constatare da questi suoi primi scritti, questa non è soltanto una constatazione economica e sociale che come tale poteva già essere stata notata anche prima di lui. In questo legame storico Marx vedeva soprattutto l'elemento che poteva stringere indissolubilmente insieme i movimenti proletari e lo sviluppo storico, il più sicuro strumento per togliere qualsiasi carattere utopico ad ogni rivolta proletaria, vincolandola alla realtà effettiva. Con lui il movimento proletario e comunista si inserisce effettivamente nella storia, questo fu il suo compito, questa la sua funzione essenziale. Eppure proprio nella contrapposizione totale permaneva quell'elemento religioso che poté essere fonte di sempre nuova forza rivoluzionaria, ma che rappresentava ancor sempre l'elemento negativo o meglio negatore del movimento proletario e la sua impossibilità a sostituire organicamente la società capitalista. Già l'azione di Marx nella rivoluzione del '48 doveva far risorgere questa contraddizione che vedremo ancor sempre viva in tanti altri aspetti della storia del socialismo.

Alla liberazione totale, rappresentata dal proletariato, corrisponde l'ideale comunista. Marx vi ritrovava quegli elementi utopici e dogmatici di fronte ai quali egli dovrà esercitare quella medesima critica attiva che egli fece al proletariato romantico, con lo scopo appunto di intenderne la natura e di inserirlo nella realtà. Il programma di Marx è chiaramente espresso fin dal 1843: "Io non intendo sì piantare una bandiera dogmatica, al contrario. Noi dobbiamo aiutare i dogmatici a progredire perché chiariscano le loro posizioni. Così in particolare il comunismo è un'astrazione dogmatica, e mentre io dico questo non intendo parlare di un comunismo immaginario e possibile, ma del comunismo quale è realmente, come lo insegnano Cabet, Dezamy, Weitling ecc. Questo comunismo è soltanto una manifestazione parziale del principio umanistico, ancora legata (infizierte) al suo contrapposto, l'esistenza privata. Abolizione della proprietà privata e comunismo non sono affatto la stessa cosa e non per caso il comunismo si è visto sorgere contro altre dottrine socialiste, come quelle di Fourier, Proudhon ecc. perché esso è soltanto una particolare, unilaterale realizzazione del principio socialista. E l'intero principio socialista è, ancora, solo un lato che concerne la realtà del vero essere umano. Noi dobbiamo darci pensiero anche dell'altro lato, dell'esistenza teorica dell'uomo e quindi dobbiamo fare oggetto della nostra critica la religione, la scienza ecc. Oltre a ciò noi vogliamo esercitare una influenza sui nostri contemporanei... Prima la religione e poi la politica sono argomenti che formano il principale interesse della Germania odierna. A questi, quali essi sono in realtà, bisogna rannodarsi



e non già contrapporre ad essi un sistema bell'e compiuto, come ad esempio il "Voyage en Icarie"... Il critico non solo può, ma deve addestrarsi in questioni politiche (sistema rappresentativo) che secondo i socialisti grossolani sono al disotto di ogni considerazione... Noi non diciamo: desisti dalle tue lotte, esse sono una cosa sciocca, noi ti vogliamo gridare la vera parola della lotta... Il motto diviene dunque: riforma delle coscienze non per mezzo dei dogmi ma mediante l'analisi della coscienza mitica, non chiara a se stessa, si presenti sotto la forma politica o religiosa. Per farsi perdonare i suoi peccati il genere umano ha bisogno soltanto di spiegarsi per quello che sono. Si tratta di una confessione, di nient'altro"<sup>40</sup>. Di fronte ad una coscienza così viva della politica e del momento, il comunismo reale non poteva non apparire a Marx che come un dogma, da dissolversi nella realtà, da inserire nella vita. Anche qui, come per il proletariato, il comunismo gli appare come il limite negativo, la contrapposizione assoluta ed astratta della società moderna. E tale infatti egli in fondo lo considera negli scritti che seguono immediatamente questo. Fondamentale tra questi quello sull'"Economia e la filosofia" (1844). L'esame delle varie forme di socialismo e di comunismo parte là, dalla Entfremdung dell'uomo moderno, di cui precedentemente aveva partitamente esaminato gli aspetti più propriamente politici e religiosi (Judenfrage, Rechtsphilosophie). Il punto di partenza è dunque nettamente umanistico. Come lo stato rappresenta la contrapposizione generalizzata della "società civile" che, superando le sue contraddizioni interne avrebbe potuto abbatterlo e realizzarlo completamente nello stesso tempo, così originariamente anche la negazione comunistica della proprietà privata è una generalizzazione ed un compimento (Verallgemeinerung und Vollendung) della proprietà privata stessa. E le varie forme di negazione di essa che non raggiungono la negazione totale (Saint Simon, Proudhon ecc.) non sono che le diverse fasi e i diversi aspetti di questa totale negazione. Tre momenti essenziali Marx distingue nello sviluppo del comunismo: nel primo la signoria della proprietà materiale assume di fronte alla coscienza tali proporzioni che essa altro non vuole se non distruggere tutto ciò che non è capace di diventare proprietà privata di tutti. Il possesso immediato e fisico diventa l'unico scopo della vita, la condizione di lavoratore non è superata, ma allargata a tutti gli uomini, il comunismo in questa fase fa violentemente astrazione dal talento personale ecc. Il rapporto con la proprietà privata resta un rapporto della società umana con il mondo materiale, finalmente questo processo che viene contrapponendo alla proprietà privata la generalizzazione di essa, finisce per esprimersi nella forma animale, la comunità delle donne... Questo comunismo – negando totalmente la personalità dell'uomo – non è che la consequenziale espressione della proprietà privata, che appunto nega la personalità. L'invidia generale e costituitasi in potenza non è che la forma nascosta in cui risorge la brama del possesso, soddisfacendosi in altro modo. "Questa astratta negazione porta alla negazione della civiltà e della cultura" ed "al ritorno alla semplicità innaturale dell'uomo povero e bisognoso, che lungi dall'essere al di là della proprietà privata non vi è neppure an-

---

<sup>40</sup> K. MARX, *M. an R., Briefwechsel von 1843, Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern*, MEGA, 1<sup>o</sup>, I, 1, pp. 573-575; *Marx a Ruge, in Un carteggio del 1843. Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Per la questione degli Ebrei*, cit., pp. 20-22.

cor giunto”<sup>41</sup>. È il momento utopico e naturalistico del comunismo, effettivamente presente in tutto un aspetto della sua prima, originaria fase. Sul secondo momento Marx è più breve. Egli nota che il comunismo è allora per “sua natura politicamente democratico o dispotico o ancora anarchico”, negando lo stato come qualche cosa di “incompleto e legato ancora alla proprietà privata e cioè all’*Entfremdung* degli uomini”<sup>42</sup>. Nelle due forme già il comunismo ha riconosciuto se stesso come una reintegrazione o un ritorno degli uomini in se stessi, “ma non ha ancora riconosciuto la natura positiva della proprietà privata né la natura umana dei bisogni ed è ancor sempre prigioniero di queste sue manchevolezze e legato ad esse. Ha inteso il proprio concetto ma non ancora la propria natura”<sup>43</sup>. Questo comunismo serve soprattutto a Marx di passaggio dialettico verso la terza e vera forma: “Il comunismo come superamento positivo della proprietà privata, intesa come *Selbstentfremdung* umana e perciò riappropriazione della natura umana compiuta dall’uomo e per gli uomini, ritorno completo, cosciente, compiuto di tutta la ricchezza dello sviluppo passato, dell’uomo in quanto uomo sociale cioè umano. Questo comunismo è in quanto naturalmente compiuto – umanesimo in quanto umanesimo compiuto – naturalismo, è la vera soluzione del contrasto dell’uomo con la natura e con gli uomini, la vera soluzione della lotta tra il sorgere e l’essere, tra l’oggettivizzazione e la soggettivizzazione, tra la libertà e la necessità, tra l’individuo e la specie. È la soluzione dell’enigma della storia”<sup>44</sup>. Tutto questo esame del comunismo è di grande importanza: Marx fondamentalemente ne riconosce l’originario valore negativo e le formule hegeliane ben gli servono a farlo sentire, esso rappresenta al suo nascere soltanto il fissarsi in formule statiche (generali) del movimento della società. “Il comunismo, continua in un’altra pagina dello stesso scritto, è la posizione in quanto negazione della negazione”<sup>45</sup>. Due vie gli si aprono allora dinanzi: o cercare un comunismo che non abbia più questo suo carattere fondamentale, riattaccare ad esso valori umani che esso originariamente non contiene, dar vita cioè ad un terzo comunismo che coincida con l’umanesimo e soprattutto con la sua volontà di superare la *Entfremdung* umana, o ancora capire questo movimento come fenomeno storico esistente, dare ad esso un posto nello sviluppo generale. In questo suo scritto Marx sembra talvolta esitare tra l’una e l’altra via che potremmo chiamare la via del “vero socialismo” o quella del “socialismo scientifico”. Allora tutt’e due le esigenze sembrano essere vive in lui, come si può vedere ad esempio nel seguito della frase sopra citata: “il comunismo rappresenta il reale momento necessario nella prossima evoluzione storica dell’emancipazione e della reintegrazione umana. Il comunismo è la forma necessaria e l’organico principio del processo futuro, ma il comunismo in quanto tale non è il fine dello sviluppo umano – la forma della società umana”<sup>46</sup>. Due elementi dunque: lo sviluppo necessario (anche se per ora di una necessità soprattutto logica) e l’umanesimo che è il fine a cui questa evoluzione tende.

---

<sup>41</sup> ID., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, Drittes Manuskript: [Privateigentum und Kommunismus]*, MEGA 1°, III, p. 112.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>44</sup> *Ibidem.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>46</sup> *Ibidem.*

Quest'ultimo elemento è ancora vivissimo in lui eppure esso sembrerà passare sempre più in secondo piano mentre l'accento sarà posto sul primo, sul movimento reale del proletariato che sarà sempre meno il proletariato romantico, su quel comunismo che sarà sempre meno la visione di una società nuova e sempre più lo sviluppo dell'economia capitalistica ecc. Perché? La ragione deve cercarsi credo, nel bisogno stesso dell'azione, nella volontà di fare del comunismo una forza inserita nella realtà. "Per superare la reale proprietà privata è necessaria una reale azione comunista. La storia la produrrà e quel movimento che noi nel pensiero già conosciamo come un momento che sarà superato (als eine sich selbst aufhebende) passerà nel campo del reale attraverso un vasto processo. Dobbiamo considerarlo come un passo progressivo reale, avendo già in noi acquisita una superiore coscienza del suo limite in quanto fine dell'evoluzione storica"<sup>47</sup>. Questo gli ha soprattutto insegnato Hegel: quel momento che gli poteva apparire negativo egli voleva intenderlo nella sua vera funzione rovesciandone il segno. Possiamo così riassumere il risultato della sua critica al comunismo anteriore: egli ne sa i limiti ma vuole, spogliandolo di tutti i suoi elementi accessori, porlo al centro della sua visione e giustificarlo così storicamente.

Nella "Sacra famiglia", nell'"Ideologia tedesca" come pure ancora nella "Misericordia della filosofia" la funzione storico-dialettica del proletariato e l'interpretazione anti-utopistica del comunismo si va approfondendo e sviluppando. Nella prima di queste opere sono sempre più chiaramente espressi i legami tra le dottrine antimetafisiche ed il comunismo. Tutto il libretto è pieno di spunti in questo senso: "Non occorre grande sforzo mentale per comprendere, date le dottrine materialistiche sulla bontà primitiva, sulla uguale intelligenza degli uomini, sull'onnipotenza dell'esperienza, sull'abitudine, sull'educazione, sull'influenza delle circostanze esteriori sull'uomo, sull'alta importanza dell'industria, sul diritto al godimento ecc. il loro necessario legame col comunismo e col socialismo... Se l'uomo è formato dalle circostanze, bisogna riformare umanamente le circostanze. Se l'uomo è per sua natura socievole, esso sviluppa la sua natura soltanto nella società... Fourier parte immediatamente dalle dottrine dei materialisti francesi. I babeuisti erano materialisti rozzi, non civilizzati, ma anche il comunismo sviluppato data immediatamente dal materialismo francese"<sup>48</sup>. E Marx traccia tutto uno schizzo della storia del Settecento francese, distinguendo la corrente antimetafisica che condusse alla scienza (e, potremo aggiungere, all'economia) e quella che sbocca direttamente al socialismo. Anche se più complessa è, credo, la germinazione del comunismo, Marx ha visto con estrema chiarezza l'esistenza di un legame innegabile. E questa interpretazione storica corrisponde all'evoluzione stessa del pensiero di Marx in quegli anni: il momento umanistico, pur restando sempre vivissimo nella sua personalità ed in tutta la sua attività, diventa sempre meno evidente nella formulazione della sua ideologia. Anche questo riattaccarsi ai materialisti francesi contribuisce a trasformare il "praktische Humanismus" nell'attività dei "praktischen Materialisten, d. h. Kommunisten"<sup>49</sup>. Nella "Ideologia tedesca" il passaggio alla dottrina realistica del proletariato e del comunismo (materialismo storico)

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 134-135.

<sup>48</sup> K. MARX, *Die heilige Familie*, cit., pp. 307-308; trad. it. cit., pp. 119-120.

<sup>49</sup> *Id.*, *Die deutsche Ideologie*, cit., p. 32.

è già compiuta: le diverse critiche contro gli aspetti negativi del comunismo sboccano nella critica del comunismo stesso come ideologia. “Il comunismo non è per noi uno stato che deve essere stabilito, né un ideale verso il quale la realtà dovrebbe dirigersi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che supera l’attuale situazione”<sup>50</sup>. Marx si era effettivamente staccato da ogni “vero socialismo”. “La miseria della filosofia” è la lucida prova fatta su Proudhon delle sue precedenti critiche. Contro Bray, uno dei più intelligenti chartisti inglesi egli fa, in quelle sue pagine, l’obbiezione fondamentale che questi non vede che il suo rapporto egualitario, il suo “ideale correttivo”<sup>51</sup> che egli vorrebbe applicare al mondo non è che il riflesso del mondo attuale e che è, per conseguenza, assolutamente impossibile ricostruire la società su una base che non è che l’ombra abbellita di essa. Riconosciamo le critiche al carattere negativo di tanto socialismo, e in fondo l’argomento fondamentale di questo opuscolo contro Proudhon è ancor sempre questo: lo scrittore francese vuole abolire il lato cattivo della società conservando quello buono, cadendo così in una doppia astrazione. Così, dopo questa critica il “Manifesto” poteva aprirsi con una lunga lista di “socialismi” condannati: a ben guardare la quasi totalità dei movimenti che hanno preceduto Marx (1)<sup>52</sup>: che cosa restava?

Restava soprattutto il legame proletariato–comunismo. È il problema di Babeuf, di Saint Simon e di tanti altri prima di lui che trova una forma di soluzione. La rivolta proletaria ed il comunismo trovano una giustificazione storica e politica. Anche storica perché essi sono intimamente legati all’evoluzione economica, ma soprattutto politica perché il dogma è respinto all’orizzonte ed al centro viene una forza realmente esistente carica di tante esigenze spirituali e sociali del secolo. Il comunismo è una bandiera, il “regno della libertà”, la scarna formula dei mezzi di produzione e di scambio e nient’altro. La selva mitologica si è semplificata al massimo.

Restava non soltanto una forza rivoluzionaria, ma la fede stessa nella rivoluzione, nella forma sua più viva. Egli è in pieno nella religione moderna ed ottocentesca della rivoluzione, di quella “volontà d’immanenza” di cui anche il comunismo è un’espressione, anzi l’espressione limite. Tanto è vero che Marx sente in piena coscienza di poter accettare della rivoluzione borghese non soltanto tutto quello che ha di comune con quella proletaria, ma anche tutti i mezzi di essa, senza distinzione, soprattutto la centralizzazione nello stato ed un eventuale giacobino totalitarismo politico (integrato da quello sociale). Basta pensare a tutto quello che istintivamente si oppone oggi in noi all’adottare, senza critica e profonda revisione, gli strumenti creati dalle rivoluzio-

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>51</sup> ID., *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, in K. MARX, F. ENGELS, *Werke und Schriften von Mai 1846 bis März 1848*, in *Marx-Engels Gesamtausgabe*. Erste Abteilung. Band 6. Im Auftrage des Marx-Engels-Instituts Moskau herausgegeben von V. Adoratskij, Verlagsgenossenschaft ausländischer Arbeiter in der UdSSR, Moskau-Leningrad 1933 (in seguito MEGA, 1°, VI), p. 157; *Miseria della filosofia. Risposta alla filosofia della miseria del Sig. Proudhon (1847)*, con una prefazione di F. Engels, traduzione di E.D.E., in K. MARX, F. ENGELS, F. LASSALLE, *Opere*, vol. I, cit., p. 51.

<sup>52</sup> [Nota dell’autore] (1) Tipica la reazione a simili idee di un Weitling, tipico rappresentante di una ormai lunga tradizione utopistica, caratteristico il suo errore di fronte all’idea che non bisognasse più parlare di propaganda comunista, né di realizzazione del comunismo, poiché prima la borghesia doveva arrivare al potere.

ni moderne, per intendere quanto veramente Marx fosse in pieno nella fede ottocentesca della rivoluzione. Egli non ne ha affatto intravisto la faccia nera, puramente oppressiva, barbarica e totalitaria, ciò che certo era riservato alla nostra epoca di vedere, ma che già al suo tempo alcuni liberali e Proudhon, forse, cominciavano a presentire e che pure già in Napoleone III doveva trovare un primo, blandissimo, ma già sconcertante esempio.

Restava il comunismo. Malgrado tutte le sue critiche alle forme storiche Marx era rimasto comunista. E questo perché in fondo nel suo stesso umanismo, nella sua stessa volontà di liberazione dell'uomo dal materializzarsi di tutti i rapporti nel sistema capitalistico era insito, come abbiamo visto, l'ideale di una società integrale, capace di riassorbire e risolvere completamente religione, politica, ideologia ecc. Lo spunto di liberazione era evidente (e sempre vive sono le sue pagine sul denaro in "Filosofia ed economia"<sup>53</sup>) eppure esso tendeva a concentrarsi in una società tutta consciamente economica. La ragione stessa non è più uno scopo, ma strumento della realizzazione di questa società integrale. Comunismo infatti resta "governo delle cose"<sup>54</sup> non politica, al limite, amministrazione, tecnocrazia. Così come la ragione umana anche gli altri valori, per salvare i quali egli non vede altra soluzione che il comunismo, non sarebbero rinnovati, riscoperti sul nuovo piano ma in esso si realizzerebbero totalmente, in esso troverebbero la loro soluzione, non il terreno per rinascere in nuova forma. Questa è l'ombra paneconomicista che conserva il comunismo anche in Marx, anche se fin dai suoi primi scritti, egli ha posto tutto l'accento non nell'ideale d'una società idealmente totalitaria, ma nella soluzione dei reali problemi esistenti, dei reali ostacoli che il mondo moderno incontra sulla sua via, ostacoli postigli dalla realtà economica, dai rapporti economici di produzione. L'ideale comunista permaneva malgrado tutto in Marx, ma sempre più era messo a minuto confronto con la realtà esistente, con le sue brutture, con i suoi reali vizi economici e morali. Questa via di analisi e di confronto doveva sempre in seguito seguire Marx, che sempre più si diede allo studio della società capitalistica. Soltanto così il comunismo poteva diventare strumento di una effettiva coscienza economica e sociale del proletariato. Questo non si deve dimenticare mai parlando di Marx: anche se gli economisti avessero tante ragioni da vendere contro gli schemi economici di Marx, egli potrebbe sempre rispondere che i suoi sono forze politiche vive, nate appunto dall'incontro tra l'ideale comunista e la realtà.

A questo lavoro teorico di rannodare comunismo e storia, conclusosi in certo modo nel "Manifesto" doveva presto sostituirsi il lavoro pratico di inserire le forze comuniste che egli aveva intorno a sé nella realtà incandescente del '48. È un'esperienza di grandissima importanza, che ha avuto larga influenza sulla politica di tutti i partiti socialisti fino ai giorni nostri. Vorrei poterla seguire passo passo, avessi i dati. Marx si

---

<sup>53</sup> Si intende con tutta probabilità "Economia e filosofia", titolo con il quale furono pubblicati i manoscritti marxiani nell'edizione francese, a cui si fa riferimento più sopra (vedi nota 22).

<sup>54</sup> L'espressione ricorre in F. ENGELS, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, di cui esistevano svariate edizioni anche in italiano fin dall'inizio del Novecento, per es. *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza (1878)*, traduzione di C. B., Luigi Mongini, Roma 1902, in K. MARX, F. ENGELS, F. LASSALLE, *Opere*, vol. IV, cit.

trova di fronte a quella che si potrebbe chiamare la scissione organica dei partiti socialisti, tra minimalisti e massimalisti, le due colonne d'Ercole, in mezzo alle quali c'è stato tanto spesso giusto lo spazio sufficiente per farci passare tutte le reazioni, dal bonapartismo al fascismo. Un minimalismo intelligente consisteva già nel '48 a Colonia nell'appoggiare, seguire e spingere la rivoluzione liberale e borghese in tutto quello che aveva di più progressivo, di appoggiare ogni iniziativa democratica e di porsi in posizione di drappello d'avanguardia nella lotta contro tutta la reazione. È stata la funzione brillantemente assunta dal giornale di Marx. Naturalmente dietro questa posizione, più o meno in vista, sta la convinzione che la rivoluzione democratica deve sbocciare in una rivoluzione comunista. Contro questo atteggiamento, già Marx nel '48 a Colonia si trova di fronte gli impazienti, i rivoluzionari estremisti che sentono benissimo che non si può rimettere tutto a domani, che non ci si può nascondere, più o meno completamente, dietro la democrazia, ma che in qualche modo bisogna cominciare a vivere quel comunismo che è la propria fede, almeno sul terreno della lotta politica e che perciò chiedono scissioni e insurrezioni. La polemica di Marx contro di essi fu di una ragionevolezza e di una giustezza esemplare anche se poi, dopo la sconfitta, in esilio egli sembrò accettare, almeno un momento, le tesi dei più rivoluzionari: anche Marx percorse tutto il pendolo e passò da una parte all'altra in cerca di quell'equilibrio che non era stato trovato nella rivoluzione e che, su un altro piano, l'approfondimento economico del "Capitale", l'organizzazione e l'Internazionale sembrarono dargli più tardi. Intanto il tentativo suo, come quello simile dei proletari parigini e dei loro capi aveva prodotto il primo grande spavento e terrore anticomunista della storia. L'"anarchia" attribuita ai babeuisti non era stata che un lampo nella lontananza e si era presto confuso in quel complesso di sentimenti ostili delle due generazioni seguenti contro tutta l'opera di Robespierre. Ma la rivoluzione del giugno a Parigi produsse un'ondata di odio antirosso tale che già poteva nascere, poco tempo dopo il primo "salvatore della nazione" il primo "uomo d'ordine" nel senso veramente moderno della parola: Napoleone III. Il fallimento rivoluzionario di Marx era certissimamente condizionato dalla situazione, dall'immaturità, dalla mancanza di profondità della rivoluzione tedesca ecc. ecc., ma questo non basta, anzi tutte queste analisi, facili a posteriori, non dicono quello che veramente conta. In realtà aveva fatto naufragio quell'inserzione del comunismo nella storia tentata da Marx nel "Manifesto". Naufragio, ben inteso, temporaneo e relativo, come è naturale in fatti storici di questa importanza: i fattori restavano ed essi stessi riproponevano i medesimi problemi. Legare il proletariato agli interessi generali, alla democrazia, s'era dimostrato un programma, non una realtà. Soltanto degli ideali politici comuni, profondamente sentiti insieme possono veramente legare due forze politiche e invece qui le due forze restavano in realtà scisse da quella profonda barriera che era data da tutto il passato del comunismo e del proletariato. Il legame rischiava di prendere l'aspetto machiavellico di parole d'ordine soltanto formalmente comuni, mentre in realtà nascondevano un ideale ben diverso. E naturalmente, una volta ci si fosse messi su questo piano, non c'era più modo di spingere i democratici verso azioni ed iniziative che avessero per secondo fine proprio ed unicamente quello di eliminarli. Bisogna dire che soltanto nell'emigrazione Marx si mise nettamente su questo piano. Eppure tutto il dramma di Colonia fu tutta una dimostrazione di un nec tecum nec sine te tra comunismo e democrazia. Era naturale che tutta una parte della Lega dei comunisti, così come altre

correnti socialiste fossero in contrapposto attrirate verso una forma di massimalismo che aveva anch'esso profonde radici. Bisognava vivere la fede comunista, realizzarla, dare ad essa una forma visibile, di bandiera spiegata, che mancava alla politica comunista-democratica. Era la stessa tendenza che aveva portato in passato ai falansteri, alle colonie comuniste (giudicate tanto utopiste da Marx) che riappariva nella forma rivoluzionaria. E questa tendenza cominciò a concretarsi nella formazione di clubs, di associazioni rivoluzionarie, in qualche città in insurrezioni che sembravano dare un momento l'immagine della società ispirata da principi comunisti. Naturalmente è anche più facilmente constatabile che a questa corrente mancò quella inserzione viva nella realtà cercata senza risultato da Marx su un'altra strada. E malgrado tutta l'intelligenza e abilità di Marx ciò che non venne a luce fu proprio un movimento organico capace di non dipendere, in ultima analisi, dal movimento rivoluzionario democratico o in grado di non staccarsi da esso con strappi bruschi, inconcludenti, di non perdersi in eruzioni senza diventare mai vera e propria rivoluzione. Tra l'una e l'altra corrente restava quello iato fatale da cui passò tutta la reazione. Effettivamente il movimento comunista era immaturo, incapace di superare quella scissione che lo portava al totalitarismo politico da una parte ed a legarsi dall'altra meccanicamente ad una evoluzione che non era la propria. La rivoluzione democratica falliva anch'essa, è vero, ma restava la primavera dei popoli e da lei la generazione seguente doveva prendere ispirazione nella soluzione dei problemi nazionali e politici, era stata malgrado tutto una rivoluzione, una libera creazione di civiltà, mentre il comunismo era rimasto allo stato d'insurrezione, spesso di un'ombra minacciosa, senza concretarsi in qualche cosa che, anche abbattuto, avrebbe potuto servire da simbolo, in un germe di civiltà che, anche sepolto, avrebbe potuto fiorire. Restava una fede, profonda, di grande avvenire e portata, ma che, al sole, aveva mostrato nella sua intima scissione di minimalismo e massimalismo il suo non risolto aspetto dogmatico e di setta. Anche se le conclusioni erano improntate a profonda fiducia nell'avvenire, questo doveva apparire anche a Marx, nel 1852, quando scrisse queste caratteristiche parole sull'inorganicità delle rivolte comuniste: "Le rivoluzioni proletarie del secolo decimonono si demoliscono incessantemente, s'interrompono di continuo nel loro corso, tornano su ogni apparente successo per ritentarlo da capo, scherniscono crudelmente le imperfezioni, le debolezze e le futilità dei loro primi tentativi, sembra che rovescino i loro avversari solo perché riattingano dalla terra e risorgano giganti contro di esse, si ritraggono sistematicamente atterrite dinanzi alla infinita grandiosità dei loro scopi, finché la situazione è creata, ogni ritorno è impossibile e le cose stesse gridano: Hic Rhodus, hic salta!"<sup>55</sup> Quando Marx scriveva queste parole egli era infatti persuaso dell'immediata ripresa della rivoluzione, della seconda ondata, e per prepararsi a questa egli aveva scritto quell'indirizzo dell'ufficio centrale della Lega dei comunisti, nel marzo 1850, che è tra i documenti più importanti di Marx, il ponte di passaggio più evidente tra Marx e Lenin. È insieme, il teorizzamento del fallimento del '48 ed il tentativo di superarlo. Ne è il teorizzamento nel machiavellismo che consiglia rispetto ai democratici. "La posizione del partito operaio rivoluzionario di fronte alla democrazia è la se-

---

<sup>55</sup> K. MARX, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, traduzione di C. B., Tip. Società Editrice Avanti!, Milano 1922, in K. MARX, F. ENGELS, F. LASSALLE, *Opere*, vol. I, cit., p. 10.

guente: esso procede d'accordo con quest'ultima contro la frazione di cui esso vuole la rovina, esso la combatte in tutte quelle cose in cui la democrazia vuole agire per conto proprio"<sup>56</sup>. Mentre i piccoli borghesi democratici vogliono condurre a termine rapidamente la rivoluzione, è interesse nostro e nostro compito rendere permanente la rivoluzione<sup>57</sup>, fino a quando tutte le classi più o meno possidenti non siano state scacciate di seggio, il potere dello Stato conquistato dal proletariato non soltanto in un paese, ma in tutte le nazioni dominanti il mondo... "Non può trattarsi per noi di una trasformazione della proprietà privata, ma della sua distruzione, non del mitigamento dei contrasti sociali, ma della distruzione delle classi, non del miglioramento della società esistente, ma della fondazione di una nuova società"<sup>58</sup>. La riaffermazione del programma totale si accompagna con il puro scendere sul piano tattico nei rapporti con la democrazia. Non per niente in questo momento Marx si avvicina a Blanqui. È il problema di Babeuf che si ripresenta in tutta la sua crudezza, in un momento in certo modo simile, con simile soluzione. Ancora una volta il mancato sviluppo organico del movimento proletario e comunista si paga con quella fissazione di tutti gli sguardi e di tutti i desideri sul potere e con una visione puramente strumentale sul problema della democrazia. E così potrà essere anche in seguito nella storia del movimento socialista: il fascino del potere per il potere dovendo sostituire quel mancato sviluppo di istituzioni, di civiltà, di nuovi rapporti sociali che solo può dare un senso che non sia puramente astratto e perciò dittatoriale alla presa del potere. Ma quest'indirizzo non è soltanto la teorizzazione schematica del fallimento ed il programma di una rivoluzione impossibile quando Marx scriveva, è anche un acuto tentativo di trarre un insegnamento dal passato. L'idea della rivoluzione permanente, che abbiamo visto sopra, è già qualche cosa in questo senso: la rivoluzione deve essere come il venire alla luce di tutte le forze nascoste di una società, tutte aggiungono qualche cosa al processo rivoluzionario. Idea feconda e che potrebbe esemplificarsi pensando alle grandi rivoluzioni dove ogni elemento ha aggiunto qualche cosa al tutto, dando, magari per contrasto, un'idea, una istituzione alla nuova società. Idea che si riallaccia ad un'altra espressa in questo indirizzo anche più importante: "Accanto ai nuovi governi ufficiali i proletari debbono contemporaneamente istituire dei governi di lavoratori autonomi, sotto forma di direzioni e consigli della comunità, clubs e comitati operai così che i governi democratici borghesi non solo perdono l'appoggio dei lavoratori, ma si veggono e si sentono sorvegliati da autorità dietro cui si trova la gran massa di questi ultimi"<sup>59</sup>. La scissione interna che aveva compromesso il socialismo nella rivoluzione del '48 è qui superata sul terreno istituzionale, dal fallimento si salvano quelle forme politiche che il proletariato aveva saputo creare e che lo sguardo acuto di Marx sa isolare e distinguere. Certo ancora tutto è inserito sul piano di battere in astuzia i borghesi con mezzi puramente tattici, ma comincia tuttavia ad apparire tutta l'importanza di quel proble-

---

<sup>56</sup> K. MARX, *Indirizzo dell'Ufficio Centrale alla Lega dei Comunisti del marzo 1850*, Appendice in ID., *Rivelazioni sul processo dei comunisti in Colonia (1852)*, con introduzione di F. Engels e documenti, traduzione di A. Labriola, in K. MARX, F. ENGELS, F. LASSALLE, *Opere*, vol. I, pp. 81-82.

<sup>57</sup> La frase "è interesse nostro e nostro compito rendere permanente la rivoluzione" è inserita a mano nel dattiloscritto.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 84.



ma istituzionale che poi Marx riprenderà soprattutto parlando della Commune. E difatti qui la scissione proletaria e il “falansterismo” toccano un piano politico che li fa uscire dai limiti religiosi o utopici, senza per questo essere ammalati unicamente dal problema del potere e dello Stato. È la forma rivoluzionaria dell’auto-educazione delle masse, che sarà poi di tanta importanza.

Elaborata così l’esperienza del ’48, Marx riprende soprattutto quel lavoro di approfondimento teorico e le opere sue di questo periodo sono arcinote. Politicamente, se guardiamo alla storia della prima internazionale e ad alcuni aspetti del movimento socialista che ne uscirà, credo possano applicarsi anche ad esse alcune delle osservazioni centrali fatte sopra. Per quanto Marx si sprofondasse nell’economia, nella realtà con volontà tenace e talvolta con una violenza che sembra quasi un volersi curare dalle illusioni quarantottesche, l’elemento puramente comunista permaneva intatto. Dall’opera sua esso riappariva sempre più come la coscienza dell’evoluzione e dei limiti dell’economia capitalistica, tendeva a farsi strumento d’educazione delle masse proletarie ad una autonoma coscienza economica, ma quello che era il nucleo mitico e filosofico di esso non era più ripreso nelle sue mani e criticato. La strumentalizzazione del comunismo a fine di libertà, che pure s’era iniziata per opera sua non toccava l’elemento centrale, Engels e i suoi seguaci continueranno per questa via “realistica”, che anzi presto assumerà un aspetto positivistico. E certo l’ambiente culturale che seguì il mezzo del secolo era favorevole a questa evoluzione: i giovani prequarantotteschi avevano invocata la “realtà” ed ora un eco puramente industrialistico e realpolitico sembrava risponder loro. Lottare contro i miti comunisti per dare una politica ed un’economia comunista era stata la missione di Marx. Ma l’epoca stessa rispondeva con un abbandono delle idealità, delle forze morali a favore di un interesse di classe, di una tattica proletaria che aveva perso il senso della grande strategia, sul terreno spirituale come su quello politico. Nell’indirizzo ai membri della Lega del ’50, dietro alla cruda volontà d’insurrezione e di battaglia di Marx sentiamo tutta la grande forza del ’48. Allora Marx poteva essere il Machiavelli del proletariato, ora il tempo in cui viveva, i suoi seguaci, tendevano a farne un Bismarck del proletariato. Nel suo paneconomicismo comunista c’era stata tutta una forza rivoluzionaria e religiosa, nella volontà economica dei suoi immediati<sup>60</sup> seguaci d’allora c’era in germe tutta la deviazione “economicistica” del movimento socialista. Certo ogni movimento che si realizza, che passa a mescolarsi con la sporca realtà sembra perdere quel momento di purezza che aveva alle sue origini, ma l’importante è il vedere il quando e il come. In questo caso è facile notare che la concezione soprattutto “economica” del comunismo si adattò presto al clima positivista e all’abbassarsi generale dei problemi politici. Da questo punto di vista la prima internazionale fu un momento di passaggio fra il ’48 e la seconda internazionale. Mazzini, in quell’epoca in fondo un sopravvissuto dell’epoca gloriosa (delle trois glorieuses) vedeva benissimo che questo era un “materialismo” e vi lanciava contro l’anatema del suo Dio. Arma evidentemente alquanto spuntata; ma era pur sempre importante che qualcuno protestasse contro questa morte del romanticismo. E la Commune, fu anch’essa soprattutto l’ultima fiammata eroica di un movimento che stava assumendo un carattere diverso ormai. Ed anche il fatto

---

<sup>60</sup> Cancellato: “successori”.

ben noto che ad essa partecipassero, accanto ad alcuni elementi comunisti, altri, magari più forti elementi patriottici o derivanti dalla tradizione della rivoluzione francese, conferma questo carattere simbolico di essa, di simbolo di fine di un'epoca.

Un'ultima cosa è notevole nella prima internazionale, la sua fine. Marx aveva operato una vera sintesi delle correnti comuniste e socialiste. Eppure questa sua inserzione del nucleo comunista nella realtà capitalistica, fu allora incapace a riassorbire del tutto la spinta religiosa e anarchica che era profondamente radicata nella corrente comunista stessa. Bacunin [sic] apparve come il rappresentante dell'elemento primitivo di rivolta quando vedeva in Marx e nella sua sapiente politica un'eresia. E così doveva rimanere anche in seguito, sia pure in altre forme, nel movimento socialista, in lotta contro un elemento che conteneva in sé e che pure non poteva più riconoscere quando qualche anarchico o qualche estremista glielo ripresentava in tutta la sua candida purezza. Il problema dello Stato posto dagli anarchici colpiva effettivamente un vuoto della dottrina marxista, un punto vivo per le masse come per i pensatori liberali preoccupati della centralizzazione degli stati moderni. Effettivamente Marx aveva accettato lo stato ed esasperato questa accettazione dopo il fallimento del '48 come il mezzo totalitario di risolvere i problemi posti dal comunismo. E altrettanto totalitariamente lo negarono gli anarchici, come si nega un dogma, non come si nega una realtà. Lo spezzarsi del movimento comunista su questo punto e in questa maniera era la rivelazione tipica di un problema non risolto. L'esplosione subitanea della nuova società degli anarchici e lo stalinismo dei marxisti erano i due diversi aspetti di una medesima realtà: una immaturità politica del movimento comunista. E sapore veramente teologico ha la formula marxista dello stato che deve scomparire una volta la società comunista creata, formula di compromesso tirata a fil di logica dalle premesse e rivelazione di due stadi, vecchio e nuovo testamento. Naturalmente le formule, specialmente in simili casi, valgono quello che valgono, ma la realtà politica che gli si nascondeva sotto ebbe larghe ripercussioni sullo sviluppo del movimento socialista.

#### *IV) Il socialismo moderno*

Naturalmente, il campo è qui di ben altra vastità storica: il socialismo è, dopo il Settanta, effettivamente intrecciato alla realtà europea e si tratterebbe di scrivere una vera storia d'Europa: qui, naturalmente, mi limiterò a qualche osservazione su tre punti essenziali: la socialdemocrazia, la rivoluzione russa, le esperienze e la critica socialista "entre les deux guerres", e soprattutto sulle ultime due.

La socialdemocrazia, sotto il cui nome si può comprendere tutto il movimento dal '70 al '14, non ha ancora la sua storia soprattutto perché fino a poco tempo fa, in fondo, essa era apparsa come tutto il movimento socialista esistente, e lo schema ben comodo dei "precursori", del "teorico", e del "movimento operaio", aggiungendovi magari gli eretici, poteva soddisfare i tentativi di capirla. Sono persuaso invece che senza tenere un conto estremo del "prologo in cielo" illuministico e romantico alcuni suoi caratteri fondamentali sfuggiranno, mentre evidentemente l'esperienza degli ultimi venticinque anni ha allargato e modificato profondamente la nostra idea di socialismo e comunismo. Queste due esperienze ci insegneranno a vedere nella socialdemocrazia

e nel periodo '70-'14 del socialismo un episodio, importante, ma affatto decisivo né uno dei più caratteristici del socialismo. Essa è soprattutto un tentativo – il primo si potrebbe aggiungere – di realizzare praticamente quello che si era sognato, fantasticato, sperato da un secolo. Non certo per questo ci deve apparire meno interessante di quello che precede: certo è infinitamente meno brillante, ma vive della vita delle cose umili senza le quali non c'è realtà. Essa partecipa di quella “realizzazione” del romanticismo da cui sono dominati gli ultimi trent'anni del secolo e di quella interiorizzazione che ha pur dato nell'arte e nella poesia tanti frutti, se anche ha come rovescio della medaglia un positivismo ufficiale in filosofia e in politica. Gli esteti certo preferiscono l'albero in fiore al frutto, ma questa non è certo una buona ragione.

L'origine della social-democrazia tedesca ripresenta il problema apparso al tempo della restaurazione e della monarchia di luglio in Francia, il problema delle origini “reazionarie” del socialismo, della politica di masse che impedisce lo svilupparsi del movimento liberale, dell'utilizzazione di esso da parte dell'assolutismo. E anche qui è problema delle origini, più che di natura: il movimento operaio e socialista anche questa volta si stacca per riprendere il suo carattere di forma autonoma, chiusa in se stessa. Ma Marx ha visto risorgere intorno a sé problemi simili a quelli con cui aveva lottato in gioventù: il tentativo in fondo di fare a meno della rivoluzione, di servirsi dello Stato – non di quell'onnipotente mezzo che le rivoluzioni danno in mano ai rivoluzionari, ma dello Stato quale esiste ora, magari dello Stato di Bismarck, per ottenere i propri scopi. E rispose con la critica del programma di Gotha, una delle cose sue più interessanti. Nel problema dello Stato in rapporto alla rivoluzione egli non entra o mantiene le sue posizioni anteriori, ma la sua critica è terribile contro coloro che legando le sorti del movimento operaio allo Stato esistente non fanno che dare a questo dei mezzi di oppressione supplementari. Il suo sogno giovanile di passare in Germania, direttamente, dalla fase “feudale” alla fase comunista, per mezzo di un proletariato che contenga in sé la libertà e il superamento comunista di essa, gli si ripresenta ora in strana forma: saltare addirittura il momento di liberazione, la rivoluzione. La sua critica è tanto più mordace quanto più sembra presentire un grave pericolo e caratteristicamente finisce il suo scritto con un “salvavi animam meam”. Eppure questo non può scuoterlo fino a fargli ripensare daccapo quel problema della libertà che così si veniva prospettando molto concretamente, in un rapporto preciso tra movimento operaio e Stato. Anch'egli si rifugia, come unica soluzione, in quella separazione, scissione assoluta del movimento operaio dal resto della società come unica salvezza possibile. Separare completamente il socialismo dallo Stato, costruire un movimento totalmente indipendente, attirare nel movimento le classi povere più vicine, ma senza per nulla intaccare il nucleo completo in sé costituito da proletariato e socialismo: ecco in fondo la soluzione che del problema diede effettivamente la socialdemocrazia, soluzione alla quale in fondo Marx non avrebbe potuto essere ostile e che anzi ha in un certo senso ispirata e caldeggiata. Eppure era un rimandare il problema, non un risolverlo. Pazientemente costruire una casa dirimpetto a quella ufficiale, allargarla il più possibile, arredarla magari con tutto un sistema di vita che potesse bastare a se stesso, magari anche di una “cultura socialista” (Bebel); e poi? Finché il fervore di costruire la casa, di difenderla dagli attacchi di Bismarck e degli altri nemici attirò tutta l'attenzione, questo interrogativo si pose appena o non fu attuale. È il periodo

aureo della socialdemocrazia, il momento dell'organizzazione, ammirevole in Germania come fu ammirevole altrove, animato da una fede nel frutto del lavoro paziente e che ebbe come risultato effettivamente una educazione economica e sociale delle masse. Ma e poi? L'interrogativo doveva presentarsi e fu la base politica della "crisi del socialismo" intorno al '900. L'organizzazione costruita con tanta arte e con tanti sforzi non era un'organizzazione di battaglia capace di assalire l'avversario, di abbatterlo e di sostituirsi ad esso, magari per il diritto della forza soltanto. Questo lo si sentì benissimo: le due parallele non potevano essere congiunte violentemente e cioè lo sbocco rivoluzionario che Marx supponeva alla scissione e all'organizzazione non era possibile, perché non voluto e nemmeno desiderato. La soluzione sembrava essere quella legalitaria, elettorale, a poco a poco si sarebbe conquistata la maggioranza. Ma, più o meno confusamente, si sentiva benissimo che anche questa non era la soluzione. L'organizzazione che era nata, che si era sviluppata, bastava a se stessa, aveva i propri scopi, i propri ideali, i propri riti. Ma era capace di sostituire la vecchia società borghese? Essa non era certo adatta a questo; i compiti di organizzazione, di resistenza, di educazione economica erano diventati scopi a se stessi. Ed essa su tutti gli altri piani, culturale, filosofico, di politica estera, religioso ecc. ecc., su tutti quei piani in cui vive la promessa di qualche cosa che non esiste ancora, ma di cui si intravedono le grandezze future, era rimasta di una terribile radicale sterilità. Nel profondo non solo non aveva la possibilità di sostituire, anche legalmente, la vecchia società, ma non ne aveva desiderio, neppure. Essa portava certo qualche cosa di nuovo, ma questo viveva all'interno di se stesso, come una nuova religione che vive di se stessa e nel suo seno crea un germe nuovo, ma a cui il guscio protettore avesse tolto ogni forza d'espansione. E la "crisi del socialismo" si risolse così: chi diceva, come Bernstein, che "il movimento è tutto e la teoria nulla"<sup>61</sup>, frase che consacrava l'avvenuto trasferimento sul piano della realtà del socialismo e che d'altra parte rifiutava di risolvere in qualunque modo il problema del: e poi?, semplicemente si trattava di vivere entro l'organizzazione, come se fosse possibile chiudere le porte a tutti quei problemi che la teoria, male o bene, poneva; chi conservava intatta la teoria, come Kautski [sic], sentendone giustamente tutta l'importanza, ma senza portare nell'organizzazione tutte quelle modificazioni, se non altro strutturali, che questa reverenza per la tradizione rivoluzionaria avrebbe comportato. La contraddizione è ancor più chiara se guardiamo al movimento sindacale, forma democratica all'interno, d'una nuova democrazia anzi, e pur sempre incapace, salvo a sbalzi incoerenti, di porsi problemi politici, sia di un inserimento nella società capitalistica che di una sostituzione di essa. Tutta la teologia sviluppata nei vari partiti socialisti sul problema della "partecipazione" non è che il sintomo di questa ritrosia, che simbolo di questa impotenza. Comincia così quel vuoto, nato dall'impotenza funzionale del socialismo a sostituire la società borghese, che ha permesso la nascita di fenomeni [di] tipo fascista. Con altri dati, su ben più vasto piano, in piena luce della storia si ripeteva il dramma del '48, il dramma in fondo di tutta la storia del comunismo. Le origini religiose di esso sembravano certo ben lontane nella socialdemocrazia tedesca dell'anteguerra '14, eppure quel costituire un'orga-

---

<sup>61</sup> La frase famosa di Bernstein recita: "was man gemeinhin Endziel des Sozialismus nennt, ist mir nichts, die Bewegung alles" (E. BERNSTEIN, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Dietz, Stuttgart 1899, p. 169).

nizzazione totalitaria perché chiusa in se stessa aveva quelle radici. Era l'aspetto grigio di questo totalitarismo, il suo aspetto negativo di rinuncia, ma era pur sempre quello. Il programma di arrivare al potere con le elezioni mascherava questa realtà, non la risolveva. Ma il piano politico generale era imposto dalle circostanze stesse, non lo si sarebbe evitato a nessun costo. Vivere l'organizzazione non poteva bastare: da questi interrogativi parte Lenin ed il suo ritorno alla dittatura come unico modo di risolvere nodi altrimenti insolubili.

In Inghilterra, su una base che ha pur certe somiglianze con lo sviluppo generale del socialismo europeo, la fioritura è più vasta, più organica, meno presa da problemi di livellazione esteriore e più dedita a dare, all'interno stesso dell'organizzazione proletaria, una maggiore ricchezza di spunti e di varietà di vita associata. Meriterebbe certo la pena di guardare alla storia del socialismo inglese con l'occhio con cui illuministi e liberali guardarono alla costituzione inglese, ritrovando là una serie di spunti e magari anche più di quello che effettivamente c'era. Non bisognerà però mai dimenticare che anche là alcuni dei problemi centrali, non risolti nella socialdemocrazia tedesca, rimasero allo stato di punto interrogativo anche nelle trade unions e nel laburismo. Elie Halévy ha espresso molto acutamente la sua convinzione che il nocciolo centrale del fabianesimo (il corrispondente inglese della "crisi del socialismo") fosse lo statalismo, anche se prendeva l'aspetto di amministrazione municipale e, possiamo forse aggiungere, anche se aveva tendenze guildistiche. In fondo qui non si trattava neppure più di conquistare il potere, ma addirittura soltanto l'amministrazione. È il seppellimento del problema politico sotto quello organizzativo ed economico. È la traduzione in tecnica di un problema più vasto, traduzione a cui tutto il movimento comunista e socialista si presta dato il suo fondamentale economicismo, ma a cui esso stesso si ribella data l'altra sua faccia, la faccia rivoluzionaria e religiosa. Ritroveremo questo problema parlando della rivoluzione russa, ma è pur interessante che esso sia apparso con una certa chiarezza anche nel fabianesimo, movimento ricco di una grande forza sociale, come parallelo alle "trade unions", che pure non servì affatto a portare su un piano più alto il movimento operaio, incapace come era di superarne le esperienze giornalieri per indicargli altri scopi che non fossero una sapiente ed umana amministrazione, a fondo burocratico e statale. In fondo più viva ed interessante è la storia dell'origine del partito laburista, sorto spontaneamente dopo un lavoro quasi secolare delle trade unions, lavoro grandioso e paziente. Anch'esse si trovarono, al passaggio da un secolo all'altro, davanti al problema più propriamente politico e lo risolsero con la creazione di un partito che non doveva certo rappresentare, continentalmente, la coscienza del proletariato, riassumere, alquanto misticamente cioè, in sé tutto il vario e complesso movimento socialista, ma che doveva rappresentarne soltanto la faccia politica. Evidentemente questo significava inquadarsi in certo modo entro l'ordine esistente ed accettarlo, ma se non si risolve così, come non si poteva certo allora risolvere, un problema rivoluzionario, se ne risolveva empiricamente uno importante nel seno stesso del movimento operaio. Il partito godeva di una larga autonomia rispetto al movimento sindacale ed era allo stesso tempo legato ad esso da complessi legami che si riassumevano nella riunione annuale delle trade unions. È un rapporto elastico e in certo senso federativo tra partito e sindacato, che non faceva affatto del primo il sancta sanctorum del movimento operaio, né del secondo la massa

di manovra del primo: nel seno cioè del movimento socialista stesso si evitava così uno dei caratteri totalitari che distinse il movimento operaio continentale. Con l'aggregarsi del movimento fabiano, anch'esso<sup>62</sup> federalmente unito al complesso del movimento, il socialismo inglese lascia intravedere una forma di divisione dei poteri se così si può dire, tra movimento politico ed economico ed intellettuale, organicamente e naturalmente sviluppatasi, ciò che può essere un germe fecondo di libertà anche nel futuro. Una cosa simile si potrebbe dire dell'organizzazione interna dei sindacati, così varia e molteplice, che, nella tendenza generale della classe operaia a costituirsi in corpo unico e in organizzazione complessiva (trasformazione delle organizzazioni di mestiere in sindacati) ha pure creato una forma capace di rispecchiare fedelmente l'evoluzione interna delle forze operaie, il loro peso rispettivo di influenza e di organizzazione, come le loro tradizioni e le loro speciali tendenze politiche ed economiche. Da questo punto di vista "costituzionale", il socialismo inglese è particolarmente interessante.

In Francia problemi simili a quelli del movimento operaio tedesco portarono alla sintesi di Jaurès<sup>63</sup>. La figura di quest'uomo, i suoi scritti ed il movimento che egli impersonò dovrebbero essere più osservati e considerati proprio da noi italiani, malati di sorelismo. Certo la sintesi di Jaurès ha troppi caratteri sincretistici, più che una revisione del socialismo è un tentativo di accordo, su un terreno spesso sentimentale, della tradizione rivoluzionaria con la democrazia. Ma il tentativo di trovare un punto di contatto tra la democrazia ed il socialismo è pur sempre impostato da Jaurès su una base molto larga, fruttifera sul terreno culturale, come su quello politico. Si deve a Jaurès il primo spunto di quella revisione della storia della rivoluzione francese al lume di un ideale sociale, che ha dato grandi frutti, che ha fatto vedere tutta una faccia poco nota di essa, e che ha aperto la strada a Mathiez, dove del resto l'originale slancio si è talvolta raffreddato politicizzandosi e parlamentarizzandosi troppo. Ma il fatto stesso d'aver dato l'avvio a un tale movimento culturale – uno dei più vivi se non forse l'unico della storiografia moderna francese – è prova di un reale approfondimento nel problema dei rapporti tra democrazia e socialismo, problema sempre vivo. E politicamente Jaurès ha tentato e in parte è riuscito a fare del socialismo il movimento che meglio rispondesse a quella necessità di cambiamento delle élites dirigenti che così acutamente si pose nella Francia del principio del secolo e che si espresse attraverso l'affare Dreyfus. Il problema che si pose a tutta la socialdemocrazia, e ossia l'inserzione di essa nelle varie nazioni, trovò una soluzione, anche se soltanto politica o magari parlamentare per mano di Jaurès. E questo fatto trovò il suo riflesso nella ricchezza di problemi postisi da Jaurès, dalla politica estera ai problemi militari. Jaurès è veramente una forma di incarnazione socialista, dove si ritrovano, uniti in una larga personalità, molti dei motivi originari del socialismo (perfino una strana, ma estremamente caratteristica, filosofia della natura), e in cui il collegamento con la democrazia è un sentito ritorno ad alcuni motivi dell'illuminismo francese, come la riscoperta co-

---

<sup>62</sup> Originariamente: "in parte".

<sup>63</sup> Cfr. F. VENTURI, *Jean Jaurès e altri storici della Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1948. Su Jaurès Venturi aveva già scritto in «Giustizia e Libertà», recensendo il libro di F. CHALLAYE, *Jaurès, Mellottée*, Paris 1936 (F. VENTURI [GIANFRANCHI], *Inventario*, in «Giustizia e Libertà», a. III, n. 35, 28 agosto 1936, p. 3).

scienza di un'origine comune. Ed anche il centralizzarsi spesso dei suoi problemi sulla "pace" è una conferma di questo. In Jaurès il socialismo sembra ritrovare quella forza sentimentale ed umana che lo schematizzarsi posteriore sembra avergli fatto perdere. Lo scatenarsi rabbioso di Sorel contro di lui ha qualche cosa delle violenze proromantiche contro la ragione, in nome della barbarie primitiva. Se, come tutto il sindacalismo, esso rappresenta in qualche modo la rivolta dell'intransigenza che sempre rinasce nella storia del socialismo di fronte al tentativo di politicizzare e di realizzare il socialismo. E bisogna pure aggiungere che questa rivolta in Sorel trascina con sé una tale quantità di detriti reazionari, da farlo effettivamente un lontano rappresentante delle correnti fasciste moderne. Certo la sintesi di Jaurès è sentimentale più che critica, ma essa rappresenta pur sempre l'elemento umanamente positivo, di fronte al quale Sorel non è che l'ombra, capace di coglierne alcune manchevolezze, ma incapace di far altro che raccogliere in un fascio tutti questi punti morti del socialismo per dare all'insieme delle manchevolezze una vita fittizia, sintesi di ombre di fronte ad una sintesi che conteneva alcuni elementi effettivi, e vivi della vita francese del principio del secolo. Così la reale incapacità del socialismo a mantenersi sul piano rivoluzionario diventa puro mito della rivoluzione per la rivoluzione, così la reale originalità della cultura socialista, prende in prestito la cultura del mondo circostante, più che crearne una autonoma e propria, che non sia strettamente lo strumento necessario alla propria fede o alla propria lotta politica, diventa disprezzo per ogni cultura e mito anti-intellettualistico o, magari, anti-le persone fisiche stesse degli intellettuali, con accenti tipicamente pre-fascisti. Così l'effettivo problema che travaglia tutto il socialismo dei rapporti tra lui e la politica diventa di volta in volta esaltazione della pura azione sindacale, e poi creazione artificiale di élites, prendendo cioè tutte le posizioni limite che la moderna rivoluzione socialista tende appunto a scartare, come proprie di una sua fase più mitica e religiosa che "umana". E si potrebbe continuare, ma tutto questo non è [che] per dire che, à tout prendre, le opere di Jaurès sono ancora un buon contravveleno contro il sorelismo.

Questi pochi accenni per una storia della socialdemocrazia, che già oggi possiamo vedere come un periodo chiuso e con alcune caratteristiche d'insieme, possono forse concludersi così: il periodo che va dal '70 al '14 è soprattutto caratterizzato da una incapacità di realizzazioni politiche del socialismo che, sul terreno della democrazia, non riesce ad inserirsi completamente in essa (e deve ciò alle origini e radici stesse del movimento) né a proporsi seriamente un problema rivoluzionario di sostituzione. Da questa impotenza fondamentale nasce da una parte la nuova tendenza alla dittatura, al potere, al partito-strumento di conquista, e dall'altra l'inizio di tutte quelle tendenze reazionarie e fasciste che profittano di questo effettivo vuoto sociale per gettarsi allo sbaraglio. Vuoto sociale che non è politico soltanto, ma è parallelamente incapacità del socialismo a porsi quei problemi più vasti, religiosi, se li si vuol così chiamare, e in genere culturali, politici nel senso più vasto, europei sul piano della politica estera ecc., la cui mancanza fa del socialismo un movimento chiuso e incapace di creare effettivamente le basi di una nuova società. Di fronte a questo, bisogna porre l'educazione economica delle masse, l'effettiva creazione, dal basso, di una esigenza di una economia che risponda ai bisogni delle masse, la creazione cioè di quella piattaforma sociale della quale nessun movimento moderno può fare a meno.

Alquanto modestamente (la modestia non è certo la virtù che manchi alla socialdemocrazia) essa ha ufficialmente attribuito gran parte di questo fatto al capitalismo stesso che concentrando le masse operaie, facendo di esse delle masse di peso sempre maggiore nella vita sociale ecc. ecc. ha creato questa economia di massa. Ora credo che, storicamente, riguardandosi indietro si possa sinceramente dire che questo non è vero che molto relativamente. Le esigenze sociali ed economiche moderne sono anch'esse una libera creazione ed è il socialismo stesso che le ha create, più di qualunque accentramento, che di per sé non avrebbe fatto che creare una plebe di più. Questa coscienza economica ha trovato attraverso il socialismo i suoi organi, il sindacato ecc. E questo clima sociale e queste istituzioni, vive nei cuori anche quando non esistono in realtà, sono il vero lascito del socialismo a noi, oltre che una preziosa esperienza fallita di affermazione politica.

Il comunismo della rivoluzione russa è invece ancora fenomeno vivo, operante, è effettivamente una grande realizzazione. È anzi, si potrebbe dire, l'unica vera realizzazione socialista: da essa non bisogna distogliere lo sguardo. È essa, malgrado tutto, che ci dà le più ricche esperienze ed il vero tono di quello che sia il comunismo moderno, in essa sbocca il movimento secolare. Il comunismo e l'esperienza negativa del fascismo, ecco i due punti senza i quali ogni movimento moderno riesce per forza sfasato, in qualche modo fuori della realtà attuale. La socialdemocrazia è effettivamente un periodo chiuso, compiuto, da cui possono nascere ancora indicazioni e suggerimenti, ma che non può più essere uno di quei punti fissi sui quali bisogna tenere l'occhio, per guida o per polemica.

Fin dalle sue origini leniniste il comunismo è dominato dalla volontà di superare l'impotenza socialdemocratica e questa polemica è stata la sua grande forza all'inizio e il grosso peso che si è dovuto trascinare dietro, in seguito. Questo suo punto di partenza è rimasto sempre centrale anche in anni in cui il sorgere di fenomeni nuovi in Europa, l'avvicinarsi del grande pericolo fascista aveva già fatto spostare completamente il quadro generale. Si può dire che fino alla politica del fronte popolare il comunismo sia veramente rimasto fedele alle sue lontane radici, ed anche più tardi esse hanno continuato a dominare molti settori della politica comunista. La polemica contro la social-democrazia è stato un netto ritorno indietro storico, e per dirla altrimenti, un netto e fruttifero ritorno ai "principi". Contro l'eclettismo social-democratico, che, se poneva nuovi problemi al movimento operaio, non era però in grado di risolverli in sede teorica e pratica, né di operare una decisa e netta separazione del vecchio dal nuovo, il comunismo ha avuto il grande merito (almeno polemico) di ripresentare tutto il problema del comunismo nella sua integralità. E il ritorno non si ferma soltanto a Marx, ma risale alle radici rivoluzionarie di esso: non per niente si è parlato del blanquismo di Lenin e si è ricercato, in Russia stessa, le radici rivoluzionarie del suo pensiero in movimenti analoghi. Molto probabilmente Marx stesso può bastare da solo a spiegare questo fatto, abbiamo visto come egli si fosse buttato, anche se temporaneamente, su simili posizioni dopo il fallimento della rivoluzione del '48, posizioni che rimontano molto direttamente a Babeuf, anche lui sorto dal "fallimento" della rivoluzione francese. E così, dall'"inserirsi" della social-democrazia, nasce, per contrapposizione, Lenin. È stato lui a dimostrare che era una pia illusione sperare di poter saltare il problema socialista nella storia nostra, che esso esiste, ha una lunga storia dietro di sé, ormai, e risorge dal seno stesso della civiltà moderna, anche quando può parere



seppellito un momento da un'epoca di benessere e di stasi politica. La social-democrazia tendeva in fondo ad un pacifico tramonto, pieno di frutti del resto, raccolti dopo un lungo lavoro. La rivoluzione russa ha dimostrato che il problema del socialismo non è evitabile: bisogna guardarlo in faccia con la maggiore chiarezza possibile, non ci si può passare accanto. Naturalmente la situazione stessa della Russia ha potuto favorire questo ritorno leninista ai principi: l'atmosfera rivoluzionaria russa è saturata di discussioni di portata generale, che investono tutti i problemi, di una radicalità e di una varietà ancora romantiche. Nel seno stesso dell'ala comunista, verso il 1906 si ebbe un'ardente discussione sul problema di Dio, e della "costruzione" di esso<sup>64</sup>: questo ricordo soltanto per coloro che pensano solo ad una "seria e positiva" discussione dei problemi politici, non vedendo così tutta la ricchezza necessaria nella fase preparatoria di un grande cambiamento. Uno dei primi articoli di Lenin rivendica il patrimonio spirituale delle passate generazioni rivoluzionarie russe<sup>65</sup>, in modo, invero, che porrà non pochi problemi a chi cercherà di ripensare questo in seguito, ma assicuro così, in ogni modo, anche su questo piano, una larghezza nella base di partenza che certo andrà perdendosi col restringersi della lotta leninista in una fanatica battaglia attorno ad alcuni problemi essenziali, ma che rese allora possibile quel "ritorno ai principi" che caratterizza l'opera di Lenin. Così tutte le sue posizioni polemiche contro la social-democrazia, posizioni dalle quali egli partì, sono piene di interesse e servono a spiegare molti dei caratteri del comunismo attuale. Basterebbe notare la lunga e violenta polemica contro gli "economicisti". Lenin vi tocca il problema centrale del socialismo, il suo carattere economicistico, senza però mai portare il problema su un piano teorico e generale. Egli vede, con istinto politico chiarissimo, la mancanza di forza politica creativa, la mancanza fondamentale di volontà in coloro che tutto attribuiscono soltanto alle trasformazioni del sistema capitalistico e da esse si attendono il sorgere del socialismo. A Lenin questo appare sotto la forma di una "deviazione", sotto la forma di un elemento politico a cui si tratta di contrapporre un altro. E questo è il partito, lo strumento di lotta, l'elemento combattivo e volontario, addirittura di "professionali" rivoluzionari. I due aspetti – economico e politico – sono certo sentiti con ogni vivacità come distinti, come due necessità entrambe presenti, e il problema posto dalla loro presenza è risolto con la sovrapposizione del secondo elemento al primo. E Lenin si getterà tutto nella creazione di questo strumento del proletariato, nel partito, e su questo non transigerà a nessun costo, con fanatismo assoluto. In esso egli vede l'unico modo di superare il fondamentale economicismo del movimento operaio

---

<sup>64</sup> Il volume N. LENIN, *Pages choisies*, II: 1904-1914, munies d'introduction et de notes par P. Pascal, Bureau d'éditions, de diffusion et de publicité, Paris 1927, presenta alcuni articoli sulla polemica bolscevica intorno al tema della "costruzione di Dio" (*Parti ouvrier et religion; La liquidation des liquidateurs; Sur la fraction des "otzovistes" et des "constructeurs de Dieu"*), evidenziato anche nelle pagine di Pierre Pascal, introduttive e di commento ai testi.

<sup>65</sup> N. LENIN, *Quel héritage renions-nous?*, in ID., *Pages choisies*, I: 1893-1904, munies d'introduction et de notes par P. Pascal, Bureau d'éditions, de diffusion et de publicité, Paris 1926 (di questo primo volume esiste una traduzione italiana: ID., *Pagine scelte*, I: 1893-1904, con introduzione e note di Pietro Pascal, Edizioni italiane di cultura sociale, Paris 1927). Il commento di Pierre Pascal sottolineava proprio il tema del rapporto con la tradizione rivoluzionaria russa, dedicando la prima sezione del volume alla polemica contro i populist.

che egli vede intorno a sé. Ed effettivamente era una forma di soluzione, almeno sul piano della pratica immediata. Ma appunto perché era una pura sovrapposizione di un elemento all'altro questa soluzione doveva far nascere fatalmente il problema dei rapporti tra il movimento operaio ed il partito. Che cosa è il partito? Qui Lenin non risponde più che con frasi marxiste, sulla coscienza del proletariato, sulla rappresentanza di esso, ecc. Risposte che non rispondono, inficcate come sono tutte da un elemento fortissimo di pura origine fideistica. Perché il movimento operaio ha bisogno di un partito per esprimersi, perché non basta a se stesso? Su una pura base di lotta di classe, a queste domande appena si può rispondere. E di fatti non si può negare una certa logica a quegli anarchici più o meno proudhoniani che rispondono che non ce n'è bisogno. Il partito non è soltanto un organo di difesa, quasi un esercito nella guerra sociale. Perché esso, specialmente nella concezione leninista, è qualche cosa di più, molto di più, esso è depositario della coscienza del proletariato, esso è composto dei "puri", a volte prende addirittura l'aspetto di un ordine religioso militante. Nel partito, effettivamente, si racchiude tutta la coscienza di una realtà non economica, di una realtà che ha le sue leggi e la sua forza, che rappresenta un elemento insopprimibile della vita umana. E questo Lenin lo sapeva benissimo, lo sentiva con una violenza straordinaria, ma proprio perché questa coscienza non fu mai in lui portata, su un piano teorico, a confronto con la sua fondamentale idea marxista, politica ed economia rimasero l'una violentemente sovrapposta all'altra, legate da un legame di fede e non di ragione. Tutta la costruzione che uscirà dalle mani del partito creato da lui si tormenterà su questo insolubile problema: i "quadri" diventeranno una delle questioni fondamentali della Russia comunista, i rapporti tra partito e società russa saranno colpevoli del "termidoro scientifico" e della incapacità, in genere, di liberare l'edificio nato dalla rivoluzione dalle sue impalcature. Vedremo in seguito questi fatti, per ora voglio soltanto notare come, da una parte, l'intuizione "politica" di Lenin fu all'origine della sua polemica contro la social-democrazia ed il socialismo in genere esistente al suo tempo e come, dall'altra, la violenta sovrapposizione del partito all'economicismo contiene in germe tutti gli aspetti totalitari e tirannici del comunismo russo. Altrettanto, su un altro piano, si potrebbe dire di un'altra fondamentale intuizione di Lenin agli inizi. Egli non si stancò mai di affermare la necessità di una "dottrina". Contro l'eclettismo socialdemocratico egli volle una precisione di contorni ideologici, che certo rasenta spessissimo la pedanteria (la pedanteria rivoluzionaria è una delle cose più terribili dei comunisti) o il fanatismo dogmatico, ma tutto questo non deve farci dimenticare il germe fecondo che è in questa ribellione di Lenin contro quel vago che era vago soltanto perché si rifiutava di esaminare i problemi fondamentali. Certo l'ideologia rimane uno strumento del movimento proletario e nulla più, nelle sue più esplicite affermazioni Lenin è categorico su questo punto. Ma, come il partito, anch'esso teoricamente solo uno strumento, anche l'ideologia è affermata con tanta violenza, con tanto ardore, da darle un significato a sé, da farle assumere un valore primordiale. Questo sforzo si ferma spesso al dogma, è vero, ma nel dogma egli mette spesso tutta la passione che si può mettere nel concretare una verità politica, una verità sociale. In certe pagine di Lenin c'è una effettiva ripresa di quello sforzo che condusse Marx a capire, ad interpretare le aspirazioni socialiste e a portarle sul piano delle idee. La sua non è stanca ripetizione di formule. Proprio affermare l'importanza dell'ideologia è per lui rivivere e riapprofondire le formule. Se la politica si ferma al

partito totalitario e l'ideologia al dogma, c'è pur sempre in Lenin il grande sforzo di riproporsi i problemi fondamentali di fronte al generico della socialdemocrazia, anche se nel seno stesso del movimento socialista. L'energia rivoluzionaria deriva da questo, mentre l'aspetto totalitario deriva dal non esser mai voluto uscire dai limiti del socialismo e dall'aver voluto risolvere i problemi dei rapporti tra economia e partito, tra società e pensiero entro le mura stesse di un movimento che per le sue origini e il suo carattere stesso era economicisticamente totalitario. Anche per Lenin, come per tutti i veri comunisti, fin dalle origini, il comunismo non poteva essere che una forma sociale nuova, completa in se stessa, comprendente in se stessa tutta la realtà sociale, forma che doveva sostituirsi integralmente, per strappo assoluto, alla realtà esistente. Ma, e questa è la cosa importante, Lenin a questo credeva veramente, questo non era per lui, come era stato per tanti altri, il simbolo di una volontà di rinnovamento generale, simbolo che poi, praticamente, operava soltanto come una spinta per far fiorire questa o quella istituzione, per dar vita a questa o quella riforma. E quando si fu davanti all'insurrezione si vide come a questo credesse quasi soltanto lui, intorno a sé egli sentì, anche tra i suoi compagni, il senso del dubbio che precede il salto nel vuoto. Eccezionali certo le circostanze, ma più eccezionale ancora questa volontà comunista di Lenin. E in questo momento, come in seguito, si sentì tutta l'importanza di quel "partito" che egli aveva tratto dal seno della corrente proletaria. La rivoluzione era infatti guidata da forze essenzialmente negatrici, negative, dall'esercito dei disertori, dall'anarchia spontanea nelle campagne. Anche territorialmente la guerra civile nel campo dei bianchi mostrò chiaramente come si andasse nettamente verso lo spezzettamento di quella che era stata la secolare costruzione nazionale russa. Senza il partito bolscevico si sarebbe usciti dalla rivoluzione con una serie di principati e hetmanati semi indipendenti. Questo disperdersi, frantumarsi era evidente in tutti gli altri campi pure. Il comunismo ha compiuta l'immensa funzione di servire di centro, di rovesciare quelle che erano le forze di distruzione pura e di incanalarle verso la ricostruzione<sup>66</sup>. Partito, proletariato, caos economico e politico, ecco i tre elementi della rivoluzione russa ed i due primi riuscirono effettivamente, in una decina d'anni di lotta ad imporre al terzo una forma comunista e marxista<sup>67</sup>. Senza uno dei tre elementi non è concepibile una rivoluzione sul tipo di quella russa, effettivamente simile, nel profondo, e non una copia formale di essa. Ed è proprio per questo, insieme ad altre ragioni, che non credo possibile su un piano europeo l'esperimento russo. Il partito comunista si è profondamente modificato nei suoi ultimi dieci anni in Europa, con l'afflusso di elementi politici e sociali delle origini più diverse ed ha cambiato almeno in parte la sua anima con la politica del fronte popolare. Il proletariato dell'Europa occidentale, così complesso e vario, così differenziato internamente non può essere lo strumento, l'arma di una dittatura simile a quella russa. È difficile davvero immaginare che l'anarchia spontanea, nelle campagne soprattutto, possa mai raggiungere quel grado e quelle forme che raggiunse in Russia, mentre proprio quest'ultimo elemento condizionò effettivamente tanto la libertà di movimento del partito russo quanto il suo im-

---

<sup>66</sup> Cancellato: "E questo si deve al partito, anche se si deve tenere in".

<sup>67</sup> Lo stesso concetto è ripreso quasi letteralmente in *Socialismo di oggi e di domani* (ora in F. VENTURI, *La lotta per la libertà. Scritti politici*, a cura di L. Casalino, Einaudi, Torino 1996, p. 224).

mane compito di ricostruzione. La minaccia attuale mi pare piuttosto esser quella di un accasciarsi di tutte le forze, stanche di vent'anni di lotta e di una lunga guerra, accasciarsi che potrebbe certo anche portare allo stabilirsi di una dittatura, che però non sarebbe che un'ombra di quello che fu lo sforzo di ricostruzione russa, ricreante dal nulla o quasi, mentre essa non farebbe che servirsi degli strumenti degli stati moderni, della macchina sociale dando ad essa un altro nome. Anche questo è tuttavia poco probabile e in ogni caso bisogna agire perché non sia, e agire in senso di profondo rinnovamento senza lasciarsi mai dominare da uno spettro di comunismo alla russa, che ha tante minori possibilità di realizzarsi quanto più ricche e profonde saranno le forze della rivoluzione e della ricostruzione. Moltissimo invece abbiamo da imparare da quelli che sono stati gli effettivi risultati della rivoluzione russa, e cioè dai rapporti che si sono venuti effettivamente creando tra il partito rivoluzionario e la società da esso creata. Socialmente parlando, così si potrebbe riassumere la società uscita dalle mani della rivoluzione: la vecchia classe dirigente radicalmente distrutta<sup>68</sup>, qualche resto di essa, intellettuali e militari, è completamente riassorbita nella società nuova. La classe proletaria che ha fatto la rivoluzione, in certo senso, scomparsa anch'essa. Essa si è sacrificata nella guerra civile, nelle lotte interne ed esterne o è diventata la nuova classe dirigente, attraverso tutte le vie che ad essa sono state aperte e soprattutto attraverso tutti i posti di responsabilità che la rivoluzione e poi la collettivizzazione hanno imposto a ciascuno. Al suo posto è subentrata una nuova classe operaia, nuova anche perché formata in gran parte di figli di contadini, classe operaia che è andata prendendo, per il fatto dell'industrializzazione, tutt'altre proporzioni di quelle del proletariato anteriore. I contadini: pensare all'esercito sovietico. Anche socialmente dunque la società russa è una società nuova, profondamente diversa dall'antica, con tendenze e bisogni ormai lontani da quelli da cui è sorto l'originario partito bolscevico. Che è diventato questo? Intanto esso ha [sic] sopravvissuto. La forza della politica, intuuta da Lenin con tanta forza, si è effettivamente affermata contro l'economicismo socialista, non solo nella fase della lotta, ma in ogni momento posteriore. Il "governo delle cose" non si è affatto stabilito, le cose non si sono affatto governate da sé, l'economia non ha affatto riassorbito la politica. Lontana eco della scoperta illuministica dell'economia, che nel suo entusiasmo iniziale poteva pensare di aver superato non soltanto la politica della ragion di Stato, ma ogni politica, questa utopia del governo delle cose non ha fatto che chiudere una via di più contro un possibile sviluppo di libertà. È questa una delle ragioni dell'illiberalismo socialista: perché preoccuparsi tanto dei rapporti tra partito e Stato, dell'organizzazione interna dello Stato, se tutte queste non sono che sovrastrutture destinate a morire un giorno? Ed è una delle ragioni appunto che dovranno fare del futuro comunismo non soltanto un movimento fondamentalmente anti totalitario (attraverso il superamento del suo fondamentale economicismo), ma anche costituzionalistico (attraverso un approfondimento dei problemi sempre vivi e sempre risorgenti, su qualsiasi struttura sociale, posti dai problemi dei rapporti tra economia e politica). Anzi, per tornare alla Russia, si potrebbe dire che questi ulti-

---

<sup>68</sup> In *Socialismo di oggi e di domani* si legge: "La vecchia classe dirigente è stata radicalmente distrutta...". Il brano è riportato quasi testualmente fino a "Anche socialmente dunque la società russa è una società nuova profondamente differente dall'antica" (*ibid.*, pp. 224-225).

mi dieci anni sono stati proprio una riaffermazione della politica, nei suoi aspetti più<sup>69</sup> profondi, come in quelli deteriori. Il problema dei quadri della politica staliniana rappresenta anche questo<sup>70</sup>. La nuova società aveva nuovi bisogni ed il partito ci si è adattato, anche se burocraticamente, con la creazione, alquanto artificiale, di una nuova classe dirigente. Il problema dei senza-partito, diventato di tanta importanza, corrisponde a questa evoluzione. E questo fatto rientra anch'esso in quello che si è chiamato il terrore. La statua era stata fusa, la nuova realtà era nata ed era ormai in pieno sviluppo; che fare della forma che l'aveva fusa? È problema che si presenta ad ogni rivoluzione, naturalmente, poiché si tratta di un atto violento di creazione, quasi un parto, ed il momento deve venire dello staccarsi della creatura e del creatore<sup>71</sup>. Momento estremamente doloroso, in cui sembrano crollare tutti i sogni, tutte le illusioni, mentre in fondo, è nato qualche cosa di meglio di un sogno e di una speranza, una realtà cioè. Può esser brutta, ma vive, respira, è. Nella rivoluzione francese questo momento è simbolizzato da terrore. E la società francese è vissuta un secolo sulle basi della rivoluzione, benché allora tutti la piangessero morta. I comunisti russi sono stati ossessionati da questo problema. Il partito che tutto riassumeva, coscienza del proletariato, speranze in un mondo nuovo, avrebbe dovuto anch'esso perire dopo aver compiuta la sua funzione, lasciare il posto ad altre e diverse formazioni politiche? E che, se non la libertà, avrebbe potuto decidere quando questo momento era venuto? Il vecchio partito fu smontato, sia con le soppressioni, sia con la sostituzione di nuovi quadri<sup>72</sup>: anche in regime totalitario i problemi di urgenza fondamentale si risolvono, ma male, con terribili perdite, e soprattutto in modo oscuro, senza che la luce del pensiero venga ad illuminare gli sviluppi e li porti alle logiche conseguenze. In realtà anche in Russia la forma si è spezzata, la società nuova vive, con una grandissima potenza ed energia, ma continuamente urtata e costretta da quei frammenti e resti del momento rivoluzionario che dappertutto permangono. Nel partito stesso questa trasformazione si è dovuta pagare con il ducismo di Stalin e con la sopravvivenza nelle opposizioni di posizioni ed idee ormai completamente superate. Così l'opposizione ha rischiato di apparir spesso come la teorizzazione di quanto realmente avveniva. La vita politica, una nuova classe dirigente si sono affermati, senza che ciò abbia potuto mai sboccare nella libertà. Nell'economia stessa forse si potrebbe dire qualche cosa di simile: la continua lotta e il continuo mutamento su tutto quanto concerneva il margine individuale dell'economia socialista sono, credo, stati dominati, più che da concreti motivi economici, da una preoccupazione di possibili riflessi politici liberi dal risor-

---

<sup>69</sup> Cancellato: "tipici".

<sup>70</sup> In *Socialismo di oggi e di domani* si legge: "Riaffermazione della politica nei suoi aspetti più profondi e più deteriori insieme. Il problema dei quadri della politica staliniana rappresenta anche questo...". Il brano è riportato con lievi varianti stilistiche fino a "E di questo quadro fa parte anche quello che è stato chiamato il terrore" (*ibid.*, p. 226).

<sup>71</sup> In *Socialismo di oggi e di domani* è ripreso quasi testualmente il brano da "È problema che si presenta ad ogni rivoluzione, naturalmente..." fino a "avrebbe dovuto perire anch'esso, dopo aver compiuto la sua funzione?" (*ibidem*).

<sup>72</sup> In *Socialismo di oggi e di domani* è ripreso con qualche integrazione e variante il brano da "Il vecchio partito fu smontato..." fino a "La vita politica, una nuova classe dirigente, si sono affermate al di sopra e al di là di ogni sogno economicistico, ma ciò non è sboccato in URSS nella libertà" (*ibid.*, p. 227).

gere di una certa indipendenza economica individuale. In certo senso un fenomeno simile a questa riaffermazione politica ci presenta l'evoluzione della cultura in U.R.S.S. Anche qui la nuova società ha fatto sentire le proprie esigenze<sup>73</sup>. Essa ha cercato il proprio alimento culturale non in una cultura specificamente comunista, cultura rimasta povera, malgrado tutto, o meglio rimasta politica e sociale e non cultura nel vero senso della parola. Il ritorno ai classici, tipico di questi anni, non è forse un fenomeno unicamente reazionario, è in certo senso una riscoperta della cultura. Le più strane teorie sono state inventate dal marxismo russo per giustificare questo fenomeno, ma esso evidentemente non rientra nei quadri del marxismo: la cultura non è un'“eredità” del mondo feudale o borghese da accettarsi unicamente come si accetta la tecnica capitalistica, essa, che dovrebbe essere l'espressione di classi morte, di un mondo scomparso, riafferma invece la propria vitalità: la fame di cultura impressionante in Russia ha tutto il pregio di una giovanile riscoperta dei valori culturali. Anche qui tradizione marxista e realtà nuova si sono scontrate, il processo è in pieno sviluppo, l'importante è soprattutto la direzione verso cui tende. Altrettanto si potrebbe dire di quella “critica al marxismo e sociologismo volgari”<sup>74</sup> che hanno dato il tono alla cultura russa negli ultimi anni, anche qui si tratta di un processo oscuro ma fecondo poiché ha introdotto nella cultura comunista un germe di critica contro il classismo rigido. Anche quel ritorno alla nazione, alla patria, non fa che nascondere forse un processo più profondo, un tentativo di uscire dagli schemi che risposero al momento rivoluzionario ma non più alla nuova situazione. E come nel problema del partito la dittatura maschera il problema della creazione di una classe politica libera, così nella cultura essa impedisce che la critica al marxismo sia portata fino in fondo con quella riscoperta dei valori che pure è viva nell'aspirazione delle masse e si ferma alla nazione quale mezzo termine tra l'idea di classe e gli ideali che dovranno sorgere dalla società trasformata dalla rivoluzione. Non è affatto sufficiente protestare contro questa deviazione nazionale da un punto di vista marxista: essa significa pure qualche cosa, essa sostituisce soprattutto una critica all'ideologia classista, critica che nasce dal seno stesso di una classe politica e di una società che se è nata sulle idee marxiste non può più vivere unicamente di esse se non foss'altro perché queste sono ormai passate nel sangue, fanno parte della vita stessa del paese, non possono più essere ideali perché sono almeno in parte realtà. Nobile può essere la posizione di coloro che sostengono fino in fondo quelle idee per cui hanno combattuto, ma più fruttifera sarà la strada di coloro che considereranno realizzati gli ideali rivoluzionari e vedranno da questo stesso terreno nascere altre e nuove esigenze. Proprio questa strada condurrà più necessaria-

---

<sup>73</sup> In *Socialismo di oggi e di domani* è ripreso quasi testualmente il brano da “Anche qui la nuova società ha fatto sentire le proprie esigenze...” fino a “importante è soprattutto la direzione verso cui tende” (*ibid.*, p. 229).

<sup>74</sup> In *Socialismo di oggi e di domani* è ripreso con qualche lieve variante il brano da “la ‘critica al marxismo e sociologismo volgari’, che ha dominato la vita intellettuale dell'URSS in questi ultimi anni ha dato origine ad un processo oscuro e fecondo...” fino a “essa sostituisce soprattutto una critica all'ideologia classista”. Il testo riprende quindi immediatamente da “Nobile può essere la posizione di coloro che sostengono fino in fondo...” fino alla fine del capoverso. Le riflessioni sul classicismo e il nazionalismo sovietici, così come sulla lotta allora in corso “contro il ‘sociologismo e il marxismo volgari’”, si trovano già in F. VENTURI [GIANFRANCHI], *Note sulla Russia. La cultura delle masse*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 4, 22 gennaio 1937, ora in ID., *La lotta per la libertà*, cit., p. 59.

mente all'idea di libertà, se non altro perché illumini con la sua luce quei contrasti tra partito e società, tra ideologie di classe e ripresa di idee nazionali, tra lo schematismo marxista e la libera cultura che sono tutti contenuti in germe negli sviluppi degli ultimi dieci anni della vita sovietica.

Come la vita interna della terra dei soviet, così anche, più o meno direttamente, anche la storia del movimento socialista e comunista in Europa occidentale sono dominati da questo fatto essenziale: la "realizzazione" del comunismo. Con la rivoluzione russa esso è entrato visibilmente nella sua fase di efficacia pratica, di realizzazioni effettive, fase che aveva del resto già avuto il suo prologo nell'educazione economica moderna di immense masse, attraverso tutto il movimento socialista degli ultimi decenni anteriori alla prima guerra mondiale.

A questa realizzazione del marxismo (non fissiamoci sul potere politico inteso in senso stretto, il criterio politico non vale come criterio storico: guardiamo alle imitazioni dei nemici del comunismo, esaminiamo un momento l'aria in mezzo alla quale respiriamo, seguiamo quelle che sono le tendenze più visibili e chiare del mondo in cui viviamo e vedremo come questo sia in certo senso fenomeno<sup>75</sup> generale europeo) corrisponde contemporaneamente la disintegrazione degli elementi di cui esso era storicamente composto. È la disintegrazione che rivela la sua reale efficacia, sola rivelando tutti gli elementi che esso conteneva. Ciò che era stato un ideale di una grande complessità agisce oggi sulla vita politica e sociale per contrasti o per azione diretta, per negazione o per affermazione e rivela tutte le facce che potevano, ancora un centinaio di anni fa, essere brillantemente collegate insieme da passaggi dialettici.

Niente mi par più interessante, per capire il socialismo di questi ultimi venti anni che le parole scritte da Engels proprio alla soglia del nuovo secolo, nel 1895. È un apologo storico, che ha tutto il suo sapore soltanto oggi: "Sono ormai quasi 1600 anni e l'impero romano aveva ugualmente, ospite incomodo, un piccolo partito sovversivo, il quale minava la religione e tutti i fondamenti dello stato, negava per l'appunto che la volontà dell'imperatore fosse la suprema legge, era senza patria, internazionale, e si diffondeva per tutte le provincie, dalla Gallia all'Asia, e anche oltre le frontiere dell'impero. Aveva macchinato lungo tempo sotterra in segreto, pur sentendosi da un pezzo abbastanza forte per affrontare la luce. Codesto partito sovversivo, noto col nome di cristiano, era altresì fortemente rappresentato nell'esercito, intere legioni erano cristiane... L'imperatore Diocleziano non poté più a lungo tollerare in pace che l'ordine, l'obbedienza e la disciplina venissero poste in non cale nel suo esercito. E fece un atto di energia, poiché non era ancora troppo tardi. Emanò una legge contro i socialisti, volevo dire contro i cristiani... Anche questa legge eccezionale rimase senza effetto. I cristiani la strapparono dalle muraglie per ludibrio, essi avrebbero in Nicomedia appiccato il fuoco al palazzo dove se ne stava l'imperatore. Questi allora si vendicò con la grande persecuzione di cristiani dell'anno 303 della nostra era. La quale fu l'ultima di tal genere. Ma fu così efficace che diciassette anni dipoi l'esercito era composto in grande maggioranza di cristiani e il successivo autocrate dell'impero romano, Costantino, detto dai preti il Grande, proclamò il cristianesimo religione di Sta-

---

<sup>75</sup> Cancellato: "tipicamente".

to”<sup>76</sup>. L’apologo è lungo, ma istruttivo. Effettivamente il socialismo è diventato religione di Stato. E bisogna così continuare l’apologo. Il secolo che seguì questa proclamazione fu uno dei più dolorosi e profondi per la coscienza cristiana: e terminò con sant’Agostino, l’uomo che esprime l’anima del secolo dicendo che quella città terrena che si era ammantata di cristianesimo non era affatto la città di Dio, che questa rimaneva vera della sua propria verità, basata sui propri valori autonomi, che non avevano niente a che fare con quell’apparente trionfo del cristianesimo: la battaglia di questo restava eterna, perpetua, fino al Giudizio. E sant’Agostino era giunto a questo, spinto dallo spirito della sua chiesa africana e dell’epoca in generale, ma anche per un personale ritorno a quelle che erano le radici stesse del messaggio cristiano. E proprio un ritorno alle basi di sentimento e morali del socialismo è stato il punto di partenza di molti di quei movimenti che hanno cercato di rinnovare il socialismo, ritorno naturale, poiché il “trionfo” o, almeno, la legalità avevano messo in primo piano tutti gli elementi tattici o temporanei e soprattutto perché si è sentita la necessità di ritemperarsi in quelle che erano le sorgenti del fiume. Caratteristico il fatto che Yvon, l’autore di uno dei libri più intelligenti sull’U.R.S.S.<sup>77</sup>, dove egli ha vissuto e lavorato per parecchi anni, chiuda il suo libro facendo appello a quei sentimenti di giustizia e di umanità che, come egli dice, sembrano essere stati inariditi da quello che si credeva essere l’aspetto strettamente scientifico della dottrina di Marx. Così pure tutti i tentativi di sostituire la “psicologia” al puro interesse, l’animo degli operai alla lotta puramente sindacale (De Man) sono anch’essi un tentativo di ritrovare una realtà più profonda, nel seno stesso del socialismo, al di là delle stratificazioni puramente polemiche. Ma questo non basta affatto: proprio il diventare del socialismo religione di Stato o fuor di metafora, il passare nei fatti dell’economia socialista, pongono sempre più forte il problema della politica, della libertà che deve sorgere su questa nuova base: Stato e tecnica socialisti potevano sembrare ideali di per se stessi al loro sorgere, ma ora sempre più appaiono soltanto come fondamenti di una nuova libera società, come terreno necessario di autonomie e differenziazioni che su di essi si rinnovino e si sviluppino.

La disintegrazione del Marxismo nei propri elementi e la critica del socialismo, nata proprio dall’entrare di esso in pieno nel regno dei fatti, si intrecciano continuamente nella sua storia degli ultimi venti anni. Anche cercando di capire prima un fenomeno e poi l’altro bisognerà sempre tener presente quanto essi siano strettamente legati.

È lo statalismo, in tutte le sue forme, l’elemento della tradizione socialista che è apparso in primo piano in questi ultimi anni. Certo non tutto lo statalismo che imperversa nel mondo moderno ha questa origine. Le necessità economiche e politiche hanno portato a questo per una spinta cieca, che è apparsa come naturale o fatale. Ma è pur sempre interessante notare quanto del socialismo tradizionale sia passato nello statalismo moderno: è un esempio tipico di un motivo, spesso affermato e propugnato dai socialisti, che si stacca dal suo tronco, dalle radici su cui era sorto, per affermarsi come valore assoluto, come una realtà, da sola capace di risolvere i problemi posti dalle circostanze. Non è certo un caso che Mussolini sia stato un socialista e che

<sup>76</sup> F. ENGELS, *Prefazione (1895)* a K. MARX, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, Luigi Mongini, Roma, 1902, in K. MARX, F. ENGELS, F. LASSALLE, *Opere*, vol. I, cit., p. 18.

<sup>77</sup> Cfr. YVON [R. GUIHENEUF], *L’U.R.S.S. telle qu’elle est*, Gallimard, Paris 1938.



Hitler abbia chiamato il suo movimento nazional-socialista. Nello statalismo moderno il totalitarismo che abbiamo visto insito nel comunismo prende una vita a sé, separata da quella volontà di giustizia e di rivolta che gli aveva dato un così profondo significato e si erge come un valore assoluto. Rosselli scrisse una volta che il fascismo era l'unica forma possibile di riformismo, in periodo di crisi del capitalismo. Bisognerà sempre approfondire questo pensiero, cercare in quel riformismo italiano ed europeo che tanto spesso sotto una vernice più brillante, desiderava in fondo una burocratizzazione della società, un germe di quei mostruosi frutti in mezzo ai quali siamo stati costretti a vivere. Bisognerà vedere come questa tendenza fosse forte nell'origine stessa della social-democrazia tedesca e ricordare quella critica del programma di Gotha con la quale Marx cercò di combattere alle sue fonti un fenomeno che già sentiva presente. È questo lavoro di approfondimento che potrà liberare il socialismo da quelle tendenze che hanno permesso la nascita del fascismo. E questo sempre allo scopo di togliere allo statalismo quel carattere di ideale, di valore, che il socialismo stesso ha cominciato a dargli e che i movimenti moderni hanno portato al parossismo. Questo realizzarsi di una faccia del socialismo, questo passare nei fatti di quello che aveva potuto assumere l'aspetto di un ideale, deve insegnarci a vederla sempre più come un puro strumento, come una macchina, un mezzo, che acquista valore unicamente a seconda del come e del perché essa è usata. Certo è impressionante il fatto di come le guerre moderne, accelerando e forzando il passo dell'evoluzione economica e sociale tendano quasi automaticamente ad una forma di statalismo: tanto più questa tendenza deve essere considerata come un fatto bruto, destinato ad essere plasmato e a servire ad un ideale politico. Anche da questo punto di vista risorge spontaneo, dal seno stesso della società "realistica", dai fatti economici, questa esigenza di un ideale che li superi e li guidi. Ancora in Marx la società totale era insieme il mezzo e lo scopo della totale liberazione. Questi ultimi venti anni ci devono avere insegnato a non vedere in essa più affatto uno scopo, a non dare ad essa più nessun valore mitico: ne abbiamo visto con ogni chiarezza l'aspetto negativo e, malgrado tutto, è stata un'esperienza salutare. Possiamo oggi liberarci completamente da tutto quest'aspetto dell'ideale socialista. Tutti i problemi concreti che riguardano l'uso che la rivoluzione e la ricostruzione potranno fare della macchina statale rimangono certo e sono gravissimi, ma abbiamo acquistato la coscienza che essi non hanno alcun senso al di fuori di una completa strumentalizzazione di essa, in nome di un ideale di liberazione e di autonomia.

Un discorso simile si potrebbe fare a proposito della tecnica, anch'essa assurta ad ideale nel seno del socialismo e che là più che in qualsiasi positivismo, aveva trovato un valore assoluto, con la formula del "governo delle cose".

Un altro aspetto dell'originario mito comunista ha sottilmente influito a formare il mondo nel quale viviamo, la rivolta totale del "selvaggio", dell'uomo, di cui abbiamo cercato di vedere le origini<sup>78</sup>. È tutta la faccia anarchica del comunismo. E in fase di "realizzazione" può essere talvolta ancora una volta rivoluzionaria, più spesso ormai non è più che un sintomo di incapacità e di impotenza. Il grande melodramma anarchico ha oggi un'appendice tragica: il nazismo, la volontà nazi di calpestare i limiti

---

<sup>78</sup> Il brano successivo, fino a "È religione della morte" è aggiunto a mano in calce al dattiloscritto.

umani senza forza intima di superarli, la volontà di distruzione che non è più, come poteva ancor pensare Bakunin, la stessa cosa della volontà di creare. È pura voglia di distruggere, di abbattere. È religione della morte. Eppure anche la tattica non è mai tattica soltanto, la polemica non è soltanto volontà di contraddizione; una forza dal profondo anima entrambe ed è forza che deve essere portata completamente alla luce. La prova per absurdum di questa funzione liberatrice negativa del fascismo sta proprio nel disperdersi, nell'annullarsi di tutte le correnti che non hanno voluto porre al centro della nostra epoca il problema del fascismo, sia richiamandosi ad una pura lotta di classe al di sopra e al di là delle forme politiche attuali, sia rifacendosi ad un socialismo pacifista e cioè non attivamente polemico e combattivo contro il fascismo. Il raggruppamento delle forze vive si è chiamato fronte popolare e credo che considerarlo puramente sotto l'angolo visuale tattico sarebbe un errore. Può aver condotto ad una vera cacofonia politica, ma è la confessione più o meno esplicita, di un insopprimibile bisogno di democrazia e di libertà, è una prima negazione del totalitarismo, non soltanto sotto la forma di esclusivismo proletario, ma anche nelle costituzioni interne dei vari partiti socialisti (Spagna). Esigenze tutte che saranno soddisfatte quando non si abbia più un raccostamento sempre meccanico di forze e di correnti, ma un movimento che questi problemi abbia dentro di sé.

### *Economia e politica*

In questo breve tentativo di una storia del socialismo, risulta posto credo in primo piano, il problema economia-politica. Lo abbiamo visto involuto nella terminologia illuministica sotto il nome di natura e ragione, lo abbiamo visto romanticamente vivere come organizzazione di forze produttive, arricchirsi in Marx di tutto il contrasto tra un'economia non dominata dall'uomo e l'uomo stesso, isterilirsi nella socialdemocrazia puramente economicistica e incapace di porsi i problemi politici fondamentali, per riapparire in tutta la sua forza nel rapporto proletariato-partito del comunismo. E sempre, anche in Marx, un economicismo di base ha accettato in contatto con la realtà gli strumenti politici (Stato, partito, democrazia, libertà) ma sempre col presupposto che si tratti di mezzi per realizzare una società tutta retta dalle forze produttive, chiusa in fondo in un ideale economico. Anche la stessa "razionalizzazione" della vita economica è stata spesso più una forma di tecnica sociale che non di politica. La realtà da una parte si è ribellata contro queste idee, dall'altra ne è stata profondamente improntata.

16 maggio 1942<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> La data è aggiunta a mano.

Saggi



9. *Franco Venturi con la madre Ada Scaccioni a Mentone nel 1932*



10. *Franco Venturi con la sorella Rosabianca e il fratello Lauro a Mentone nel 1932*

## *Illuminismo e comunismo*

MANUELA ALBERTONE

“Varrebbe certo la pena di seguire dettagliatamente questa cristallizzazione dell’idea comunista nel Settecento”, scriveva Franco Venturi in *Utopia e riforma nell’illuminismo*, uno dei suoi libri, tra i tanti, più belli e più difficili, autentico, sincero, quasi una confessione da parte di un uomo schivo, che non lasciava trasparire i suoi sentimenti e che ha volutamente lasciato molto intuire, senza esplicitare<sup>1</sup>. Riteneva ancora importante all’inizio degli anni Settanta del Novecento cercare di capire la nascita dell’idea comunista a metà Settecento, criticava la metodologia marxista e l’interpretazione dell’illuminismo come ideologia della borghesia, pur ritenendo fecondo il nesso illuminismo-marxismo e lo sforzo di capire “quello che nell’illuminismo, nella sua origine e sviluppo, può servire a spiegare anche il marxismo”<sup>2</sup>. Ma diceva chiaramente di voler scrivere non una storia ideologica dell’illuminismo, ma una storia politica<sup>3</sup>. Era una scelta metodologica, ma non solo. Lo storico delle idee attento al contesto, lo era innanzitutto rispetto al proprio. Rimaneva l’interesse storico per il sorgere dell’idea comunista e il contributo dell’intellettuale impegnato attraverso il proprio lavoro di ricerca; il clima culturale e politico era però cambiato in rapporto al periodo della sua formazione giovanile negli anni Trenta, quando erano sorti in lui strettamente legati l’interesse per l’illuminismo e per l’idea comunista. Lo si vide molti anni più tardi, quando, ormai molto anziano e non più nel pieno vigore della sua attività, accolse l’invito dell’amico di una vita, Alessandro Galante Garrone, a riprendere lo studio di Filippo Buonarroti e a pubblicare *La riforma dell’Alcorano*, un testo anonimo da lui scoperto nel 1985, con il fiuto del giovane ricercatore, che non lo abbandonò mai<sup>4</sup>. I due amici che negli anni della seconda guerra mondiale, in un rapido primo incontro a Torino, avevano iniziato e cementato la loro amicizia antifascista intorno al rivoluzionario autore della storia della prima congiura comunista, attribuirono il testo a Buonarroti. Fu l’ultimo lavoro pubblicato da Venturi. All’inizio degli anni Novanta la ripresa delle istanze egualitarie e libertarie dell’idea comunista tra Sette e

---

<sup>1</sup> F. VENTURI, *Utopia e riforma nell’illuminismo*, Einaudi, Torino 1970, p. 121.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>4</sup> F. BUONARROTI, *La Riforma dell’Alcorano*, a cura di A. Galante Garrone e F. Venturi, Sellerio, Palermo 1992.

Ottocento, che l'autore dell'opuscolo veicolava attraverso il ceceno Mansur, realmente esistito e il cui mito di combattente contro Caterina II era arrivato in Occidente, ritornavano a avere un nuovo valore, di fronte alla Russia post-sovietica, alla rivolta della Cecenia, nelle periferie che furono sempre care a Venturi.

Venturi mantenne la promessa fatta a Galante Garrone di passargli, se fossero sopravvissuti entrambi alla guerra, tutti i suoi appunti su Buonarroti, raccolti nelle sue ricerche a Parigi, e l'amico gliene fu sempre grato<sup>5</sup>. La stessa gratitudine espressa Bronislaw Baczko nel 1965, quando ricevette da Venturi le fotografie dei manoscritti di Dom Deschamps, su cui questi aveva lavorato alla Bibliothèque Nationale a Parigi negli anni Trenta<sup>6</sup>. Pezzi di un lavoro sull'emergere di un ideale egualitario e comunista nel Settecento passarono nelle mani di amici e intellettuali a lui vicini, come contributo all'avanzamento degli studi su un tema, su cui Venturi non pubblicò mai un libro. L'idea di scrivere qualcosa intorno a questi uomini del Settecento e a queste idee emerge a più riprese: in una lettera a Benedetto Croce del 24 ottobre 1937 parla dell'intenzione di pubblicare un'antologia degli scritti di Buonarroti "in una collezione di opere sulle origini del pensiero socialista" e uno studio su Dom Deschamps (che uscirà nel gennaio 1939)<sup>7</sup>; il 13 agosto 1937 era apparso, a firma Gianfranchi sulle pagine di «Giustizia e Libertà» il suo articolo *F. Buonarroti, primo egualitario (1837-1937)*; "Buonarroti avrei sempre voluto studiarlo ma ogni volta l'ho lasciato a metà", scrive il 27 febbraio 1949 da Mosca a Galante Garrone<sup>8</sup>. Tracce emergono dalla corrispondenza con i genitori, dopo che il padre ha lasciato Parigi per gli Stati Uniti: il 9 ottobre 1939 parla di un "projet, sur la catégorie du pratique"<sup>9</sup>; il 31 maggio 1940 dice di avere in mente di scrivere "almeno una mezza dozzina di libri", tra cui "uno su Buonarroti, uno sul socialismo (illuminista, romantico, moderno). E faccio con me stesso la scommessa che li scriverò e raccolgo in testa e nei libri le idee e i materiali"<sup>10</sup>. In una lettera a Aldo Garosci del 7 marzo 1944 Venturi avrebbe espresso l'idea di riprendere il progetto di pubblicare un libro sulle radici illuministiche del socialismo<sup>11</sup>.

Il ritrovamento di due capitoli di una biografia di Filippo Buonarroti, scritti a Parigi, ci ha restituito il lavoro di un giovane storico, già maturo nel suo approccio allo studio del Settecento italiano, uno studioso di storia delle idee attento alle singole individualità, al valore delle gazzette come fonte per ricostruire il contesto, un approccio che rimarrà nell'autore di *Settecento riformatore*<sup>12</sup>. Il libro iniziato e mai terminato era una via per indagare attraverso la figura del rivoluzionario toscano il

<sup>5</sup> A. GALANTE GARRONE, *Testimonianza su Franco Venturi*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI (a cura di), *Il coraggio della ragione. Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1998, p. 419.

<sup>6</sup> B. BACZKO, *Textes, hommes et idées: entre Le Vrai Système et La Jeunesse de Diderot*, in «Rivista Storica Italiana», CVIII, nn. 2-3, maggio-dicembre 1996, p. 733.

<sup>7</sup> B. CROCE, F. VENTURI, *Carteggio*, a cura di S. Berti, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 3-6.

<sup>8</sup> A. GALANTE GARRONE, F. VENTURI, *Vivere eguali. Dialoghi inediti intorno a Filippo Buonarroti*, con un saggio introduttivo di M. Albertone, Diabasis, Reggio Emilia 2009, p. 150.

<sup>9</sup> Archivio privato Franco Venturi, Torino.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> F. VENTURI, L. VALIANI, *Lettere 1943-1979*, a cura di E. Tortarolo, introduzione di G. Vaccarino, La Nuova Italia, Firenze 1999, p. 13 nota.

germogliare delle idee di eguaglianza e dell'ideale di un primitivo comunismo sull'humus della cultura illuminista, ma voleva anche essere una risposta e un'alternativa alla riscoperta di Buonarroti e della sua azione in Corsica da parte della storiografia fascista.

La pubblicazione ora per la prima volta dei due inediti, che costituiscono una storia dell'idea comunista, ci permette di vedere che il progetto di libro annunciato ai genitori aveva preso corpo. Durante e subito dopo la fine della guerra, Venturi ebbe ancora l'idea di pubblicare il suo lavoro. In una lettera del 7 agosto 1943, Carlo Muscetta scriveva a Giulio Einaudi: "Il senato romano (presenti Ginzburg, Muscetta, Pintor, Giolitti, Venturi) ha discusso e progettato, ad unanimità una collezione di attualità politica, a cui darebbe il nome di 'Orientamenti'". Tra i "primi volumetti" anche "uno schizzo di storia del socialismo di Venturi"<sup>13</sup>. Lo stesso Venturi proponeva a Einaudi, il 27 marzo 1946, una sua "storia del sorgere dell'idea 'comunista' nel seno dell'illuminismo settecentesco inglese e soprattutto francese. Non sarebbe una serie di ritratti di 'utopisti', ma la storia dei rapporti tra illuminismo e comunismo prerivoluzionario"<sup>14</sup>. Dopo di allora, per quanto si sa, Venturi non ne fece più menzione, ma accenni a ricordi passati acquistano alla luce di questo testo ora un nuovo significato:

Ricordo – scriveva nel 1967 nell'introduzione all'edizione polacca di scritti di Dom Deschamps curata da B. Baczo – ancora lo stupore che mi colse leggendo e trascrivendo alla Bibliothèque Nationale di Parigi i preziosi manoscritti suoi, provenienti da Poitiers: sembrava di vedere a nudo, in tutta la sua cruda primitività, la base storica ed ideologica dell'ideale politico e sociale che dominava l'orizzonte degli anni tra le due guerre mondiali. In quelle pagine stava un pensiero, un atteggiamento che doveva finalmente esser capito nelle sue più profonde origini storiche, psicologiche e filosofiche<sup>15</sup>.

La tripartizione delle origini dell'ideale politico e sociale, di cui parla in questa introduzione, cioè dell'idea comunista, in "storiche, psicologiche e filosofiche" rievoca le "premesse sentimentali, storiche e critiche" del testo dattiloscritto del 1941-42. Così come si capisce meglio ora in quale clima prese corpo quella "storia ideologica" dell'idea comunista che Venturi non era più interessato a scrivere all'epoca di *Utopia e riforma nell'illuminismo*. Lo indicano i cenni, contenuti nell'introduzione all'edizione italiana della *Jeunesse de Diderot* del 1988, alle "Éditions Sociales Internationales" e al valore della pubblicazione nel 1936 della traduzione francese dello studio su Diderot dello storico sovietico Ivan Luppel e di "simili tentativi compiuti in Francia e nell'Unione Sovietica di innestare il pensiero e l'opera di Diderot sul marxismo dell'età dei fronti popolari"<sup>16</sup>.

La casa editrice a cui faceva riferimento Venturi, nata nel 1935, nell'ambito del *Cercle de la Russie neuve*, in contatto con la VOKS sovietica, si prefiggeva infatti di ricostruire i fili di genealogie politiche che legittimassero il partito comunista france-

---

<sup>12</sup> F. VENTURI, *Filippo Buonarroti. Due capitoli di un libro degli anni Trenta*, in A. GALANTE GARRONE, F. VENTURI, *Vivere eguali*, cit., pp. 97-118.

<sup>13</sup> L. MANGONI, *Pensare i libri*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 172.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 321, nota 78.

<sup>15</sup> F. VENTURI, *La fortuna di dom Deschamps*, in «Cahiers Vilfredo Pareto», t. 11, 1967, p. 50, cit. in B. BACZO, *Textes, hommes et idées*, cit., p. 734.

<sup>16</sup> F. VENTURI, *Giovinezza di Diderot (1713-1753)*, Sellerio, Palermo 1988, p. 9.

se<sup>17</sup>. Il volume su Diderot faceva parte della collana “Socialisme et Culture”, diretta da Georges Friedmann, che prevedeva la pubblicazione di lavori su autori classici, non direttamente legati alla tradizione comunista, da Epicuro a Spinoza, a Balzac e altri. Non si hanno testimonianze di contatti diretti in quegli anni di Venturi con Friedmann, intellettuale che ebbe un rapporto tormentato con il marxismo<sup>18</sup>, con cui Venturi fu comunque in rapporto dopo la guerra<sup>19</sup>, né se Venturi frequentò il ciclo di conferenze organizzate nel 1934-35 dal *Cercle de la Russie neuve* su “Karl Marx et la pensée moderne”<sup>20</sup>.

A riprova dell’attenzione di Venturi per questi ambienti rimane però un articolo pubblicato su «Giustizia e Libertà» del novembre 1938, *P. Leroux: socialista e romantico*. Si tratta della recensione del volume di Henri Mougín sul socialista utopista<sup>21</sup>, che Venturi inquadra nella strategia culturale delle “Éditions Sociales Internationales”, di cui dà prova di conoscere bene gli obiettivi:

Il libro di H. Mougín su Pierre Leroux è un nuovo esempio del tentativo fatto da alcuni intellettuali comunisti francesi per dare un significato, anche sul terreno della cultura e della storia, alla politica del fronte popolare. La collezione in cui è pubblicato, e di cui già altre volte il giornale ebbe a occuparsi “Socialisme et Culture” accoglie una serie di saggi su quegli scrittori e pensatori che più appaiono vivi ed importanti nell’attuale crisi francese e che possono servire, con le loro parole, a rendere più profondi gli echi della svolta comunista. Un tale sforzo va seguito da vicino, perché se non altro è uno dei pochissimi tentativi fatti per mettere a confronto le parole del passato con quelle del presente, invece di sovrapporle meccanicamente. Guardare ai socialisti passati, utopisti o non-marxisti, attraverso gli schemi del materialismo dialettico ortodosso, può essere un esperimento utile non solo per conoscere precursori dimenticati, ma specialmente per far nascere una critica dello strumento stesso di cui ci si serve per illuminare il passato<sup>22</sup>.

Il giovane studioso del Settecento e dell’idea comunista, attivista di Giustizia e Libertà, persegue con i suoi lavori un obiettivo politico oltre che intellettuale, di cui è ben conscio, attento ai movimenti della cultura francese in cui si è formato e ai suoi legami internazionali, e all’importanza di inserirvisi per svolgere un’azione parallela, che ne rappresentasse un’alternativa. Esprime in questo suo articolo le sue condivisioni e le sue critiche. Apprezza l’attenzione alla dimensione storica della collana diretta da Friedmann, guarda sempre con interesse, anche se critico, all’Unione sovietica: “In fondo a tutto questo c’è l’attuale posizione della cultura sovietica (...) accortasi di quanto povera sarebbe stata la vita intellettuale dell’URSS se si fosse limitata ai soli

<sup>17</sup> I. GOUARNÉ, *L’Introduction du marxisme en France. Philosoviétisme et sciences humaines 1920-1939*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2013.

<sup>18</sup> G. FRIEDMANN, *Journal de guerre 1939-1940*, Gallimard, Paris 1987.

<sup>19</sup> E. TORTAROLO, *L’esilio della libertà. Franco Venturi e la cultura europea degli anni Trenta*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI (a cura di), *Il coraggio della ragione*, cit., pp. 98-99.

<sup>20</sup> Auguste Cornu fece una conferenza su “Marx et les socialistes utopistes”, pubblicata nel 1937 nel secondo volume di *A la lumière du marxisme* (Éditions sociales internationales, Paris).

<sup>21</sup> H. MOUGIN, *Pierre Leroux*, Éditions sociales internationales, Paris 1938.

<sup>22</sup> F. VENTURI [GIANFRANCHI], *P. Leroux: socialista e romantico*, in «Giustizia e Libertà», a. V, n. 46, 25 novembre 1938, p. 3.



classici del comunismo”<sup>23</sup>. Rispetto a altri studi pubblicati nella collana, è meno critico nei confronti del lavoro di Mougín, condivide soprattutto il rilievo dato a Leroux e al socialismo utopista, ma anche proprio in ragione dell’importanza dell’argomento, sviluppa tutte le sue critiche, che al di là del volume, sono rivolte agli intellettuali comunisti francesi e alla cultura accademica sorboniana, verso la quale il giovane Venturi studente della Sorbona nutriva un’insofferenza, che emerge anche altrove nei suoi articoli su «Giustizia e Libertà» e nelle lettere ai genitori<sup>24</sup>:

È perciò veramente un peccato che molti di questi volumi di *Socialisme et Culture* tradiscano nell’esecuzione quell’idea iniziale che poteva parer ricca di possibilità. Per alcuni uscire dal “socialismo” significa cadere in una “culture” ufficiosa francese, fatta di compromessi letterari o di vacuità sorboniche. Quel che dovrebbe essere confronto vivo tra teoria dogmatica sì, ma sentita ed una realtà diversa, diventa spesso accomodamento inutile. La mentalità poco storica francese, aiutando, viene accentuato quel carattere sovietico pure questo, di galleria di santi protettori dato ad una serie di scrittori o di pensatori<sup>25</sup>.

Scrivere una storia dell’idea comunista voleva anche dire dare una risposta a queste sue insoddisfazioni. Il periodo dell’inizio della stesura dei testi, che vengono qui pubblicati, coincide con la prima intensa fase di ricerche di Venturi sul Settecento. Nel gennaio 1939 fa uscire il testo e lo studio su Dom Deschamps<sup>26</sup>, il medesimo anno è pubblicata la *Jeunesse de Diderot*, con la dedica a Carlo Rosselli; sono gli anni in cui Venturi lavora alla biografia su Buonarroti e alla tesi di dottorato su Dalmazzo Francesco Vasco, che non potrà essere discussa, poiché la seduta era stata fissata proprio il giorno dell’ingresso dei tedeschi a Parigi, il 13 giugno 1940<sup>27</sup>. “Continuo sempre questo Diderot che mi serve a capire sempre meglio il Settecento, tanto vicino a noi per tante cose”, scriveva ai genitori il 17 febbraio 1940<sup>28</sup>. Il tema dell’eguaglianza e l’idea comunista emergono a più riprese in questi suoi lavori sull’illuminismo, non soltanto nella scelta degli autori su cui lavora, come Buonarroti e Dom Deschamps, in cui è già chiara l’idea di ricostruire le matrici settecentesche dell’idea comunista, facendo apparire simultaneamente le raccolte dei due autori. “Credo sarebbe inutile far conoscere il secondo senza il primo, rendendo così incontrollabile quello che si direbbe”, scrive, presentando il suo piano di lavoro a Croce nella lettera del 24 ottobre 1937<sup>29</sup>, in un momento in cui sapeva di poter contare anche sull’interesse che c’era allora in Francia intorno al movimento di Babeuf – le *Pages choisies de Babeuf* di

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Di “sorbonismo ortodosso” aveva parlato il 7 maggio 1937 in «Giustizia e Libertà» (F. VENTURI [GIANFRANCHI], *Inventario*, in «Giustizia e Libertà», n. 19, p. 5). Scriveva ai genitori il 16 marzo 1940 a proposito dell’intenzione di fare un libro su Buonarroti: “Voglio farne uno scritto senza aria erudita affatto, che il breve contatto con la Sorbona che ho dovuto avere in questi tempi, per poco non mi faceva diventare surrealista”. In un’altra lettera al padre del 23 dicembre 1939, a proposito delle università americane, aveva scritto: “Dis-mois si réellement il n’y a pas le danger que l’université là bas ressemble à cette très vieille et pourrie carcasse de la Sorbonne” (Archivio privato Franco Venturi, Torino).

<sup>25</sup> F. VENTURI [GIANFRANCHI], *P. Leroux: socialista e romantico*, cit., p. 3.

<sup>26</sup> L. M. DOM DESCHAMPS, *Le Vrai Système ou le mot de l’énigme métaphysique et morale*, éd. Jean Thomas et Franco Venturi, Droz, Paris 1939.

<sup>27</sup> F. VENTURI, *Dalmazzo Francesco Vasco (1732-1794)*, Droz, Paris 1940.

<sup>28</sup> Archivio privato Franco Venturi, Torino.

<sup>29</sup> B. CROCE, F. VENTURI, *Carteggio*, cit., pp. 3-6.

Maurice Dommanget erano uscite nel 1935 – e conscio del debito, ma anche della distanza che lo separava dalle considerazioni sulla tradizione comunista espresse dal filosofo napoletano nella *Storia d'Europa*<sup>30</sup>.

L'impatto del lavoro del giovane storico su questi temi fu forte in quegli anni e oltre: il testo pubblicato di Dom Deschamps rimase a lungo il punto di partenza per chi volesse studiare l'autore. All'importanza della riflessione di Dom Deschamps si fa cenno nella *Jeunesse de Diderot*<sup>31</sup> e spunti sono presenti anche nel lavoro su Vasco, là dove si esaltava: “La rébellion des pauvres contre les riches, des purs aborigènes contre les étrangers corrupteurs, de la minorité intrépide contre l'impuissante richesse, des paysans contre les citadins, existait en Corse, avant même que Rousseau y reconnût une forme de cette révolte de la nature contre l'artificieuse civilisation”<sup>32</sup>. L'articolo su Buonarroti pubblicato su «Giustizia e Libertà», nel centenario della morte del rivoluzionario toscano, aveva un forte valore politico, in un momento in cui Venturi stava conducendo studi rigorosi, espressione di un modo di fare ricerca che non separava il lavoro di storico dall'impegno politico. Sono gli anni in cui questo giovane ventenne esplora diverse piste di ricerca e diversi metodi, pur uniti da un filo che li lega: è storico già maturo quando studia Buonarroti e Vasco, sforzandosi tra mille difficoltà di fare anche un lavoro d'archivio, ha un approccio filosofico nei suoi lavori su Diderot e Boulanger, recependo, ma allo stesso tempo liberandosi dalle rigidità della sua formazione di studente alla Sorbona. Scrivere una storia del comunismo rappresentava un'ulteriore ipotesi di lavoro, come emerge dalle lettere ai genitori: “Je sors très peu (les bibliothèques sont fermées) et je lis beaucoup. J'écris aussi et je vous enverrai un jour ou l'autre un supplément à mes oeuvres. Je travaille sur le XVIII<sup>e</sup> siècle, sur les matériaux déjà acquis et aussi sur certaines problèmes philosophico-politiques qui rentrent dans la théorie de la catégorie du pratique et que je vous expliquerai de vive voix”<sup>33</sup>. In una fase di formazione intellettuale già avanzata, Venturi sta mettendo a fuoco la sua accezione di storia delle idee come storia globale, che caratterizzerà la sua dimensione di storico e il suo insegnamento metodologico. Studente sorboniano insofferente dei cliché intellettuali, concepisce il suo progetto, in cui politica e ricerca si fondono, come rifiuto delle etichette e come chiarificazione delle categorie: che cosa si intende per comunismo, per marxismo, qual era il valore della riflessione di Rousseau, al di là delle interpretazioni stereotipate, e esprime il rigetto dell'idea di precursore, della ricerca delle origini e della tradizione classica. Venturi ha letto Gobetti e Croce e ne assimila l'idea di religione della libertà, ma c'è in lui l'esigenza di andare oltre l'analisi di Croce della funzione liberatrice del socialismo, “formatrice di nuovi cittadini e rinnovatrice della classe dirigente”<sup>34</sup>. Quanto abbia contato Omodeo, anche in rapporto all'idea del comunismo settecentesco, e il valore positivo da lui assegnato al mito, come rifusione originale di una tradizione, come categoria storica, fondante il processo storico, elaborata in opposizione a una concezione irrazionale e antistorica del mito, si può soltanto intuire. Altri autori sono più chia-

<sup>30</sup> B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimono*, Laterza, Bari 1932, pp. 147-148.

<sup>31</sup> F. VENTURI, *Jeunesse de Diderot (1713-1753)*, A. Skira, Paris 1939, pp. 227-228, 391.

<sup>32</sup> F. VENTURI, *Dalmazzo Francesco Vasco (1732-1794)*, cit., p. 28.

<sup>33</sup> Lettera del 25 settembre 1939 (Archivio privato Franco Venturi, Torino).

<sup>34</sup> B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimono*, cit., p. 298.

ramente presenti. “J’écris des articles sur les notes settecentesche [sic] que j’ai – scriveva al padre il 20 ottobre 1939 – J’ai encore l’autre projet, sur la catégorie du pratique, qui est trop gros pour pouvoir y travailler maintenant d’une autre façon qu’en prenant des notes et qu’en écrivant des morceaux”<sup>35</sup>. E sempre al padre dal confino di Avigliano il 1° giugno 1941 parlava delle sue letture di Hegel, “che mi servirà per un lavoro sul valore filosofico dell’illuminismo che da parecchio tempo ho in testa, che avevo già incominciato anzi a scrivere in Francia, e che forse ora riuscirò a concludere”<sup>36</sup>.

Dei suoi studi sul Settecento e del contesto culturale che lo circonda e lo stimola – gli intellettuali comunisti, a cui si contrappone e rispetto ai quali intende offrire un’alternativa con le sue ricerche, l’ambiente di Giustizia e Libertà, in cui svolge il suo impegno politico<sup>37</sup>, la cerchia familiare, soprattutto per la presenza del padre, con cui dialoga e si confronta e nella cui casa ha modo di venire a contatto con intellettuali come Croce, Garosci e Élie Halévy, le “soirées philosophiques” che rimpiange dopo la partenza della famiglia per gli Stati Uniti<sup>38</sup> – c’è eco nel manoscritto *Per una storia del comunismo*.

L’indicazione contenuta sulla cartellina che raccoglie i fogli manoscritti dà come data di composizione il 1939 e come luogo Parigi. L’assenza di qualsiasi riferimento alla guerra fa supporre che la stesura risalga a prima dell’inizio del conflitto. Venturi, come vedremo, non dovette avere con sé queste pagine al confino, ma quale strada prese questo testo manoscritto, dopo che egli abbandonò Parigi nell’estate del 1939, è difficile ricostruire, anche attraverso la corrispondenza di quegli anni. Da una lettera del 10 agosto 1940 ai genitori si ricava che le sue carte sarebbero rimaste a Parigi: “J’ai laissé toutes mes notes à la maison, mais j’espère les retrouver”<sup>39</sup>; il 20 settembre, la compagna di allora, Vitja Gurevič, dà notizia da Marsiglia alla madre di Franco, Ada, che un suo fratello è rientrato a Parigi e che si sarebbe occupato della loro casa di place Furstenberg con la fedele Amalia Valli, che si prendeva cura della famiglia da più di vent’anni e che Venturi avrebbe incontrato dopo la guerra. Questo potrebbe essere stato un canale per conservare parte delle carte. In una lettera del 20 gennaio 1940 Venturi dà anche notizia che Paolo Vittorelli sarebbe probabilmente rimasto nell’appartamento parigino, ove avrebbe potuto così lasciare parte dei suoi libri dopo la partenza programmata con la compagna per raggiungere i genitori a New York<sup>40</sup>. Dalla corrispondenza tra i genitori si ricava che lavori manoscritti di Franco erano nella loro casa di New York, ma si menzionano soltanto il lavoro su Boulanger e “il secondo libro di Diderot, che non è compiuto” (probabilmente *Le origini dell’Enciclopedia*)<sup>41</sup>. Non si è quindi in grado di dire se Venturi avesse dato il manoscritto ai genitori al momento della loro partenza per gli Stati Uniti il 28 agosto 1939.

<sup>35</sup> Archivio privato Franco Venturi, Torino.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Il 9 ottobre 1939 Venturi scriveva da Parigi ai genitori: “Tous les amis sont bien. Ils sont souvent chez moi. Nous travaillons ensemble à tirer les conséquences théoriques nécessaires de tout ce qui c’est passé ces dernières années” (*ibidem*).

<sup>38</sup> Lettera di F. Venturi ai genitori, Parigi, 31 ottobre 1939 (*ibidem*).

<sup>39</sup> *Ibidem*. In un’altra lettera del 30 agosto da Marsiglia si legge: “Toute tentative pour revoir mes notes et études laissées à Paris est d’ici sans espoir, mais je compte bien y arriver de l’Amérique” (*ibidem*).

<sup>40</sup> In una lettera a Venturi del 24 maggio 1941, da Parigi, la sorella Rosabianca dava notizia di aver ricevuto da Amalia i suoi libri (*ibidem*).

<sup>41</sup> Lettera di L. Venturi alla moglie Ada, Berkeley, 6 settembre 1941; Lettera di A. Venturi al marito Lionello, New York, 10 ottobre 1941 (*ibidem*).

Le pagine dedicate al Settecento e all'illuminismo nel testo del 1939, arrivati al manoscritto, e nel dattiloscritto del 1941-42, sono differenti. Non soltanto la parte settecentesca redatta al confino è meno di un terzo rispetto al manoscritto, che evidentemente Venturi non aveva con sé, ma si inquadra in una cornice completamente cambiata, in quelle "premesse sentimentali", che rimandano a Croce<sup>42</sup>, ma che risentono certo dell'esperienza del carcere spagnolo, della guerra e della visione tragica in cui Venturi inserisce la sua riflessione. Il testo manoscritto, che tratta soltanto il Settecento, testimonia la volontà di Venturi di dare un contributo intellettuale e politico di ricerca alle discussioni degli ambienti marxisti in Francia, sia pur con un respiro più ampio, che intende abbracciare una prospettiva europea – come inizialmente scritto e poi corretto per indicare la storia moderna<sup>43</sup>. Il nesso inscindibile tra politica e ricerca, che caratterizza questo giovane intellettuale, costantemente attento al contesto, è alla base del ricorso alla storia, come metodo di analisi e di comprensione della realtà. Si sente l'accavallarsi di echi diversi nelle prime pagine introduttive del testo manoscritto: lo stimolo a capire gli sviluppi del socialismo che veniva da Halévy, l'approccio storicistico di Croce. Venturi utilizza riferimenti e autori dei dibattiti che segue: Yvon, Tasca, la categoria di "ritorno agli utopisti", che rimanda a Yvon, ma più ampiamente agli ambienti intellettuali francesi, con cui Venturi si confrontava su «Giustizia e Libertà», la nozione di "umanesimo marxista", che circolava nei gruppi dell'emigrazione italiana<sup>44</sup>.

L'attenzione alla tensione tra desiderio di cambiamento e azione, che caratterizza l'accezione venturiana di utopia<sup>45</sup>, muove la decisione di affrontare il problema dello iato tra idea comunista e realtà: "Il comunismo, sia sotto la forma riformistica che sotto quella anarchica o bolchevica [sic] contiene nel suo seno un elemento che ripugna alla fusione completa con la vita moderna, che si svolge al di fuori di esso"<sup>46</sup>. E è proprio il valore dinamico dell'idea comunista al suo emergere nel Settecento, come particolare declinazione dell'illuminismo, a essere considerato come imprescindibile approccio storico per recuperare a livello intellettuale, ma con evidente valenza politica, l'unità del movimento comunista, di cui Venturi vede la frammentazione, l'impotenza e le deviazioni, in un'epoca in cui già aveva alle spalle un viaggio a Mosca e una solida conoscenza del marxismo. Riandare al comunismo illuminista era la via per superare le discussioni intorno a socialismo utopistico e scientifico, recuperando una visione storica d'insieme, che intendeva essere finalizzata a una riflessione sulla categoria di modernità, che proprio dal Settecento è vista muovere. Comunismo settecentesco, socialismo utopistico e marxismo potevano così ritrovare una continuità. L'attenzione che Venturi, come altri del suo tempo, da Friedmann a Rosselli, poneva nell'illuminismo non era la ricerca di un'origine – come fu in quella stessa epoca il riandare all'illuminismo di Cassirer e come egli ebbe a sottolineare molti anni più

<sup>42</sup> B. CROCE, *Storia d'Europa del secolo decimonono*, cit., p. 49.

<sup>43</sup> Cfr. *Manoscritto del 1939*, p. 23.

<sup>44</sup> Cfr. G. SARAGAT, *L'humanisme marxiste*, E.S.I.L., Marseille 1936.

<sup>45</sup> M. L. PESANTE, *Influire in un mondo ostile. F. Venturi e il discorso dell'utopia*, in «Quaderni storici», XXXII, n. 94, fasc. 1, 1997, pp. 269-278.

<sup>46</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 23.

tardi in *Utopia e riforma nell'illuminismo*<sup>47</sup>, – ma uno studio di storia delle idee, che permettesse di capirne la modernità e il valore di rottura nel contesto in cui l'idea comunista era emersa.

L'approccio di Venturi non è convenzionale e si delinea subito per il rifiuto a considerare nell'illuminismo un pensiero dominante, ricercandone l'essenza proprio nella multiformità, “senza un movimento centrale, senza un punto di riferimento fisso”<sup>48</sup>, una posizione che rimarrà costante in un storico che rifiutò sempre di dare una definizione di illuminismo. Il valore di laboratorio della cultura illuminista costituisce il contesto dell'emergere dell'idea comunista, come utopia moderna. L'interesse di queste pagine è dato dall'archeologia della nozione di Venturi di utopia che esse permettono di ricostituire. La modernità dell'accezione settecentesca di utopia, “una forza nuova e originale”, che per Venturi diventerà una chiave di lettura dell'intero illuminismo, è qui chiaramente definita per il suo “carattere politico”<sup>49</sup> rispetto alla tradizione utopistica letteraria, cioè quella tensione a realizzare l'incontro tra idea e realtà, che egli credeva ancora valida. Per Venturi il discorso sul comunismo coincide con il problema dell'utopia, non considerata aspirazione irrealizzabile. Nella sua riflessione storica dell'idea comunista, che serpeggerà costantemente, la nozione di utopia rimarrà come desiderio di cambiamento, che sostanzia la riforma<sup>50</sup>. È possibile vedere in queste pagine il nesso originario tra comunismo e riforma in Venturi, che permarrà nel suo approccio all'utopia, e che spiega il titolo di uno dei suoi lavori più significativi. Lo studio di un illuminismo non letterario, che segnò la novità della *Jeunesse de Diderot*<sup>51</sup>, e che è presente in queste pagine, non soltanto per i riferimenti diretti all'autore dell'*Encyclopédie*, muove anche l'attenzione all'emergere dell'idea comunista nel Settecento, “in quella zona dove le forme puramente culturali non hanno influenza”<sup>52</sup>.

Gli studi di Venturi sul Settecento e sull'illuminismo si alimentavano in quegli anni di un intenso lavoro di ricerca, di cui sono testimonianza gli scritti pubblicati e non, un lavoro condotto anche su fonti d'archivio, accompagnato da una approfondita cultura storiografica, come la sua attività di recensore testimonia, e da una particolare attenzione agli spunti che venivano dalle letture più direttamente improntate a un'ottica politica.

Tutto l'impianto delle pagine del testo manoscritto dedicate a “Illuminismo e comunismo” risentono fortemente della lettura di *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle* di André Lichtenberger<sup>53</sup>, un autore che Venturi ebbe sicuramente sottomano durante la stesura di queste pagine, e i cui altri lavori sul socialismo utopistico e sul socialismo e la

---

<sup>47</sup> F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., pp. 9-10.

<sup>48</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 28.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>50</sup> Su questo tema, rimando al mio saggio *L'utopia dell'eguaglianza tra lotta politica e ricerca storica* in A. GALANTE GARRONE, F. VENTURI, *Vivere eguali*, cit.

<sup>51</sup> La svolta negli studi settecenteschi rappresentata dal lavoro su Diderot fu immediatamente percepita e non è senza significato che Venturi nella prefazione alla prima edizione italiana del 1988 ricordasse il giudizio di Adolfo Omodeo su «La Critica» del settembre 1939: “è fermato il momento in cui da una nuova cultura si leva il comandamento di coordinare vita e pensiero”, definendolo come “la migliore possibile giustificazione del mio libro” (F. VENTURI, *Giovinezza di Diderot (1713-1753)*, cit., p.15).

<sup>52</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 30.

<sup>53</sup> A. LICHTENBERGER, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle: étude sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIII<sup>e</sup> siècle avant la Révolution*, Alcan, Paris 1895.

rivoluzione francese furono vicini ai suoi temi di ricerca<sup>54</sup>. L'impostazione di Lichtenberger, che ha un approccio economico, incentrato sulla proprietà, e non politico, al tema del socialismo, giudicato "métaphysique", per la mancanza di una presenza politica diretta degli autori socialisti del Settecento, è diversa da quella venturiana. L'impianto del discorso di Venturi segue però Lichtenberger nel nesso e nella dialettica tra ragione e natura, come humus su cui iniziò a nascere l'idea socialista, e nella sua negazione e contrapposizione all'idea di progresso. Si ritrovano in Venturi i riferimenti di Lichtenberger all'*Histoire des Sevarambes*; le citazioni di Rousseau presenti nel testo manoscritto sono riprese dall'edizione Streckeisen-Moultou del 1852 delle *Oeuvres et correspondance inédites*, utilizzata anche da Lichtenberger e da lui indicata come valida. Può anche non essere estraneo al riferimento di Venturi alle "appassionate discussioni sull'originalità di Rousseau", il rimando di Lichtenberger a una ricca storiografia sul nesso tra il pensiero di Rousseau e il socialismo moderno<sup>55</sup>. Mably, un autore che Lichtenberger inserisce nella sua ricostruzione, figura nel testo di Venturi soltanto nel piano di lavoro (dunque da sviluppare in seguito), che ci è pervenuto e che riprende la classificazione di Lichtenberger degli autori di impianto moralistico che elaborano un discorso di "contrapposizione al progresso"<sup>56</sup>. Della triade Rousseau, Mably, Morelly, Venturi riprende qui sinteticamente nelle ultime pagine Morelly, un autore che riemergerà anche in seguito per accenni nella sua riflessione carsica mai interamente sviluppata sull'idea comunista<sup>57</sup>. Queste pagine sono dunque preziose, poiché vi si incontrano approcci e temi che ritorneranno. Lichtenberger considera Morelly più radicale di Rousseau, perché meno prudente, non "un utopiste rétrograde", e che fu perciò in grado di offrire un autentico modello comunista<sup>58</sup>. Per Venturi invece la dimensione morale di ritorno al passato rappresenta il germe di quell'incapacità dell'idea comunista di calarsi nella realtà, che sarebbe rimasta una costante e un limite: "non c'è in lui quella forza morale che trasformerà il discorso sull'ineguaglianza nel contratto sociale"<sup>59</sup>. C'è tutta la nozione attiva di mito di Omodeo nell'idea che "un mito si vive, si sviluppa, si chiarifica in pensieri e in azioni distinte, non si realizza mai integralmente rischiando così di ucciderne il valore esemplare senza trarne quelle conclusioni che esso contiene"<sup>60</sup>.

Il Rousseau di Venturi, ampiamente tratteggiato in queste pagine, si trasformerà nel Beccaria del capitolo sul "Diritto di punire" di *Utopia e riforma nell'illuminismo*.

<sup>54</sup> Cfr. ID., *Le socialisme utopique: études sur quelques précurseurs inconnus du socialisme*, Alcan, Paris 1898; ID., *Le socialisme et la Révolution française: étude sur les idées socialistes en France de 1789 à 1796*, Alcan, Paris 1899.

<sup>55</sup> Cfr. *Manoscritto del 1939*, p. 34; A. LICHTENBERGER, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 128-131. In quei medesimi anni Mornet aveva ridimensionato l'opposizione di Rousseau agli Enciclopedisti, parlando di un Rousseau non distruttivo (D. MORNET, *Les origines intellectuelles de la Révolution française: 1715-1787*, Colin, Paris 1934, pp. 92-96) e Cassirer in *Das Problem Jean Jacques Rousseau* del 1932 aveva parlato di un'unità del pensiero di Rousseau e dell'attualità dei problemi da lui posti.

<sup>56</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 28, nota 15; cfr. A. LICHTENBERGER, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 34.

<sup>57</sup> F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., pp. 119-122.

<sup>58</sup> A. LICHTENBERGER, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., p. 178.

<sup>59</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 38.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 38.

La capacità e l'indipendenza del giovane studioso nel recepire gli stimoli che gli venivano dalla sue letture, si possono cogliere proprio nell'utilizzazione fatta di Lichtenberger. Venturi segue, come abbiamo visto, anche i suggerimenti bibliografici dello storico del socialismo, riprende la lettura non convenzionale di un Rousseau propositivo, non appiattito sull'immagine del ribelle, distruttore della sua realtà, che attraverso Lichtenberger era diventata un punto di riferimento anche per un autore come Sorel<sup>61</sup>, che Venturi ha letto, critica e a cui farà più volte riferimento nel testo dattiloscritto. "Rousseau è all'origine di tutta una larga corrente di moralismo comunista"<sup>62</sup>, scrive Venturi, e qui sta la sua lettura di Rousseau, dell'idea comunista e del rapporto tra utopia e riforma, che nella sua riflessione deve molto all'idea comunista e che dà ragione di tutta la tensione morale e politica dello storico delle riforme nel Settecento. Lichtenberger dedica tutto il IV capitolo del suo lavoro a "Rousseau – Ses projets de réforme"<sup>63</sup>, sottolineando la volontà di cambiamento più che di distruzione di Rousseau, la separazione nel suo pensiero tra teoria e realtà, la radicalità e la violenza del discorso, che ha aperto la via a dottrine sovversive, al di là delle sue intenzioni, contrapposta alla prudenza delle proposte. In ragione del suo approccio, Lichtenberger si concentra sul secondo *Discours* sull'ineguaglianza e sulla forza del postulato logico dello stato di natura di un Rousseau non rivoluzionario, quale emerge nella sua interpretazione.

Per Venturi è il primo discorso sulle scienze e le arti a rappresentare un'idea di natura primitiva, che si contrappone alla natura come forza propulsiva del progresso e che fu al cuore della nuova scienza dell'economia settecentesca, cioè l'economia politica. La dimensione morale è per Venturi l'elemento dinamico che muove la volontà di cambiamento, di riforma, di costruzione che si esprime nel progetto politico del *Contrat social*. La sottolineatura a più riprese del debito di Rousseau verso Diderot permette di collocare ora la lettura della *Jeunesse de Diderot* in un quadro intellettuale più ampio. Rousseau nella lettura di Venturi diventa il punto di riferimento per una ricomposizione della tradizione comunista e del suo valore: "alla sua negazione del progresso non corrisponde una costruzione comunista che, uscendo dalla storia e dal progresso, interrompa il corso delle disgrazie umane e cominci una nuova vita dell'umanità"<sup>64</sup>. Di fronte all'analisi rousseauiana dell'origine dell'ineguaglianza Venturi vede la molla alla riforma:

Non sembrano preparare tali parole l'apertura di un nuovo ciclo? Non sembrano forse essere la preparazione di una grande utopia? Rousseau invece il salto non lo fece mai completamente (...) Malgrado tutte le sue denegazioni, malgrado tutte le sue polemiche, egli restò nel suo secolo, nel movimento illuminista, di esso continuò a subire gli influssi e ad esso fornì, dal di fuori e da isolato il contributo della sua forza immaginativa e creatrice<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> Di un Rousseau moderato nella pratica, facendo direttamente riferimento a Lichtenberger e alle pagine del suo *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, parla Georges Sorel in *Les illusions du progrès*, 3e éd., Rivière, Paris 1921, pp. 174-175.

<sup>62</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 35.

<sup>63</sup> A. LICHTENBERGER, *Le socialisme au XVIII<sup>e</sup> siècle*, cit., pp. 152-160.

<sup>64</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 35.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 36.

Nello storico di *Settecento riformatore* e dei Lumi italiani questo nesso dinamico tra utopia e riforma sarebbe riemerso in Beccaria, che proprio attraverso Rousseau, è visto percorrere il medesimo cammino. “Beccaria è così proprio sulla soglia dell’utopia settecentesca, ne sente tutto il fascino, si sente trascinato dalla sua logica e dal suo modo di sentire verso una soluzione che prometta di risolvere alle radici, alla sorgente – com’egli dice – il problema del bene e del male. Eppure Beccaria su quella soglia si ferma. Vuole che la ragione, il calcolo, vengano a dominare l’impeto egualitario e libertario, così forte in lui”<sup>66</sup>. Il conoscitore delle discussioni sul marxismo, il lettore di Marx, di Hegel, di Croce, di Halévy, indica così nel percorso di Rousseau la via per trasformare l’ineguaglianza in contratto sociale e democrazia.

Durante la stesura delle pagine dedicate all’illuminismo nel dattiloscritto del 1941-42, redatto al confino, Venturi quasi sicuramente non ebbe sottomano le sue pagine manoscritte. Rispetto alla prima stesura manoscritta, in cui si percepisce la ricerca in atto, la parte settecentesca del testo successivo ha un maggiore interesse storiografico, in quanto offre un nuovo contributo all’interpretazione di Venturi dell’illuminismo, in rapporto a una visione generale della storia e in particolare della rivoluzione francese. Nell’economia di tutta la storia del comunismo e del socialismo, che Venturi si propone di scrivere, si coglie qui meglio il ruolo assegnato al pensiero del Settecento e il nesso Sette-Ottocento. Inquadrato nelle “Premesse sentimentali”, che fissano il momento tragico vissuto, il “periodo di necessario illuminismo”, qui evocato<sup>67</sup>, rimanda, oltre che agli stimoli che gli venivano dall’ambiente intellettuale in cui si era formato, anche a quella ricerca di un patrimonio di valori positivi del passato da opporre all’irrazionalismo e ai totalitarismi contemporanei, che aveva ugualmente spinto altri intellettuali negli anni Trenta a riandare alla storia, dall’illuminismo di Cassirer all’umanesimo civile di Hans Baron.

Un più marcato approccio culturale-esistenziale evoca qui il comunismo come religione moderna. La riconsiderazione della tensione religiosa dell’illuminismo appartenne in quegli anni a Venturi: religione laica e umanistica, fatta di lotta contro le chiese, di passione, di vitalismo immanente, di entusiasmo, di impulso morale, quale trovò la sua prima espressione nella *Jeunesse de Diderot* e, in quei medesimi anni di formazione intellettuale e avvio alla ricerca<sup>68</sup>, nelle ricerche su Boulanger<sup>69</sup>, su Dom Deschamps, su Radicati, su Shaftesbury, su Diderot. La centralità della dimensione

<sup>66</sup> F. VENTURI, *Utopia e riforma nell’illuminismo*, cit., p. 126.

<sup>67</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 45.

<sup>68</sup> Sull’attenzione laica e umanistica di Venturi per la religione hanno insistito Edoardo Tortarolo e Roberto Vivarelli (E. TORTAROLO, *L’esilio della libertà*, cit; R. VIVARELLI, *Tra politica e storia: appunti sulla formazione di Franco Venturi negli anni dell’esilio (1931-1940)*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI (a cura di), *Il coraggio della ragione*, cit., pp. 61-88). Sull’interesse per l’antropologia religiosa, che germogliava dalla crisi della cultura degli anni Trenta, si è invece soffermato in particolare Giuseppe Giarrizzo nel suo saggio, *Venturi e il problema degli intellettuali*, *ibid.*, pp. 9-59.

<sup>69</sup> F. VENTURI, *L’antichità svelata e l’idea del progresso in N. A. Boulanger (1722-1759)*, Laterza, Bari 1947. Pubblicato nel 1947, il lavoro era il frutto per sua stessa ammissione di ricerche condotte nel periodo parigino (Lettera di F. Venturi a J. Chaix-Ruy, Mosca, 30 settembre 1947, Archivio privato Franco Venturi, Torino). Numerose tracce del prendere forma del lavoro si trovano nella corrispondenza con i genitori: “Mon article sur Boulanger devient presque un petit livre”, scriveva da Parigi nella lettera del 16 novembre 1939 (*ibidem*).



religiosa e della polemica contro l'ortodossia implicò sempre nelle ricostruzioni di Venturi scelte radicali sul terreno politico. L'interesse per Campanella, soltanto accennato nel testo del '39, nonostante proprio nel giugno di quello stesso anno fosse uscita sul n. 25 di «Giustizia e Libertà» una sezione dedicata a Campanella, in cui scrivono sia Venturi sia Garosci<sup>70</sup>, era un tema su cui Venturi rifletté proprio negli anni del confino, come è testimoniato dalla corrispondenza con il padre. Muovendo dal tardo Rinascimento, Campanella, “così modernamente naturale, razionale, illuminista”, scoprì ne *La Città del sole* il primo germe della religione politica moderna, cioè il comunismo. E tale idea di natura aveva poi trovato la sua massima espressione proprio nell'illuminismo<sup>71</sup>. Alla luce di questo progetto di storia del comunismo, acquistano ora nuovo significato i riferimenti al padre sul coraggio di Machiavelli:

di non essere né scettico né cinico, di vivere con passione sino in fondo questa sua scoperta di rottura intima tra il cosmo e l'uomo, tra Dio e l'uomo (la così detta scoperta della categoria della pratica, categoria che riprenderà un significato universale religioso e probabilmente anche filosofico soltanto con il sorgere del nuovo e moderno mito della natura che, solo, gli darà una prima giustificazione assoluta, un aspetto positivo, creativo e questo col più tardo rinascimento di Bruno e Campanella e poi soprattutto con l'illuminismo)<sup>72</sup>.

Scrivendo al padre che legge Machiavelli, Campanella, di cui aveva trovato rari libri a Tolosa l'estate precedente, il lavoro di Cantimori sugli eretici italiani del Rinascimento<sup>73</sup>. Vorrebbe anche ricavarne un libro, come scrive nella prima lettera inviata da Avigliano: “Studio Campanella che è splendido, vorrei proprio tirarne qualche cosa di buono. Tutta la sua posizione di fronte a Machiavelli è più che moderna”<sup>74</sup>. “Leggere Campanella” si intitola il paragrafo del dattiloscritto di inquadramento storiografico della sua riflessione sulle origini settecentesche moderne dell'idea comunista, di cui qui precisa l'accezione linguistica: “Intendo per comunismo anche l'anarchismo e il socialismo: comunismo è il nome originario, storico”<sup>75</sup>. La riflessione polemica di *Utopia e riforma nell'illuminismo* sullo scarso interesse per lo studio dell'idea comunista, non era dunque soltanto una critica verso la storia sociale, “sono sempre, personalmente, stupito dell'ingegno che si va spendendo ai nostri giorni per intendere le ‘structures mentales’ (...) mentre tanto minore energia viene adoperata per capire come sono nate delle idee che non possono non importarci molto di più, come appunto quella del comunismo”<sup>76</sup>. In un contesto politico e intellettuale profondamente diverso, la sua percezione di una carenza storica e culturale era già chiara: “È veramente curioso constatare quanto poco il pensiero storico si sia affaticato sul comunismo, sulle sue origini, sui suoi sviluppi, sulla sua stessa natura”<sup>77</sup>.

<sup>70</sup> *Terzo centenario di Campanella cospiratore, filosofo, rivoluzionario*, in «Giustizia e Libertà», a. VI, n. 25, 30 giugno 1939, p. 4.

<sup>71</sup> Cfr. la lettera di F. Venturi al padre dal confino, Avigliano, 22 agosto [1941], pubblicata in appendice al sopracitato saggio di Tortarolo, pp. 108-109.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>73</sup> D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento. Ricerche storiche*, Sansoni, Firenze 1939.

<sup>74</sup> Lettera di Venturi ai genitori, Avigliano, 26 maggio 1941 (Archivio privato Franco Venturi, Torino).

<sup>75</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 46.

<sup>76</sup> F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., p. 123.

<sup>77</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 46.

Il nesso comunismo-rivoluzione francese è affrontato nel testo dattiloscritto, con interessanti considerazioni storiografiche, da parte di un lettore attento di Marx, di Lichtenberger e degli studi recenti di Mathiez. Venturi ebbe interesse per il formarsi del pensiero liberale e curò per Einaudi nel 1944 *Conquista e usurpazione* di Benjamin Constant<sup>78</sup>. Qui l'accento è posto piuttosto sulla responsabilità degli storici liberali di inizio Ottocento nell'aver tralasciato, riandando direttamente all'eredità dell'89, e offuscato, la tradizione comunista, ripresa poi da Buonarroti e dagli storici francesi dopo la delusione della rivoluzione del 1830. Questo limite della storiografia liberale, che Venturi formula qui per la prima volta, rimarrà una sua convinzione, quando ri-prenderà questo tipo di discussioni dopo la guerra con il suo amico Galante Garrone. Scrivendogli nel 1947 da Mosca, durante gli anni in cui fu addetto culturale all'Ambasciata d'Italia, per ringraziarlo di un articolo su Buonarroti pubblicato su «Belfagor»<sup>79</sup>, riprendeva questi medesimi giudizi:

Credo che hai perfettamente ragione di dire che la storiografia liberale fu “senza risonanza sullo spirito di Buonarroti”. Ma forse personalmente terrei più duro su questo giudizio di quanto non faccia tu stesso. Se il significato delle lotte di classe può essere stato in parte almeno svelato a Marx da Guizot e Thierry, le idee di classe di Buonarroti sono anche quelle settecentesche e rivoluzionarie e mi pare che ben poco si leghino a quelle di questi storici. L'errore, se errore c'è, deriva mi pare dal fatto di voler cercare chi ha scoperto la lotta di classe, o chi ha introdotto questo concetto nella storiografia o nella politica. Ma questo è un pregiudizio liberale, direi... Marx se ne accorse ed Engels con lui, quando tanto ammiravano Machiavelli e dicevano che non era neppure necessario tradurre in termini marxisti le sue “Storie fiorentine” per renderle “vere”. E mi pare che le idee sulle classi di Buonarroti nascano tutte dalle polemiche sul lusso, dalle idee dei fisiocrati, da Rousseau e che insomma la tradizione settecentesca basti completamente a spiegarle<sup>80</sup>.

Venturi sente il bisogno di una comprensione storica del comunismo e riconosce i meriti di Marx: “si potrebbe quasi dire, senza paradosso, che la migliore storia esistente del comunismo è pur sempre il ‘Manifesto’”<sup>81</sup>. Ma proprio per superare gli “schemi creati da Marx per quasi cento anni”<sup>82</sup>, sente ugualmente l'esigenza di quel “ritorno ai principi”, cioè dell'interpretazione storica, che pone il comunismo non in rapporto con l'Ottocento, ma come eredità del Settecento al secolo successivo.

Il paragrafo dedicato nel dattiloscritto del 1941-42 al “Comunismo illuminista” riprende l'impianto delle sue riflessioni parigine sul Settecento come fase di germinazione dell'idea: “nell'anima di ogni grande illuminista, forse, specialmente nella seconda metà del secolo, c'è un angolino comunista, un sogno, un'aspirazione comunista”<sup>83</sup>. L'idea comunista, come tensione illuminista verso una maggiore egua-

<sup>78</sup> B. CONSTANT, *Conquista e usurpazione*, prefazione di F. Venturi, Einaudi, Torino 1944.

<sup>79</sup> A. GALANTE GARRONE, *Buonarroti e l'apologia del Terrore*, in «Belfagor», II, 1947, n. 5, pp. 531-551.

<sup>80</sup> Lettera di F. Venturi a A. Galante Garrone, Mosca, 21 novembre 1947, in A. GALANTE GARRONE, F. VENTURI, *Vivere eguali*, cit., p. 132.

<sup>81</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 47.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 48.

glianza e libertà, come desiderio di cambiamento, rimase presente in Venturi sino alla sua piena maturità. Ancora nel 1985 scriveva a Galante Garrone, in ringraziamento del saggio *Da Pratile alla cospirazione degli Eguali (Romme, Goujon, Tissot, Buonarroti)*, nel volume di scritti in suo onore, *L'Età dei Lumi*: “Un elemento, uno sbocco comunistico, o per meglio dire una cristallizzazione comunista si ritrova in ogni filone illuminista settecentesco, Morelly, Dom Deschamps, Carra, ecc. E così è successo anche per la Rivoluzione nel suo insieme: alla fine una nota comunista non è mancata”<sup>84</sup>. Natura, ragione, progresso, come coordinate entro le quali si incominciò a elaborare l’idea comunista, continuano a rappresentare il quadro concettuale della riflessione di Venturi. Qui si pone di più l’accento sulla modernità, proprio partendo dalla nozione di natura, che la cultura illuminista rappresentò nel “passaggio dalla ‘politica’ alla ‘economia’, e cioè dalla forma rinascimentale alla forma moderna”, e nel loro ricomporsi in un equilibrio. I limiti di Machiavelli, la sua “fondamentale disperazione”<sup>85</sup>, una disperazione che spiega anche nella lettera al padre, come “volontà, sincera certo, ma vuota, di dare un significato attivo, pragmatico, o programmatico alla sua politica”<sup>86</sup>, vengono superati “nell’economia politica (che è allora insieme un ‘ordre naturel’ e la volontà di esprimerlo razionalmente)”<sup>87</sup>. L’attenzione alla fisiocrazia, proprio per la novità dell’analisi scientifica della realtà ch’essa per la prima volta delineò, non si concretizzò mai per Venturi in una riflessione scritta, anche se l’idea riemerge ancora subito dopo la fine della guerra. Annunciando a Cantimori nel 1946 la prossima uscita delle *Origini dell’Enciclopedia*, come secondo volume di una trilogia che già comprendeva la *Jeunesse de Diderot*, abbozzava lo schema del terzo volume, che avrebbe dovuto intitolarsi *L’età dell’Enciclopedia*:

Il terzo volume sarà grosso, dovrebbe parlare di Rousseau e di Helvétius, di d’Holbach e dei fisiocrati. Sarà difficile di mantenere l’impegno di “andare fino in fondo”, di vedere tutti i documenti, ma senza di questo credo non valga la pena di farlo. Sembra impossibile, ma proprio su questo periodo il lavoro filologico dei francesi è di una superficialità impressionante<sup>88</sup>.

Rispetto alle pagine del 1939 ritroviamo nel testo del confino riferimenti anche a altre letture, nell’accenno all’“ideale di una società radicalmente umana, senza dei”, che rimanda all’*Heavenly City* di Carl Becker<sup>89</sup>. Il confino è il periodo dei suoi studi su Herder, che emergono nell’evocare l’archetipo della “società ‘greca’, come diranno poi i primi romantici tedeschi esprimendo con mito classico quello che era già stato detto da tanti miti illuministi francesi”<sup>90</sup>. Una riflessione di storia delle idee sul pensiero illuminista non è qui disgiunta dalla coscienza già matura dello storico del Settecento, formatosi attraverso un lavoro di scavo delle fonti, della complessità e della pe-

<sup>84</sup> Lettera di F. Venturi a A. Galante Garrone, 2 giugno 1985, in A. GALANTE GARRONE, F. VENTURI, *Vivere eguali*, cit., p. 20.

<sup>85</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 46.

<sup>86</sup> Lettera di Venturi al padre dal confino, Avigliano, 22 agosto [1941], cit., p. 109.

<sup>87</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 48.

<sup>88</sup> Lettera di F. Venturi a D. Cantimori, Torino, 14 aprile 1946, in G. IMBRUGLIA, *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, Bibliopolis, Napoli 2003, p. 376.

<sup>89</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, pp. 48, 50. Cfr. C. L. BECKER, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Yale University Press, New Haven-London 1932.

<sup>90</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 49. Cfr. J. G. HERDER, *Ancora una filosofia della storia per l’educazione dell’umanità*, introduzione e traduzione di F. Venturi, Einaudi, Torino 1951, p. 98.

culiarità della struttura frammentaria e corporativa della società di Antico Regime, che egli esprime sottolineando come gli autori del Settecento, già prima della rivoluzione francese “posero il problema rivoluzionario e cioè sostituire questa società integrale a quella divisa e senza coscienza unitaria dell’ancien régime”<sup>91</sup>.

Nel susseguirsi delle argomentazioni si intuisce, come si è visto, che Venturi non ebbe sottomano quelle che chiamava nella sua corrispondenza ai genitori le sue “note” settecentesche. L’impianto generale rimane, la personale rielaborazione di Lichtenberger riemerge anche qui, ma si percepisce l’interesse per prospettive diverse, che hanno preso forma in un nuovo contesto politico internazionale e attraverso dure esperienze personali<sup>92</sup>. La riflessione dedicata a Rousseau, oltre a essere meno articolata, restituisce un Rousseau meno costruttivo, meno politico, meno riformatore: “Il contratto sociale è uno schema giuridico di società, non una società già fatta e completa, chiusa, non è la costruzione di una società, ma una base o una cornice giuridica per essa”<sup>93</sup>. Ritorna l’idea che Rousseau si fermò al limite dell’utopia, ma qui Venturi si chiede: “Ne nacque forse un’utopia? In fondo no”<sup>94</sup>. Nel periodo del confino Rousseau rimane comunque un nodo chiave, proprio per la sua tensione tra riforma e utopia: “Spero di poter riprendere a lavorare sul ’700, almeno un poco – scrive alla madre il 12 novembre 1941 – ho trovato un’edizione completa (relativamente, settecentesca) di Jean Jacques che rileggerò integralmente perché questo è uno dei veri centri e nodi di quella storia del Settecento che scriverò un giorno o l’altro”<sup>95</sup>. Dom Deschamps, il cui nome compare soltanto nello schema di lavoro manoscritto che ci è pervenuto, è qui evocato come critico di Rousseau, per l’accusa che gli rivolge di non aver fatto il salto nell’utopia; Morelly, anche qui considerato “il più tipico (...) comunista del Settecento”<sup>96</sup>, è visto in rapporto agli sviluppi rivoluzionari dell’idea comunista settecentesca sino a Babeuf. In anni di interesse e di ricerche su Babeuf, l’attenzione è qui sul formarsi di un gruppo di rivoluzionari per la conquista del potere e sul nesso tra idea comunista settecentesca e azione politica. Ritrovare qui una definizione di utopia, “un’ipostasi a carattere tipicamente religioso”<sup>97</sup>, è d’aiuto per l’archeologia di un’idea chiave del Venturi storico e intellettuale. Ugualmente quel gusto per le periferie, che caratterizzò il Settecento riformatore di Venturi e la sua lezione di metodo, si chiarisce in questo contesto, in cui riaffiorano gli spunti delle sue ricerche su Buonarroti, su Vasco, che posero in modo originale attraverso un corposo lavoro di ricostruzione storica il nesso natura-eguaglianza. Lo storico, che a partire dal terzo volume di *Settecento riformatore* spazia oltre l’Italia, aveva già fissato elementi chiave della sua ricerca :

---

<sup>91</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 49.

<sup>92</sup> Dal carcere di Torino, dove arriva dopo essere stato estradato dalla Spagna, scrive ai genitori il 27 marzo 1941: “Penso tanto ai tempi passati e per ore intere vivo solo di ricordi, come fossi un povero morto. Ma poi mi sento giovane, pieno di forze, e so che questa crisi sarà un giorno superata e io riavrò la mia vita” (Archivio privato Franco Venturi, Torino).

<sup>93</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 51.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> Lettera di F. Venturi alla madre, 12 novembre 1941, Archivio privato Franco Venturi, Torino.

<sup>96</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 51.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 50.

Alla fine del Settecento, prima ancora che s'accendesse il grande focolare della rivoluzione parigina, prima ancora cioè che le idee illuministiche portassero i loro frutti là dove più vivamente si erano espresse, parve un momento che ai margini dell'Europa per così dire esse dovessero toccare dapprima terra (Stati Uniti, Corsica, Russia), là dove cioè la semplicità "primitiva", non "corrotta" offriva loro un ponte di passaggio più rapido e naturale<sup>98</sup>.

In anni in cui si poneva il rapporto comunismo-nazionalità, ancora una volta Venturi trovava nel Settecento punti di riferimento a cui guardare: "si potrebbe dire che il movimento delle nazionalità rappresenti un periodo d'equilibrio tra le due tendenze, momento quanto provvisorio ce ne accorgiamo oggi, di equilibrio tra ragione europea, universale e ricerca di una natura diventata, almeno parzialmente, storia"<sup>99</sup>.

Se nel testo del '39 si può seguire una riflessione articolata sulle matrici illuministe dell'idea comunista, che si accompagna e quasi sistematizza i diversi filoni delle ricerche di Venturi sul Settecento di quegli anni, il passaggio dal "Comunismo illuminista" al "Socialismo romantico" del dattiloscritto completo della storia del comunismo e del socialismo che Venturi scrive, chiarisce sia il rapporto che egli delinea tra illuminismo e tradizione comunista sia la sua stessa nozione di illuminismo. L'interesse del giovane intellettuale degli anni Trenta per recuperare "l'unità del movimento comunista", che gli era venuta forte da Carlo Rosselli in quegli anni<sup>100</sup>, spinge alla ricerca degli elementi comuni, che vede "nell'intima forma mentis religiosa"<sup>101</sup> dell'idea comunista, nel "germe totalitario" della democrazia nata sul terreno illuminista, come gli indicava Halévy, e nel binomio partito-potere, che sarà il lascito pratico maggiore di Babeuf, che fallì per non essere riuscito a creare un legame di comune azione con le forze democratiche. L'indicazione di metodo, culturale e politica di Venturi è di non fermarsi a una riflessione storica sul comunismo che abbia nell'Ottocento i propri punti di riferimento, ma guardi al comunismo come al "principale legato"<sup>102</sup> del Settecento al secolo successivo. Da queste considerazioni emerge anche una chiarificazione della nozione di illuminismo di Venturi, preziosa perché rara. L'idea comunista fu "il frutto nascosto che il Settecento aveva nutrito nel suo seno"<sup>103</sup>, morale in Morelly, costruttiva in Rousseau, e che la rivoluzione francese con Babeuf concepì per la prima volta come azione: ricerca di unità tra eguaglianza e libertà, natura e ragione, storia e utopia, riforma e rivoluzione. Lo storico di *Settecento riformatore* fu anche storico dell'idea comunista, che queste pagine ci restituiscono nella freschezza e nei tormenti di un giovane che attraversò gli anni di tragedia del secolo in cui visse e non dimenticò per tutta la vita le sue prime passioni.

---

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>100</sup> C. ROSSELLI, *Per l'unificazione politica del proletariato italiano*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, 19 marzo 1937, n. 12, p. 3; 26 marzo 1937, n. 13, p. 3; 14 maggio 1937, n. 20, p. 3.

<sup>101</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 52.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

UNIVERSITÉ DE PARIS

FACULTÉ DES LETTRES

Paris, le 4 juin 1940

Le Secrétaire de la Faculté des Lettres a  
l'honneur d'appeler M. **Venturi Franco**  
à l'examen de Doctorat d'Université et le prie  
de se rendre à la Sorbonne, le **jeudi 13**  
**juin 1940** à **9 heures 30** (de l'Université).

M. **Venturi Franco** est invité à justifier de  
2 immatriculations prises à la Faculté et à remplir la notice ci-jointe,  
et à produire un acte de naissance.

Ci-joint le bulletin de versement de consignation.



NOTA. — Prière de vouloir bien accuser réception de la  
présente convocation.

L. H. B. — Paris, U. A. C. (124) F. 4

11. Convocazione per la discussione della Tesi di Dottorato il giorno dell'ingresso dell'esercito tedesco a Parigi

## “Entriamo in un'epoca di necessario Illuminismo”

MICHELE BATTINI

I. Le due parti del testo inedito qui pubblicate non sono semplici oggetti di curiosità erudita retrospettiva, ma costituiscono testimonianze preziose del tragitto intellettuale di uno dei massimi storici italiani del Novecento nel momento più drammatico (e decisivo per la sua formazione) della sua biografia e della storia d'Europa. *Per una storia del comunismo*, il primo dei due frammenti in ordine di tempo, sembra riconducibile al 1939, prima dell'inizio della seconda guerra mondiale; il secondo, di cui manca un titolo, ma di cui abbiamo le provvisorie intitolazioni di paragrafi e capitoli (*Premesse sentimentali, storiche e critiche; Leggere Campanella; Comunismo illuminista; Socialismo romantico; Marx; Socialismo moderno; Economia e politica*) è datato 16 maggio 1942. Il primo inedito è manoscritto, il secondo dattiloscritto.

Tra le due date, 1939 e 1942, nella vita di Venturi era cambiato tutto, così come nell'emigrazione antifascista, in Italia e in Europa.

Nel 1939, Lionello Venturi, che Franco aveva seguito a Parigi, dopo il rifiuto del padre nel 1931 di prestare il giuramento di fedeltà politica prescritto dal regime ai professori universitari, si era trasferito ormai a New York, mentre il nonno Adolfo, il prestigioso iniziatore della storia dell'arte in Italia, maestro di generazioni di storici (tra cui Roberto Longhi), era rimasto a Roma. La corrispondenza di Franco, fitta con i genitori<sup>1</sup>, più episodica con il nonno, permette di avere qualche più precisa informazione su un periodo sino a oggi rimasto quasi completamente nell'ombra.

II. Dalla lettura della corrispondenza con i genitori e dalla ricostruzione delle vicende ricavata dai documenti del Casellario Politico Centrale, emerge un Venturi deciso a rimanere in Francia, a Parigi, dove ha studiato e pubblicato i suoi lavori d'esordio: l'inedito di Diderot contro Federico II da lui rinvenuto presso la Bibliothèque Nationale (1937), gli interventi sulla rivista «Hippocrate» e sulla «Revue d'histoire littéraire de la France» (1938) e il folgorante *Jeunesse de Diderot* (1939)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Archivio privato Franco Venturi, Torino.

<sup>2</sup> Nel 1937 Venturi rinvenne nel Fondo *Nouvelles Acquisitions Françaises* 6203, ff. 35-44 della Bibliothèque Nationale di Parigi un manoscritto anonimo, datato 1771: la *Lettre sur l'examen de l'Essai sur les Préjugés*, che attribuì alla penna di Denis Diderot (*Lettre de M. Denis Diderot sur l'Examen de l'Essai sur les Préjugés*) e pubblicò a sua cura, con il titolo *Pages inédites contre un tyran*, GLM, Paris

Nel settembre di quell'anno Venturi stava ancora lavorando alla tesi di dottorato su Dalmazzo Francesco Vasco e se la sua produzione scientifica, a venticinque anni, è già cospicua, quella politica sotto vari pseudonimi, apparsa nelle riviste e nelle edizioni di Giustizia e Libertà, è addirittura impressionante.

Nel 1939, la sua preoccupazione era soprattutto quella di non abbandonare le compagne e i compagni di lotta: Victorija Gurevič Kaan, i Lussu, Vittorelli (con cui abitava), Valiani (che era stato arrestato). Cianca pensava all'America come al luogo del nuovo centro italiano di Giustizia e Libertà, e di un "travail politique dont tu peux imaginer la nature" – scriveva Venturi al padre il 16 novembre 1939. Se il progetto fosse andato a buon esito, eventualmente,

alors je verrai: si vraiment les choses se développent dans un sens pessimiste, je me mettrai à travailler pour l'université, pour le doctorat, etc. Je dis sincèrement que ce n'est ce que je préférerais, puisque au fond mon idéal est de revenir ici faire ce que me paraît aujourd'hui plus nécessaire que jamais<sup>3</sup>.

Necessaria era la lotta, innanzitutto, non l'accademia.

Agli inizi del 1940, le pratiche ai consolati italiano e statunitense per l'emigrazione dalla Francia vennero tuttavia avviate, d'intesa con Cianca, mentre Aldo (Garosci) "travaille à des questions assez semblables aux miennes et avec lequel nous discutons beaucoup" (6 gennaio): "perciò libri, teorie, organizzazione" (19 gennaio)<sup>4</sup>. In quegli stessi giorni, il consolato italiano di Parigi già riferiva alla polizia italiana il progetto di emigrazione di Franco Venturi, e Leto, il capo Divisione della Polizia Politica, dava notizia della riunione di scioglimento dello sparuto gruppo parigino [Lussu, Cianca, Magrini (Garosci), Gianfranchi (Venturi)], dopo l'esclusione di Veniero (Altiero Spinelli) tra polemiche politiche e personali. Venturi-Gianfranchi (questo uno degli pseudonimi utilizzati sulla stampa e nelle circolari di Giustizia e Libertà) avrebbe dunque preferito rimanere in Europa, anche perché il suo giudizio sull'azione dell'emigrazione antifascista negli Stati Uniti e su Salvemini, Borgese e la Mazzini Society non era affatto lusinghiero: "si ostinano in quella politica alla malva, protetta dai vari Sforza e Ferrero. E poi ho l'impressione che stiano dimenticando l'unico punto che veramente ci interessa, cioè l'Italia"<sup>5</sup>, scriveva il 30 marzo 1940. Gli esuli in America confidavano ormai soltanto nelle democrazie occidentali per il rovesciamento dei fascismi europei e disprezzavano ogni

---

1937. L'*Examen*, scritto da Federico II nel 1770, era stato un attacco violento contro l'*Essai sur les préjugés* di d'Holbach, che Diderot ovviamente aveva difeso. All'edizione del testo di Diderot, Venturi premise una *Introduction* (quattro pagine non numerate). Nel 1938 pubblicò *Additions aux Pensées Philosophiques*, in «Revue d'histoire littéraire de la France», XLV, n. 2, janvier-mars, pp. 23-42 e n. 3, juillet-septembre, pp. 289-308, *Fragments inédits d'un projet de dictionnaire des peintres*, in «Hippocrate», vol. VI, pp. 3211-327 (ancora stralci di un altro inedito di Diderot) e *La promenade du sceptique*, *ibid.*, vol. VI, pp. 350-352. Nel 1939 uscì infine *Jeunesse de Diderot (de 1713 à 1753)*, trad. de J. Bertrand, per i tipi dell'editore Skira, di Parigi, nonché la curatela dell'edizione di L. M. DOM DESCHAMPS, *Le Vrai Système ou le mot de l'enigme métaphysique et morale*, effettuata assieme a J. Thomas, per i tipi di Droz a Parigi.

<sup>3</sup> Lettera di F. Venturi ai genitori, 16 novembre 1939, Archivio privato Franco Venturi, Torino.

<sup>4</sup> Lettere di F. Venturi ai genitori, 6 e 19 gennaio 1940, *ibidem*.

<sup>5</sup> Lettera di F. Venturi ai genitori, 30 marzo 1940, *ibidem*.



conspirazione, mentre il gruppo di Parigi tentava di elaborare ancora un “vero e proprio programma politico e ideologico per l’Italia post-fascista”<sup>6</sup>.

Come recitava la pubblicità di un nuovo «Quaderno di Giustizia e Libertà» (n. 1, serie di guerra del 22 aprile), il programma non avrebbe potuto prescindere dalla critica del “germe di totalitarismo” contenuto nel pensiero comunista, socialista e anarchico. Si deve subito sottolineare che si tratta di un indizio prezioso per capire i due inediti sulla storia del comunismo: le riflessioni su Diderot, Buonarroti e il comunismo illuminista contenute nei pochi saggi dell’epoca e rese esplicite negli inediti riconducono infatti a questo progetto politico perseguito con tenacia, combattendo contro il dramma che incombe.

Il 10 giugno 1940 il Regno d’Italia dichiarò guerra alla Francia. Lo stesso giorno il consolato statunitense concedeva a Franco Venturi il visto e la *immigrant identification card* necessaria per entrare negli Stati Uniti, ma tre giorni dopo, occupata Parigi dalla Wehrmacht, Venturi, Caffi, Chiaromonte e Viktorija Gurevič erano già in fuga verso l’Est e il Sud del paese<sup>7</sup>.

Il pellegrinaggio fra Bordeaux, Perpignan, Aix-en-Provence, Tolosa, Marsiglia alla ricerca di una via d’uscita fu estenuante. A Marsiglia operava un centro di produzione di documenti falsi, che sarebbero stati utilizzati da coloro che riuscirono a emigrare via Casablanca, Marocco: Cianca, Garosci, Valiani. Venturi aveva invece i propri documenti e, tornato a Tolosa (dove si erano rifugiati Pacciardi, Nitti, Nenni, Saragat e altri), tentò la via della Spagna per raggiungere Lisbona e, da qui, imbarcarsi per gli Stati Uniti.

Su sollecitazione del Ministero italiano della Guerra e di quello degli Interni, le autorità spagnole erano pronte ad arrestare i fuorusciti. Così accadde e, dal 2 ottobre 1940 al marzo 1941, Venturi passò cinque mesi tremendi nelle galere spagnole, a Figueras e a Madrid, poi a Barcellona<sup>8</sup>; venne infine imbarcato per Genova e trasferito alle carceri giudiziarie di Torino. Da qui, espletati gli interrogatori, fu inviato al campo di concentramento di Monforte Irpino, il 5 maggio 1941<sup>9</sup>, indi direttamente al confino di Avigliano, in provincia di Potenza. Ne sarebbe evaso subito dopo il 25 luglio 1943, assieme a Manlio Rossi Doria<sup>10</sup>. Nella lotta armata avrebbe assunto il nome partigiano Nada: *Nada, nada, nada* aveva sentito ripetere nella cella spagnola da un compagno impazzito per gli stenti.

III. La “storia del comunismo” si sviluppa e s’interrompe, apparendo e scomparendo in modo carsico nel corso degli atti di questo dramma, pur continuando ad alimentarsi alla stessa fonte.

---

<sup>6</sup> P. VITTORELLI, *L’età della tempesta. Autobiografia romanzata di una generazione*, Rizzoli, Milano 1981, p. 198; ma soprattutto M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta: Andrea Caffi nell’Europa del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 235-236.

<sup>7</sup> M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 236.

<sup>8</sup> J. CLARA, *L’historiador Franco Venturi a les presons franquistes*, in J. FONTANA, *Història i projecte social. Reconeixement a una trajectòria*, Critica, Barcelona 2004, p. 1757 sgg.

<sup>9</sup> B. CROCE, F. VENTURI, *Carteggio*, a cura di S. Berti, Il Mulino, Bologna 2008, p. XXXVI.

<sup>10</sup> M. ROSSI DORIA, *La gioia tranquilla del ricordo. Memorie 1905-1934*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 284.

La fonte è la storia “religiosa” dell’Illuminismo, della sua lotta contro le Chiese incardinata nell’idea di *natura*, dell’egualitarismo comunista, esplorato come religione politica moderna sin da *La città del sole*<sup>11</sup> e, dal 1937, nell’opera di Babeuf e soprattutto di Filippo Buonarroti. Venturi elaborò due capitoli di un volume su Buonarroti, mai completato, che mise a disposizione del compagno Alessandro Galante Garrone, il quale, per proprio conto, si era avvicinato alla medesima indagine e interessato all’uguaglianza sociale in Buonarroti, al movimento repubblicano per l’Unità d’Italia e alle sue radici nella rivoluzione francese<sup>12</sup>. Dal 1937 al 1941, tuttavia, nella corrispondenza e negli appunti di Venturi, le tracce lasciate da questa ricerca sul comunismo e su Buonarroti sembrano essere state poche, mentre si moltiplicavano, sulla scia di Gobetti, quelle su Diderot, gli illuministi piemontesi, Radicati, il progetto di costituzione per la Corsica del Vasco, Pasquale Paoli (l’esperienza corsa fu, anche per Buonarroti, molto importante per la definizione del proprio comunismo e per la riflessione sul nesso tra patriottismo corso e rivoluzione francese<sup>13</sup>).

Qualche anno fa, i due capitoli inediti di Buonarroti sul comunismo erano emersi finalmente dalle carte di Venturi e sono stati editi in un prezioso libro curato con acribia da Manuela Albertone. Ora abbiamo il nuovo inedito, e i due lembi della tela che

<sup>11</sup> Si veda la lettera di Venturi al padre Lionello, dal confine di Avigliano (22 agosto 1941), pubblicata in appendice a E. TORTAROLO, *L’esilio della libertà. Franco Venturi e la cultura europea degli anni Trenta*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI (a cura di), *Il coraggio della ragione. Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1988, pp. 108-109. Sul nesso tra il primo socialismo e la religiosità panteistica degli illuministi del secolo XVIII, cfr. F. VENTURI, *Jean Jaurès e altri storici della Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino 1948, pp. 46-52.

<sup>12</sup> L’incontro tra Venturi e Galante Garrone sembra sia avvenuto tra la fine del 1942 e l’avvio del 1943, a Torino, ove Venturi si era recato in permesso dal confino di Avigliano (cfr. la nota di Silvia Berti in B. CROCE, F. VENTURI, *Carteggio*, cit., p. XLVI). In quell’occasione Venturi promise che, se entrambi fossero sopravvissuti, avrebbe regalato a Galante Garrone i due capitoli su Buonarroti, così come le note bibliografiche e le citazioni trascritte dalle carte di Buonarroti alla Bibliothèque Nationale di Parigi e alle Archives Nationales. La consegna avvenne davvero dopo la guerra, e consentì a Galante Garrone di perfezionare il proprio libro: *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell’Ottocento (1828-1837)*, Einaudi, Torino 1951 (si veda anche la nuova edizione 1972, in cui Galante Garrone modificò l’interpretazione del nesso Buonarroti-Mazzini, a p. 512). Su questi anni si legga E. TORTAROLO, *La rivolta e le riforme. Appunti per una biografia intellettuale di Franco Venturi (1914-1994)*, in «Studi settecenteschi», 15, 1995, pp. 9-42, e M. ALBERTONE, *Repubblica e repubbliche nella riflessione storica di Franco Venturi*, in «Società e Storia», n. III, 2006, pp. 153-178.

<sup>13</sup> F. VENTURI, *Filippo Buonarroti. Due capitoli di un libro degli anni Trenta*, in A. GALANTE GARRONE, F. VENTURI, *Vivere uguali. Dialoghi inediti intorno a Filippo Buonarroti*, a cura di M. Albertone, Diabasis, Reggio Emilia 2009, pp. 97-118. Venturi sarebbe tornato su Buonarroti anche negli ultimi anni della propria attività, attribuendogli un opuscolo anonimo, stampato in Toscana nel 1786 con il nome fittizio dello sceicco Mansur, capo dei ribelli ceceni contro l’impero zarista di Caterina II (*La riforma dell’Alcorano e le profezie dell’aggiornante, dell’illuminato e del vigilante profeta Seich Mansur*, traduzione dall’arabo): F. VENTURI, *La riforma dell’Alcorano ossia il mito italiano dello sceicco Mansur*, in «Rivista Storica Italiana», XCVIII, n. 1, 1986, pp. 47-77. Cfr. anche F. VENTURI, *I montanari del Caucaso e il “celebre profeta Mansur”*, in F. BUONARROTI, *La riforma dell’Alcorano*, a cura di A. Galante Garrone e F. Venturi, Sellerio, Palermo 1992, p. 32 sgg. Sul Buonarroti di Cantimori (*Utopisti e riformatori italiani 1794-1847*, Sansoni, Firenze 1943), Saitta (*Filippo Buonarroti contributi alla storia della sua vita e del suo pensiero*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1950-1951) e di Alessandro Galante Garrone, si veda la rassegna di A. DE FRANCESCO, *L’ombra di Buonarroti. Giacobinismo e Rivoluzione francese nella storiografia italiana del dopoguerra*, in «Storica», n. 15, 1999, pp. 7-67.

Franco Venturi andava tessendo (e disfacendo) si sono così riuniti, conferendo una fisionomia più nitida a tutta la sua produzione politica tra 1931 e 1942, soprattutto e in particolare a quella successiva alla svolta rappresentata dalla serie di scritti di Rosselli pubblicati tra il marzo e il maggio 1937, con il titolo *Per l’unificazione politica del proletariato italiano*<sup>14</sup>. Dalla conquista hitleriana del potere, il fascismo era divenuto per Carlo Rosselli un problema mondiale che, soprattutto dopo la svolta del VII congresso dell’Internazionale Comunista e i compromessi inglesi e francesi con i regimi totalitari, imponeva ai socialisti liberali l’accostamento al movimento operaio comunista e socialista. Gli scritti politici di Venturi documentano una forte sintonia con quest’evoluzione della linea politica di Carlo Rosselli, sempre più critica e persino scettica sull’esistenza di una tradizione culturale italiana estranea al fascismo, rivendicata da Croce, Omodeo e Luigi Salvatorelli, e già invece messa in dubbio da Salvemini (pur con qualche oscillazione di giudizio)<sup>15</sup>.

La necessità di una rivoluzione intellettuale e morale per rompere con l’autobiografia della nazione implicava quindi la profonda revisione di tutta la precedente prospettiva, “non solo politica, ma umana”<sup>16</sup>, perché la cultura europea e tutto il vecchio mondo politico liberale e democratico, socialista e comunista, avevano dichiarato fallimento, “un tragico fallimento morale”. Venturi (e Rosselli) si erano posti ormai ben oltre l’alternativa tra il Risorgimento ufficiale, reazionario e nazionalista, rivendicato dal fascismo, e il Risorgimento democratico, sconfitto<sup>17</sup>. La ricerca sulla tradizione culturale europea a cui guardare per la rinascita era sboccata nell’attenzione critica all’esperienza sovietica (per certi aspetti difesa anche nelle scelte operate nel contesto

---

<sup>14</sup> I cinque articoli comparvero su «Giustizia e Libertà» tra il marzo e il maggio 1937. Cfr. A. GAROSCI, *La vita di Carlo Rosselli*, 2 voll., Edizioni U, Firenze s.d. (ma 1946), pp. 249-259, nonché ID., *Storia dei fuoriusciti*, Laterza, Bari 1953, p. 122, e *Linee per una microstoria*, in AA.VV., *Il Partito d’Azione dalle origini all’inizio della Resistenza armata, Atti del Convegno di Bologna 23-25 marzo 1984*, Archivio Trimestrale, Roma 1985, p. 248. Cfr. infine E. LUSSU, *Lettere a Carlo Rosselli e altri scritti di «Giustizia e Libertà»*, a cura di M. Brigaglia, Libreria Dessi, Sassari 1979, pp. 7-71. Importante è ovviamente N. TRANFAGLIA, *L’itinerario di Carlo Rosselli. Gli ultimi dieci anni*, in ID., *Labirinto italiano*, La Nuova Italia, Firenze 1989, pp. 147-211.

<sup>15</sup> G. SALVEMINI, *Memorie di un fuoriuscito*, a cura di G. Arfé, Feltrinelli, Milano 1960 (cfr. anche C. ROSSELLI, *Scritti dell’esilio*, I, «Giustizia e Libertà» e la concentrazione antifascista (1929-1934), II, *Dallo scioglimento della concentrazione antifascista alla guerra di Spagna (1934-1937)*, a cura di C. Casucci, Einaudi, Torino 1988-1892. Su Salvatorelli, cfr. soprattutto A. GALANTE GARRONE, *Risorgimento e antirisorgimento negli scritti di Luigi Salvatorelli*, in «Rivista Storica Italiana», LXXVIII, 1966, pp. 516-524. Sull’evoluzione di Croce, cfr. W. MATURI, *Gli studi di storia moderna e contemporanea*, in *Cinquant’anni di vita intellettuale italiana 1896-1946, Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario*, a cura di C. Antoni e R. Mattioli, ESI, Napoli 1950, p. 280 sgg.; su Omodeo: L. VALIANI, *Fra Croce e Omodeo. Storia e storiografia nella lotta per la libertà*, Le Monnier, Firenze 1984, pp. 111-138 nonché M. MUSTÈ, *Adolfo Omodeo, storiografia e pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 287-341.

<sup>16</sup> F. VENTURI, *Carlo Rosselli*, in «Quaderni dell’Italia libera», n. 8, ora in ID., *La lotta per la libertà. Scritti politici*, a cura di L. Casalino, Einaudi, Torino 1996, p. 284 sgg.

<sup>17</sup> Cfr. l’intervento di Rosselli firmato Curzio, in *Discussione sul Risorgimento*, cit. (ora in C. ROSSELLI, *Scritti dell’esilio*, cit., II, pp. 152-157); su questa riflessione rinvio allo splendido testo di C. PAVONE, *Le idee della Resistenza. Antifascisti e fascisti di fronte alla tradizione del Risorgimento*, in «Passato e Presente», n. 7, gennaio-febbraio 1959, pp. 850-918, ora in ID., *Alle origini della Repubblica. Scritti su fascismo, antifascismo e continuità dello Stato*, Bollati Boringhieri, Torino 1985, pp. 3-69.

della guerra di Spagna) e, soprattutto, nello studio del comunismo illuminista, dell'utopia e di Marx come presupposti del socialismo moderno, federalista, autonomista e autogestionario.

Dalla seconda metà degli anni Trenta e, più fortemente, dal 1937-38, la formula socialista liberale “per un'altra Italia” acquistò così un significato diverso: non solamente e non più la rifondazione di uno Stato sorto dal tralignamento del Risorgimento in monarchia autoritaria, oligarchia conservatrice anticontadina e poi dittatura fascista: divenuto fenomeno europeo, il fascismo non aveva solo disvelato “la precarietà e il fradiciume” delle istituzioni nazionali e la corruzione etica degli italiani. Il Risorgimento divenne perciò, tra 1935 e 1943, del tutto inattuale (anche la definizione della Resistenza antifascista come “secondo Risorgimento” fu problematica) e, forse, solo Leone Ginzburg rimase sensibile al problema della tradizione risorgimentale e al suo uso politico<sup>18</sup>.

Il processo coincise con il distacco dalla Concentrazione antifascista e dai partiti repubblicano e socialista, con cui Giustizia e Libertà aveva collaborato sino al 1933. In una sorta di “radicalizzazione” filosofica, l'antifascismo divenne lotta antiautoritaria e anticapitalistica e cura morale contro la patologia degenerativa della società, la disgregazione di tutte le vecchie forme di cultura, la morte delle vecchie ideologie liberale, socialista, democratica, repubblicana. Allargare gli orizzonti, cercare la roccia, definire un nuovo umanesimo oltre lo stesso conservatorismo degli antifascisti, incapaci di comprendere la nuova epoca storica apertasi con la Grande Guerra e l'Europa totalitaria: ciò significò capire che inutilizzabile era ormai persino la vecchia forma-partito<sup>19</sup>. Giustizia e Libertà si definì quindi non partito, ma un movimento, e ripensò la stessa idea di rivoluzione sulla base di una nozione del proletariato come nuova classe allargata a ceti diversi, agrari e urbani, sulla base di una concezione “integrale” della libertà, dunque di un socialismo decisamente antistatalistico proprio in quanto antifascista (cioè antitotalitario).

La lotta antifascista doveva trascendere la pura dimensione politica, farsi rivoluzione sociale, essere un'impresa di costruzione di “una nuova civiltà: socialismo, libertà, emancipazione integrale dell'uomo, nuovo umanesimo”<sup>20</sup>. L'Unione Sovietica era considerata, in tale visione, un primo esperimento di liberazione delle energie del proletariato, uno sforzo di economia razionale, ma anche un sistema di “repressione insensata”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Il testo di Venturi apparve a firma di Leo Aldi (*Socialismo di oggi e di domani*, in «Quaderni dell'Italia Libera», n. 17, dicembre 1943, ora in F. VENTURI, *La lotta per la libertà*, cit., pp. 221-254). Leone Ginzburg fu il militante di Giustizia e Libertà che continuò sino alla fine a meditare sul Risorgimento come problema politico (si veda il suo saggio della primavera 1943: *La tradizione del Risorgimento*, rimasto incompiuto, ora in L. GINZBURG, *Scritti*, Einaudi, Torino 1964, pp. 114-130). Il distacco dalla tradizione risorgimentale, per Rosselli, avvenne quindi dieci anni prima, nel 1933, con il testo del giugno di quell'anno: *Italia ed Europa* (ora in C. ROSSELLI, *Scritti dell'esilio*, cit., I, pp. 203-210).

<sup>19</sup> Questo già nel 1933: cfr. C. ROSSELLI, *Pro o contro il partito*, in «Quaderni di Giustizia e Libertà», n. 8, agosto 1933, ora in ID., *Scritti dell'esilio*, cit., I, pp. 221-222.

<sup>20</sup> “L'antifascismo è un caso grandioso di lotta di classe”, concludeva infatti C. ROSSELLI, *Libertà di oggi e prospettive di domani. III. Dalla lotta alla opposizione*, in «Giustizia e Libertà» 17 gennaio 1936, *ibid.*, pp. 284-285.

<sup>21</sup> C. ROSSELLI, 7 Novembre, in «Giustizia e Libertà», 9 novembre 1934, *ibid.*, pp. 63-66; “repressione insensata” è l'espressione che venne usata nella relazione al VII congresso della Ligue Internationale

Il testo più importante scritto da Venturi, dalla morte di Rosselli alla vigilia della Resistenza, venne licenziato esattamente un anno dopo la fuga da Avigliano: la mia tesi è che esso, *Socialismo di oggi e di domani*, abbia rappresentato una nuova cesura nella traiettoria dei giellisti che, sino ad allora, si era ispirata ancora all’impianto teorico costruito da Carlo Rosselli dal 1933<sup>22</sup>, e che gli scritti inediti del 1939 e del 1941-42 siano il fondamento teorico, la roccia, su cui si appoggiò la nuova concezione di Venturi.

IV. Il nucleo di queste riflessioni può essere capito solo intendendo la portata inaudita dello sforzo di “ripensare tutto” dopo il tracollo della civiltà del secolo XIX e l’inizio dell’era della tirannide. Nel 1942-43 quella che Venturi bolla come la “restaurazione di vecchie posizioni” culturali, siano esse reazionarie o rivoluzionarie, gli sembra senza equivoco il segno della sclerosi della mentalità antifascista e della “incapacità a portare sul piano critico” le esperienze storiche che hanno sconvolto il mondo dal 1914: lo stesso socialismo non può rinascere nelle forme del 1917-22, della prima epoca della “realizzazione sovietica” e del fallimento delle rivoluzioni comuniste in Europa.

A Venturi interessa imparare dalla “critica dei fatti”. Dopo essere stato “aspirazione” (cioè utopia), movimento e ideologia, il socialismo si è “mescolato con la realtà, ha reagito su di essa e ne è stato, naturalmente, trasformato e sconvolto”, e le contraddizioni della “costruzione” del socialismo in URSS sono perciò preziose per la ricostruzione dell’Europa socialista dopo la catastrofe dell’occupazione nazista e della guerra totale. Persino il progetto tecnocratico, espresso da una nuova classe dirigente economica, della costruzione di una società a economia amministrata, pianificata e burocratizzata è stato imbrigliato e bloccato dalla compenetrazione tra Stato e partito sotto il “ducismo di Stalin”, producendo “problemi di libertà e di indipendenza” delle classi sociali, delle persone e delle nazionalità. C’è un insopprimibile “elemento totalitario” nel socialismo sovietico.

I bolscevichi, tra febbraio 1917 e 1918, erano stati in grado di governare con la violenza le forze disgregatrici dello zarismo, le spinte autonomistiche, la rivoluzione contadina e il disfacimento dell’esercito, ma i comunisti europei – tedeschi, italiani, ungheresi soprattutto – non avevano saputo andare oltre “gli interessi scissionisti della classe operaia”, almeno sino alla metà degli anni Trenta e alle prime contraddittorie esperienze dei Fronti Popolari francese e spagnolo. I regimi fascisti, invece, avevano

---

des Droits de l’Homme, Bordeaux, 14-16 ottobre 1933 (ora *ibid.*, p. 247).

<sup>22</sup> F. VENTURI, *Socialismo di oggi e di domani*, in «Nuovi Quaderni di Giustizia e Libertà», n. 1, maggio-giugno 1943, ora in ID., *La lotta per la libertà*, cit., pp. 221-254; è a mio avviso errata e tendenziosa la lettura che delle posizioni di Rosselli, del rapporto tra Rosselli e Venturi e di questo testo ha proposto Roberto Vivarelli (*Tra politica e storia: appunti sulla formazione di Franco Venturi negli anni dell’esilio 1931-1940*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI (a cura di), *Il coraggio della ragione*, cit., in particolare pp. 83-88). Sulla distanza di Venturi dai due testi pubblicati da Croce l’anno che precede la stesura di *Per una storia del comunismo* (cioè B. CROCE, *Storia come pensiero e come azione* e *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, ora in ID., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Edizione Nazionale delle Opere, Napoli 2001, in particolare p. 70, pp. 91 sgg. e 205-237), si legga il testo di G. IMBRUGLIA, “*Il problema del comunismo nella sua integralità*”. *Tra Croce e Marx*, in questo stesso volume.

fatto tesoro delle esperienze statalistiche e pianificatrici del socialismo, usandole per salvare il principio di proprietà e il mercato dalla catastrofe della crisi del 1929, e “per montare una economia di guerra” a beneficio delle classi proprietarie. Questa intuizione non è lontana da alcuni spunti gramsciani (a lui ovviamente ignoti) sulla “rivoluzione passiva” e dalla definizione delle forme “fasciste” del socialismo proposta da Élie Halévy (invece note).

Il socialismo non può quindi essere identificato con l’idea di pianificazione e di organizzazione, né con lo Stato o la collettivizzazione (che è solo una delle possibili soluzioni), magari non a vantaggio di una sola classe ma dell’intera nazione (l’errore di Henri De Man); deve invece saper pensare una nuova economia concreta e “istituzioni vitali”, sia in economia sia in politica: da ideologia classista deve tornare a essere, come fu il comunismo illuministico, una utopia concreta: cioè riforma economica, politica, morale, “in funzione di tutta la società” e quindi un progetto generale di società.

Quella che Marx rifiutava come la strada dell’utopia è oggi la nostra strada maestra che dobbiamo percorrere e precisare. Importante dunque il contributo in proposito dei criteri neoliberalisti: tuttavia la loro polemica è ancora falsata dall’atteggiamento di “refutatori” del socialismo che essi continuavano ad assumere<sup>23</sup>.

Nel testo, Venturi non difende ruolo e scelte di Stalin, come aveva fatto all’epoca del primo viaggio in Unione Sovietica, nel 1936, ma riafferma la propria fede nel significato storico della rivoluzione russa, nonostante quello che definisce con chiarezza l’“elemento totalitario”. La sua è la visione che sarebbe persistita negli intellettuali socialisti e comunisti dell’Europa occidentale sino alla fine degli anni Sessanta e ai primi anni Settanta: le forze sociali e politiche, sconfiggendo il totalitarismo fascista e avviando la trasformazione socialista in Occidente (un socialismo diverso da quello russo), avrebbero avviato anche il superamento dello stalinismo, della pianificazione centralizzata, della dittatura e l’innovazione di quel mondo sociale “chiuso, immenso, affascinante”. Il rivoluzionario di professione Gianfranchi, Aldi, Venienti e Nada evidentemente ammira ancora il modello del rivoluzionario antizarista russo e l’organizzazione, il coraggio nell’azione e la violenza dei populistici, virtù da Lenin trasformate nel primato e nell’autonomia dell’iniziativa politica. I tre cardini della politica di Herzen devono essere adottati anche in Occidente, ma per essere ribaltati: l’Europa non deve imitare la Russia; il suo “socialismo di domani” sarà autonomistico, federalistico, liberale e a economia mista; l’intelligenza critica ha una funzione essenziale di educazione delle masse (come l’ha avuta in Russia), ma serve solo a sollecitare l’autorganizzazione autonoma delle masse e termina la propria funzione con questa. I testi qui pubblicati sono la prova che non ci fu uno “spostamento” dell’interesse di Venturi dall’Illuminismo al socialismo (che sarebbe approdato agli studi sul socialismo populista russo<sup>24</sup>), ma che il problema del comunismo era già al centro degli stu-

<sup>23</sup> F. VENTURI, *Socialismo di oggi e di domani*, cit., p. 247.

<sup>24</sup> Non condivido il giudizio di Ettore Cinnella che “lo spostamento dell’interesse di Venturi dall’Illuminismo al socialismo” sia stato soprattutto l’effetto del nuovo soggiorno a Mosca, avvenuto dal 1947 al 1950 in qualità di addetto culturale dell’ambasciata italiana, e del ripensamento del “paradigma” della Rivoluzione francese. Il nesso tra il testo politico del 1943 e l’inedito sul comunismo illuministico

di sui Lumi; che il modello di “storia politica delle idee” – come lo definì in *Utopia e riforma nell’Illuminismo* – Venturi già lo praticava negli anni Quaranta, anticipando addirittura i problemi e i metodi della semantica storica degli anni seguenti<sup>25</sup>; che, infine, l’apprezzamento dei neoliberali e di Élie Halévy (che era peraltro su posizioni difformi da quelle di Hayek e von Mises) non significava affatto concordare con l’idea che tutto il socialismo fosse socialismo di Stato centralizzato, economia amministrata di guerra, dispotismo<sup>26</sup>.

Nella storia del socialismo non vi sono stati solo il comunismo e la socialdemocrazia. Vi è stato anche, sempre represso dai due grossi concorrenti, un socialismo libertario che rivendicava democrazia e redistribuzione dei redditi e di risorse, ma poneva al centro del quadro l’autonomia del lavoro, l’autodeterminazione del lavoratore, la sua possibilità di intervenire sul suo lavoro e sulla sua vita. Il socialismo delle autonomie non è mai riuscito ad affermarsi come sistema. Forse era inevitabile, comunque è un problema aperto<sup>27</sup>.

Così Vittorio Foa, ancora mezzo secolo dopo il testo di Venturi.

E quel socialismo, per Venturi, era già tutto nell’*Encyclopédie*<sup>28</sup>, gli avrebbe riconosciuto Leo Valiani. Meglio, era già tutto nel comunismo illuministico, possiamo aggiungere.

---

ora ritrovato, a mio avviso, dimostra che vi è invece continuità con la ricerca sui Lumi. Cfr. E. CINNELLA, *Franco Venturi storico del populismo russo*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI (a cura di), *Il coraggio della ragione*, cit., pp. 309-344. Sull’esperienza di Mosca si legga A. AGOSTI, G. DE LUNA (a cura di), *Franco Venturi: lettere da Mosca (1947-1948)*, in «Passato e Presente», XIII, n. 35, 1995, pp. 108 e sgg.; A. VENTURI (a cura di), *Franco Venturi e la Russia*, Feltrinelli, Milano 2006. Del carattere militante della ricerca di *Il populismo russo* (Einaudi, Torino 1952, 2 voll.) si accorse subito peraltro V. ZILLI, *Recensione*, in «Il Ponte», IX, fascicolo I, 1953, pp. 92-93 (ma si veda anche la recensione di A. GERSCHENKRON, in «The American Historical Review», LVIII, October 1953, pp. 118-120).

<sup>25</sup> Esempio è il suo *Contributo ad un dizionario storico*. “Socialista” e “socialismo” nell’Italia del Settecento, in «Rivista Storica Italiana», LXXVI, 1963, pp. 129 e 139. La definizione “storia politica delle idee” è in *Utopia e riforma nell’Illuminismo*, Einaudi, Torino 1970, p. 124.

<sup>26</sup> Dissento quindi in parte da E. TORTAROLO, *L’esilio della libertà. Franco Venturi e la cultura europea*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI (a cura di), *Il coraggio della ragione*, cit., pp. 100-101. Venturi recensì il primo fascicolo della serie *Inventaires* (con l’intervento di É. Halévy dedicato a *Grandeur, décadence, persistance du libéralisme en Angleterre*, in *Inventaires. La crise des idéologies nationales*, Alcan, Paris 1936, pp. 1-23). La recensione di Venturi è: *Inventario*, in «Giustizia e Libertà», a. III, n. 28, 10 luglio 1936. Nella serie *Inventario* c’è anche qualche traccia dell’inedito *Per una storia del comunismo*: cfr. *Inventario marxista*, in «Giustizia e Libertà», a. VI, n. 15, 21 aprile 1939, e *P. Leroux socialista e romantico*, in «Giustizia e Libertà», a. V, n. 46, 25 novembre 1938.

<sup>27</sup> V. FOA, *Prefazione*, in ID., *Lettere della giovinezza. Dal carcere 1935-1943*, a cura di F. Monteverchi, Einaudi, Torino 1998, p. XV. È interessante osservare che per Foa (almeno retrospettivamente) la lotta di classe più dura e il dialogo conciliativo possono coesistere nel conflitto reale. “L’aspetto paradossale e più complicato è quello che tocca il rapporto fra conflitto e collaborazione tra le classi. Ho vissuto intensamente le stagioni sindacali ‘alte’ del 1959-63 – poi della fine degli anni Sessanta. Il conflitto di classe era netto, senza equivoci di sorta. Era vissuto come tale da chi lo praticava (da entrambe le parti) e da chi lo analizzava. Eppure, ripensandoci su, mi rendo conto che la fase più acuta dello scontro sociale ha coinciso con una sostanziale collaborazione tra lavoratori e capitalisti industriali”. Cfr. V. FOA, *Il cavallo e la torre. Riflessioni su una vita*, Einaudi, Torino 1991, p. 238.

<sup>28</sup> Lettera di L. Valiani a F. Venturi, 9 agosto 1950, in L. VALIANI, F. VENTURI, *Lettere 1943-1979*, a cura di E. Tortarolo, La Nuova Italia, Firenze 1959, p. 53 (ma anche L. VALIANI, *Questioni di storia del socialismo*, Einaudi, Torino 1958, p. 25).

Entriamo in un periodo di necessario illuminismo. Capire quella religione che è il comunismo e di cui oggi vediamo la fase nera, la fase totalitaria, capirla con quei delicati strumenti che ci dà oggi la cultura storicistica, per spezzarne l'involucro religioso e perciò totalitario, capirla nella sua rivolta e nella sua volontà di lavoro, liberandola da quell'immensa superfetazione di morte che pure in lei, nei suoi problemi, nella ripugnanza di fronte a lei ha trovato le sue più nascoste radici, ecco il compito di questa volontà di luce<sup>29</sup>.

*Scum of the Earth*, di Arthur Koestler, fu tradotto nel 1945 nella «Collezione di Giustizia e Libertà» diretta da Garosci per le edizioni U, ma l'edizione inglese era del 1941<sup>30</sup>. C'è una sintonia inquietante tra la pagina di Venturi e la disperante desolazione della riflessione di Koestler sulla milizia comunista, ma c'è anche la fiducia nella catarsi dell'umanità: Venturi annuncia eroicamente la necessità e la volontà di un'azione illuministica, scegliendola come strategia di contrasto del nihilismo del mondo, che è l'orrore senza senso della guerra totale, ma che si nutre anche di infantilismo, cinismo, noia attiva, indifferenza e decadenza megalomane. Sono gli stessi sintomi della crisi della civiltà annunciata da Rilke e da Benedetto Croce (evidente il rinvio alla *Storia d'Europa del secolo decimonono* nell'accento alla crisi della "fine dell'Ottocento"), Ortega y Gasset, Thomas Mann, Stefan Zweig, Johan Huizinga<sup>31</sup>, e su cui riflettono Andrea Caffi e il suo compagno Nicola Chiaromonte<sup>32</sup>. Contro la storia dominata dalla morte, l'Illuminismo comunista era il modo per aderire eticamente alla causa dei miseri, dei poveri, degli sfruttati e di adeguare "lo stile della lotta", in un mondo devastato dal nihilismo, di cui i fascismi, il neocapitalismo fordista e il fordismo socialista dello Stato-piano erano le differenti fenomenologie: perché il nihilismo è anche il prodotto di quella che Theodor W. Adorno, nello stesso arco di tempo, chiama "dialettica dell'Illuminismo"<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 45.

<sup>30</sup> A. KOESTLER, *Scum of the Earth*, Jonatan Cape, London 1941. A. Koestler, giornalista e militante comunista era scampato alla condanna a morte da parte dei franchisti nel 1937 (cfr. ID., *Dialogue with Death*, in *Spanish Testament*, Left Book Club, London 1937). Egli fu vicino a Leo Valiani nella detenzione nei campi francesi destinati agli stranieri indesiderabili e appartenenti a Stati nemici, o ai partiti comunisti: prima al Roland Garros di Parigi, poi al Vernet. Leo Valiani era ancora comunista all'epoca (Koestler invece era fuoriuscito dal partito tedesco nel 1938, dopo la fucilazione di Bucharin); cfr. L. VALIANI, *Koestler e io nel campo di concentramento*, in A. KOESTLER, *Schiama della terra*, Il Mulino, Bologna 1989, p. 249 sgg. (tr. it. dell'edizione Hutchinson, London 1968).

<sup>31</sup> J. HUIZINGA, *In de schaduwen van morgen*, H.T. Tjeenk Willink & Zoon, Harlem (Nederland), 1935, tr. it. *La crisi della civiltà*, Einaudi, Torino 1937. *Nelle ombre del domani* intitolò Delio Cantimori la prefazione alla riedizione dell'opera di Huizinga nel 1962, cogliendo perfettamente le risonanze dei motivi di Rilke, Croce, Spengler, Zweig ecc. (Einaudi, Torino 1962, pp. VII-XXXII). Huizinga rivedette le proprie idee nella prima parte (*La parola civiltà*) di un testo del 1943, scritto nella prigionia del campo nazista e rimasto incompiuto: ID., *Lo scempio del mondo*, Mondadori, Milano 2004, p. 9-22.

<sup>32</sup> N. Chiaromonte si era allontanato già dal 1933-35 dalla prospettiva di Venturi: il primato dell'azione e l'attivismo rivoluzionario erano per lui due forme di "superomismo". Cfr. N. CHIAROMONTE, *Idee e figure di André Malraux*, e *André Malraux e la Condition Humaine*, pubblicati su «Solaria», rispettivamente, n. 1, gennaio 1933, pp. 16-22 e n. 11-12, novembre-dicembre 1933, pp. 81-85.

<sup>33</sup> M. Horkheimer e T. Adorno scrissero *Dialettica dell'Illuminismo* nel corso degli anni Quaranta, ma pubblicarono il testo per Querido Verlag di Amsterdam solo nel 1947. Chiaromonte, rifugiatosi a New York nel 1941, entrò in contatto con Salvemini così come con gli scrittori politici dell'emigrazione tedesca (Hannah Arendt in primo luogo): cfr. I. KATZNELSON, *Desolation and Enlightenment. Political*



Il socialismo moderno si era formato negli anni Trenta dell’Ottocento, in un intreccio di dottrine che razionalizzavano e rappresentavano economia morale e bisogni di artigiani, operai di mestiere e professionali, intrecciando l’industrialismo (che nell’economia politica vedeva l’unica scienza in grado di spiegare come funziona la società fondata sul mercato autoregolato), con le varie religioni della dignità umana e le polemiche aristocratiche, clericali e romantiche contro le nuove borghesie industriali. Halévy aveva fatto cenno alle idee di Bentham, Ricardo e Say, così come alla reazione di De Maistre, Haller e Balzac. Questo socialismo, che Venturi definisce “romantico”, in primo luogo fu saint-simoniano: fu cioè un’utopia della libertà del lavoro, ma anche una volontà di restaurazione di una società organica modellata sull’ordine della gerarchia di un nuovo Antico Regime, la restaurazione auspicata da Comte come da de Bonald, Lamennais, Ozanam.

C’è nel testo un’evidente allusione alla celebre conferenza tenuta da Élie Halévy alla società filosofica di Parigi del 1937:

E Élie Halévy ha notato in tutti i piani economici stessi della chiesa saint-simoniana un doppio aspetto, liberatore da una parte delle forze del lavoro, costrittivo dall’altra per l’assieme della società<sup>34</sup>.

Anche Marx aveva scritto, nel modo più lucido, non solo contro la nuova società del mercato autoregolato<sup>35</sup> ma, aggiunge Venturi, anche contro tutte “le correnti reazionarie”, borghesi, clericali, cristiane che compongono la galassia del socialismo, facendone – ne *Il Manifesto* – la critica più spietata e la storia più esaustiva. Il socialismo non fu solo un fenomeno culturale e sociale di libertà, di autodeterminazione del lavoratore e di rivendicazioni di autonomia per classi sociali e comunità subalterne, ma fu anche – tra Ottocento e Novecento – una reazione della società al mercato, dunque un impulso verso forme di organizzazione, disciplinamento, controllo che potevano essere statali, tecnocratiche, sindacali e corporativistiche.

Per Venturi, Marx è dunque il critico geniale del capitalismo ma anche del socialismo del proprio tempo, che fu in parte un aspetto della reazione contro-illuministica.

---

*Knowledge after Total War, Totalitarianism and the Holocaust*, Columbia University Press, New York 2003, p. 177 sgg.

<sup>34</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 55. Nel 1941 Chiaromonte aveva conosciuto Albert Camus nella tappa di Orano, in Algeria, lungo il suo viaggio verso gli Stati Uniti. Chiaromonte venne toccato dalla posizione di Camus e dalla sua critica della concezione della vita come “dovere storico, politico, intellettuale” (Camus stava allora elaborando la sua visione della storia che sarebbe sboccata, pochi anni dopo, in *L’homme révolté*, nel 1951) e lo aveva ritrovato a New York, nel 1946, all’epoca della sua conferenza su *The Human Crisis*. Cfr. N. CHIAROMONTE, *Le paradoxe de l’histoire*, préface d’A. Michnick et introduction de M. Bresciani, Cahiers de l’Hotel de Galiffet, Paris 2013, nonché la sua lettera ad A. Caffi del 19 settembre 1951, in M. BRESCIANI (a cura di), “Cosa sperare?” *La corrispondenza tra Andrea Caffi e Nicola Chiaromonte: un dialogo sulla rivoluzione*, ESI, Roma-Napoli 2012, p. 509. Il testo più importante è però: N. CHIAROMONTE, *Albert Camus. La résistance à l’histoire*, in «Preuves», 1, avril 1960, pp. 17-20. Sulla rottura tra Camus e Sartre dopo la pubblicazione de *L’Homme révolté*, cfr. T. JUDT, *Past Imperfect. French Intellectuals 1944-1956*, University of California Press, Los Angeles 1992, p. 75.

<sup>35</sup> Esattamente in questi stessi anni, tra 1942 e 1943, Karl Polanyi elaborava le tesi di *The Great Transformation*, poi edito nel 1944 da Rolt, Rinehart and Wilson, a New York (tr. it. K. POLANYI, *La grande trasformazione. Le origini politiche ed economiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 1974).

Marx critica il socialismo in nome del realismo e di una concezione della società fortemente antideterministica: la natura dell'uomo è quella di un animale sociale che agisce per trasformare il mondo naturale e sociale, e l'umanesimo comunista si identifica nell'azione reale che modifica le condizioni esistenti del mondo naturale e sociale. In tal senso, il comunismo è un umanesimo fondato sulla realtà, ma la realtà, nel pensiero di Marx, non è la natura ma la prassi sociale, cioè la cultura. Identificando il comunismo con il proletariato e la sua prassi, cioè con il movimento operaio e la spinta reale alla trasformazione, Marx è portato anche ad

accettare in qualche modo quelle idee che questo proletariato stesso ha scelto (...) a sua propria giustificazione: idee che, come il diritto consuetudinario, non sembrano all'origine rivolte in avanti, verso lo svolgersi della storia, ma indietro, verso il passato "feudale". (...) È tutto l'aspetto che possiamo chiamare in qualche modo "reazionario" del comunismo primitivo su cui Marx non vuole affatto chiudere gli occhi<sup>36</sup>.

È appena sfiorata, qui, l'enorme questione della possibilità di costruire una società comunista che non scaturisca dall'estremo e più avanzato sviluppo della modernità industriale e finanziaria, ma dalle categorie di quella economia morale delle classi subalterne e dalle forme di comunità agraria che nell'Ottocento persistevano in Russia o in India: problema che appassionò Marx nell'ultimo periodo della sua vita e poi gli economisti russi di formazione populistica<sup>37</sup>. Concentrato prevalentemente sull'Europa occidentale e sugli Stati Uniti, Marx identificò tuttavia "il movimento reale che supera lo stato di cose esistente" prevalentemente con il movimento operaio, credendolo capace di riformare l'assetto proprietario, utilizzando tutta la ricchezza dello sviluppo economico, tecnologico e scientifico pregresso, aprendo realisticamente spazi alla democrazia sociale nel quadro del capitalismo di mercato e costruendo sindacati, cooperative e forti partiti parlamentari. Su tale identificazione Venturi fonda il nesso tra "marxismo" e socialdemocrazia.

In Marx, poi nella socialdemocrazia ottocentesca e nel comunismo tra Otto e Novecento, convivono quindi la critica del modello universalistico e razionalistico dell'economia politica classica e della concezione illuministica del "progresso" (l'ordine naturale delle leggi sociali), di cui il movimento operaio sarebbe comunque l'erede e il "becchino", con l'attenzione alle comunità di villaggio in India, alla vita sociale degli indiani d'America descritta da Morgan in *Ancient Society*, alle forme comunitarie di tipo primario e alla persistenza della proprietà comune: forme naturali e conflittuali con l'artificialità del libero mercato imposto dai governi liberali. Venturi intendeva recuperare l'antinomia interna al pensiero di Marx e alla storia del socialismo, e utilizzarla per comprendere perché il sistema sovietico si fosse trasformato in un sistema staliniano di gestione autoritaria dell'economia industriale. Dunque, perché di Marx si fosse realizzata l'autoprofezia negativa (nessuno sfugge all'ingranaggio del progresso capitalistico, della società delle macchine, della società tecnica e industriale automatizzata), ma non quella positiva: perché il movimento proletario non

<sup>36</sup> Dattiloscritto del 1941-42, p. 62.

<sup>37</sup> E. CINNELLA, *Franco Venturi storico del populismo russo*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI (a cura di), *Il coraggio della ragione*, cit., pp. 309-345, nonché E. CINNELLA, *L'altro Marx*, Della Porta Editore, Pisa-Cagliari 2014, p. 161 sgg.

avesse liberato l’uomo dal dominio del lavoro, ma avesse costruito un fordismo socialista e un tipo di pianificazione economica in competizione con l’americanismo. Conosceva, magari attraverso il dialogo intrattenuto da Marcel Mauss con Élie Halévy, le ricerche antropologiche sulle forme di economia di scambio di mercato?<sup>38</sup>

V. Venturi giocava una partita difficilissima: la salvezza del progetto del socialismo (che egli intende ancora, così come tutti i suoi compagni, come una società politica e un sistema economico strutturati nelle loro istituzioni e integrati nelle loro funzioni) è possibile facendo tesoro della più moderna critica liberale dello Stato e dell’economia amministrata ma, al tempo stesso, restaurando la natura *religiosa* del comunismo illuministico. “Entriamo in un’epoca di necessario Illuminismo”.

Cruciale è la distanza (pur nell’apprezzamento) dall’opera di Hayek e di von Mises, così come rivelatrice è la consonanza con quella di Halévy, allorché Venturi scrive che il problema del socialismo moderno (socialdemocrazia e socialismo sovietico) viene definito dal rapporto, “dalla connessione”, tra movimento operaio e Stato. Ora “la connessione” tra politica sociale di Welfare, pianificazione, Stato ed esito dispotico del socialismo era al cuore della critica degli economisti neomarginalisti viennesi, ma non fu condivisa affatto da Halévy, né lo fu da Venturi (sebbene Hayek, von Mises e i neomarginalisti francesi, come Aftalion, abbiano preteso di assimilare la propria diagnosi a *L’ère des tyrannies*<sup>39</sup>).

Von Mises aveva criticato il nazionalismo economico delle potenze dell’Europa centro-orientale e l’economia di guerra tedesca già nel 1919, poi – l’anno successivo – aveva dimostrato l’irrazionalità della pianificazione socialista, perché priva degli indicatori essenziali forniti da costi e prezzi di mercato<sup>40</sup>: il sistema sovietico, per lui, appariva un caso di industrializzazione tardiva in condizioni di arretratezza e di assenza di borghesia imprenditoriale, assimilabile ad altri dell’Europa centrale e in continuità con le proposte dell’economia nazionale di List, Bismarck, Lassalle. In questo vi era una sintonia con la tesi di Halévy. E come aveva fatto già Halévy nel 1906, Hayek e von Mises attribuirono a Saint-Simon la paternità della pianificazione tecnocratica: nei saggi dedicati alla dottrina economica di Saint-Simon e di quella dei saint-simoniani, Halévy mostra infatti che a questi ultimi risale l’invenzione del conflitto sociale (tra classi produttive e classi parassitarie “oziose”) all’origine della concezione classista, ma anche il modello “organizzatore”, tecnocratico e statalistico del socialismo (oltre che le forme di socialismo reazionario e corporativo adombrate nelle ope-

---

<sup>38</sup> M. MAUSS, *Essai sur le don*, in «Année Sociologique», nouvelle serie (1925), ora in ID., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris 1950, p. 155 sgg. (con introduzione di C. Lévi-Strauss).

<sup>39</sup> F.A. VON HAYEK, *The Road to Serfdom* (1944), Routledge and Kegan Paul, London 1977, p. 2 (tr. it. *La via della schiavitù*, Rusconi, Milano 1995).

<sup>40</sup> F.A. VON HAYEK, *Ludwig von Mises (1881-1973)*, in ID., *The Fortunes of Liberalism. Essays on Austrian Economics and the Ideal of Freedom*, Routledge and Kegan, London 1992, p. 137 (di L. VON MISES si vedano però *Stato, nazione economia. Contributi alla politica e alla storia del nostro tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, in particolare p. 37 sgg., e ID., *Il calcolo in una comunità socialista (1920)*, in *Pianificazione economica ed economia collettivista*, Einaudi, Torino 1946. Nel 1922 von Mises pubblicò *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, tr. it. *Socialismo*, Rusconi, Milano 1990).

re di de Bonald, Le Play o Maurras – autori che Halévy qualifica come “destra saint-simoniana”<sup>41</sup>).

Ma nel 1924 Halévy aveva criticato le astrazioni di Aftalion, un allievo di von Mises e di Hayek, e aveva affermato che le tendenze e le spinte a controllare e organizzare l’economia di mercato erano giuste, oggettive e reali, e che esse si manifestavano nella “disindividualizzazione e socializzazione della produzione”<sup>42</sup>; in sé non costituivano minacce alla libertà, all’autonomia dell’individuo o alla sua capacità di conoscere e difendere i propri interessi soggettivi (e questa fu la base del caloroso consenso di Marcel Mauss alla tesi della doppia natura del socialismo formulata da Halévy in *L’ère des tyrannies*)<sup>43</sup>.

L’esperienza di cose russe e sovietiche di Halévy era assai meno solida di quella di Venturi<sup>44</sup>, ma l’esito fu, comunque, la convergenza di Venturi sulla critica di Halévy ai neomarginalisti, “che hanno ridotto tutte le realizzazioni sociali al meccanismo dello scambio, che realizzerebbe spontaneamente, a creder loro, l’equilibrio degli interessi e il regno della giustizia”<sup>45</sup>. Marx aveva dimostrato, al contrario, che tra il capitale e il lavoro subordinato ai rapporti capitalistici di produzione esiste un rapporto di scambio profondamente ineguale, prodotto dall’imposizione politica di un modo di distribuzione “artificiale” della ricchezza; lo scambio perciò non può essere considerato un criterio razionale di redistribuzione della ricchezza, perché le norme che garantiscono il funzionamento del libero mercato sono regole, leggi e “fatti giuridici”, non forme spontanee di conciliazione. Lo scambio è l’espressione di rapporti di forza e le sue regole possono essere modificate attraverso nuovi e diversi “fatti giuridici”, per mezzo delle “associazioni tra produttori” o per mezzo delle forme di cooperazione di produzione e di scambio: insomma, le “istituzioni della democrazia economica”. Questi istituti e queste norme implicano il riconoscimento del principio del bisogno:

lasciate a questi germi il tempo di moltiplicarsi (...) e alla lunga un nuovo mondo industriale potrà uscirne. (...) La libertà universale è la democrazia; e la democrazia universalizzata, estesa dall’ambito politico a quello economico, può essere definita con una sola parola: socialismo<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> É. HALÉVY, *La doctrine économique des saint-simoniens (1906)*, in ID., *L’ère des tyrannies*, Gallimard, Paris 1938, pp. 60-90. Qui Halévy definisce la reazione comunitaria, corporativistica e contro-illuministica, da de Bonald a Maurras, come la cultura della “destra saint-simoniana”.

<sup>42</sup> A. AFTALION, *Les fondaments du socialisme*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», Séance du 28 février 1924, pp. 1-5. Letture neoliberali della posizione di Halévy sono quelle di R. CUBEDDU, *Il liberalismo della scuola austriaca: Menger, Mises, Hayek*, Morano, Napoli-Milano 1992, e di R. PERTICI, *Varia presenza di Élie Halévy nella cultura italiana del Novecento*, in M.C. GRIFFO, G. QUAGLIARIELLO (a cura di), *Élie Halévy e l’era delle tirannie*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 317 sgg.

<sup>43</sup> M. MAUSS, *Intervention à la suite de M. Aftalion*, in A. AFTALION, *Les fondaments du socialisme*, cit., p. 8. La lettera di Mauss a É. Halévy, a proposito della conferenza *L’ère des tyrannies*, è in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», XXXVI, 1936, p. 365.

<sup>44</sup> F. et É. HALÉVY, *Six jours en URSS, septembre 1932. Récit de voyage inédit*, Presses de l’École Normale Supérieure, Paris 1998, p. 31 sgg. (cfr. anche F. KUPFERMANN, *Au pays des Soviets. Le voyage français en Union Soviétique 1917-1939*, Gallimard, Paris 1979).

<sup>45</sup> É. HALÉVY, *Les principes de distribution des richesses*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1906, n. 14, pp. 545-549.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 569.

Halévy, ammettendo la democrazia economica, riconosceva la legittimità del socialismo. In conclusione, Halévy desumeva che la democrazia in Francia, fondata sulla categoria dei diritti di cittadinanza e dei diritti naturali dell’uomo, poteva essere conciliata con quella fondata su una scienza del diritto incardinata sulla categoria di “autonomia morale dell’individuo”, capace di calcolare *utility* e *self-interest*:

Poiché l’Inghilterra ha avuto, proprio come la Francia, il suo secolo del liberalismo, al secolo della Rivoluzione francese corrisponde, al di là della Manica, il secolo della rivoluzione industriale; alla filosofia giuridica e spiritualistica, la filosofia utilitaristica della identità degli interessi (...). Filosofia emancipatrice molto diversa, per ispirazione e principî, ma prossima per molte delle sue applicazioni alla filosofia sentimentale di Jean Jacques Rousseau. La filosofia dei diritti dell’uomo venne a sboccare sul continente nella rivoluzione del 1848, mentre la filosofia degli interessi nel trionfo del libero scambio manchesteriano<sup>47</sup>.

John Stuart Mill, fatto tesoro della scoperta di David Ricardo sul conflitto tra rendita e capitale, affermò così che, in caso di mancata armonia “naturale” tra gli interessi delle parti sociali, era necessaria la loro “armonizzazione artificiale”, cioè la conciliazione politica attraverso l’intervento della legge e dello Stato: la democrazia politica poteva espandersi in democrazia economica. Stuart Mill aveva fondato un nuovo modello di socialismo, liberale, che sarebbe stato innovato da Hobson, dai coniugi Webb, dai fabiani: fu questo il socialismo apprezzato da Halévy e, molto precocemente, dallo stesso Carlo Rosselli.

La critica neolibérale, perciò, non aveva affatto “confutato” il principio del bisogno e il suo fondamento, la critica marxiana dell’appropriazione capitalistica del plusvalore<sup>48</sup>; e la visione rousseauiana della libertà era ancora certamente preziosa per superare l’identificazione sovietica del socialismo nell’economia amministrata e pianificata, definita come l’“economia naturale unificata” senza intermediazione monetaria e senza mercato, nella quale l’autorità amministrativa, sulla scorta di Saint-Simon (apprezzato da Lenin in *L’imperialismo*), è collocata nell’unica Banca nazionale, la Gosbank. Come avrebbe spiegato Bruckus, il piano economico può rispettare solo gli obiettivi di lungo periodo nei settori primari: la sua incapacità creativa è intrinseca.

Mentre il sistema di produzione di massa sovietica non appariva in grado di separare e distinguere la razionalità del fordismo dalla sua veste di disciplinamento del lavoro, le versioni europee della razionalizzazione americana e dell’ingegneria sociale (da Rathenau a De Man) riplasmavano il mercato, la produzione delle merci e il lavoro separando proprietà e *management*: così il capitalismo (e la sua capacità di estrarre plusvalore) veniva salvato, grazie al fordismo, che aveva fatto tesoro della lezione di Marx<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> É. HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*. I. *La Jeunesse de Bentham*, Alcan, Paris 1901, p. VIII.

<sup>48</sup> ID., *Les principes de distribution des richesses*, cit., p. 571.

<sup>49</sup> B.D. BRUCKUS, *Economic Planning in Soviet Russia*, Routledge, London 1935. Per la ripresa delle sue tesi cfr. J.R. MILLAR (a cura di), *The Soviet Economic Experiment*, University of Illinois Press, Urbana 1990. Cfr. anche A. GRAZIOSI, *L’Unione Sovietica di Lenin e di Stalin*, Il Mulino, Bologna

VI. Come ha testimoniato Paolo Vittorelli, Nicola Chiaromonte, Carlo Levi e Aldo Garosci si incontrarono più volte con lui e con Lionello, prima dell'emigrazione di questi negli Stati Uniti. Caffi e Chiaromonte, seguiti da Renzo Giua e da Mario Levi, avevano aperto nel 1935 (forse già da prima) una frattura profonda in Giustizia e Libertà, attorno a nodi culturali (l'eredità del rivoluzionamento repubblicano risorgimentale) e politici (la definizione dell'antifascismo rivoluzionario nella deriva nazista dell'Europa)<sup>50</sup>. Usciti dal movimento, avevano poi trovato un terreno di confronto comune con Angelo Tasca<sup>51</sup> (su cui il giudizio di Venturi nel saggio *Socialismo di oggi e di domani* non è certo tenero) e con Faravelli e Saragat.

Nel 1939 Chiaromonte era tornato a Parigi: qui Venturi, Garosci (che aveva criticato nel 1935 Caffi e Chiaromonte), e Leo Valiani (all'epoca già in rottura con il Partito comunista), si riunirono per discutere il nesso tra socialismo, guerra e stati totalitari, proprio alla luce dell'ultima conferenza di Halévy sulle tirannie: per capire – scrisse Venturi – “l'aspetto antistorico, ‘totalitario’ (tirannico avrebbe detto Élie Halévy) di tanto socialismo”<sup>52</sup>. In quei mesi Chiaromonte frequentava però anche Raymond Aron, che di Halévy era stato allievo, e che nel 1939 commentò l'edizione postuma della conferenza di Halévy e dei suoi saggi su Saint-Simon, ma ne sviluppò la lezione in modo diverso, in *États démocratiques et états totalitaires*<sup>53</sup>. A quel dibattito, il principale contributo di Venturi venne dal progetto di un nuovo quaderno di «Giustizia e Libertà» sulle origini e le forme moderne del totalitarismo, mai uscito<sup>54</sup>. Ora, accanto a quel progetto, occorre porre l'inedita riflessione sul comunismo.

Nel 1939-42, il “comunismo” di Venturi è decisamente quello settecentesco, cioè “illuministico”, che definisce “l'istanza della giustizia” che aveva preceduto la nascita del movimento operaio. L'umanesimo degli utopisti, insomma, era ben distinto da quello dei “marxisti” (che avrebbero giustificato anche il terrore per istituire tra gli

---

2007 (e, per l'“americanismo sovietico” e le versioni più tecnocratiche della dottrina Taylor: K.E. BAILES, *Alexei Gastev and The Soviet Controversy over Taylorism 1918-1924*, in «Soviet Studies», vol. 29, n. 3, July 1977, pp. 373-394).

<sup>50</sup> Per una lettura dei testi della polemica tra “giellisti”, cfr. A. CASTELLI (a cura di), *L'Unità d'Italia. Pro e contro il Risorgimento*, Edizioni e/o, Roma 1997 e C. PAVONE, *Le idee della Resistenza. Antifascisti e fascisti di fronte alla tradizione del Risorgimento*, cit., pp. 3-69; rinvio ancora a M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 190-197. La testimonianza di P. Vittorelli è in *L'età della tempesta*, cit., pp. 192-193.

<sup>51</sup> S. SOAVE (a cura di), *Un eretico della sinistra: Angelo Tasca dalla militanza alla crisi della politica*, Angeli, Milano 1995; cfr. anche la lettera di Chiaromonte a Caffi del 23 aprile 1936 (in M. BRESCIANI (a cura di), “Cosa sperare?”, cit., p. 133) e quella del 18 giugno 1936 (*ibid.*, pp. 134-136).

<sup>52</sup> F. VENTURI [GIANFRANCHI], *P. Leroux socialista romantico*, cit., ma anche A. GAROSCI [MAGR.], *Inventario. Alle origini ideali del socialismo*, in «Giustizia e Libertà», a. V, n. 9, 4 marzo 1938.

<sup>53</sup> N. BAVEREZ, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, Paris 1993, p. 17 (ma anche M. BRESCIANI (a cura di), “Cosa sperare?”, cit., p. 36, che cita una lettera di Chiaromonte ad Aron del 1938 dalla *Correspondance de R. Aron par ordre chronologique*, Boîte 209, Fonds Aron, Bibliothèque Nationale, Paris). Il testo di Aron era *Le socialisme et la guerre*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1939, XLVI, pp. 283-307 (ora è nella ristampa di É. HALÉVY, *L'ère des tyrannies*, Gallimard, Paris 1990, pp. 252-270).

<sup>54</sup> *Il nuovo quaderno di «Giustizia e Libertà», n. 1 – Serie di guerra*, in «Giustizia e Libertà», n. 1, 22 aprile 1940. Sulle vicende di questo quaderno, cfr. P. G. ZUNINO, *Socialismo e libertà nel giovane Venturi*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI (a cura di), *Il coraggio della ragione*, cit., pp. 389-391.

uomini rapporti più umani)<sup>55</sup>, e al comunismo illuministico si doveva tornare nel 1939. Così, del resto, era ricorrentemente accaduto nella storia del movimento operaio, a partire dal 1848: “anarchici, sindacalisti, soreliani” documentavano l’insopprimibile presenza dell’utopia, dell’immaginazione di una società giusta anche all’interno del movimento operaio e del moderno partito politico. Mentre dunque Nicola Chiaromonte – che di lì a poco sarebbe emigrato negli Stati Uniti e integrato nella comunità antifascista liberale italiana e nella rete degli intellettuali newyorkesi – approdava a un’idea di giustizia antistorica e antipolitica, Venturi riproponeva il comunismo illuministico.

Niente a che vedere, però, con la tradizione letteraria cinquecentesca<sup>56</sup>: l’utopia, strumento privilegiato “per la definizione del puro dover essere della società, lungo tutta l’età moderna”, era stata, dal secolo XVI, un genere letterario in cui avevano trovato il loro spazio “gli intenti descrittivi di una perfezione politica e umana” immaginata in assoluta libertà “in nessun luogo, quindi irrealizzabile per definizione” e, ovviamente, anche i particolari realistici delle società esistenti, intercalati ad arte in quei testi allo scopo di opporre le società reali a quelle immaginate attraverso “uno studiato rovesciamento di immagine”<sup>57</sup>. L’utopia del carcerato per eresia e cospirazione Tommaso Campanella aveva rappresentato l’ultima propaggine di questa splendida letteratura cinquecentesca, disinteressata alle modalità di attuazione politica concreta del “non luogo” e propensa, invece, a delinearne la fisionomia compiuta attraverso il gioco tra i livelli della realtà e l’irrealtà del testo.

L’incommensurabile distanza dall’Europa aveva attenuato tale evidente implausibilità di un’umanità altra, giusta, razionale. In Campanella, però, l’isola (o il non luogo) di Taprobana aveva già assunto i tratti della Zeylon dei geografi del Cinquecento, e la realtà aveva iniziato a premere sullo schema letterario: della passione e dell’ammirazione di Venturi per Campanella ci sono numerose prove nei testi e nelle

---

<sup>55</sup> Sarebbe stata questa la tesi di M. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Gallimard, Paris 1947, pp. 22-23 (su cui: E. WERNER, *De la violence au totalitarisme*, Calmann-Lévy, Paris 1972). Il critico più coerente di Merleau-Ponty, e poi di Jean-Paul Sartre, fu ovviamente Albert Camus (cfr. T. JUDT, *The Reluctant Moralists. Albert Camus and the Discomforts of Ambivalence*, in ID., *The Burden of Responsibility: Blum, Camus, Aron and the French Twentieth Century*, University of Chicago Press, Chicago 1998, pp. 83-85).

<sup>56</sup> La produzione storiografica sull’utopia, oggi, sfugge a ogni possibile controllo, anche se rimane indispensabile il rinvio a T. TODOROV, *La conquête de l’Amérique. Le problème de l’autre*, Gallimard, Paris 1982 e a J. GIL, *Miti e utopie delle scoperte*, voll. 1-2, Garzanti, Milano 1992. Fondamentali sono anche i testi di Q. SKINNER, *Sir Thomas More “Utopia” and the Language of Renaissance Humanism*, in A. PAGDEN (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1987; N. MATTEUCCI (a cura di), *L’utopia e le sue forme*, il Mulino, Bologna 1982 e soprattutto B. BACZKO, voce: *Utopia*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 14, pp. 856-917.

<sup>57</sup> M. OLIVARI, *Utopiani, Brahamani e Incas: note su geografia utopica e tolleranza nel Cinquecento*, in *Vivir el siglo de oro. Poder, cultura e historia en la época moderna. Estudios en homenaje al profesor Angel Rodriguez Sanchez*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 2003, p. 245. Andando oltre la tesi di L. Firpo, Olivari ha suggerito che Campanella conoscesse attentamente non solo Botero e Maffei, ma anche le opere di Las Casas e di altri confratelli domenicani delle Isole Occidentali (*ibid.*, p. 255, nota 30). Venturi cita “i Sevarambes di Allais”. È fondamentale ricordare il mito del Paraguay diffuso da De La Vega e Muratori (cfr. G. IMBRUGLIA, *L’invenzione del Paraguay. Studio sull’idea di comunità tra Sei e Settecento*, Bibliopolis, Napoli 1983).

lettere di questi anni, ma l'affermazione che, dal primo Seicento, l'utopia era divenuta ormai "una forma bizzarra" è qui, nel testo *Per una storia del comunismo*, altrettanto perentoria<sup>58</sup>. Il genere letterario aveva perduto forza politica.

Solo nel XVIII secolo, quel genere era stato radicalmente trasformato dal progresso delle scienze naturali. Venturi scrive (ancora nell'inedito) che questo "progresso" aveva dissolto le concezioni "metafisiche e religiose" della natura, magari modificandole in un paradigma vitalistico e nell'idea di natura umana come prassi, azione creativa, lavoro utilitaristico. L'idea di progresso "fu spesso concepita – però – in un ritmo di accrescimento meccanico, aggiungente conoscenza a conoscenza, e prodotti a prodotti"<sup>59</sup>, nella dialettica illuministica del dominio assoluto della scienza, della tecnica e dell'economia politica.

"Proprio come contrapposizione al progresso, nascono i primi germi – continua Venturi – di rivolta comunista nel Settecento". "Il comunismo è insieme l'ombra e la negazione dell'Illuminismo, nel medesimo", perché il comunismo nega "l'aspetto più moderno del 'progresso' settecentesco (...), [il] tentativo (...) di riassorbire la morale nella libera creatività della pratica" e critica "l'uomo isolato" come misura dell'utilità e vitalità del progresso<sup>60</sup>: Rousseau "è l'esempio tipico di pensatore in cui elementi diversi convivono" e "le contrapposizioni fondamentali continuano ad esistere"<sup>61</sup>, tra l'Illuminismo come ridefinizione razionale e scientifica dell'idea di natura (fisica, sociale, morale) e la negazione morale del mondo delle merci, della tecnica, dell'industria e dell'Illuminismo, in nome di un'idea plutarhiana di virtù, di un modello di vita agraria comunitaria, e per l'ostilità al lusso, al mercato, alla merce. E negazione "morale" persino delle arti, della tecnologia e della scienza in quanto tali, "non solo per l'impiego che se ne fa" (l'uso capitalistico delle macchine, avrebbe scritto Panzieri, dopo aver studiato esattamente come Venturi il comunista illuminista Morelly e Karl Marx).

Rousseau aveva intravisto, tuttavia, la possibilità di fuoriuscire dalla logica del mercato e dal dominio della tecnica e del progresso (che per lui è solo l'estrema decadenza): come calvinista, egli accetta la dimensione della società, e rifiuta la città ideale o il non luogo. L'eu-topia, l'utopia come Stato felice ideale, magari come ritorno al *Code de la Nature* immaginato da Morelly è, per Rousseau, impossibile<sup>62</sup>.

Alla geniale intuizione di Halévy ("Il socialismo, sin dalla nascita all'inizio del XIX secolo, soffre di una contraddizione interna": quella tra la rivoluzione illuministica, liberale, "liberazione dall'asservimento del lavoro da parte del capitale" e la "reazione contro l'individualismo e il liberalismo", reazione organizzatrice, gerarchica, statalistica), Venturi affianca dunque una nuova contraddizione, tutta interna al comunismo illuministico: è la contraddizione tra "l'ombra dell'Illuminismo", presente

<sup>58</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 29.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 28, 33-34.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>62</sup> E.G. MORELLY, *Code de la Nature* (1755), Gallimard, Paris 1950, pp. 82-91 (su cui cfr. P.F. MOREAU, *Utopie et sociabilité dans le Code de la Nature*, in «Revue Internationale de Philosophie», XXIX, 1975, pp. 332 sgg., nonché F. WEIL, *Rousseau et Morelly, Le retour à la nature et la suppression de la propriété dans les Naufrages des isles flottantes et le Code de la Nature*, in *Études sur le Contrat Social*, Les Belles Lettres, Paris 1964, pp. 47-54).



nel comunismo come progetto di un sistema sociale razionale (perché – come scrive Morelly – “matematicamente dimostrabile”), e, dall’altra parte, la “reazione morale” al progresso, allo scientismo e all’ideologia del mercato: reazione contro gli effetti catastrofici del mercato, della “grande trasformazione”, come la definiva proprio in quegli anni Karl Polanyi<sup>63</sup>.

Un altro inedito (questo di Élie Halévy) può aiutare a illuminare meglio la natura dell’aporia interna al comunismo adombrata da Venturi. Halévy nota infatti che

il liberalismo si oppone all’ingerenza dello Stato e si può dunque supporre che la libertà è al massimo quando la potenza dello Stato è al minimo: la libertà dei pastori della montagna e del deserto. Ma chi tra voi vorrebbe questa presunta libertà? Essa dissimula la subordinazione completa dell’individuo al gruppo familiare, in cui il capo di famiglia è padrone assoluto<sup>64</sup>.

L’unica differenza tra il dispotismo di Stato e quello del gruppo sociale o della famiglia o del clan è che questo secondo dispotismo può non essere avvertito – continua Halévy, citando l’*Émile*. La “dipendenza dalle cose”, è naturale, secondo Rousseau, e non nuoce alla libertà; quella da un altro uomo genera, invece, “tutti i vizi”; non per questo però la libertà, cioè l’indipendenza dal bisogno e dall’altro, è possibile solo nello stato di natura: ci può essere libertà anche nella società, se la cooperazione tra gli uomini costruisce un legame sociale che sia un “incatenamento” naturale<sup>65</sup>, come la dipendenza dalle cose.

Proprio analizzando l’opera di Bentham (e Smith), Halévy aveva del resto già accostato la “filosofia sentimentale e morale” di Rousseau alla filosofia utilitaristica dell’identità degli interessi<sup>66</sup> (e, ormai, sappiamo che proprio Adam Smith, dopo aver criticato il secondo *Discours* di Rousseau, nella celebre *Letter to the Authors of the Edinburgh Review*, nel 1755, ne aveva però ripreso alcune istanze nella *Theory of Moral Sentiments*: il *self-love* non può fare a meno del *fellow-feeling*<sup>67</sup>).

La contraddizione si risolverebbe allora – secondo Halévy – equilibrando principio di scambio (autoregolazione del mercato) e principio del bisogno (azione legislativa). In un saggio sui principi della distribuzione della ricchezza, scritto molti anni prima, Halévy aveva infatti ammesso che:

è in tal senso che gli utopisti del 1848 avevano ragione, quando definivano la giustizia attraverso il principio dell’uguaglianza dei salari, o attraverso il principio secondo il quale ciascuno riceve secondo i propri bisogni<sup>68</sup>.

---

<sup>63</sup> É. HALÉVY, *L’ère des tyrannies. Séance de la Société Française de Philosophie du 28 novembre 1936*, in ID., *L’ère des tyrannies*, cit., p. 213.

<sup>64</sup> Cito da un inedito da me rinvenuto nel fondo Papiers Halévy (Bibliothèques des Lettres et Sciences humaines et sociales, École Normale Supérieure, Paris), *Essai sur la Liberté*, Carton XXXIII, n. 1.

<sup>65</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l’Éducation*, in ID., *Œuvres Complètes*, vol. IV, Gallimard, Paris 1969, pp. 309-311.

<sup>66</sup> É. HALÉVY, *La formation du radicalisme philosophique*, I, *La jeunesse de Bentham*, cit., p. VIII.

<sup>67</sup> La lettera di Smith è in A. SMITH, *Essays on Philosophical Subjects*, a cura di W. P. D. Wightman e J. C. Bryce, Oxford University Press, Oxford 1976, pp. 250-254. Cfr. anche ID., *Theory of Moral Sentiments*, a cura di D.D. Raphael e A.L. Macfie, Oxford University Press, Oxford 1976, p. 109 sgg. e pp. 315-318.

<sup>68</sup> É. HALÉVY, *Les principes de distribution des richesses*, cit., p. 591.

L'utopia necessaria al movimento operaio e socialista non è il progetto del luogo felice e impossibile, ma il perseguimento della giustizia e la soddisfazione del bisogno: il principio del bisogno consente cioè di allargare la libertà politica in democrazia economica, superando la cooperazione capitalistica, fondata sullo scambio ineguale di mercato tra capitale e lavoro, la retribuzione fondata solamente sul criterio di capacità, le relazioni di forza e di violenza definite dalle regole di funzionamento del mercato, dai rapporti capitalistici di produzione, dal progresso moderno.

VII. Halévy conosceva e apprezzava, di Durkheim, il saggio *Le Socialisme*, pubblicato postumo dal nipote e allievo Marcel Mauss<sup>69</sup>, nonostante l'evidente divergenza tra la sua lettura di Saint-Simon e quella di Durkheim; Mauss e Halévy concordavano anche nella critica delle teorie neoliberali, oltre che nell'analisi delle tirannie: per certi aspetti anzi, questa fu elaborata proprio da Mauss, in anticipo di ben dodici anni sulla conferenza di Halévy, con la lettura antropologica del sistema bolscevico pubblicata nel 1924, sulla rivista diretta da quest'ultimo<sup>70</sup>.

La lettura di Rousseau, e in particolare dell'*Émile*, è al centro del saggio sul bolscevismo e dell'*Essai sur le don* di Mauss, come del frammento di Halévy su Rousseau e la libertà. “Attraverso la libertà che ha prodotto il suo assoggettamento (inconscio, n.d.r.), *Émile* è divenuto un soggetto della civiltà moderna fondata sulla competizione per la *reconnaissance*”<sup>71</sup>: *reconnaissance* come gratitudine verso l'educatore, ma anche riconoscimento del legame, del vincolo con lui, quindi con la società. “Parlare dell'origine della coscienza di sé è, dunque, parlare necessariamente di un tale desiderio (il desiderio che si indirizza a un altro essere umano, n.d.r.) e di una lotta fino alla morte per la *reconnaissance*”<sup>72</sup>, o per l'*Anerkennung*, come avrebbe sottolineato Alexandre Kojève nella sua lettura di Hegel (e di Rousseau).

Mauss (ma anche Boas e Malinowski) furono letture determinanti per l'interpretazione antropologica della società di mercato, proposta tra 1942 e 1944 da Karl Polanyi. In quegli anni Polanyi (come Mauss, Halévy e Venturi) rifletteva proprio su Rousseau, e affermava che l'educazione alla libertà “è possibile soltanto se le disposizioni del popolo sono tali per cui esso possa elaborare le proprie istituzioni in modo da consentire alla società di sopravvivere”. Totalitaria non è dunque la democrazia

<sup>69</sup> E. DURKHEIM, *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, a cura di M. Mauss, Alcan, Paris 1928 (si tratta del corso accademico tenuto alla Università di Bordeaux tra 1895 e 1896). Spunti analitici interessanti sono in G. FRIEDMANN, *La tesi di Durkheim e le forme contemporanee di divisione del lavoro*, in ID., *Lavoro in frantumi*, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 141-162.

<sup>70</sup> M. MAUSS, *Appréciation sociologique du bolchévisme*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1924, n. 31, p. 103 sgg.; ID., *Essai sur le don*, cit. Cfr. anche ID., *Gift-gift*, in *Mélanges offerts à Charles Andler*, Université de Strasbourg, 1924 (ora in M. MAUSS, *Œuvres*, vol. III, Éditions de Minuit, Paris 1969, p. 46 sgg.). Rinvio al mio *Gli studi del 1924-25. Etica sociale e forme di scambio in società selvagge, arcaiche e nella società sovietica*, in A. MOMIGLIANO (e altri), *Gli uomini, le società, le civiltà. Uno studio intorno all'opera di Marcel Mauss*, a cura di R. Di Donato, ETS, Pisa 1985, p. 61 sgg.

<sup>71</sup> C. GINZBURG, *Lectures de Mauss*, in «Annales, Histoire, Sciences Sociales», novembre-décembre 2010, n. 6, p. 1308.

<sup>72</sup> A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, réunies et publiées par R. Queneau, Gallimard, Paris 1947, p. 14. Cfr. B. CARNEVALI, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della coscienza in Rousseau*, Il Mulino, Bologna 2004.

eguale, la democrazia economica, il socialismo come pensavano Hayek, von Mises e Talmon, ma la “componente totalitaria” (l’elemento totalitario del socialismo, secondo Venturi) è invece inerente alla necessità, per la società, di sopravvivere come comunità indipendente dalle volontà singole degli individui. “Con questa risposta, Rousseau toccò il punto più alto mai toccato dalla scienza politica”<sup>73</sup>, scrive Polanyi: nel legame sociale fondato sull’obbligazione morale c’è la chiave della libertà possibile nella società, così come l’elemento, il presupposto che può favorire lo sviluppo di forme autoritarie di socialismo.

Il totalitarismo potrebbe essere una conseguenza del modo in cui funziona la società, dopo la sua trasformazione in società industriale di massa. Ma se la caratteristica principale del legame sociale è la sua totalità, in ultima analisi e paradossalmente, l’individuo allora *deve* essere costretto a essere libero, per contrastare le spinte verso la costrizione, l’autoritarismo, il totalitarismo.

Questa contraddizione del comunismo, avrebbe concluso Venturi, è quindi già tutta in Rousseau e nella sua opera. Per risolverla, il movimento operaio e socialista deve fare tesoro del fallimento sovietico e adottare – secondo Halévy – le idee di Ricardo, Norman, Angell, John Maynard Keynes<sup>74</sup>. Venturi, come Halévy, però non intendeva ignorare la scoperta fondamentale di Rousseau: il principio che l’uomo, nella propria coscienza, è un essere essenzialmente sociale. “Dobbiamo entrare in un’epoca di necessario illuminismo”, ma nutrire questo nuovo illuminismo della critica morale comunista; perciò il movimento operaio e socialista, secondo Venturi, deve criticare il paradigma individualistico dell’economia politica classica, secondo cui la società è un’astrazione, ma preservarne il metodo razionale rinnovato dai neoliberali della scuola marginalistica: l’uomo si pone problemi, interessi e fini che è capace di calcolare e risolvere, ma il “nuovo e necessario illuminismo”, a sua volta, deve far tesoro della critica morale comunista. Come aveva scritto Halévy: “consideriamo un merito da attribuire al socialismo l’aver dimostrato che un governo del mondo economico è necessario”, anche se “la forma del collettivismo è suscettibile non di una realizzazione assoluta, bensì parziale e progressiva. (...) Di più, il socialismo sembra ormai aver ereditato, in più di un aspetto, le prevenzioni antistatalistiche dei suoi grandi avversari”<sup>75</sup> (gli economisti liberali). Venturi condivideva tale conclusione, ma riteneva impossibile vincere la rivoluzione antitotalitaria senza il contributo intellettuale, religioso, morale del comunismo illuministico.

VIII. La separazione della storia del comunismo da quella del movimento operaio e della rivoluzione industriale per aggiornare la critica delle conseguenze istituzionali,

---

<sup>73</sup> K. POLANYI, *J.-J. Rousseau, o è possibile una società libera? (1953)*, ora in ID., *La libertà in una società complessa*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 161 (per *The Great Transformation*, 1944, si veda la traduzione Einaudi, Torino 1974, con *Introduzione* di A. Salsano, p. IX).

<sup>74</sup> É. HALÉVY, *L’état présent de la question sociale en Angleterre*, in «*Revue politique et parlementaire*» (1992), ora in ID., *L’ère des tyrannies*, cit., p. 169.

<sup>75</sup> É. HALÉVY, *Évolution des doctrines économiques en Angleterre et en Allemagne dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Principalement du socialisme et principalement en Allemagne*, Papiers Halévy (Bibliothèques des Lettres et Sciences humaines et sociales, École Normale Supérieure, Paris), Carton I, pp. 10-11.

culturali e religiose “del sistema sovietico di costruzione del socialismo” era un’intuizione felice: fare la storia del comunismo significa per Venturi ricostruire un fenomeno religioso, non fare la storia di un movimento sociale. Il comunismo illuministico è interpretato come un fenomeno riconducibile alla reazione al fallimento dei vari programmi di riforma religiosa: il pluralismo confessionale, l’idea di tolleranza dei *philosophes*, il dissenso razionale dei dissenzienti anglicani, l’antic Calvinismo di Newton, Hartley e Samuel Clarke, la critica etica dell’intolleranza luterana da parte di Lessing.

Il comunismo settecentesco non è una profezia bizzarra (né quello dei romantici è una fantasia pre-scientifica), bensì un complesso di idee, linguaggi politici, elaborazioni sociali accomunate dal rigetto del mercato, del dispotismo e dell’individualismo, e dalla consapevolezza dell’incapacità del costituzionalismo a creare l’armonia spirituale della società.


La “religione di Newton” proposta da Saint-Simon, il culto delle passioni pensato da Fourier (con la scienza dell’attrazione passionale), il nuovo mondo morale di Owen (legato all’ideale di verità elaborata da William Godwin) in fondo miravano a trovare le vie della cooperazione, della coesione e della fraternità adombrate da Rousseau e Morelly: forme di religiosità basate su presupposti scientifici, esprimevano però la critica radicale del “progresso”, tecnologico, industriale ma anche un nuovo tipo di fede post-rivoluzionaria. Meno lontano di quanto si creda dalla democrazia radicale di David Strauss e dei giovani hegeliani, anche il primo comunismo di Marx fu la manifestazione di un umanesimo che si proponeva di completare il cristianesimo, in nome della funzione sacra dell’universo del lavoro<sup>76</sup>. Convinto di aver risolto la questione della giustizia trasferendo nel movimento operaio la forza trasformatrice delle borghesie d’impresa, Marx perdette questa fiducia nella classe operaia organizzata e mutò radicalmente prospettiva, indagando sulle forme di proprietà comune nelle società arcaiche e primitive e sulla loro sopravvivenza vitale all’interno di grandi Stati, come l’India o la Russia zarista. Quel mondo avrebbe incarnato il futuro comunista delle società moderne? Nell’idea, che la fase superiore della vita sociale potesse identificarsi con il suo punto di partenza, tornava il tratto dell’utopia comunista, della critica morale del progresso, del volto religioso egualitario dell’Illuminismo<sup>77</sup>. Venturi l’aveva compreso perfettamente.

---


<sup>76</sup> Sul debito di Owen verso Priestley, cfr. J.G. MCEVOY, *Enlightenment and Dissent in Science: Joseph Priestley and the limits of Theoretical Reasoning*, in «Enlightenment and Dissent», 1983, 2, pp. 47-67, nonché M. PHILP, *Godwin Political Justice*, Cornell University Press, Ithaca (New York) 1986, pp. 35-36. Sulle radici religiose del socialismo britannico ha scritto J. RÉE, *Proletarian Philosophers: Problems in Socialist Culture in Britain*, Clarendon Press, Oxford 1984. Sulla cultura tedesca: H. LEHMANN, *Pietistic Millenarianism in Late Eighteenth Century Germany*, in E. HELLMUTH (ed.), *The Transformation of Political Culture: England and Germany in the late Eighteenth Century*, Oxford University Press, Oxford 1990. Su Marx: G. STEDMAN JONES, *Il socialismo nella storia religiosa dell’Europa occidentale*, in P. CAPUZZO, C. GIORGI, M. MARTINI, C. SORBA (a cura di), *Pensare la contemporaneità. Studi di storia per M. Salvati*, Viella, Roma 2011, pp. 113-154.

<sup>77</sup> T. SHANIN (ed.), *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism*, Routledge and Kegan Paul, London 1984, p. 20 dell’introduzione di Shanin. Cfr. anche H. WADA, *Marx and the Revolutionary Russia*, *ibid.* p. 46. Ettore Cinnella ha ripreso la tesi di Shanin e Wada (l’ipotesi che Marx considerasse la comune contadina del villaggio russo lo strumento della trasformazione socialista delle Russie, “saltando” la fase dell’industrializzazione capitalistica), ma ha posticipato questa nuova prospettiva dal 1871 alla fine degli anni Settanta. (E. CINNELLA, *L’altro Marx*, cit., p. 161 sgg.).

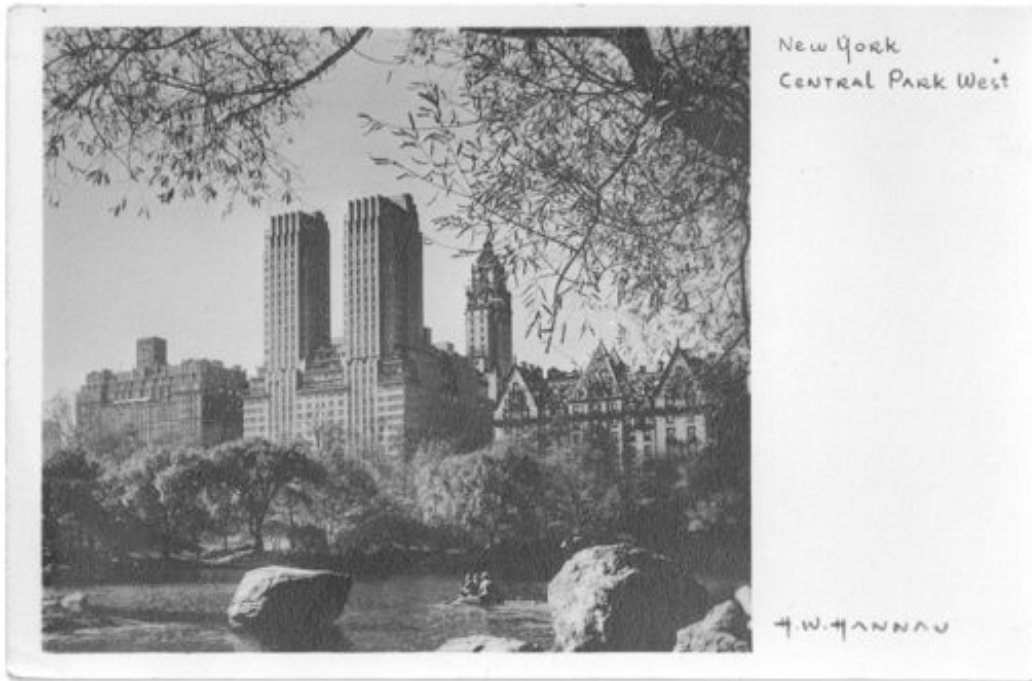
IMMIGRANT IDENTIFICATION CARD	
UNITED STATES	
DEPARTMENT OF LABOR	
VENTURI	SURNAME
Franco	GIVEN NAME
Italy	May 16, 1914
COUNTRY OF BIRTH	DATE OF BIRTH
Italian	brown
NATIONALITY	COLOR OF EYES
PORT OF ARRIVAL	STEAMSHIP
DATE ADMITTED	STATUS OF ADMISSION
IMMIGRANT'S SIGNATURE	
ORIGINAL	IMMIGRANT INSPECTOR



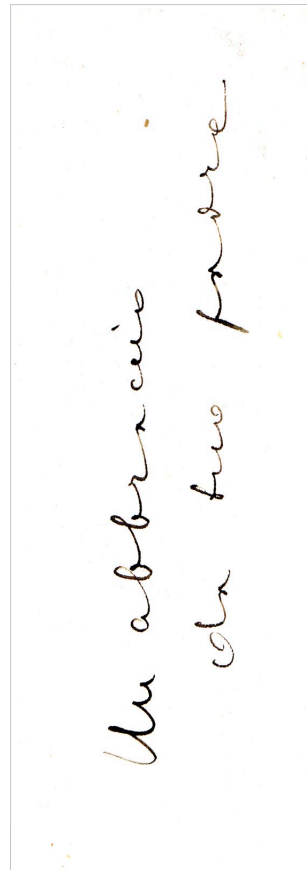
IMMIGRANT IDENTIFICATION CARD	
UNITED STATES	
DEPARTMENT OF LABOR	
1177383	
VENTURI	SURNAME
Franco	GIVEN NAME
Italy	May 16, 1914
COUNTRY OF BIRTH	DATE OF BIRTH
Italian	brown
NATIONALITY	COLOR OF EYES
PORT OF ARRIVAL	STEAMSHIP
DATE ADMITTED	STATUS OF ADMISSION
IMMIGRANT'S SIGNATURE	
DUPLICATE	IMMIGRANT INSPECTOR



12. Documenti per l'ingresso negli Stati Uniti, 10 giugno 1940



13. Veduta di New York, Central Park West, dove abitavano i genitori di Franco Venturi nel 1941



14. Fotografia di Lionello Venturi negli anni americani, con dedica a Franco sul retro

“Il problema del comunismo nella sua integralità”.  
Tra Croce e Marx

GIROLAMO IMBRUGLIA

Il *Dattiloscritto del 1941-42* è il bilancio *in progress* che Franco Venturi redasse della propria attività di politico e di storico dell'Illuminismo. Questo bilancio fu iniziato nel 1939 con il testo intitolato *Per una storia del comunismo* e si concluse nel 1942, portando in sé il segno di quegli anni terribili, da lui vissuti con drammatica tensione e partecipazione. È il bilancio delle sue ricerche precedenti, da Diderot a Dom Deschamps a Vasco; della propria attività e militanza in «Giustizia e Libertà»; della vita politica, che lo aveva portato a Mosca, oltre che per la necessità di indagare le fonti russe per la storia di Diderot, per vedere *L'U.R.S.S. telle qu'elle est*, come suona il titolo del libro del 1938 di Yvon<sup>1</sup> (pseudonimo di Guiheneuf). Ricostruirne le origini fu per Venturi il modo per chiarirsi la natura storica e teorica del comunismo e dunque per affrontare uno dei vertici dell'area culturale e politica nella quale si svolgeva la sua vita intellettuale. “Storicismo è creare la propria azione, il proprio pensiero, la propria poesia, movendo dalla coscienza presente del passato”, aveva detto Croce proprio nel 1938 in *La storia come pensiero e come azione*<sup>2</sup>. Alla impostazione storiografica etico-politica assunta in giovinezza, Venturi rimase poi sempre fedele: quello che qui si vuole mostrare è come all'interno di tale orizzonte egli sia stato autonomo da Croce nella definizione del problema politico del comunismo e nella costruzione del problema storiografico della storia del comunismo come utopia, pur consapevolmente condotta con gli strumenti dello storicismo.

Il *Dattiloscritto del 1941-42*, così, dava risposta all'insoddisfazione di Venturi per la crociana *Storia d'Europa del secolo decimonono* (1932):

Il socialismo è, dopo il Settanta, effettivamente intrecciato alla realtà europea e si tratterebbe di scrivere una *vera storia d'Europa*: qui, naturalmente, mi limiterò a qualche osservazione su tre punti essenziali: la socialdemocrazia, la rivoluzione russa, le esperienze e la critica socialista “entre les deux guerres”, e soprattutto sulle ultime due<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Gallimard, Parigi 1938, con prefazione di A. Gide.

<sup>2</sup> B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, VII, 11, Laterza, Bari 1978, p. 286. Cfr. p. 5: “veramente complicato e delicato è il processo dialettico onde il pensiero storico nasce da un travaglio di passione pratica, lo trascende liberandosene nel puro giudizio del vero, e, mercé questo giudizio, quella passione si converte in risolutezza di azione”.

<sup>3</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 74 (corsivo mio).

La questione politica che divideva Venturi da Croce era la diversa considerazione della crisi e delle forze del presente. Venturi pensò la *Storia d'Europa* in nome di una diversa idea di libertà, che per lui nasceva dall'eguaglianza. Il tema crociano della religione della libertà – del quale occorre tenere presente la potenza teorica e concettuale, che ebbe forza straordinaria in tutta la cultura europea di allora e cui per primi i militanti di Giustizia e Libertà furono sensibili – fu spezzato nella Parigi della fine degli anni Trenta. Carlo Levi ne trasse spunto per ripensare, con opposta visione delle fonti antropologiche, *La paura della libertà*; Venturi vi vide la forma di un'altra religione, quella del comunismo.

### *Il comunismo come problema politico*

Il carattere del *Dattiloscritto del 1941-42*, d'essere insieme un *carnet* di idee e loro coerente elaborazione, fa cogliere la trama di molti incontri e letture. È ad esempio interessantissimo il riferimento al *Von Hegel bis Nietzsche* di Löwith<sup>4</sup>, del quale probabilmente Venturi conosceva anche lo *Jakob Burchardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, del 1936. L'interesse hegeliano, così come affiora in una lettera a Croce<sup>5</sup>, rivela infatti forti suggestioni di Löwith. In particolare, dovettero colpirlo l'attenzione alla filosofia della natura goethiana, nella quale Löwith aveva individuato la via decisiva per uscire dalla crisi novecentesca, più feconda a suo giudizio della rilettura di Kant o Hegel; e la rinnovata problematicità con cui era discussa la dimensione escatologica. Un tema che dovette affascinare Venturi, perché Löwith a un sistema contrapponeva non un altro sistema, ma una rivalutazione della radicale contingenza della storia, senza l'ombra dello Spirito universale idealistico.

Comunque, fin dalle iniziali *premesse sentimentali*, la riflessione crociana è riconosciuta come necessaria a comprendere la crisi del presente. Croce aveva dato una felice disamina del “fallimento del quarantotto”, del positivismo e della crisi sua, del decadentismo intellettuale, che in Italia era il dannunzianesimo. Venturi ricorda la straordinaria formula di Croce sulla “grande industria del vuoto”<sup>6</sup>, ma osserva poi che Croce lì si fermò, senza analizzare il “passare di questa coscienza di morte dal letterario al sociale, con la guerra evidentemente”. Croce, per non

<sup>4</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, pp. 57-58.

<sup>5</sup> “Sono tornato ad un progetto che coltivavo da qualche tempo, ad uno studio cioè su Hegel storico dell'illuminismo. Soprattutto qualche pagina della *Fenomenologia* mi è parsa ricchissima di idee a questo riguardo. Ho riletto in questi giorni la *Storia dell'illuminismo* di Cassirer e debbo confessare che anche questa volta mi ha lasciato molto insoddisfatto”, lettera del 17 agosto 1941, da Avigliano, in B. CROCE, F. VENTURI, *Carteggio*, a cura di S. Berti, Il Mulino, Bologna 2008, p. 28.

<sup>6</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 44. A inizio secolo erano comparsi nuovi “tipi psicologici”, come “l'imperialista, il mistico, l'esteta”, “tutti operai della medesima grande industria: la grande industria del vuoto... Questa fabbrica del vuoto, questo vuoto che vuol darsi come pieno, questa non-cosa che si presenta tra le cose e vuole sostituirvisi o dominarle, è l'insincerità: il fenomeno che appare nel più recente periodo della vita e della letteratura italiana”, B. CROCE, *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, in «La Critica», V (1907), pp. 182-183.



aver voluto andare oltre “questa constatazione storica sul secolo scorso”, non aveva infilato “la strada che conduce alla coscienza storica di questa decadenza, che ci fa seguir passo passo come questa morte sia penetrata e si sia sviluppata in mezzo a noi”<sup>7</sup>. Una strada lungo la quale si era invece incamminato Labriola, che aveva colto tali umori negativi nella realtà italiana<sup>8</sup>. Il tema della “crisi di civiltà e crisi morale” era già stato esplorato da Rosselli nel suo saggio del giugno 1933<sup>9</sup> e poi ripreso in vari contributi di «Giustizia e Libertà». Nicola Chiaromonte in *La morte si chiama fascismo*, nel n. 12 dei «Quaderni», aveva indicato come caratteri delle società fasciste la passività delle plebi, in cui confluiva l’intera struttura sociale, e la militarizzazione: due caratteristiche simili all’indifferentismo apatico<sup>10</sup> e all’agitazione vacua che descrisse Venturi, e che si trovavano nella *Storia come pensiero*<sup>11</sup>: d’altronde, queste erano alcune delle modulazioni della costante e profonda polemica crociana contro il nihilismo. Di rilievo è però la consapevolezza di Venturi della mancata comprensione della cesura provocata dalla guerra da parte di Croce. Proprio a partire dalla crisi di quei decenni e dunque anche dalla rivoluzione sovietica Croce aveva in effetti mutato la propria critica al marxismo<sup>12</sup>. Lì stava l’inattualità crociana. Croce non aveva visto “quella rivoluzione lunare che ha compiuto davanti ai nostri occhi l’ideale rivoluzionario: stiamo guardando la sua faccia nera”<sup>13</sup>: l’ombra della vita aveva preso il posto della vita stessa, ch’era scomparsa e non aveva lasciato che violenza o vuota desolazione. Croce apparteneva a un mondo il cui ammaestramento era vitale, ma impostava i problemi politici del mondo contemporaneo in nome di un consapevole appello alla cultura ottocentesca. Il richiamo di Venturi all’articolo crociano aprì la via all’osservazione sua che a Croce sfuggiva che una nuova religione era sorta, quella del comunismo: “che ebbe nel Settecento le sue origini propriamente mitiche, nell’Ottocento la sua base filosofica, metafisica, intimistica, e nel nostro la sua fase umana, pratica, applicativa, dura e terrena”. Per intenderla, occorre ricorrere a uno schema almeno in parte nuovo, “lo schema vichiano-illuminista-comitiano”<sup>14</sup>.

Centrale era il momento illuminista; non si poteva tornare al romanticismo.

Entriamo in un periodo di necessario illuminismo. Capire quella religione che è il comunismo e di cui oggi vediamo la fase nera, la fase totalitaria, capirla con quei delicati

---

<sup>7</sup> Dattiloscritto del 1941-42, p. 43.

<sup>8</sup> F. SBARBERI, *L’ultimo Labriola nella crisi di fine secolo*, in ID. (a cura di), *Antonio Labriola nella cultura europea dell’Ottocento*, Lacaita, Manduria 1988, pp. 299-345.

<sup>9</sup> N. TRANFAGLIA, *Una scelta di campo necessaria. Carlo Rosselli e GL di fronte a Hitler e all’espansione dei fascismi*, in «Studi Storici», 95, XXXVI, pp. 717-728.

<sup>10</sup> Già qui circola l’idea poi ripresa da Venturi negli anni Settanta. Cfr. la lettera a Garosci, nel novembre 1977, a proposito della recentissima morte di Carlo Casalegno: “Orribili cose. Non c’è che il lavoro. Come Croce predicava la religione della libertà quando alla libertà pochi credevano, così noi dobbiamo predicare la religione del lavoro. Forse così metteremo a posto la testa della gente”, in D. GRIPPA, *Dubbi e certezze nel carteggio Garosci-Venturi*, in «Annali della Fondazione Einaudi», XXXIX (2005), p. 331, e nella quale forse è da sentire una radice protestante, che a lui veniva dall’educazione valdese della madre.

<sup>11</sup> B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 297.

<sup>12</sup> G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Bari 2002<sup>2</sup>, p. 257.

<sup>13</sup> Dattiloscritto del 1941-42, p. 44.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 48.

strumenti che ci dà oggi la cultura storicistica, per spezzarne l'involucro religioso e perciò totalitario, capirla nella sua rivolta e nella sua volontà di lavoro, liberandola da quell'immensa superfetazione di morte che pure in lei, nei suoi problemi, nella ripugnanza di fronte a lei ha trovato le sue più nascoste radici, ecco il compito di questa volontà di luce<sup>15</sup>.

Il passo che dunque Croce non aveva compiuto era stato quello di svincolare la crisi del dopoguerra dalla derivazione ottocentesca. Si era fermato lì, perché il suo storicismo gli permetteva di recuperare il tronco del liberalismo di Constant, di Guizot e magari Burckhardt, ma soprattutto di Tocqueville, per scongiurare la deriva avviatasi con il 10 agosto 1792<sup>16</sup>. A quella deriva invece secondo Venturi bisognava guardare. Lì era nata la possibilità di pensare la libertà moderna, pensata da Constant e dalla de Staël, che tuttavia preferirono “rifuggire dal porre il loro sguardo fino in fondo in quell'aspetto più torbido e oscuro che già la rivoluzione aveva rivelato con Robespierre e Babeuf”<sup>17</sup>. Il liberalismo si era misurato con forza ideale (Tocqueville), con senso politico (Cavour) e con il “cassandrismo” di Burckhardt con null'altro che con le “conseguenze dell'uguaglianza”<sup>18</sup>. L'uguaglianza e la democrazia erano le forze primigenie del mondo contemporaneo; da loro era nata la libertà e da lì si doveva partire.

### *Croce e il problema della libertà nel comunismo*

Nel 1938 Croce pubblicò la *Storia come pensiero e come azione e Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali*<sup>19</sup>. I due saggi affrontavano entrambi il tema del marxismo, ma con accenti diversi, che rispecchiavano le due diverse valutazioni crociane del marxismo<sup>20</sup>. Nel secondo, permaneva ancora l'idea che del marxismo Croce si era fatto quando esso ancora non era realtà, ma “un fantasma di sogno e di poesia”<sup>21</sup>; nel primo, accanto a questo aspetto, campeggiava prevalente l'esperienza dell'Unione Sovietica e il comunismo era un au-

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>16</sup> B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., pp. 91, 237. Cfr. ID., *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1972, p. 132: “Il comunismo è nel fondo delle preoccupazioni del Tocqueville ed è il tacito punto di riferimento delle sue accorate indagini sull'argomento della libertà, ch'egli ama d'infinito amore, e dell'uguaglianza, che in pari tempo ammira e teme”. Nella “contemplazione” della società che correva “irrefrenabile verso l'uguaglianza” “una sorta di terrore religioso pervadeva il suo animo”.

<sup>17</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 47.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> B. CROCE, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali*, ora in ID., *Materialismo storico e economia marxistica*, Edizione Nazionale delle Opere, Bibliopolis, Napoli 2001.

<sup>20</sup> Sulle due fasi del marxismo di Croce, segnate dall'articolo *La morte del socialismo* apparso su «La voce» nel 1911 a firma di Falea di Calcedonia, e sulla loro diversità cfr. C. TUOZZOLO, *B. Croce, il “sogno” morale e sociale di Marx e la “morte del socialismo”*, in «Studi filosofici», XXXV (2012), pp. 139-161. Cfr. anche ID., “*Marx possibile*”. *B. Croce teorico marxista (1896-1897)*, Angeli, Milano 2008.

<sup>21</sup> B. CROCE, *Cultura e vita morale*, Edizione Nazionale delle Opere, Bibliopolis, Napoli 1993, p. 152.

tentico male. In questo caso la filosofia era uscita dalla storia, che è campo di libertà, e con animo teologico si era arrogata il compito di riformare la società. Espressione conseguente delle premesse sue egualitarie, il comunismo era “la più flagrante oppressione e il più sprezzante calpestamento della libertà”<sup>22</sup>.

Di ritorno da Mosca, Venturi aveva pubblicato nel 1937 cinque reportage che dell’Unione Sovietica avevano dato un quadro completamente diverso. Coerentemente alle tesi allora sostenute da «Giustizia e Libertà», Venturi vide la grandezza bolscevica nella capacità di assumere una prospettiva politica nazionale che aveva permesso il superamento della separazione del proletariato. Molto si è già scritto su queste pagine e basti qui notare la loro sintonia con l’immagine che dell’URSS circolava in Giustizia e Libertà in quegli anni. Piuttosto è da domandarsi se e, se la risposta fosse positiva, quanto Croce poté avere influenzato il ripensamento che a partire dal 1939 Venturi iniziò sulla realtà sovietica e che è alla base degli inediti. Direi, assai poco.

Anche Croce, come von Mises, Hayek, Bruckus, a giudizio di Venturi aveva preso “come punto di partenza la ‘realizzazione’ del socialismo”. E in questo stava “un problema vivo e attuale”. Ma la loro *réfutation* del marxismo e del socialismo sovietico non toccava il centro del socialismo moderno. “Il marxismo non era fondamentalmente una dottrina economica, lo si è visto alla prova dei fatti, quando il tanto refutato marxismo ha servito di base alla più grande delle rivoluzioni moderne”<sup>23</sup>. Venturi, che riteneva che nell’URSS la distorsione totalitaria fosse nata dalla prevalenza della sfera economica su quella politica (forse, secondo Graziosi, il punto debole della sua analisi), poteva così ritenere non decisiva tale obiezione. Il socialismo moderno era “un movimento politico da accettare e trasformare, da vivere e da far passare nelle cose”<sup>24</sup>. Al di là delle diverse loro analisi, né Croce, né von Mises avevano perciò colto nel segno. La critica all’URSS e il cambiamento di posizione vennero a Venturi soprattutto dall’incontro con la critica all’URSS da sinistra, o meglio da fuori del mondo politico. Decisivi furono le testimonianze di Yvon e Ciliga, le opere di Friedmann e di Serge<sup>25</sup>, oltre ai contatti con quel mondo comunista che potremmo simbolizzare nei nomi di Rappoport e Souvarine nel campo politico e con quello di Pierre Pascal in quello della storia russa<sup>26</sup>. Al centro stavano “Les étapes de la destruction de la liberté” che si erano completate con il 1928, quando si era formato “réellement un absolutisme stalinien, une dictature personnelle qui s’est adaptée au développement de la

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 221; “non vedendosi in alcun luogo neppur l’ombra del promesso regno della libertà, e vedendosi in cambio, accanto a vecchi contrasti perduranti, altri nuovi, e la violenta compressione di ogni forma di vita, intellettuale ed estetica non meno che politica, sotto la quale altri contrasti ancora fremono o si preparano”, p. 43.

<sup>23</sup> F. VENTURI [L. ALDI], *Socialismo di oggi e di domani*, in «Quaderni dell’Italia Libera», n. 17, dicembre 1943, ora in ID., *La lotta per la libertà. Scritti politici*, a cura di L. Casalino, Einaudi, Torino 1996, pp. 246-247.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 247-248.

<sup>25</sup> E. Tortarolo ha notato che il saggio di V. SERGE, *Marxism in Our Time*, in «Partisan Review», V (1938), n. 3, pp. 26-32, discute il nesso irrisolto di marxismo e libertà in termini tali da far congetturare una possibile vicinanza con Venturi (E. TORTAROLO, *Venturi e il comunismo*, in F. SBARBERI (a cura di), *La forza dei bisogni e le ragioni della libertà. Il comunismo nella riflessione liberale e democratica del Novecento*, Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 338).

<sup>26</sup> Si veda la rievocazione di F. VENTURI, *Il comunista che smascherò il vero Stalin (ma nessuno gli credette)*, in «Tuttolibri», a. 9, n. 382, 19 novembre 1983, p. 4.

forme nouvelle de société”<sup>27</sup>. Il dramma sovietico non era di aver soltanto tradito le aspettative di giustizia, ma di aver costruito attraverso la dittatura “un monde nouveau et viable”<sup>28</sup>. Per Yvon la distruzione della libertà non era stata fortuita. La scomparsa del capitalismo s’era avverata, ma s’era visto che essa “n’apporte donc pas forcément au travailleur sa libération”. L’avvento della nuova società aveva coinciso con la nascita della società “planée”, pensata dai tecnici e dal “haut fonctionnariat”, che riduceva a un numero l’operaio, il quale diviene “une sorte de soldat discipliné”<sup>29</sup>. Yvon si chiedeva “Mais tout cela, est-ce le socialisme?” e rispondeva “carrément” di no. All’origine, nel suo periodo romantico il socialismo fu “le soulagement des pauvres, l’avènement des travailleurs, la suppression de l’injustice, de l’oppression et de l’exploitation, le règne de la liberté”<sup>30</sup>. Questo “le principal” del comunismo. Poi questo socialismo utopista fu deriso e il socialismo divenne “scientifique”. Il rischio, “à trop chercher une base scientifique” era di perdere di vista l’essenziale, cioè di oscurare il fatto che il problema cruciale era “social” e non economico. Le lotte sarebbero riprese, non perché la teoria al potere era sbagliata o un inganno, ma perché “le besoin de justice et le goût de la liberté sont autant partie de l’homme que le ventre et le cerveau”<sup>31</sup>. L’orgoglioso errore di Marx di aver riportato all’economia la questione politica non avrebbe perciò impedito la rinascita delle “aspirations ‘romantiques’” e utopistiche.

Venturi trasse da queste letture una doppia conseguenza. In primo luogo, che la crisi in atto non era la metamorfosi finale della crisi del liberalismo, sì che dopo la tesi e l’antitesi, tornando alle origini si sarebbe ritrovata la sintesi. Questo hegelismo, dopo Löwith, non gli apparteneva. Quelle letture gli diedero la consapevolezza che la crisi che stava vivendo il mondo contemporaneo era la crisi del comunismo. Il programma del comunismo

si dissolve intorno a noi. Il comunismo passando nei fatti, nella vita di tutti i popoli europei rende l’unità pratica dei vari elementi del programma sempre più difficile e spesso impossibile. Esigenze di giustizia, analisi storiche del capitale, volontà statalistiche o burocratiche stavano insieme unite quando ancora questi diversi elementi potevano apparire come i diversi aspetti di un medesimo sforzo. Oggi, col comunismo russo ed anche con il nazional-socialismo tedesco alcuni di questi elementi si sono realizzati, sviluppandosi fino all’ipertrofia, altri sono violentemente perseguitati o conculcati. L’unità programmatica del comunismo ne esce sgretolata<sup>32</sup>.

E, poi, che “quella che Marx rifiutava come la strada dell’utopia è oggi la nostra strada maestra che dobbiamo percorrere e precisare”<sup>33</sup>.

La lezione che infatti Venturi trasse da Yvon fu che era necessario tornare all’utopismo premarxista. Dopo la Comune il comunismo aveva perso la scissione sua ini-

<sup>27</sup> YVON [R. GUIHENEUF], *L’U.R.S.S. telle qu’elle est*, Gallimard, Paris 1938, p. 263.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 263-264.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 277-278. Venturi recensì i libri di Ciliga, Yvon e Friedmann in «Giustizia e Libertà», già nel 1938. Ora in F. VENTURI, *La lotta per la libertà*, cit., pp. 111 sgg.

<sup>32</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 23.

<sup>33</sup> F. VENTURI, *Socialismo di oggi e di domani*, cit., p. 247.

ziale, per cui il marxismo di Sorel era superfluo; ed era divenuto elemento della vita sociale. Ma non nel senso dell’umanesimo marxista di Tasca (qui ricordato con lo pseudonimo suo di Rossi), e nemmeno nel senso riformista che Croce aveva indicato nella *Storia d’Europa*<sup>34</sup>. Il comunismo non era, cioè, in un modo o nell’altro, subalterno all’area liberale. Ne era invece indipendente, come dimostrava la sua storia. Per Venturi il capolavoro del marxismo, che era il *Manifesto*, aveva genialmente costruito questo equivoco, facendo del comunismo la teoria (da poco era uscita l’*Ideologia tedesca*) del proletariato e troncando quindi il legame con la storia antecedente. Era un lettura di Marx originale, che proprio attraverso la critica alle posizioni crociane coglieva aspetti cruciali del pensiero marxista ante 1848, ben discordi dalla predominante interpretazione francese di quegli anni<sup>35</sup>. La critica politica all’Unione Sovietica richiedeva invece di riscoprire l’equilibrio verace di economia e politica e per dare autonomia a questa bisognava ritrovarvi tutta la ricchezza della sua tradizione. Occorreva riscoprire il nucleo suo originario, ch’era quello utopistico. “Il ‘ritorno agli utopisti’ è stato perciò un tentativo di porre il marxismo nella sua prospettiva storica, facendolo scendere dal piedistallo ‘scientifico’”<sup>36</sup>.

Il ritorno agli utopisti non era però soltanto un’eco di Yvon. Fu qui che, per paradossale che possa sembrare, il dialogo con Croce si fece più stretto. In Venturi il punto di contatto tra i critici ‘sociali’ dell’URSS e Croce fu appunto la critica al marxismo come scienza. Fin da subito Croce aveva infatti osservato che “la teoria del Marx non era il fondamento di una nuova scienza dell’economia”<sup>37</sup>, e della storia.

### *L’utopia tra Croce e il marxismo*

Nel 1938, come si è detto, Croce pubblicò *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali*, un saggio di “non comune grandezza” e “non dimenticabile”<sup>38</sup>. Al momento dell’apparente apogeo del comunismo Croce colse la crisi sua. Proprio per confutarlo ne ripercorse la nascita e diffusione in Italia, nella quale aveva avuto anch’egli posto. Confessava vera ammirazione per il *Manifesto dei Comunisti* di Marx e ricordava come sotto la guida del suo maestro Labriola<sup>39</sup> avesse preso contatto con le figure dell’*entourage* di Marx, il cui fascino ancora vibrava nelle sue pagine. Egli stesso era stato perciò *in partibus fidelium*, e

---

<sup>34</sup> Il socialismo “nella sua effettuale realtà, è un moto di ascensione o un impulso dato all’ascensione” delle moltitudini rimaste passive che per questo allargamento della partecipazione pubblica, “ha carattere altamente politico” (B. CROCE, *Storia d’Europa nel secolo decimonono*, cit., p. 261).

<sup>35</sup> Cfr. I. GOUARNÉ, *L’introduction du marxisme en France. Philo-soviétisme et sciences humaines 1920-1939*, Presses Universitaires Rennes, Rennes 2013.

<sup>36</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 26. “Le conclusioni di Yvon, comunista francese capace di trarre alcune conclusioni profonde e teoriche dalla sua profonda esperienza del bolscevismo russo, sono una delle espressioni più sincere di questa tendenza” (*ibid.*, p. 27).

<sup>37</sup> B. CROCE, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, cit., p. 288.

<sup>38</sup> E. GARIN, *Introduzione* a A. LABRIOLA, *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari 1971, p. LVI.

<sup>39</sup> M. RASCAGLIA, *Croce lettore di Marx ed Engels*, in M. GRIFFO (a cura di), *Croce e il marxismo un secolo dopo*, Editoriale Scientifica, Napoli 2004, pp. 359-376.

ben poteva proporre la strada per uscirne. Il saggio presentava la realtà del comunismo come negativa, con il ricorso a una pubblicistica francese assai aggiornata, citata allo scopo di convalidare l'antico giudizio; tuttavia all'ideale socialista era conservato valore pratico<sup>40</sup>, perché era la sola forma politica adeguata al mondo moderno e l'indispensabile lievito della necessaria evoluzione politica, che poteva anche farsi accelerazione rivoluzionaria<sup>41</sup>.

Dell'ideale comunista la genesi fu tracciata nella *Storia d'Europa*. In apparenza si collegava all'utopismo, alla "vecchia idea, che ha accompagnato sempre il genere umano ed è rispuntata più volte nel corso dei secoli", in realtà, invece, quando prese forma moderna "si riattaccò non a quelle utopie e fantasie del passato ma alle condizioni create dal pensiero e dalla operosità nuova"<sup>42</sup>. Questa ricostruzione storica dell'utopia comunista era il risultato dell'interpretazione che ne negava il carattere scientifico, come era emerso appunto negli anni '90 nella sua corrispondenza oltre che con Labriola, pure con Gentile, e poi esposto in molti luoghi e ribadito nel '38: che il materialismo storico "per essere vero, deve restare una semplice veduta metodologica; 2°) nell'espressione 'socialismo scientifico', la parola *scientifico* è una metafora"<sup>43</sup>. Bisognava invece considerare il "Marx agitatore e politico, che è il vero Marx del socialismo"<sup>44</sup>.

Per Gentile Marx andava letto anche come filosofo, laddove Croce gli obiettò<sup>45</sup> che questo era insostenibile. L'accordo che Croce mostrò di cercare era proprio sull'idea di utopia: "Quasi quasi accetterei la sua frase: che il socialismo moderno è un'utopia più fondata delle precedenti"<sup>46</sup>. Ma per Gentile utopia era la parola che svelava la debolezza del sistema marxiano, alla quale occorreva rinunciare per ritrovarne la forza scientifica e filosofica, con la quale l'azione doveva identificarsi. Croce al contrario rinunciava a quella pseudo-scientificità e trovava nell'utopia marxiana il valore suo politico, dato che un programma politico è sempre "più o meno" un'utopia; anzi un'utopia di particolare forza:

Ciò però che non direi è che, rigettandosi la concezione della storia filosofica, il *socialismo*, da *scienza* a cui l'aveva portato Marx, ritorna ad utopia. No, anche intendendo in modo realistico la storia, il socialismo moderno non sarebbe mai utopia, perché poggerrebbe da ora in poi sul calcolo delle forze sociali realmente esistenti o in atto o in formazione<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. M. MUSTÈ, *Croce*, Carocci, Roma 2009, pp. 29 sgg., e V. VITIELLO, *L'interpretazione crociana di Marx e il problema del controllo della pleonexia*, in G. CACCIATORE, G. COTRONEO, R. VITI CAVALIERE (a cura di), *Croce filosofo*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003, t. II, pp. 641-661. Entrambi sottolineano l'importanza del marxismo per la riflessione crociana sull'utile e sul vitale, che tuttavia fu un percorso non seguito da Venturi.

<sup>41</sup> Cfr. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 223.

<sup>42</sup> ID., *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, cit., p. 34.

<sup>43</sup> ID., *Lettere a G. Gentile*, a cura di A. Croce, Mondadori, Milano 1981, p. 11.

<sup>44</sup> ID., *Cultura e vita morale*, cit., p. 150.

<sup>45</sup> "Secondarie" erano le vedute metafisiche di Marx, notevole invece "come *critico* della società presente e come *storico* di essa e come *politico* del movimento proletario" (ID., *Lettere a G. Gentile*, cit., p. 57).

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 4-5.

Già qui era la differenza di prospettiva, che poi esplose nella polemica sull’attualismo; e forse la si ritrova pure nella distanza di Venturi da Gramsci, che, più che a Croce, era stato vicino a Gentile<sup>48</sup>.

### *Croce e la storia dell’utopia*

Proprio perché ne aveva contestato il carattere scientifico Croce aveva insegnato a tornare a guardare alle origini utopistiche del comunismo, come l’aspetto politico essenziale del socialismo. La dissociazione, affermata contro Labriola, tra “tutto il socialismo” e l’interpretazione materialistica della storia apriva un ventaglio di possibili ipotesi politiche socialiste, o di utopie, giacché nessuna trovava appoggio in una verità provvidenziale. La determinazione storica specifica poteva, sola, trovare il legame necessario con la realtà<sup>49</sup>. Se la *Storia d’Europa* aveva voluto indirizzare al rifiuto politico del marxismo<sup>50</sup>, aveva però riaperto il problema storico dell’utopia. Fu lo storicismo crociano a far costruire a Venturi il problema storico del comunismo, in quanto problema etico-politico e a presentarlo come una storia di socialismi. Dei tre momenti della storia dell’utopia che Venturi affronta, quello illuminista, quello romantico e quello marxista, mi limito in conclusione a qualche breve nota sul primo.

Venturi riprese proprio da Croce la tesi dell’origine settecentesca dell’utopismo moderno<sup>51</sup>, ma vi apportò alcune precisazioni. Accolse la tesi crociana che l’utopismo rinascimentale di Moro non si ritrova secondo un percorso continuo e lineare nelle utopie successive secentesche. Ma differente fu l’interpretazione sua di Campanella. Croce aveva sottolineato la debolezza filosofica e l’inferiorità nella capacità critica della *Città del sole* rispetto all’*Utopia* di Moro. Venturi invece già in «Giustizia e Libertà» e poi in una lettera a Croce difese insieme il poeta e l’utopista, ritrovando in lui il tema dell’energia, della filosofia della natura e della progettazione sociale che fu poi degli illuministi. Croce si rese conto della diversità della tesi, quando commentò che il Campanella di Venturi era “veggente e poeta”<sup>52</sup>. Altra differenza stette nella diversa valutazione di Machiavelli, tematizzata negli inediti e presente in una lettera a Croce. Machiavelli, che del liberalismo e dello storicismo crociano era una delle basi<sup>53</sup>, aveva “osato” criticare i profeti disarmati, egli stesso facendone parte, in nome

---

<sup>48</sup> C. RIECHERS, *A. Gramsci. Il marxismo in Italia*, Thélème, Napoli 1975.

<sup>49</sup> “L’osservazione sarà, p. es., la seguente : – la società è ora così conformata che la più adatta soluzione, che contiene in sé, è il socialismo”, B. CROCE, *Materialismo storico e economia marxistica*, cit., p. 31 (interessanti le varianti, ivi, p. 369 sgg.).

<sup>50</sup> Cfr. ID., *Storia d’Europa nel secolo decimonono*, cit., p. 264: “Ormai le insurrezioni operaie, come la battaglia nelle strade di Parigi del giugno 1848, diventavano un lontano ricordo”; la *Commune* “non aveva aperto una nuova era” col mostrare come esercitare “la dittatura del proletariato”; “i socialismi del passato non avevano forza propulsiva di esempio o forza attuale di premessa, e venivano prendendo posto nell’agiografia”, venerati col nome di “precursori”, da Platone a fra Dolcino al Fourier e Saint-Simon, “ai quali ultimi rimase il cartellino loro appiccato sul petto dal Marx come ‘utopisti’. La nuova realtà erano ora i comizi elettorali e le rappresentanze nei parlamenti”.

<sup>51</sup> Quindi allontanandosi sia dall’ortodossia della tradizione marxista, sia da Labriola, del quale cfr. ora *Fra Dolcino*, a cura di A. Savorelli, Scuola Normale Superiore, Pisa 2013.

<sup>52</sup> Lettere del 16 e 23 giugno 1941, in B. CROCE, F. VENTURI, *Carteggio*, cit., pp. 25-26.

<sup>53</sup> Dalla iniziale definizione di Marx come il “più insigne continuatore dell’italiano Nicolò Machiavelli”, a “il Machiavelli del proletariato”, cfr. B. CROCE, *Materialismo storico e economia marxistica*, cit.,

di una visione della politica angusta e per così dire di geometrica, ma perciò anche ridotta potenza. Venturi contrapponeva a “Don Nicolò” (o forse don Benedetto?) una visione della politica più larga, si direbbe sociale. E ancora si pensi all’osservazione di Venturi, che l’utopismo moderno sia impensabile senza le scoperte geografiche. Era il nodo tra l’energia rinascimentale, forse un’ennesima eco di Löwith, e l’utopismo settecentesco; stava qui uno dei canali con cui attraverso l’utopismo si superò nel Settecento la cultura della ragion di stato. Il punto di confronto si ebbe a proposito di Dom Deschamps<sup>54</sup>. Croce lodò l’interpretazione rigorosamente e equilibratamente storica di Venturi, ma ribadì l’interesse suo per le formule religiose triadiche che circolavano negli scritti del monaco utopista. Venturi, invece, in quelle formule aveva visto il peso del passato difficile da superare, ma soprattutto la volontà di andare oltre e pensare i nuovi bisogni della cultura illuminista. Venturi usava gli strumenti dello storicismo per pensare il problema storico e politico dell’utopismo, che Croce aveva invece voluto troncato. C’era infine un ultimo contrasto, che stava in questi inediti scritti sulla storia del comunismo e su Buonarroti. Croce aveva detto che l’utopia aveva debole valore politico: “la ragione per la quale le utopie hanno scarso interesse per la scienza politica, sta appunto in ciò, che le vie dell’attuazione o sono taciute o fantasticamente tracciate”<sup>55</sup>. Per Venturi a quest’obiezione avevano risposto le rivoluzioni, francese e russa.

L’illuminismo di Croce e Venturi erano opposti: per il primo, esso dopo essere stato “integrato dallo storicismo, si trasfuse e si rigenerò praticamente nel liberalismo”: il suo ciclo si era chiuso. Per Venturi l’illuminismo aveva prodotto la religione del mondo contemporaneo e ne era pure la indispensabile forza critica. Andrea Graziosi ha acutamente analizzato la posizione di Venturi verso il comunismo sovietico, osservando come quegli non sia mai, nemmeno dopo il *Populismo*, uscito dal mito del comunismo<sup>56</sup>. Ma per Venturi un’illusione, in questo caso, l’eguaglianza, non era un errore<sup>57</sup>; e il comunismo era la religione del mondo contemporaneo. Per questo l’illuminismo era necessario. Senza l’illuminismo non si poteva pensare né il comunismo, né la realtà.

---

pp. 118 e 446.

<sup>54</sup> L. M. DOM DESCHAMPS, *Le Vrai Système ou le mot de l’énigme métaphysique et morale*, éd. F. Venturi et J. Thomas, Droz, Paris 1939.

<sup>55</sup> B. CROCE, *Sulla storiografia socialista. Il comunismo di T. Campanella*, in ID., *Materialismo storico e economia marxistica*, cit., p. 204.

<sup>56</sup> A. GRAZIOSI, *Nazione, socialismo e cosmopolitismo. L’Unione sovietica nell’evoluzione di Franco Venturi*, in A. VENTURI (a cura di), *Franco Venturi e la Russia*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 157.

<sup>57</sup> Da Mosca, lettera a Garosci, del 2 luglio 1947: “Con tutti gli aspetti negativi, che non sono difficili a vedersi, questi difendono idee e valori che sono non soltanto una forza, ma anche e direi ormai soprattutto una ‘tradizione’. La tradizione di tutto un movimento europeo, una volontà di eguaglianza e di socialismo che gli avversari non hanno o hanno sempre meno. Ma questa tradizione è difesa con mezzi e strumenti evidentemente antiquati. (...) Alla libertà che distingue è sostituito il silenzio che mette nell’ombra (...) Di fronte alla spregiudicatezza e alla forza americana questi sono appesantiti da tutto questo bagaglio, che pure contiene forze che sono anche le nostre. Perciò il conflitto è angoscioso, e straordinariamente interessante”, in D. GRIPPA, *Dubbi e certezze nel carteggio Garosci-Venturi*, cit., pp. 333-334. Non conosco se esistano documenti di rapporti diretti, ma si potrebbe ipotizzare una vicinanza ideale tra il gruppo di “Socialisme ou barbarie” e Venturi nel secondo dopoguerra.



*Lettori di Croce nella Resistenza*

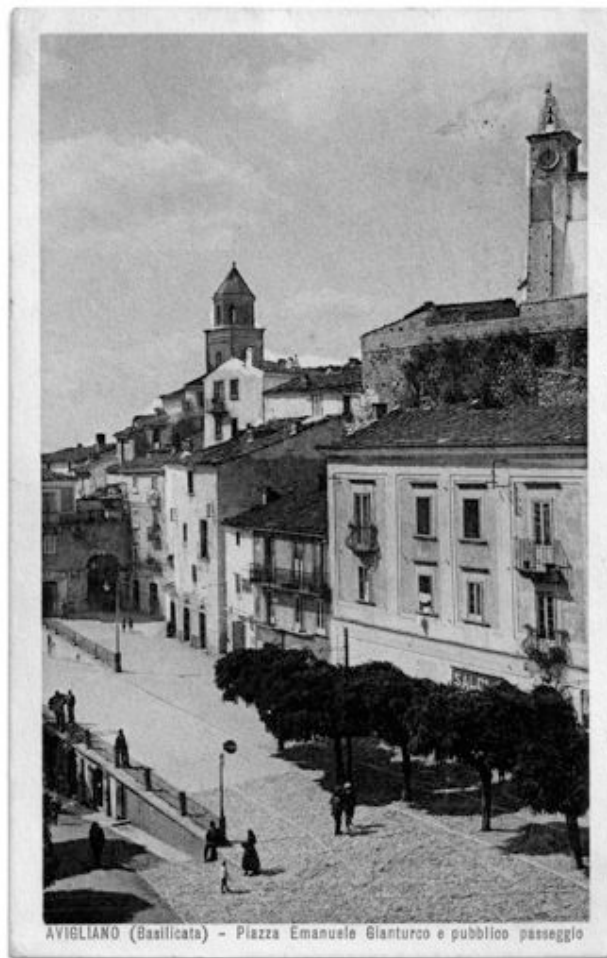
Venturi lesse Croce, mentre scriveva la storia del comunismo. “Di molte, moltissime cose vorrei ringraziarla, ma non le parlerò che di questo: i migliori giorni che ho avuto nei miei sette mesi di prigionia sono stati quelli in cui ho potuto fortunatamente avere *Il carattere della filosofia moderna* e leggerlo e rileggerlo in solitudine”. Croce comprese che non c’era retorica: “Le sono molto grato delle sue parole gentili, e lieto che la lettura del mio ultimo libro sia venuta incontro ai suoi bisogni mentali”<sup>58</sup>. Venturi non fu solo in questa lettura. Lo scrisse, con evidente sorpresa e ricordo autobiografico, a Garosci, pochi anni dopo, parlando di Marc Bloch:

Sai cosa leggeva l’anno prima di essere fucilato? Croce. I figli mi hanno detto che aveva quasi soltanto i suoi libri con sé, e pare che abbia preso una serie di note su di lui. Effettivamente han seguito una via parallela di sviluppo, ma con ben diversa materia, con problemi ben più attuali e moderni<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Lettere dell’8 e 17 maggio 1941, in B. CROCE, F. VENTURI, *Carteggio*, cit., pp. 19-20.

<sup>59</sup> Lettera da Parigi, estate del 1946, in D. GRIPPA, *Dubbi e certezze nel carteggio Garosci-Venturi*, cit., p. 345.



15. Cartolina con veduta di Avigliano, inviata da Franco Venturi al padre, 15 luglio 1941



## *La Russia rivoluzionaria*

DANIELA STEILA

Le pagine che vengono qui pubblicate per la prima volta risalgono ad un periodo molto interessante non soltanto per la formazione di Franco Venturi e per il delinearci di problemi, a volte anche soluzioni, ricorrenti nella sua successiva e vasta opera di storico, ma anche come momento della storia e della cultura politica italiana. Come scrisse più tardi lo stesso Venturi, ricordando Carlo Rosselli,

nel ventennio tra le due guerre, negli anni delle grandi sconfitte e dei grandi fallimenti di ogni movimento socialista o rivoluzionario, nell'epoca del dilagare del fascismo, il tentativo di trovare una via nuova, di criticare le concezioni socialiste tramandateci è stata un'impresa difficile e rischiosa<sup>1</sup>.

Al crollo dei miti, inevitabile dopo che ne era stata dichiarata la realizzazione, occorreva rispondere, secondo il giovane Venturi, con uno sforzo di chiarificazione, di studio, di riflessione perché “capire” e “interpretare” è “l'unico modo per liberarsi sul serio di qualche cosa”<sup>2</sup>.

L'evento centrale della storia degli ultimi decenni gli sembrava allora senza dubbio la “realizzazione” del comunismo nella rivoluzione russa, che costringeva a riflettere sugli elementi contraddittori che ne avevano costituito il programma pratico: “esigenze di giustizia, analisi storiche del capitale, volontà statalistiche o burocratiche”<sup>3</sup> e sull'ombra cupa dei fascismi che quell'esperienza trascinava con sé. Non stupisce dunque che nella ricostruzione della storia dell'idea comunista, soprattutto nella versione datata al 1942, tanto spazio sia dedicato proprio alla rivoluzione bolscevica e all'edificazione dello stato e della società sovietica, anticipando largamente l'analisi del saggio *Socialismo di oggi e di domani*, generalmente considerato essenziale per comprendere il pensiero di Venturi nel passaggio dalla Resistenza alla sua opera più

---

<sup>1</sup> F. VENTURI, *Carlo Rosselli*, in «Quaderni dell'Italia Libera», n. 8, ora in ID., *La lotta per la libertà. Scritti politici*, a cura di L. Casalino, Einaudi, Torino 1996, p. 211.

<sup>2</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 57. Analogamente, intervenendo nel dibattito sul Risorgimento sulle pagine di «Giustizia e Libertà», nell'aprile 1935, concludeva sulla necessità di “spezzare i miti, non per sostituirvene altri, o per metterli in soffitta una volta ridotti a pezzi, ma per vedere e prendere ciò che di eterno essi contengono” (F. VENTURI, *La lotta per la libertà*, cit., p. 32).

<sup>3</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 23.

matura di studioso<sup>4</sup>. Considerando la statura che avrebbe poi assunto Venturi come storico della Russia, il suo giovanile fare i conti con la complessa esperienza sovietica affascina come un presagio.

Il Venturi poco più che ventenne, studente alla Sorbona e attivo collaboratore di «Giustizia e Libertà», non era certo il solo a vedere nel confronto con gli eventi sovietici il fulcro della riflessione, prima di tutto politica, richiesta dal momento storico<sup>5</sup>. Basta sfogliare la rivista parigina a cui Venturi prese parte, sempre più attivamente, fin dal 1934, per constatare l'attenzione alle vicende sovietiche. Nell'editoriale del primo numero, Aldo Garosci tracciava il profilo del “nostro socialismo” proprio nel confronto col bolscevismo e la sua “evoluzione rapida in burocratismo”<sup>6</sup>. La responsabilità di questa degenerazione veniva attribuita, secondo uno schema che vedremo ricorrente e a cui Venturi invece si sottrarrà con lucidità e rigore, alle pesanti eredità dello stato burocratico russo. Il giudizio sull'esperienza rivoluzionaria restava però positivo sul piano storico e politico generale. L'editoriale del 30 aprile 1937, pubblicato accanto alla notizia della morte in carcere di Antonio Gramsci, ammoniva:

In che misura la Russia attuale corrisponda al disegno iniziale è materia di dissenso. Ma nessuno può contestare l'immensità dell'esperienza, l'impossibilità di un ritorno al passato, la capacità di progresso. La rivoluzione russa inizia una civiltà nuova verso cui l'Occidente, per vie sue proprie, è destinato a convergere<sup>7</sup>.

Si spiega così l'attenzione alla promulgazione della nuova Costituzione sovietica nel 1936 o alle elezioni del dicembre 1937, pur senza nessuna illusione sul carattere intrinsecamente dittatoriale del regime<sup>8</sup>. Del resto, già il numero del 9 novembre

<sup>4</sup> Cfr. per esempio L. VALIANI, *Una testimonianza*, in «Rivista Storica Italiana», 1996, vol. CVIII, fascicolo II-III, pp. 537-539; A. GRAZIOSI, *Nazione, socialismo e cosmopolitismo. L'Unione sovietica nell'evoluzione di Franco Venturi*, in A. VENTURI (a cura di), *Franco Venturi e la Russia*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 138-142. In *Socialismo di oggi e di domani* conflui direttamente qualche pagina dell'inedito.

<sup>5</sup> E. TORTAROLO, *Franco Venturi e il comunismo*, in F. SBARBERI (a cura di), *La forza dei bisogni e le ragioni della libertà. Il comunismo nella riflessione liberale e democratica del Novecento*, Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 329.

<sup>6</sup> A. GAROSCI [MAGRINI], *Il nostro socialismo. I. La conquista del potere*, in «Giustizia e Libertà», a. I, n. 1, 18 maggio 1934, p. 2.

<sup>7</sup> *Primo maggio*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 18, 30 aprile 1937, p. 1. Del resto, l'impegno dell'Unione Sovietica a fianco degli antifascisti nella guerra civile spagnola le guadagnava in quegli anni le simpatie non soltanto dei comunisti (cfr. R. VIVARELLI, *Tra politica e storia: appunti sulla formazione di Franco Venturi negli anni dell'esilio (1931-1940)*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI, *Il coraggio della ragione. Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*, Fondazione Luigi Einaudi, Torino 1998, p. 68). Come esempio dell'atteggiamento verso l'URSS in quanto baluardo antifascista, cfr. *La crociata antisovietica*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 7, 26 febbraio 1937, p. 1.

<sup>8</sup> Il testo della nuova Costituzione sovietica fu pubblicato su «Giustizia e Libertà» (a. III, n. 26, 26 giugno 1936, p. 4 e n. 27, 3 luglio 1936, p. 2) e commentato da Silvio Trentin (*ibidem* e a. III, n. 29, 17 luglio 1936, p. 3). Sulla legge elettorale e le elezioni sovietiche, cfr. E. LUSSU [FEN.], *La legge elettorale nell'U.R.S.S.*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 29, 16 luglio 1937, p. 2; ID. [F.], *Il plebiscito nella Repubblica Sovietica*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 51, 24 dicembre 1937, p. 2. A proposito dell'identificazione di Lussu con lo pseudonimo Fenicio, cfr. R. RONCONI, *Sull'attribuzione di alcuni scritti dispersi di Emilio Lussu*, in «Laboratorio mezzosecolo» 2011, Istituto piemontese per la storia della Resistenza e della società contemporanea “Giorgio Agosti”, Torino ([http://www.istoreto.it/laboratorio-mezzosecolo/cantieri\\_aperti.htm](http://www.istoreto.it/laboratorio-mezzosecolo/cantieri_aperti.htm), ultima consultazione: 11 novembre 2014).

1934, dedicato all'anniversario della rivoluzione, la festeggiava con articoli assai poco celebrativi: accanto ad un'analisi tutto sommato ottimista dell'americano Louis Fischer uscivano le *Impressioni di un socialista*, ampi estratti del resoconto di un russo emigrato negli Stati Uniti e poi rientrato in patria, il quale concludeva impietosamente che il regime sovietico poteva definirsi una "tecnocrazia", giacché

in Russia un ceto di tecnici dell'amministrazione, dell'arte militare, della polizia, delle industrie ha in mano lo Stato in cui si accentrano tutti i poteri e (...) per motivi vari le forze attive del paese – la gioventù, gli operai ed anche i contadini obbediscono talvolta con zelante dedizione, sempre con docilità questi inamovibili "periti"<sup>9</sup>.

Sulle pagine di «Giustizia e Libertà» le notizie dei processi di Mosca vennero riportate con profonda indignazione. Scriveva un commentatore anonimo il 14 dicembre 1934, all'indomani delle esecuzioni connesse all'assassinio di Kirov:

Noi ci guardiamo dal collocare sullo stesso piano la dittatura russa e le dittature fasciste; e, naturalmente, riconosciamo che la rivoluzione deve difendersi. Ma quando un governo – il quale dall'esercizio integrale e illimitato dei poteri dello Stato trae la forza per cui si proclama invincibile – non riesce, dopo 17 anni di dominio, a liberarsi dal sistema del terrore poliziesco e giudiziario e al delitto politico reagisce con le esecuzioni sommarie, non difende più gli interessi della rivoluzione, ma fa una confessione di debolezza ed offre materia alla speculazione internazionale dei suoi nemici. In ogni caso, si spoglia del diritto di insorgere contro le stesse procedure eccezionali, quando sono adottate da altri regimi<sup>10</sup>.

Qualche giorno dopo Andrea Caffi pubblicava sullo stesso argomento un articolo così severo da indurre la redazione a prendere qualche distanza, annotando:

Si possono combattere la dittatura russa e i suoi sistemi: non si deve però mai dimenticare che questa dittatura scaturisce dalla più grande rivoluzione del mondo moderno, si esercita su un paese profondamente rinnovato e offre un vasto bilancio di opere per cui ogni parallelo tra dittatura russa e dittatura fascista è viziato alla base<sup>11</sup>.

Si trattava però di un punto essenziale, da sottolineare contro i comunisti, alleati nell'antifascismo:

Non è lecito voler mobilitare l'opinione pubblica mondiale per Gramsci e per Thälmann, contro le procedure di eccezione e le sevizie carcerarie, quando non solo si accettano come necessità dolorosissime e criticabili ma si esaltano come prove di forza e di grandezza rivoluzionaria le ultime esecuzioni sommarie in Russia<sup>12</sup>.

Via via, le notizie delle nuove repressioni sovietiche venivano sistematicamente commentate con amarezza e sdegno<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> *Impressioni d'un socialista (Autunno 1934)*, in «Giustizia e Libertà», a. I, n. 26, 9 novembre 1934, p. 4.

<sup>10</sup> *Le esecuzioni in Russia*, in «Giustizia e Libertà», a. I, n. 31, 14 dicembre 1934, p. 3.

<sup>11</sup> Nota redazionale a A. CAFFI [ANDREA], *Tragedia moscovita*, in «Giustizia e Libertà», a. II, n. 1, 4 gennaio 1935, p. 2.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Cfr. *Il processo di Mosca*, in «Giustizia e Libertà», a. II, n. 35, 28 agosto 1936, p. 2; E. LUSSU [FEN.], *Commenti*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 5, 29 gennaio 1937, p. 3; *Il secondo processo di*

Nella Parigi della metà degli anni '30, per chi era interessato a sapere che cosa accadeva in Unione Sovietica, sembra non mancassero le informazioni. Le fornivano innanzitutto le fonti ufficiali riportate dalla stampa sovietica, nonché volumi e articoli delle riviste, pubblicati in gran numero anche in Occidente, da case editrici militanti e non. Nel numero già ricordato del 9 novembre 1934, dedicato all'anniversario della rivoluzione russa, «Giustizia e Libertà» riportava una sorta di bibliografia ragionata sull'argomento, che spaziava dalla storia del movimento rivoluzionario russo (Herzen, Kropotkin, Bakunin...) alla situazione attuale, combinando le pubblicazioni ufficiali del Bureau d'Éditions del Partito Comunista Francese con i documenti sul lavoro forzato pubblicati dal Comitato parigino del partito socialista-rivoluzionario russo<sup>14</sup>. Certamente, tra gli esuli politici e i militanti parigini dovevano suscitare particolare interesse le testimonianze dirette di coloro che nella Russia sovietica erano stati collaboratori della rivoluzione, non di rado finendo repressi e fuggitivi, oppure vi avevano viaggiato da osservatori più o meno critici<sup>15</sup>. Il fascino delle notizie di prima mano era comunque grandissimo, perché, come osservava velenosamente Andrea Caffi:

Quando un governo ha istituito una censura come quella in vigore nell'impero di Stalin, qualsiasi comunicato ufficiale di detto governo è “a priori” sospetto di mendacio. Allo stesso tempo le “voci che corrono”, anche quelle meno attendibili o palesemente tendenziose, sono da accogliersi come equivalenti (in quanto valore informativo) alle... menzogne di Stato<sup>16</sup>.

Informazioni ufficiali e testimonianze di parte andavano comunque analizzate con intelligenza e potevano risultare ugualmente rivelatrici. A proposito del ripensamento di André Gide, il cui *Retour de l'U.R.S.S.* era stato considerato anche su «Giustizia e libertà» come “il più severo atto d'accusa che sia stato mai scritto contro il regime bolscevico”<sup>17</sup>, Franco Venturi osservava:

Gide è andato in Russia dopo che già da qualche anno era convertito al comunismo, eppure tornando credette di proclamare una ignota verità quando disse che l'U.R.S.S. era

---

Mosca, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 6, 5 febbraio 1937, p. 3; ID. [F.], *Un altro processo a Mosca*, in «Giustizia e Libertà», a. V, n. 9, 4 marzo 1938, p. 2; ID. [F.], *Il processo di Mosca*, in «Giustizia e Libertà», a. V, n. 10, 11 marzo 1938, p. 3.

<sup>14</sup> *Per lo studio della rivoluzione russa*, in «Giustizia e Libertà», a. I, n. 26, 9 novembre 1934, p. 4. Sullo stesso numero Carlo Rosselli recensiva la recente traduzione italiana della *Storia del bolscevismo* di Rosenberg (C. ROSSELLI [CURZIO], *Ideali e realtà nella vita russa. La storia del bolscevismo di Rosenberg*, p. 4). Sulla disponibilità di informazioni sull'URSS nel periodo tra le due guerre, cfr. A. GAROSCI, *Kruscev e il silenzio degli intellettuali*, in «Tempo presente», 1956, 4 luglio, pp. 269-271.

<sup>15</sup> Cfr. per esempio ROSSO, *Stampa amica e nemica*, in «Giustizia e Libertà», a. III, n. 9, 28 febbraio 1936, p. 4; H. POLLÈS, *Derniers livres sur l'U.R.S.S.*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 20, 14 maggio 1937, p. 4; F. VENTURI [LIBERO VENIENTI], *Stampa amica e nemica*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 42, 22 ottobre 1937, p. 4. Ovviamente si registra un grande interesse per gli interventi di Trockij (H. POLLÈS, *L'U.R.S.S. 1936. La révolution trahie, par Léon Trotsky*, in «Giustizia e Libertà», a. III, n. 49, 4 dicembre 1936, p. 4).

<sup>16</sup> A. CAFFI [ANDREA], *Tragedia moscovita*, cit., p. 2. Sulle posizioni di A. Caffi e il suo rapporto con Venturi, cfr. M. BRESCIANI, *L'étrange silence de Franco Venturi: Andrea Caffi et l'émigration russe en Italie aux premières années Vingt*, in S. PREZIOSO, D. CHEVROLET (éds.), *L'Heure des brasiers. Violence et Révolution au XXe siècle*, Edition d'En Bas, Lausanne 2011, pp. 203-219.

<sup>17</sup> FEN., *Commenti*, in «Giustizia e Libertà», a. III, n. 5, 11 dicembre 1936, p. 3.

una dittatura. Ora basta una *brochure* di propaganda leninista, letta con l'occhio semplice dell'uomo qualunque e non con l'occhio sofisticato del letterato per imparare questo ed altro<sup>18</sup>.

Esibizione quasi sfrontata dell'acutezza critica che consentirà più tardi a Venturi storico del populismo di districarsi nella storiografia sovietica ricavandone informazioni attendibili al di là delle corazze ideologiche<sup>19</sup>.

Del resto in quegli anni non mancavano a Parigi le voci nettamente critiche verso lo stalinismo. Sulle pagine de «La critique sociale», ma poi anche de «Le Figaro», Boris Souvarine dipingeva un regime di arbitrio e terrore<sup>20</sup>; «La Révolution prolétarienne», a cui proprio Venturi mostrò di prestare attenzione nelle rassegne stampa da lui curate<sup>21</sup>, ospitava pressoché su ogni numero denunce accorate di operai e militanti russi. Già nel 1933 vi si poteva leggere, per esempio:

Toute l'U.R.S.S. est un immense champ de bataille, on lutte et on meurt, on construit et on détruit, personne n'est libre; comme en temps de guerre, les camps de concentration sont pleins et les cimetières aussi. Mais la vieille Russie est sur le point de disparaître pour laisser la place au métal, au pétrole et au charbon et, entre parenthèses, à une bureaucratie d'Etat qui dépasse les pires prédictions<sup>22</sup>.

Nella seconda metà degli anni Trenta Charles Rappoport, il rivoluzionario francese che per il suo passato bolscevico, oltre che per la sua “*verve* indiavolata”, occupava un ruolo autorevole nel movimento comunista francese<sup>23</sup>, fece della rivista «Que faire?» una protagonista della polemica antistaliniana. Leo Valiani, l'amico carissimo di Venturi e collaboratore, da comunista, di «Giustizia e Libertà», interveniva sulle pagine della rivista ‘eretica’ francese con lo pseudonimo di Paul Chevalier, divenendo tramite tra i due gruppi<sup>24</sup>. Franco Venturi, in una delle rassegne stampa che curava sotto lo pseudonimo di Libero Venienti, mostrò il suo interesse per le posizioni di Rappoport. Questi osservava sulle pagine della sua rivista:

---

<sup>18</sup> F. VENTURI [LIBERO VENIENTI], *Stampa amica e nemica*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 50, 17 dicembre 1937, p. 4. Su Gide cfr. anche H. POLLÈS, *Retouches à mon retour de l'U.R.S.S. par André Gide*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 31, 30 luglio 1937, p. 4.

<sup>19</sup> Mi permetto di rinviare al mio *Franco Venturi e il populismo russo*, in A. VENTURI (a cura di), *Franco Venturi e la Russia*, cit., in particolare pp. 427-430 e 446.

<sup>20</sup> B. SOUVARINE, *A contre-courant. Ecrits 1925-1939*, introduction et notes de J. Verdès-Leroux, Denoël, Paris 1985. Nel 1935 uscì in Francia il monumentale *Staline* di Souvarine ma, piuttosto curiosamente, il gruppo di «Giustizia e Libertà» non ne fece parola, benché sia documentato l'interesse degli ambienti militanti, anche italiani, per quel volume. Cfr. per es. l'accenno di Leo Valiani alla lettura del libro di Souvarine nel penitenziario di Civitavecchia (L. VALIANI, *Una testimonianza*, cit., p. 514). Sull'opera di Souvarine Venturi si espresse con simpatia soltanto in occasione della traduzione italiana presso Adelphi (cfr. F. VENTURI, *Il comunista che smascherò il vero Stalin (ma nessuno gli credette)*, in «Tuttolibri», a. 9, n. 382, 19 novembre 1983, p. 4).

<sup>21</sup> F. VENTURI [LIBERO VENIENTI], *Stampa amica e nemica*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 38, 17 settembre 1937, p. 3 e n. 46, 19 novembre 1937, p. 4.

<sup>22</sup> *Lettre d'un ouvrier de Moscou*, in «La Révolution prolétarienne», 10 Février 1933, a. 9, n. 145, p. 10.

<sup>23</sup> H. GOLDBERG, *Charles Rappoport ou la crise du marxisme en France*, in «L'Homme et la Société», 1972, n. 24-25, pp. 127-150. Per la descrizione di Rappoport, cfr. LECTOR, *Stampa amica e nemica*, in «Giustizia e Libertà», a. I, n. 29, 30 novembre 1934, p. 4.

<sup>24</sup> L. VALIANI, *Una testimonianza*, cit., pp. 514-515. Cfr. anche E. TORTAROLO, *L'esilio della libertà. Franco Venturi e la cultura europea degli anni Trenta*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI, *Il coraggio della ragione*, cit., p. 104.

I socialisti di prima della rivoluzione bolscevica dimostravano trionfalmente che la libertà senza pane era una sinistra presa in giro. Stalin ha fatto capire al mondo intero che il pane (e come insufficiente!) senza la libertà è troppo amaro....<sup>25</sup>

Riportando la citazione, Venturi commentava:

È ora compito suo [di Rappoport] e di tutti i rivoluzionari di non fermarsi a delle pure formule, ma di rivedere le radici stesse del socialismo in nome di questo nuovo principio. Si riscopre la libertà. Quale momento più fecondo e più importante di questo, nella storia dei popoli come in quella degli individui?<sup>26</sup>

Al ripensamento delle radici del socialismo alla luce del principio della libertà Venturi stesso si stava forse già allora dedicando, come sembrano testimoniare le pagine del manoscritto qui pubblicato per la prima volta.

Nel tratteggiare a grandi linee le discussioni parigine intorno all'esperienza sovietica negli anni Trenta, non si può trascurare il "caso Serge": arrestato nel 1933 in Unione Sovietica, lo scrittore franco-sovietico fu salvato da una grande campagna di mobilitazione internazionale e in particolare francese, che ebbe il suo apice al Congresso internazionale degli scrittori che si tenne a Parigi nel giugno 1935. Com'è noto, Serge fu liberato qualche mese più tardi, privato della nazionalità ed espulso dall'Unione Sovietica<sup>27</sup>. Lo scalpore che suscitò l'intera vicenda non poteva essere ignorato dal giovane Venturi e dai suoi amici, che in effetti ne seguirono lo svolgimento sul loro giornale, dando conto anche delle prese di posizione di Serge una volta tornato in Occidente<sup>28</sup>. Serge, del resto, conosceva l'ambiente dei fuoriusciti italiani anche personalmente e, in un commosso articolo in occasione dell'assassinio dei fratelli Rosselli, ricordò di aver conosciuto Carlo e la moglie "en novembre dernier, à Paris, dans la demeure, pleine de livres rares, d'un savant italien"<sup>29</sup>. Le note del diario di Serge rivelano che si trattava dell'appartamento di Lionello Venturi in avenue Henri-Martin, dove Serge era stato condotto da Jacques Mesnil, anarchico e comunista ma anche esperto del Rinascimento fiorentino ed autore di un pregevole studio su Botticelli. La precisazione è fornita in una nota di qualche anno più tardi, il 19 febbraio 1942, quando Serge rivide Lionello, che non aveva più incontrato da allora, ricavandone un'ottima impressione:

Venturi me paraît rajeuni. Une magnifique soixantaine d'homme grand, corpulent avec une tête puissante, un crâne haut, chauve, quelque chose de léninien dans le front, des doux yeux bleus attentifs, une pointe de barbe blanche, dure, au bas du menton, le teint très frais. Extrêmement patricien<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Cit. in F. VENTURI [LIBERO VENIENTI], *Stampa amica e nemica*, in «Giustizia e Libertà», a. V, n. 20, 20 maggio 1938, p. 2.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> J.-L. PANNÉ, *L'affaire Victor Serge et la gauche française*, in «Communisme», 1984, n. 5, pp. 89-104; N. RACINE, *Victor Serge. Correspondances d'URSS (1920-1936)*, in «Mill neuf cent», 1990, n. 8, pp. 73-97.

<sup>28</sup> Cfr. LECTOR, *Stampa amica e nemica*, in «Giustizia e Libertà», a. II, n. 12, 22 marzo 1935, p. 4; ROSSO, *Stampa amica e nemica*, in «Giustizia e Libertà», a. III, n. 24, 12 giugno 1936, p. 3.

<sup>29</sup> V. SERGE, *Carlo Rosselli. 19-20 juin 1937*, ora in ID., *Retour à l'Ouest. Chroniques (juin 1936-mai 1940)*, Agone, Marseille 2010, p. 91.

<sup>30</sup> Cfr. V. SERGE, *Carnets (1936-1947)*, nouvelle édition établie par C. Albertani et C. Rioux, Agone, Marseille 2012, p. 177.



In quell'occasione parlarono anche di Franco:

Son fils – rencontré à Marseille au Comité américain, arrêté en Espagne, livré à l'Italie – est déporté dans le Midi, libre, avec la faculté de se rendre dans un village voisin; étudie, écrit des bonnes lettres, envoie des photos<sup>31</sup>.

Evidenzia ancor più l'intreccio delle conoscenze anche personali negli ambienti antifascisti un'altra annotazione di Serge a proposito della conversazione con Lionello: “Nous rappelons que Francesco Ghezzi a disparu en URSS, complètement. Venturi et Mesnil ont fait l'impossible pour lui, en vain”<sup>32</sup>. Il nome è quello di un operaio anarco-sindacalista che si era rifugiato in Unione Sovietica per sfuggire alla polizia fascista. In Russia ebbe una vita piuttosto avventurosa, tra l'altro fondando insieme ad un altro fuoruscito italiano, Tito Scarcelli, una sorta di “Comune” a Yalta dove capitano in momenti diversi personaggi come Pierre Pascal, Boris Souvarine e l'operaio francese Robert Guiheneuf, poi autore con lo pseudonimo di Yvon di quello che Venturi giudicò “uno dei libri più intelligenti sull'U.R.S.S.”<sup>33</sup>. Ghezzi fu arrestato una prima volta nel 1929 e liberato un paio di anni dopo per effetto di una vera e propria mobilitazione internazionale, ma venne arrestato di nuovo nel novembre 1937 e scomparve poi in un campo di concentramento. Che Lionello Venturi si sia direttamente interessato alla sua sorte, non risulta. Ma l'annotazione di Serge restituisce un clima di partecipazione alle vicende sovietiche, che doveva essere ben viva per tutti gli anni Trenta.

Non sappiamo se Franco Venturi conoscesse Serge di persona, di certo ne discusse le posizioni senza alcun imbarazzo, dopo il rientro dell'autorevole scrittore in Occidente. Innanzitutto dissenti a proposito della rivolta dei marinai di Kronstadt soffocata nel 1921, rievocata da Serge e da altri in occasione dei più recenti scontri tra anarchici e comunisti in Spagna. Sulla base dei suoi ricordi personali, Serge osservava che sarebbe stato opportuno fare delle concessioni economiche ed evitare a tutti i costi il massacro, ma conveniva che non si sarebbe potuto cedere sul terreno politico perché questo avrebbe dato immediato vantaggio ai Bianchi e alla reazione internazionale. A Venturi sembrava una posizione troppo allineata:

Una volta che si ammette il principio che un sollevamento, anche se veramente rivoluzionario, può divenire in dati momenti, contrario alla rivoluzione nel suo assieme, non si può che domandare al potere rivoluzionario più umanità, più larghezza politica rispetto a coloro che sono contro di lui, ma non si può più mettersi dalla parte degli in-

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 88. Sull'“affare Ghezzi”, cfr. CH. JACQUIER, *Vie et mort d'un anarcho-sindicaliste italien en URSS*, in «A contretemps. Bulletin de critique bibliographique», 2007, n. 26 (consultabile all'indirizzo: <http://acontretemps.org/spip.php?article151> – ultimo accesso 11 novembre 2014). Cfr. anche P. PASCAL, *Russie 1927. Mon Journal de Russie. Tome quatrième: 1927, L'Age d'Homme*, Lausanne 1982, *passim*; V. SERGE, *Retour à l'Ouest*, cit., pp. 147-150 e soprattutto, sulla “Comune” di Yalta, cfr. P. PASCAL, *Mon état d'âme. Mon Journal de Russie. Tome troisième: 1922-1926, L'Age d'Homme*, Lausanne 1982, pp. 117-121. Il soggiorno di Yvon fu ricordato anche nell'introduzione di Gide a YVON, *L'U.R.S.S. telle qu'elle est*, Gallimard, Paris 1938, pp. 9-10. A proposito dell'allarme per la sorte di Ghezzi, cfr. gli interventi su «La Révolution prolétarienne» (a. 14, n. 263, 25 gennaio 1938, pp. 11-12; a. 15, n. 287, 25 gennaio 1939, p. 16; a. 15, n. 294, 10 maggio 1939, p. 15).

sorti. E infatti Serge ammette che il partito abbia fatto bene a schiacciare con la forza i marinai di Cronstadt, ma avrebbe desiderato maggiore abilità<sup>34</sup>.

Nell'aprile 1939, Venturi rimproverò a Serge scarsa "arditezza ideologica": laddove sarebbe stato opportuno trarre le "conseguenze teoriche dalla sua esperienza russa, inquadrata nella situazione dell'Europa attuale", Serge era rimasto imprigionato "in una certa ortodossia marxista"<sup>35</sup>. È interessante osservare come proprio in questa nota critica nei confronti di Serge Venturi esponga chiaramente alcune questioni al centro della sua riflessione nei testi qui pubblicati per la prima volta. Serge ha ragione – sottolineava Venturi – di osservare che "gli avversari della classe operaia si sono largamente assimilati ciò che il marxismo aveva portato di nuovo nella teoria. (...) Il marxismo inconfessato dei nemici del socialismo sta forse diventando uno dei mezzi più terribili di difesa delle classi capitaliste", e ancora che "il marxismo dell'epoca imperialista si è scisso. Nazionale e contro-rivoluzionario nei paesi dove era stato riformista; rivoluzionario e internazionalista, nel solo paese dove la caduta di un *ancien régime* obbligò il proletariato a seguire fino in fondo la sua missione". Quel che mancava, secondo Venturi, era la conclusione teorica che sarebbe dovuta derivare da queste corrette constatazioni, così come dalla parallela osservazione che, con le parole di Serge, la libertà è "altrettanto necessaria al socialismo (...) quanto l'ossigeno per gli esseri viventi".

Peccato però, – concludeva Venturi – che, partendo da questo nuovo punto di vista egli non si accorga di quanto di "totalitario" sia contenuto nell'idea marxista stessa di un partito rappresentante la coscienza di tutto il proletariato e non veda quanto il marxismo sia responsabile non solo dei lati rivoluzionari ma anche dei lati oppressori del regime russo<sup>36</sup>.

Ricorre qui uno dei temi centrali dell'interpretazione complessiva della recente storia russa che Venturi stava maturando e che troverà espressione nel dattiloscritto del confino, secondo cui la rivoluzione bolscevica andava analizzata a partire dalle sue radici marxiste, perché soltanto in una complessiva riflessione sui fondamenti teorici potevano trovare spiegazione le ambivalenze, le contraddizioni, le complessità di quell'esperienza.

Le analisi correnti dell'esperienza sovietica nell'ambiente frequentato da Venturi, già alla metà degli anni Trenta, ben consapevoli della realtà drammatica delle condizioni di vita e di carenza di libertà, ne trovavano per lo più una giustificazione in due considerazioni specularmente rivolte al passato e al futuro, entrambe formulate caratteristicamente in un articolo di Umberto Calosso sulla recente pubblicazione inglese del cospicuo volume dei coniugi Webb dedicato al comunismo sovietico: da una parte l'ingente "eredità russa nel nuovo regime" si faceva sentire, per esempio nel culto,

<sup>34</sup> F. VENTURI [LIBERO VENIENTI], *Stampa amica e nemica*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 38, 17 settembre 1937, p. 3. Il commento si riferisce all'intervento di V. SERGE, *Les écrits et les faits*, in «La Révolution prolétarienne», a. 13, n. 254, 10 settembre 1937, pp. 10-11.

<sup>35</sup> F. VENTURI [GIANFRANCHI], *Inventario marxista*, «Giustizia e Libertà», a. VI, n. 15, 21 aprile 1939, p. 3. Il commento si riferisce al saggio di V. SERGE, *Puissance et limites du Marxisme*, in «Masses», 1939, n. 3.

<sup>36</sup> F. VENTURI [GIANFRANCHI], *Inventario marxista*, cit., p. 3.

ancora tutto zarista, del “capo”, in una struttura, quella dei soviet, che sarebbe stata invece intrinsecamente democratica; dall'altra la miseria e i limiti della libertà sarebbero stati riscattati dalla prospettiva entusiasmante della creazione dell'“uomo nuovo”, avviata ormai in Russia “non per via di regole ma di sviluppi sperimentali”<sup>37</sup>.

È curioso che proprio criticando il metodo dei Webb (“una immensa raccolta e correlativo spoglio di statuti, contratti, sentenze, bilanci; una serie di conversazioni con operai e leaders; partecipazione personale ad assemblee e comitati”), Rosso concludesse con un invito ad andare a vedere di persona:

io non intendo negare il contributo incontestabile della loro inchiesta, né disconoscere la grandezza dello sforzo russo. Vorrei solo consigliare una maggiore riserva e proporre, magari, a uno dei nostri giellisti, previo studio del russo, un viaggio in Russia<sup>38</sup>.

Qualche mese più tardi, com'è noto, fu proprio Venturi a recarsi in Russia sulle tracce di Diderot, facendosi poi egli stesso testimone diretto con una serie di *Note sulla Russia*, pubblicate in «Giustizia e Libertà» tra gennaio e febbraio 1937<sup>39</sup>.

Con tutta probabilità il russo non lo conosceva ancora: Venturi sostenne in più occasioni di averlo studiato al confino di Avigliano, con l'aiuto di un giovane confinato sloveno, Jadran Ferluga, futuro bizantinista, e i documenti lo confermano. Il 5 ottobre 1941 Franco scrive alla madre, riferendosi alla compagna di quegli anni, di origine russa:

sto studiando pure, con la buona volontà di uno scolareto, ma con anche maggiori complicazioni, la lingua di Vitia che è interessantissima, e per cui mi sono procurato non solo grammatiche e dizionari ma anche qualche testo interessante. Mi ci vorrà tempo, ma tanto questo non mi manca qui e ho fatto qualche progresso già<sup>40</sup>.

Oltre a grammatiche e dizionari, sembra che avesse a disposizione i libri russi che erano stati di Gobetti e altri intendeva chiederne a Natalia Ginzburg, essendo “cosa rara e difficile da trovarsi, naturalmente”<sup>41</sup>. Certo i progressi furono sorprendenti, se in poche settimane poteva annunciare alla madre di stare leggendo in originale *I fratelli Karamazov*<sup>42</sup>.

---

<sup>37</sup> U. CALOSSO, *La Russia in un libro dei Webb*, in «Giustizia e Libertà», a. III, n. 6, 7 febbraio 1936, p. 3. Si tratta di S. e B. WEBB, *Soviet Communism: a New Civilization?*, C. Scribner's Sons, New York 1936, 2 voll.

<sup>38</sup> ROSSO, *Stampa amica e nemica*, in «Giustizia e Libertà», a. III, n. 7, 14 febbraio 1936, p. 3.

<sup>39</sup> E. TORTAROLO, *La rivolta e le riforme. Appunti per una biografia intellettuale di Franco Venturi (1914-1994)*, in «Studi Settecenteschi», 1995, n. 15, pp. 20-23; B. BONGIOVANNI, *Note su Franco Venturi e la Russia*, in «Quaderni storici», 1997 (94), n. 1, pp. 300-302. Le *Note* di Venturi sono ora disponibili in F. VENTURI, *La lotta per la libertà*, cit., pp. 50-79.

<sup>40</sup> Lettera di Franco a Ada Venturi, 5 ottobre 1941 (Archivio privato Franco Venturi, Torino). Al suo studio del russo, Venturi accennava anche a Benedetto Croce l'anno seguente, dichiarandosi “a buon punto” (B. CROCE, F. VENTURI, *Carteggio*, a cura di S. Berti, Il Mulino, Bologna 2008, p. 35). A questo proposito Silvia Berti menziona J. Ferluga, sulla base di una conversazione privata con Venturi.

<sup>41</sup> Lettera di Franco a Ada Venturi, 19 ottobre 1941 (Archivio privato Franco Venturi, Torino). Che avesse a disposizione i libri di Gobetti lo dichiara Silvia Berti nella sua Introduzione al già citato *Carteggio* tra Croce e Venturi (p. XLI).

<sup>42</sup> Cfr. la lettera di Franco a Ada Venturi del 26 ottobre 1941, pubblicata in B. CROCE, F. VENTURI, *Carteggio*, cit., p. 67.

Ancorché sprovvisto di strumenti linguistici, Venturi arrivò a Leningrado verso la fine del 1936 con solide letture alle spalle e un'enorme curiosità. Nei resoconti che fece di quell'esperienza si nota la ricerca di misura ed equilibrio nel giudizio, cogliendo da una parte i rischi dell'isolamento dell'URSS e della chiusura nella tradizione popolare, la rozzezza della propaganda antireligiosa, le difficoltà delle condizioni materiali, ma anche, dall'altra, la dignità della gente, il desiderio di istruzione e di cultura, i segnali di ripresa dell'*intelligencija* e con ciò di una vitalità culturale ma anche politica. Venturi, poco più che ventenne, entrava con queste note nel numero di coloro che molto più tardi avrebbe definito "appassionati scopritori della realtà russa e magari, come spesso accadeva in quegli anni lontani, innamorati della Russia, trascinati dallo slancio, dall'energia che si sprigionò allora da quel Paese"<sup>43</sup>. Sullo sfondo delle note di Venturi si avverte l'esigenza di capire quel che stava accadendo al di là della pur drammatica e appassionante contingenza politica, di afferrare le radici storiche delle vicende russe per leggerle nel comune orizzonte della cultura europea. Lo sottolineò egli stesso nel 1956, suggerendo di riprendere allora in mano il *Paradosso dello spirito russo* di Gobetti come esempio di una visione del "dramma della Russia in tutta la sua ampiezza". E citando ancora Lo Gatto e Leone Ginzburg, osservava

come nell'altro dopoguerra l'interpretazione delle vicende russe fosse ancora profondamente legata a tutta una cultura, a tutta una passione per la vita, la letteratura, il pensiero, l'umanità di quel Paese. Gli schemi potevano essere incerti e strani, l'anima slava poteva apparire come un eterno e alquanto ridicolo "deus ex machina", la letteratura e la politica potevano mescolarsi in modo da annebbiare talvolta l'orizzonte, ma l'interesse era vivo<sup>44</sup>.

Non sembra un caso che le testimonianze di Gianfranchi (uno degli pseudonimi giellisti di Venturi) uscissero con il titolo di *Note sulla Russia*, quasi a sottolineare la necessità di una visione globale di quel mondo, non per giustificare semplicisticamente le manchevolezze del presente con il peso del passato, ma perché "quello che si tratta di capire e di descrivere in Russia è meno la linea attuale del Partito (linea che è più facile studiare in Europa che là), quanto la nuova società, cultura, vita, nate ormai dalla Rivoluzione"<sup>45</sup>. E per capire tutto questo la Russia, la sua storia e la sua cultura, era importante quanto l'Unione Sovietica.

Il titolo delle *Note* di Venturi richiama da vicino le *Notes sur l'U.R.S.S.* che da anni Robert Guiheneuf, con lo pseudonimo di Yvon, pubblicava su «La Révolution prolétarienne», una rivista eterodossa, di ispirazione sindacalista, fondata nel 1925 da Pierre Monatte, Alfred Rosmer e Robert Louzon, che, come già si è accennato, cercava di seguire le vicende sovietiche soprattutto attraverso le testimonianze dei militanti<sup>46</sup>. Yvon, in questo senso, era una figura esemplare: operaio e convinto comunista, all'età di ventiquattro anni era partito per la Russia, nel 1923, per partecipare a quello

<sup>43</sup> F. VENTURI, *Il comunista che smascherò il vero Stalin*, cit., p. 4.

<sup>44</sup> ID., *Allargare il dibattito. Dopo il rapporto Chruščëv*, in «Il Mondo», 6 novembre 1956, ora in ID., *La lotta per la libertà*, cit., p. 337. Della straordinaria attività di studioso e divulgatore della cultura russa di Leone Ginzburg dava conto anche «Giustizia e Libertà», a. I, n. 27, 16 novembre 1934, p. 1, stigmatizzandone l'arresto.

<sup>45</sup> ID. [GIANFRANCHI], *Note sulla Russia. Le strade di Leningrado*, in «Giustizia e Libertà», a. IV, n. 3, 15 gennaio 1937, ora in ID., *La lotta per la libertà*, cit., p. 50.

che gli sembrava il sogno di costruzione dell'avvenire comunista. Da operaio e poi tecnico, viaggiò per gran parte dell'immenso paese, avendo modo così di conoscere concretamente la vita delle città e delle campagne negli anni Venti, ma anche il mondo dei funzionari di partito, perché tra il 1923 e il 1925, a Mosca, occupò la stanza di un segretario allora impiegato all'estero, nell'appartamento di un altissimo grado della GPU, arrivando così a conoscere di persona figure di primissimo piano come Dzeržinskij e Kamenev. Quel che vide non gli piacque e preferì allontanarsi in estremo Oriente con la moglie, cittadina sovietica. Nella Siberia orientale gli furono affidati compiti diversi: vide così dall'interno i cantieri per lo sfruttamento delle foreste, le miniere d'oro siberiane, le nuove grandi imprese industriali, divenendo addirittura direttore di una fabbrica a Vladivostok. Ma le molte esperienze lo avevano ormai disilluso. Cercò di ritornare in Francia, con la moglie e il figlio, incontrando sempre nuovi ostacoli. Il racconto dell'esame a cui fu sottoposta la moglie per la richiesta del visto di uscita dall'Unione Sovietica divenne, sotto la penna di Gide nella prefazione al volume *L'U.R.S.S. telle qu'elle est*, un affresco esemplare della ottusa brutalità del potere burocratico sovietico<sup>47</sup>. Rientrato finalmente in Francia, Yvon si assunse la missione di analizzare la realtà sovietica usando la competenza linguistica e culturale che si era guadagnato in Russia. Pubblicò così una serie di *Notes* sui più diversi aspetti della realtà sovietica, a partire dalle informazioni e dai resoconti ufficiali che "smontava" con grande abilità per rivelarne i contenuti reali, il significato effettivo per le condizioni di vita degli operai e i loro spazi di libertà. Un primo volume, *Ce qu'est devenue la Révolution russe*, uscì nel 1936 in una collana della stessa «Révolution prolétarienne», con una prefazione di Pierre Pascal, il futuro nume tutelare della slavistica francese, amico di Yvon fin dagli anni sovietici<sup>48</sup>. Si trattò di una pubblicazione militante, che ebbe svariate edizioni, ma non sappiamo se Venturi l'abbia avuta tra le mani. Di Yvon conobbe certamente il secondo, più ampio, volume: *L'U.R.S.S. telle qu'elle est*, che, come si è detto, gli apparve come "uno dei libri più intelligenti sull'U.R.S.S."<sup>49</sup> e a cui fece più volte riferimento nelle pagine qui pubblicate.

Il secondo volume di Yvon uscì nella collana NRF di Gallimard nel 1938, insieme ad altri due su analogo argomento: *Au pays du grand mensonge* di Ante Ciliga e *De la Sainte Russie à l'U.R.S.S.* di Georges Friedmann. Venturi li recensì insieme sulle pagine di «Giustizia e Libertà». In comune, oltre ad essere pubblicati nella medesima collana, i tre autori avevano un tratto importante:

Sono tre comunisti su cui il contatto diretto della Russia ha agito profondamente per arricchire e modificare quelle teorie o quei sentimenti che li avevano fatti ribelli o critici del mondo borghese. Tutto quello che essi hanno visto e vissuto in URSS è diventato

---

<sup>46</sup> Sulla rivista, cfr. J.-P. POCCARD, *La Revue "La Révolution prolétarienne" de 1925 à 1935*, s. e., Paris 1969.

<sup>47</sup> Cfr. YVON [R. GUIHENEUF], *L'U.R.S.S. telle qu'elle est*, préface d'A. Gide, Gallimard, Paris 1938, pp. 12-15. Sulla figura di Yvon, cfr. H. GUIHENEUF, «Voir plutôt que croire.» *L'expérience du travail d'Yvon en Union soviétique et les récits de ses désillusions*, in « Le Mouvement Social », 2003/4, n. 205, pp. 21-42 e la monografia del medesimo autore, *Dix ans en URSS (1923-1933). L'itinéraire d'Yvon*, Ouest éditions, Paris 2004.

<sup>48</sup> Cfr. YVON [R. GUIHENEUF], *Ce qu'est devenue la Révolution russe*, préface de P. Pascal, Librairie du travail, Paris 1936. Sul rapporto tra Pascal e Yvon, cfr. P. PASCAL, *Mon état d'âme. Mon Journal de Russie. Tome troisième: 1922-1926*, cit.

<sup>49</sup> Dattiloscritto del 1941-42, p. 88.

per loro materia di riflessione sulle idee fondamentali del marxismo, del movimento operaio e rivoluzionario<sup>50</sup>.

Al di là dell'interesse per la testimonianza autentica, quel che portava Venturi a scegliere di discutere questi libri, e non altri, era la radicalità delle questioni poste: "Dal corpo a corpo immane della fede comunista con la realtà russa in questi ultimi venti anni, non possono non uscire (...) revisioni profonde di quelle che sono le radici stesse dell'idea rivoluzionaria"<sup>51</sup>. In particolare nel libro di Ante Ciliga, un militante comunista jugoslavo arrivato in Unione Sovietica nel 1925, arrestato e deportato come trockista e poi liberato grazie anche alla nazionalità italiana acquisita dalla moglie, Venturi apprezzava l'aver puntualizzato il problema della classe dirigente sovietica. La spiegazione, tutto sommato semplicistica, fornita anche da Victor Serge, che riportava "la dedizione collettiva e assoluta" al partito ad una sorta di "psicologia bolscevica" che avrebbe condotto a privilegiare il partito al punto da confessare nefandezze non compiute pur di salvaguardare l'identità collettiva, doveva lasciare il posto ad una riflessione assai più approfondita sull'"idea centrale del marxismo (...): il concetto di coscienza proletaria rappresentata da un'unica organizzazione detentrica di una assoluta e totalitaria verità". Ciliga, "sbarazzatosi una volta dell'ombra di Trotski (...), arriva a vedere i germi degli attuali difetti nella concezione stessa di Lenin"<sup>52</sup>. Nella stessa direzione il libro di Yvon, al di là dell'enorme quantità di dati e di informazioni puntuali, soprattutto sulla realtà economica dell'esperienza sovietica, era apprezzato da Venturi per le sue conclusioni nette, quasi brutali: la Russia edificata dalla rivoluzione appariva come una realtà principalmente tecnico-economica, che aveva "dimenticato l'essenziale", "l'elemento più vero e più umano del socialismo". Scriveva Yvon:

Il tragico della rivoluzione russa non è che essa non abbia dato niente a quelli che sono in basso, che aspettavano tutto, ma è che non avendo loro dato niente, essa abbia potuto costruire un mondo nuovo e vitale<sup>53</sup>.

Rispetto alla novità delle questioni poste dai primi due volumi, il giudizio di Venturi sul terzo sembra meno entusiasta. Possiamo forse persino ipotizzare che del volume di Georges Friedmann Venturi sia stato quasi costretto a scrivere, trovandosi a recensire altre uscite della medesima collana. Georges Friedmann era infatti un personaggio di qualche rilievo: legato al *Centre de documentation sociale* dell'École normale supérieure, Friedmann era il direttore della collana «Socialisme et culture» nelle Éditions sociales internationales, legate al Partito Comunista Francese e al Comintern, che pubblicava studi biografici su grandi figure del materialismo e del pensiero progressista. Ad entrambe le attività Venturi prestò attenzione, recensendo la prima uscita degli *Inventaires*, che raccoglieva alcune conferenze tenute nel 1934 al

<sup>50</sup> F. VENTURI, *Tre libri sull'URSS*, in «Giustizia e Libertà», a. V, n. 17, 29 aprile 1938, ora in ID., *La lotta per la libertà*, cit., pp. 111.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 116-117.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 119-120. "Le tragique n'est pas que la révolution russe n'ait rien donné d'essentiel à ceux d'en bas, qui en attendaient tout; c'est que, ne leur ayant rien donné, elle ait pu construire un monde nouveau et viable" (YVON, *L'U.R.S.S. telle qu'elle est*, cit., p. 278).

*Centre*, tra l'altro da Élie Halévy, e il volume su Pierre Leroux, che giudicava "un nuovo esempio del tentativo fatto da alcuni intellettuali comunisti francesi per dare un significato, anche sul terreno della cultura e della storia, alla politica del fronte popolare"<sup>54</sup>. Ma Friedmann era anche il segretario della commissione scientifica del *Cercle de la Russie neuve*, che raccoglieva diversi intellettuali e studiosi iscritti al Partito Comunista o "compagni di strada", interessati ad informare il pubblico francese delle ricerche condotte in Unione Sovietica, in particolare in campo scientifico<sup>55</sup>. Non possiamo sapere se Venturi frequentasse quegli incontri, certo li conosceva: Leo Valiani ricorda che un libro intitolato *A la lumière du marxisme* era tra le sue mani quando lo conobbe nella primavera del 1937 e con quel titolo erano usciti, con straordinario successo, un paio di volumi che raccoglievano le conferenze del *Cercle*<sup>56</sup>. Friedmann, pur non essendo iscritto al partito, era allora certamente, per convinzioni e per ruolo, un "compagno di strada" molto vicino alle posizioni ufficiali. E in questa prospettiva il suo *De la Sainte Russie à l'U.R.S.S.*, pur volendo dichiaratamente evitare gli eccessi a cui indulgevano di regola i testimoni comunisti stranieri ("l'emportement de la passion, l'enthousiasme sans mesure et sans critique qui entraîne au ton 'alleluiste'"<sup>57</sup>), restava nel genere dell'apologia, come non mancò di osservare Venturi: "Il suo è un libro che la chiesa cattolica (se fosse scritto in difesa di questa) potrebbe chiamar prudente". Pur osservando manchevolezze e difficoltà del regime, Friedmann ne trovava giustificazione nell'eredità della Santa Russia, ancora una volta secondo lo schema che già abbiamo visto all'opera. E ancora una volta Venturi criticava questo approccio:

Il titolo dell'opera indica da solo quale sia la base di questa apologia: far constatare in tutti i campi, e specialmente in quello psicologico, il salto che si è fatto da vent'anni a questa parte in Russia. Il che non è interessante se non precisando in che direzione si è saltato e come si è giunti all'atterraggio<sup>58</sup>.

Che il libro di Friedmann venisse proibito in Unione Sovietica (e in Francia provocasse l'ostracismo comunista e l'allontanamento dell'autore da tutti i posti da lui fin lì

---

<sup>54</sup> Cfr. F. VENTURI [GIANFRANCHI], *Inventario*, in «Giustizia e Libertà», a. III, n. 28, 10 luglio 1936, p. 3; ID., *P. Leroux: socialista e romantico*, in «Giustizia e Libertà», a. V, n. 46, 25 novembre 1938, p. 3. Su entrambi gli interventi di Venturi cfr. i saggi di M. Albertone e M. Battini in questo stesso volume e, sui rapporti, anche personali, tra Venturi e Friedmann, E. TORTAROLO, *L'esilio della libertà. Franco Venturi e la cultura europea degli anni Trenta*, cit., pp. 98-100.

<sup>55</sup> Sulle attività del *Cercle*, cfr. P. LABERENNE, *Le Cercle de la Russie neuve (1928-1936) et l'Association pour l'étude de la culture soviétique (1936-1939)*, in «La Pensée», 1979, n. 205, pp. 12-25 e il ricordo di H. WALLON in *Entretien avec Henri Wallon*, in «Enfance», 1968, 21, n. 1-2, pp. 25-26. A proposito di Gabrielle Duchêne, direttrice ed anima del *Cercle*, cfr. la tesi dottorale di E. CARLE, *Gabrielle Duchêne et la recherche d'une autre route: entre le pacifisme féministe et l'antifascisme*, McGill University, Montreal 2005. Un aspetto interessante è costituito dalle relazioni tra il *Cercle*, fin dalla sua fondazione, e il VOKS sovietico (*Vsesojuznoe Obščestvo Kul'turnoj Svjazi za granicej*), su cui cfr. L. STERN, *Western Intellectuals and the Soviet Union, 1920-40. From Red Square to the Left Bank*, Routledge, Abingdon - New York 2007, pp. 90-98.

<sup>56</sup> L. VALIANI, *Una testimonianza*, cit., p. 507.

<sup>57</sup> G. FRIEDMANN, *De la Sainte Russie à l'U.R.S.S.*, préface de F. Jourdain, Gallimard, Paris 1938, p. 15.

<sup>58</sup> F. VENTURI [GIANFRANCHI], *Tre libri sull'URSS*, cit., p. 121.

occupati nelle case editrici e nelle riviste più o meno direttamente legate al partito<sup>59</sup>), Venturi lo spiegava più con la “baldanza” del giovane regime che con la portata dei rilievi critici.

Già nella recensione del '38 è insomma evidente che l'interesse e la simpatia di Venturi va assai più alla profondità della critica di Ciliga e di Yvon, piuttosto che alla cautela di Friedmann. Ma le pagine inedite qui pubblicate ci spiegano anche meglio perché a risultare più consonante con le riflessioni di Venturi fosse proprio Yvon, l'unico ad essere citato anche qui, e a più riprese. In Yvon Venturi vedeva un esempio di quello che, “machiavellicamente, potrebbe dirsi un ritorno ai principî. Il socialismo, diventando grosso fiume si sarebbe intorbidato, bisognerebbe tornare alla sua più pura fonte, per rigenerarsi”<sup>60</sup>. E per Yvon non si trattava tanto, o soltanto, di scandagliare i fondamenti teorici, ma di riscoprire le radici al tempo stesso “sentimentali” e politiche del socialismo. Nelle conclusioni che Venturi dichiarava di apprezzare, leggiamo a questo proposito:

Donner un aspect scientifique au mouvement de révolte de ceux d'en bas fut une belle manifestation d'orgueil; mais conserver très vifs le sentiment de la justice et le goût de la liberté est peut-être la plus sûre garantie de tirer le maximum possible des événements quels qu'ils soient. Par un retour des choses, ces aspirations “romantiques” du début prendront demain l'allure de grandes choses concrètes<sup>61</sup>.

Venturi commenta nel manoscritto:

Ci si è accorti che il mondo dei sentimenti e delle volontà che aveva trovato le proprie formule nel mezzo del secolo scorso con il marxismo poteva essere considerato, studiato ed amato in sé, per il proprio valore emotivo e creativo. Si è riscoperto il “comunismo eterno” sotto le dottrine di Marx e si è anche detto che queste ultime l'avevano impoverito o schematizzato e che esso era più ricco e più fecondo nelle sue formulazioni più ingenua e primitive. Le conclusioni di Yvon, comunista francese capace di trarre alcune conclusioni profonde e teoriche dalla sua profonda esperienza del bolscevismo russo, sono una delle espressioni più sincere di questa tendenza<sup>62</sup>.

Accanto al “ritorno ai principi”, Venturi vedeva all'opera un altro approccio nel ripensamento contemporaneo del marxismo: il cosiddetto “umanesimo marxista”. Il tema era ampiamente presente nelle discussioni dei fuorusciti italiani e dei giellisti in particolare, che facevano dell'“umanesimo” una sorta di affermazione programmatica: “umano” ricorreva sulle pagine di «Giustizia e Libertà» alternativamente o insieme come opposto a “divino”, nella rivendicazione di un orizzonte immanente per un'umanità “soggetto ed oggetto del mondo, spirituale non meno di quello pratico”, e come opposto a “brutale”, sia sul piano individuale, sia su quello collettivo<sup>63</sup>. Nel compito rivoluzionario dell'affermazione dell'“umano” in questo duplice senso, Marx

<sup>59</sup> Sulla vicenda cfr. E. MORIN, *Il était minuit dans le siècle*, in G. FRIEDMANN, *Journal de guerre. 1939-1940*, Gallimard, Paris 1987, pp. 11-12; M. FERRO, *Georges Friedmann, historien de l'avenir*, in «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 1978 (33), n. 2, p. 205.

<sup>60</sup> F. VENTURI [GIANFRANCHI], *Tre libri sull'Urss*, cit., p. 120. A proposito del “ritorno agli utopisti” Venturi cita Yvon in un passo del manoscritto, poi cancellato (cfr. *Manoscritto del 1939*, p. 25).

<sup>61</sup> YVON, *L'U.R.S.S. telle qu'elle est*, cit., p. 278.

<sup>62</sup> *Manoscritto del 1939*, pp. 26-27.



si presentava come un “maestro”, il “maggiore umanista dei tempi moderni” nelle parole di Carlo Rosselli. Ma proprio perché Marx era un punto di riferimento imprescindibile, – continuava Rosselli – occorreva accostarsi al suo pensiero “con la stessa spregiudicatezza che egli usò verso i suoi maestri socialisti inglesi e francesi”. Del resto Rosselli riteneva che Marx non fosse immune da responsabilità per gli esiti contraddittori della realizzazione del socialismo:

Il degenerare dei partiti proletari in senso dittatorio è per una parte dovuto indubbiamente alla degenerazione dittatoria dello Stato democratico (*similia similibus*); ma per una parte è dovuta anche alla concezione troppo esclusivamente economicistica della rivoluzione sin qui prevalsa. La rivoluzione non è la conquista delle leve di comando ad opera di una piccola minoranza. La rivoluzione è fermento, è sovversione dal basso, crisi sociale, ad un tempo economica, politica, morale. Il partito rivoluzionario non deve concepirsi come piccolo Stato, ma piuttosto come società microcosmica, con tutta la pluralità, intensità e ricchezza di motivi propri di una società libera e attiva. Quindi movimento e non partito; quindi umanesimo e non mera politica e neppure mera economia<sup>64</sup>.

Si spiega con questo atteggiamento di fondo l'interesse che il gruppo di «Giustizia e Libertà» manifestava per il Marx giovane, “selvaggiamente attaccato alla materia sociale, assetato non di critica, ma di rivoluzione”<sup>65</sup>, per il suo “pensiero furente e freme, un pensiero *critico*, un'arma, come lui stesso ha detto, e non una bibbia”<sup>66</sup>.

Sullo sfondo del nucleo umanistico in generale presente nel marxismo, il dibattito si era concentrato sull'articolazione tra interesse di classe e interesse generale: il marxismo infatti poteva dirsi un nuovo “umanesimo” rivendicando l'identificazione dell'interesse di classe del proletariato con l'interesse generale dell'umanità. Era l'impostazione dell'“umanesimo” di Angelo Tasca, che Rosselli criticava e di cui Garosci “smontava” i dichiarati punti d'appoggio marxiani, mostrandone la natura politica e strategica ben più che ideologica: “È la forza politica, che deve permettere questa presentazione dei propri interessi come di quelli generali. Non si tratta di umanesimo, ma di machiavellismo”<sup>67</sup>. Venturi, nel manoscritto, affronta la questione più complessivamente:

---

<sup>63</sup> *Faber e l'umanesimo*, in «Giustizia e Libertà», a. I, n. 28, 23 novembre 1934, p. 2; L. BATTISTELLI, *Osservazioni sul problema religioso italiano*, in «Giustizia e Libertà», a. III, n. 19, 8 maggio 1936, p. 3. Per la riflessione contemporanea sul tema tra i fuorusciti italiani, cfr. G. SARAGAT, *L'humanisme marxiste*, ESIL, Marseille 1936.

<sup>64</sup> La risposta di C. Rosselli a DANUBIANO, *Tesi su lo Stato e il Partito*, in «Giustizia e Libertà», a. III, n. 23, 5 giugno 1936, p. 3.

<sup>65</sup> Così nel commento di A. Garosci a S. ALA, *Discussioni marxiste*, in «Giustizia e Libertà», a. I, n. 27, 16 novembre 1934, p. 2. Anche nelle pagine di Venturi qui pubblicate si mostra un'evidente predilezione per il giovane Marx. A questo interesse non è estranea la circostanza della comparsa dei *Manoscritti economico-filosofici* all'inizio degli anni Trenta (cfr. M. MUSTO, *Vicissitudini della pubblicazione e interpretazioni critiche dei Manoscritti economico-filosofici del 1844 di Karl Marx*, in «Studi Filosofici», 2007, XXX, pp. 249-253).

<sup>66</sup> N. CHIAROMONTE [LUCIANO], *Leggendo Marx*, in «Giustizia e Libertà», a. I, n. 30, 7 dicembre 1934, p. 1.

<sup>67</sup> A. GAROSCI [MAGRINI], *Marx-Engels contro Feuerbach*, in «Giustizia e Libertà», a. I, n. 21, 5 ottobre 1934, p. 3. Cfr. C. ROSSELLI [CURZIO], *Libri. A. Rossi (Tasca), De la démocratie au socialisme*, in «Giustizia e Libertà», a. II, n. 3, 18 gennaio 1935, p. 2.

Quando (...) l'umanesimo marxista non sia un nuovo, empirico e talvolta machiavellico metodo di porre l'interesse del proletariato come l'"interesse generale" (problema politico questo e non più ideologico), esso non è che l'espressione teorica del disgregarsi del marxismo, del passare del comunismo nei fatti, del suo perdere apparentemente forza di movimento autonomo. Voler essere erede di tutta la civiltà moderna non è che porre in termini di dover essere quello che è una realtà effettiva di oggi: il fondersi di tanta parte del comunismo nella civiltà europea<sup>68</sup>.

L'approccio di Tasca alla critica del marxismo gli pareva insomma non sufficientemente critico, come ebbe poi a sottolineare in *Socialismo di oggi e di domani*: "essi [De Man, Tasca e altri] sono caduti nelle braccia del fascismo non perché abbiano criticato l'ortodossia socialista, ma perché non l'hanno criticata abbastanza"<sup>69</sup>.

Il "ritorno agli utopisti", esemplificato dalla conclusione del volume di Yvon, sembra a Venturi assai più produttivo. In particolare, si tratta non di "integrare Marx con gli utopisti, ma criticare questo con quelli"<sup>70</sup>, cogliendo la complessità del pensiero marxiano nella sua combinazione di "ribellione e totalitarismo, tecnica economica e volontà di lavoro, aspirazione libertaria e massa"<sup>71</sup>. Che elementi "utopici" fossero rintracciabili nel nucleo fondante del marxismo, Venturi lo sottolineava già in «Giustizia e Libertà», commentando il libro su Marx di B. Nikolaevskij e O. Mänchen-Helfen. Scriveva:

quando vediamo il giovane Marx servirsi della dialettica hegeliana per dar forma di categoria filosofica agli schemi sociali elaborati dal romanticismo europeo, siamo in diritto di chiederci se questa schematizzazione del momento storico della rivoluzione borghese non ha contribuito a rendergli impossibile la comprensione di quello che veramente fossero la democrazia e le aspirazioni liberali dell'Europa, troppo profonde e necessarie perché si potessero riassumere in una sovrastruttura del capitalismo. (...) Sul terreno teorico questa scissione si traduce nel tentativo di rendere "scientifico" il socialismo, mentre poi, a contatto dei fatti egli deve rendersi conto dell'importanza e dell'efficacia dei fermenti "utopici", sempre rinascenti nel seno del socialismo e che nessuna formula o politica può completamente assorbire. La lotta continua che Marx avrà da combattere contro le forme "utopistiche" del socialismo non è un dibattito contingente e storicamente limitato, è un sintomo dell'elemento "utopico" contenuto nel seno stesso del marxismo<sup>72</sup>.

Il "ritorno agli utopisti" che si propone anche Venturi nel manoscritto è innanzitutto "un tentativo di porre il marxismo nella sua prospettiva storica, facendolo scendere dal piedistallo 'scientifico'"<sup>73</sup>. A questo scopo Venturi delinea un progetto ampio che va dal "comunismo illuminista" a quello "moderno", attraverso il "comunismo ro-

<sup>68</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 26.

<sup>69</sup> F. VENTURI [LEO ALDI], *Socialismo di oggi e di domani*, in «Quaderni dell'Italia libera», dicembre 1943, n. 17, ora in ID., *La lotta per la libertà*, cit., p. 250. Venturi si riferiva forse alla prefazione di Tasca *L'umanesimo socialista e la lotta contro la crisi*, in L. LUZZATO – B. MAFFI, *La politica delle classi medie e il pianismo*, Partito Socialista Italiano, Paris 1938.

<sup>70</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 27.

<sup>71</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 47.

<sup>72</sup> F. VENTURI [GIANFRANCHI], *Inventario marxista*, in «Giustizia e Libertà», a. VI, n. 15, 21 aprile 1939, p. 3.

<sup>73</sup> *Manoscritto del 1939*, p. 26.

mantico”, ma nella prima stesura si ferma sostanzialmente al primo. Il progetto è ripreso e ampiamente realizzato nel dattiloscritto, durante il periodo di forzata inattività politica del confino. Ed è interessante che proprio allora Venturi si dedichi con passione allo studio di Marx, che diventa strumento per capire la storia recente e la sua stessa esperienza personale. Lo dichiarano le intense pagine iniziali del testo: “capire quella religione che è il comunismo” attraverso la sua lunga storia e la sua attuale “fase nera”,

capirla con quei delicati strumenti che ci dà oggi la cultura storicistica, per spezzarne l’involucro religioso e perciò totalitario, capirla nella sua rivolta e nella sua volontà di lavoro, liberandola da quell’immensa superfetazione di morte che pure in lei, nei suoi problemi, nella ripugnanza di fronte a lei ha trovato le sue più nascoste radici, ecco il compito di questa volontà di luce<sup>74</sup>.

Dello studio di Marx, soprattutto del giovane Marx, da parte di Venturi negli anni del confino danno testimonianza le lettere. In particolare scrive alla madre il 18 novembre 1941, qualche mese dopo il trasferimento ad Avigliano: “Leggo pure le cose più varie, come molti studi di economia politica e storia economica, e anche questo servirà a risolvere qualche d’uno dei punti interrogativi nati negli anni vissuti”, e in una lettera all’amico Ugo Fedeli, di poco precedente: “Ho trovato qui gli scritti del direttore della Nuova Gazzetta Renana e li leggo o rileggo cercando di confrontarli con una esperienza piccola, ma amara personale”<sup>75</sup>. Per salvarsi dall’incombente atmosfera di morte che così cupamente Venturi descrive in apertura del suo dattiloscritto, occorre approfondire lo studio e riportare alla luce lo slancio dell’utopia, l’entusiasmo della religione laica della libertà, la “sopravvivenza romantica nell’animo del rivoluzionario”, come aveva scritto a proposito di Bakunin<sup>76</sup>, con la consapevolezza al tempo stesso che elementi di totalitarismo erano impliciti nello stesso comunismo. In quello che è probabilmente il suo ultimo contributo da libero, perduto a causa dell’ingresso dei nazisti a Parigi che ne sequestrarono le bozze, Venturi già osservava, per quanto se ne può ricostruire dall’annuncio pubblicato in uno degli ultimi numeri di «Giustizia e Libertà», che

comunismo, socialismo, anarchia, tutte diverse forme di una stessa forza, contengono un germe di totalitarismo, fin dalla loro lontana origine; ed oggi l’evoluzione del regi-

---

<sup>74</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 45.

<sup>75</sup> Lettera di F. Venturi a Ada Venturi, 18 novembre 1941 (Archivio privato Franco Venturi, Torino) e lettera di F. Venturi a Ugo Fedeli, 10 ottobre 1941 (Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam, Fedeli Papers – ringrazio E. Tortarolo per la segnalazione di questo documento). Su quali fossero i libri di Marx che Venturi poteva trovare ad Avigliano getta luce il saggio introduttivo di E. Tortarolo in questo stesso volume. A Parigi Venturi aveva certamente avuto a disposizione le recenti edizioni tedesche pubblicate a Mosca, come dimostra indirettamente la recensione di Garosci al volume della *Ideologia tedesca* su «Giustizia e libertà» (A. GAROSCI [MAGRINI], *Marx-Engels contro Feuerbach*, cit.), ma al confino le cose erano più complicate. Alcuni libri gli arrivarono da parenti o amici, ed anche da Benedetto Croce, altri li recuperò a Potenza, direttamente, quando ci si recava per più o meno autentiche cure dentistiche, oppure attraverso studenti di Avigliano che, complici alcuni bibliotecari, facevano da tramite. Silvia Berti ha fornito una descrizione affascinante di questo complesso sistema di approvvigionamento (cfr. S. BERTI, *Introduzione*, in B. CROCE – F. VENTURI, *Carteggio*, cit., pp. XLIX-LI).

<sup>76</sup> F. VENTURI [GIANFRANCHI], *Bakunin*, in «Giustizia e Libertà», a. VI, n. 12, 24 marzo 1939, p. 3.

me russo e il fascismo nato contro di loro, e sviluppatosi come la loro ombra, ce lo hanno rivelato<sup>77</sup>.

Nel lavoro insieme di approfondimento storico e di rielaborazione politica che Venturi conduce nel dattiloscritto, l'esperienza sovietica si presenta come un problema imprescindibile. Come scriverà nel *Socialismo di oggi e di domani*, introducendo alcune pagine interamente riprese dall'inedito qui pubblicato: "dobbiamo partire dalla rivoluzione russa. Tutto quanto c'è prima può essere prezioso per capire il socialismo in genere, per criticarlo ed assorbirlo nelle sue basi teoriche, ma la fase realizzativa di esso e cioè la nostra, moderna fase, comincia con la rivoluzione russa"<sup>78</sup>. Il futuro, grande storico del movimento rivoluzionario russo, che negli scritti più maturi lambirà Lenin e il bolscevismo senza farne mai oggetto di un'analisi diretta<sup>79</sup>, nello scritto giovanile li affronta invece nelle loro radici storiche e nella loro contraddittorietà teorica. Nel quadro tracciato da Venturi la figura di Lenin emerge dall'"impotenza fondamentale" della socialdemocrazia tra il 1870 e il 1914, incapace sia di inserirsi appieno nel sistema liberale e democratico, sia di "proporsi seriamente un problema rivoluzionario di sostituzione"<sup>80</sup>, che avrebbe potuto essere frutto soltanto di una riflessione "religiosa", oltre che culturale e politica, di una religione laica che avrebbe potuto porre le basi di una nuova società<sup>81</sup>. Un Venturi giovane, ma già appassionato conoscitore della Russia, osserva a questo proposito che Lenin, nel suo "ritorno ai principi" era favorito dall'"atmosfera rivoluzionaria" di quel paese (e ci si legge l'anarchismo di Bakunin, il populismo, quell'Herzen che già veniva citato in «Giustizia e libertà» nel 1934, come un compagno sulle vie dell'esilio<sup>82</sup>). Scriveva:

l'atmosfera rivoluzionaria russa è satura di discussioni di portata generale, che investono tutti i problemi, di una radicalità e di una varietà ancora romantiche. Nel seno stesso dell'ala comunista, verso il 1906 si ebbe un'ardente discussione sul problema di Dio, e della "costruzione" di esso<sup>83</sup>.

<sup>77</sup> «Giustizia e Libertà», a. VII, n. 1, 22 aprile 1940, cit. in E. TORTAROLO, *La rivolta e le riforme. Appunti per una biografia intellettuale di Franco Venturi (1914-1994)*, cit., p. 23. Si può osservare che un'analisi impietosa del regime sovietico, nella sua realtà e nei suoi presupposti ideologici, risultava in quel momento assai più accettabile per il movimento antifascista nel suo insieme, quando lo sgomento per il trattato di non aggressione con la Germania nazista era divenuto per molti militanti una tragedia anche personale. Cfr. l'editoriale *Crisi di un ideale*, in «Giustizia e Libertà», a. VI, n. 31, 26 agosto 1939, p. 1; X, *Lettera aperta a un amico comunista*, in «Giustizia e Libertà», a. VI, n. 32, 1 settembre 1939, p. 3.

<sup>78</sup> F. VENTURI [LEO ALDI], *Socialismo di oggi e di domani*, cit., p. 224.

<sup>79</sup> Cfr. il mio *Franco Venturi e Il populismo russo*, cit., p. 407.

<sup>80</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 79.

<sup>81</sup> In questo stesso senso Venturi aveva osservato, criticando un libro di Lucien Laurat, che non gli pareva possibile "combattere (...) i regimi totalitari restando sul terreno della pura economia e conservando una *arrière pensée* marxista" (F. VENTURI [GIANFRANCHI], *Inventario marxista*, in «Giustizia e Libertà», a. VI, n. 15, 21 aprile 1939, p. 3). Il volume in questione è: L. LAURAT, *Le Marxisme en faillite?*, P. Tisne, Paris 1938.

<sup>82</sup> Cfr. F. VENTURI, *Bakunin*, in «Giustizia e Libertà», a. VI, n. 12, 24 marzo 1939, p. 3; A. HERZEN, *Pericoli dell'esilio*, in «Giustizia e Libertà», a. I, n. 27, 16 novembre 1934, p. 1.

<sup>83</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 81.

Osservazione acutissima, non solo perché attenta al significato e alla fecondità di una delle grandi discussioni teoriche interne al marxismo russo, che sarebbe stata per lo più trascurata dalla storiografia ancora per decenni (o ignorata del tutto, o liquidata nell'opposizione semplicistica di ortodossi ed eretici), ma anche perché evidenzia la necessità di tenere in conto le peculiarità culturali del contesto russo, al di là dell'adesione al marxismo.

Venturi analizza il "ritorno ai principi" da parte di Lenin in due ambiti principali: politico ed ideologico. Nel primo, la critica all'economicismo, presente quasi spontaneamente nel movimento operaio, conduce Lenin ad accentuare fanaticamente il ruolo del partito. La sovrapposizione della politica all'economia, senza una riflessione approfondita sugli stessi fondamenti del materialismo storico, risultava però, secondo Venturi, una soluzione soltanto sul piano immediatamente pratico. In realtà "la violenta sovrapposizione del partito all'economicismo contiene in germe tutti gli aspetti totalitari e tirannici del comunismo russo"<sup>84</sup>. Sul piano ideologico, analogamente, il ritorno ai principi di Lenin si manifestò "contro l'eclettismo socialdemocratico" nell'insistenza sulla "necessità di una 'dottrina'", a costo di "pedanteria" e "fanatismo dogmatico"<sup>85</sup>. Quella di Lenin risulta, agli occhi di Venturi, una posizione ambivalente: da un lato c'è lo sforzo di afferrare i problemi fondamentali, e da ciò dipende l'"energia rivoluzionaria", dall'altro

l'aspetto totalitario deriva dal non esser mai voluto uscire dai limiti del socialismo e dall'aver voluto risolvere i problemi dei rapporti tra economia e partito, tra società e pensiero entro le mura stesse di un movimento che per le sue origini e il suo carattere stesso era economicisticamente totalitario<sup>86</sup>.

Su queste considerazioni Venturi innesta la sua analisi della rivoluzione russa e dell'edificazione dello stato sovietico, attenta soprattutto a quest'ultima perché, se la rivoluzione non gli pare un modello esportabile altrove, "moltissimo invece abbiamo da imparare (...) dai rapporti che si sono venuti effettivamente creando tra il partito rivoluzionario e la società da esso creata"<sup>87</sup>. I rapporti tra il partito al potere ed una società che risultava largamente rinnovata dalla stessa rivoluzione, con una nuova classe dirigente ed una classe operaia prevalentemente di origine contadina, erano tali da ribadire con forza il ruolo predominante della politica sull'economia. "Il 'governo delle cose' – constatava Venturi – non si è affatto stabilito, le cose non si sono affatto governate da sé, l'economia non ha affatto riassorbito la politica"<sup>88</sup>. Proprio per questo il comunismo futuro avrebbe dovuto preoccuparsi seriamente dell'organizzazione dello stato e dei rapporti tra stato e partito, perché l'esperienza aveva mostrato che non si trattava affatto di sovrastrutture destinate ad essere superate spontaneamente nel processo storico. In questo senso il comunismo sarebbe dovuto diventare, prima di tutto in Occidente,

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>85</sup> *Ibidem.*

<sup>86</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>88</sup> *Ibidem.* L'idea è ripresa in *Socialismo di oggi e di domani*, cit., p. 225. Garosci vi vide più tardi il nucleo teorico del saggio (cfr. A. GAROSCI, *Kruscev e il silenzio degli intellettuali*, in «Tempo presente», 4 luglio 1956, pp. 276-277).

non soltanto un movimento fondamentalemente anti totalitario (attraverso il superamento del suo fondamentale economicismo), ma anche costituzionalistico (attraverso un approfondimento dei problemi sempre vivi e sempre risorgenti, su qualsiasi struttura sociale, posti dai problemi dei rapporti tra economia e politica)<sup>89</sup>.

In Unione Sovietica, la rivoluzione era stata seguita dal Termidoro, che rappresentava però ancora una volta, per Venturi, un momento da considerare nella sua complessità:

Momento estremamente doloroso, in cui sembrano crollare tutti i sogni, tutte le illusioni, mentre in fondo, è nato qualche cosa di meglio di un sogno e di una speranza, una realtà cioè. Può esser brutta, ma vive, respira, è<sup>90</sup>.

Nella Russia di Stalin, dunque, al di là della dittatura condannata senza appello, andava considerato l'emergere di una società nuova, "con una grandissima potenza ed energia"<sup>91</sup>, andavano studiati "quei contrasti tra partito e società, tra ideologie di classe e ripresa di idee nazionali, tra lo schematismo marxista e la libera cultura che sono tutti contenuti in germe negli sviluppi degli ultimi dieci anni della vita sovietica"<sup>92</sup> e avrebbero dovuto riproporre la questione ineludibile della libertà.

Com'è noto, di lì a qualche anno Venturi ebbe modo di conoscere la realtà sovietica da vicino, come addetto culturale italiano a Mosca, maturando allora l'intenzione di non scrivere nulla sulla Russia contemporanea, ma di dedicarsi invece alla sua storia, all'amato Settecento, al movimento rivoluzionario russo<sup>93</sup>. Vi si può certo scorgere un segno di amarezza, di delusione, una rottura con l'esperienza sovietica che si sarebbe consumata già nel 1947-1950, senza attendere il XX Congresso o i fatti d'Ungheria, e che avrebbe già allora, come ha sostenuto Andrea Graziosi, "escluso l'URSS dall'orizzonte socialista entro cui pure Venturi continuava idealmente a muoversi"<sup>94</sup>. Eppure alcuni degli interventi di Venturi negli anni successivi alla sua opera storica principale dedicata alla Russia, la cui prima edizione uscì nel 1952<sup>95</sup>, testimoniano che studiare la storia e la cultura di quel paese continuava a rappresentare per lui il modo di partecipare, forzatamente dall'esterno, ad un processo di rinnovamento possibile, al "progressivo allargamento della discussione all'interno dell'URSS". Scriveva:

il formarsi d'una opinione pubblica, morto Nicola I, il liberalismo dall'alto di Alessandro II, la funzione ambivalente della Polonia nel 1863, sono forse elementi più utili per la comprensione dell'attuale situazione sovietica che tutte le elucubrazioni sul marxismo messe insieme<sup>96</sup>.

<sup>89</sup> *Dattiloscritto del 1941-42*, p. 84.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 85. Il passo è ripreso letteralmente in *Socialismo di oggi e di domani*, cit., p. 226.

<sup>91</sup> *Ibidem*. In *Socialismo di oggi e di domani*, diventa "con meravigliosa potenza ed energia" (p. 227).

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 86, ripreso con piccolissime variazioni in *Socialismo di oggi e di domani*, p. 230.

<sup>93</sup> Cfr. in particolare F. VENTURI, *Lettere da Mosca*, in A. VENTURI (a cura di), *Franco Venturi e la Russia*, cit., 116.

<sup>94</sup> A. GRAZIOSI, *Nazione, socialismo e cosmopolitismo. L'Unione sovietica nell'evoluzione di Franco Venturi*, cit., p. 163.

<sup>95</sup> F. VENTURI, *Il populismo russo*, Einaudi, Torino 1952, 2 voll.

Non è un caso se proprio in un saggio dedicato allo scenario aperto dalla morte di Stalin, ricompare l'espressione "ritorno ai principi", che tanto peso aveva avuto nelle riflessioni giovanili. Il principio ora non poteva più essere il marxismo, "consumato ormai in una generazione sovietica, rigettato per tutto quel che gli era inutile, battuto in breccia dall'ecllettismo staliniano"<sup>97</sup>. Il principio, secondo Venturi, risiedeva nel 1953

nel ridare un senso ad alcune parole elementari, sta nel voler fortemente che la parola pace non significhi anche guerra, la parola traditore anche uomo trattato con metodi indegni della giustizia non soltanto sovietica, ma di qualsiasi paese, che la parola sionismo non voglia anche dire il naturale desiderio degli ebrei sovietici di avere un giornale nella propria lingua, o un teatro con sceneggiature di Michoels, che la parola autocritica non significhi far piacere ai superiori. La convinzione elementare cioè che le parole distorte si vendicano e finiscono coll'impedire una qualsiasi comunicazione. Se la lotta politica deve riaprirsi civilmente nell'URSS, bisognerà innanzi tutto capirsi e poi tener fermo a quel che si chiama la legge<sup>98</sup>.

Più di trent'anni dopo queste righe sono stata testimone dell'interesse appassionato con cui Franco Venturi seguiva la *glasnost* gorbačeviana, con la sua promessa di restituire alle parole il loro significato e di riportare la Russia nell'orizzonte comune della civiltà europea. La pubblicazione degli inediti, a cent'anni dalla nascita, restituisce una prospettiva più profonda ad un legame con la Russia che accompagnò Venturi per tutta la vita.

---

<sup>96</sup> ID., *Allargare il dibattito. Dopo il rapporto Chruščev*, in «Il mondo», 4 luglio 1956, ora in ID., *La lotta per la libertà*, cit., p. 343.

<sup>97</sup> ID., *Domande e speranze*, in «Il Ponte», aprile 1953, ora in ID. *La lotta per la libertà*, cit., p. 333.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 334.



16. *Cartolina con veduta di Avigliano, inviata da Franco Venturi ai genitori nell'estate 1941*



## Fonti iconografiche

1.	<i>Carte d'étudiant</i> di Franco Venturi, iscritto all'Università di Parigi nel 1934-35	6
2.	Tessera della <i>Bibliothèque Nationale</i> di Parigi, dicembre 1939	6
3.	Il foglio in cui è conservato il Manoscritto del 1939	18
4.	Ritratto fotografico di Franco Venturi a Parigi, seconda metà degli anni Trenta	20
5.	La prima pagina del Manoscritto del 1939	22
6.	Schede di richiesta di volumi della <i>Bibliothèque Nationale</i> di Parigi, utilizzati nel manoscritto del 1939	39
7.	Franco Venturi al confino di Avigliano, 1941	40
8.	La prima pagina del Dattiloscritto del 1941-42	42
9.	Franco Venturi con la madre Ada Scaccioni a Mentone nel 1932	92
10.	Franco Venturi con la sorella Rosabianca e il fratello Lauro a Mentone nel 1932	92
11.	Convocazione per la discussione della Tesi di Dottorato il giorno dell'ingresso dell'esercito tedesco a Parigi	110
12.	Documenti per l'ingresso negli Stati Uniti, 10 giugno 1940	133
13.	Veduta di New York, Central Park West, dove abitavano i genitori di Franco Venturi nel 1941	134
14.	Fotografia di Lionello Venturi negli anni americani, con dedica a Franco sul retro	134
15.	Cartolina con veduta di Avigliano, inviata da Franco Venturi al padre, 15 luglio 1941	146
16.	Cartolina con veduta di Avigliano, inviata da Franco Venturi ai genitori nell'estate 1941	168
17.	Ritratto fotografico di Franco Venturi a Parigi, seconda metà degli anni Trenta	170

Tutte le riproduzioni sono tratte da originali conservati presso l'Archivio privato Franco Venturi, Torino.



4. Ritratto fotografico di Franco Venturi a Parigi, seconda metà degli anni Trenta