

Il socialismo tra storia e principi

di Stefano Petrucciani

La prima questione che si presenta a chi voglia provare a svolgere una riflessione in tema di “socialismo” è quella di definire in qualche modo l’oggetto che si intende discutere. Sebbene, infatti, la parola abbia avuto e abbia tuttora larghissima circolazione (e vedremo tra breve a partire da quando essa si è diffusa), non si può dire che le corrisponda un concetto dai contorni chiari e definiti. E se è vero che il termine socialismo ha già una storia, quantomeno, bisecolare, è altrettanto certo che sotto questo ombrello sono state ospitate delle realtà così profondamente diverse che è assai difficile capire cosa le abbia tenute insieme dentro un unico contenitore: cosa può accomunare le teorie di Robert Owen con quelle di Friedrich Engels, i programmi di Léon Blum e quelli dei sopravvissuti partiti socialisti contemporanei?

D’altra parte si potrebbe osservare che, se per definire questa galassia di fenomeni continuiamo a servirci di un’unica parola, delle ragioni ci dovranno pur essere, e dunque il tentativo di chiarire e delimitare il significato o il senso di socialismo può non essere del tutto inutile.

I. Le metamorfosi del socialismo storico

Una prima considerazione che si può fare è che, nel caso del socialismo, la cosa nasce parecchio tempo prima della parola. Vi sono infatti, già nel XVIII secolo ma in qualche senso anche prima, pensatori o movimenti che sviluppano una critica delle ineguaglianze sociali e dei privilegi e una perorazione per la fratellanza umana che saranno poi caratteristiche di molti socialismi successivi: si pensi ad esempio a personaggi come Thomas Müntzer o, più tardi, come il curato Jean Meslier, l’autore di un imponente *Testamento* che si potrebbe definire proto-socialista o proto-comunista, e che venne ritrovato tra le sue carte dopo la morte avvenuta nel 1729.

Ma in ogni caso può essere utile, per cominciare, tracciare una mappa schematica dei principali tipi di socialismo che si vengono affermando a partire dal momento in cui, all’inizio del XIX secolo, la parola fa la sua comparsa sulla scienza europea.

Per quanto riguarda il termine socialismo, e facendo riferimento soprattutto all'ambiente francofono, si ritiene con ogni probabilità che il primo a farne uso sia stato Pierre Leroux, in un articolo che appare sul numero di ottobre-dicembre 1833 della "Revue encyclopédique", e che reca il titolo *De l'individualisme et du socialisme*¹. Mentre nel testo del 1833 il termine è utilizzato da Leroux con una valenza critica, come una sorta di eccesso opposto rispetto all'individualismo, in una nota aggiunta nel 1847 alla ristampa del suo saggio Leroux scrive che

da qualche anno ci si è abituati a chiamare socialisti tutti i pensatori che si occupano di riforme sociali, tutti coloro che criticano e biasimano l'individualismo [...] e a questo titolo noi stessi, che abbiamo sempre combattuto il socialismo assoluto, siamo oggi designati come socialisti. [...]. Noi siamo senza dubbio socialisti, se per socialismo si intende la dottrina che non sacrifica nessuno dei termini della formula Libertà, Fraternità, Uguaglianza, Unità, ma che li concilierà tutti².

Dal momento in cui entra col suo nome nella storia europea, il socialismo assume, come dicevamo, una pluralità di volti che non è facile ricondurre a un unico comune denominatore. In primo luogo vi è infatti quello che i marxisti definiranno, per prenderne le distanze, il socialismo "utopistico"; che è tale non perché non abbia con quello marxista niente in comune (anzi, di punti di contatto ce ne sono diversi), ma perché il suo tratto più caratteristico è il concentrarsi sulla progettazione di schemi perfetti di interazione sociale, dove gli individui coopereranno in modo armonioso e tutti i contrasti caratterizzanti la società ineguale e acquisitiva saranno superati. A questo tipo di socialismo si associano in genere i nomi di Owen, Fourier, Saint Simon, anche se bisogna ricordare che la galassia del socialismo premarxiano è molto più vasta e include anche personaggi ai quali sarebbe più difficile attribuire l'etichetta di utopisti. Al di là delle molte differenze tra loro, comunque, i socialisti premarxiani condividono una serie di temi che sono ampiamente diffusi tra loro: la critica della proprietà

1. Cfr. in proposito la utile voce "Socialisme" redatta da Jean-Paul Thomas per il *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de Ph. Raynaud et S. Rials, PUF, Paris 1997. Per quanto riguarda, invece, l'ambiente anglofono si ricordi quanto scriveva Rodolfo Mondolfo nella voce "Socialismo" della *Enciclopedia italiana*: «Termine introdotto per la prima volta da Robert Owen in un testo del 1820 e usato poi con varie gradazioni di significato (che ne rendono difficile una definizione) a indicare in genere ogni forma, teorica o pratica, di affermazione delle aspirazioni, dei bisogni, dei diritti sociali delle classi diseredate, che si presenti sia come rivendicazione loro, sia come riconoscimento altrui». Il testo di Leroux è stato recentemente edito in italiano col titolo *Individualismo e socialismo*, a cura di B. Viard, Diabasis, Reggio Emilia 2008.

2. Il testo di Leroux è citato in Thomas, *Dictionnaire de philosophie politique*, cit., p. 609.

privata e l'abolizione delle classi oziose; il lavoro per tutti e la pianificazione scientifica della vita sociale ed economica; il superamento dell'anarchia del mercato e delle crisi da essa generate; la riduzione della politica ad amministrazione e infine il superamento dell'egoismo, della pulsione rapace verso il guadagno privato, che verrà sostituita da un solidale sentimento di comunità e di fraternità³.

Non c'è dubbio, comunque, che l'irrompere sulla scena di quello che Engels chiamerà il «socialismo scientifico» marxiano cambia completamente lo scenario, anche se questa rottura non è priva di qualche aspetto paradossale. Innanzitutto bisogna sottolineare che, quando Marx ed Engels scrivono nel 1847 il loro programma, lo definiscono non per caso *Manifesto del partito comunista*. La scelta, come dirà più tardi Engels⁴, è motivata dal fatto che due aspetti distinguono le tesi dei due amici da quelle delle altre scuole socialiste: l'opzione rivoluzionaria e quella proletaria. Il comunismo non è una dottrina sociale che si possa attuare attraverso riforme graduali e non punta a conquistare simpatie borghesi, ma ad essere strumento della autoorganizzazione delle classi lavoratrici. Tuttavia, sebbene molti socialismi vengano criticati nel *Manifesto*, il socialismo cosiddetto utopistico non viene giudicato da Marx ed Engels in modo unilateralmente negativo. I due apprezzano la radicalità della critica sociale che in esso si esprime; e del resto le tesi degli utopisti («abolizione del contrasto fra città e campagna, della famiglia, del guadagno privato, del lavoro salariato, l'annuncio dell'armonia sociale, la trasformazione dello Stato in una semplice amministrazione della produzione»⁵) non sono così lontane da quelle sostenute dagli stessi autori del *Manifesto*.

Ma c'è anche un altro punto che merita di essere sottolineato: se nel 1848 Marx ed Engels contrappongono la loro prospettiva comunista a quella degli altri socialisti, nel tardo Engels le cose si presentano diversamente: qui la prospettiva marxiana viene definita come «socialismo scientifico», che in quanto tale si distingue da quello utopistico. Del resto anche Marx, nella *Critica del programma di Gotha* (1875), distingue due fasi nello sviluppo della futura società comunista, la prima delle quali può essere

3. Un simile quadro è tracciato anche da Thomas il quale sostiene (ivi, p. 612) che i socialisti si definiscono prima di tutto in negativo, per ciò contro cui lottano, ma aggiunge anche che non è difficile rintracciare tra le diverse scuole socialiste numerosi punti in comune, come ad esempio la volontà di sostituire «la direction réfléchie des opérations économiques aux hasards du marché».

4. Cfr. la *Prefazione* all'edizione tedesca del *Manifesto* del 1890, in K. Marx, F. Engels, *Opere*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 673. Engels ragionava in quel contesto sul paradosso per cui l'opera più diffusa, a fine Ottocento, della letteratura socialista, non si sarebbe potuta intitolare, nel 1848, *Manifesto socialista*.

5. K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Opere*, vol. VI, cit., p. 515.

anche definita come la fase socialista, perché in essa sarà in vigore il principio distributivo che caratterizza molte scuole socialiste, e cioè «a ciascuno secondo il suo lavoro».

Qual è il significato di questa evoluzione? Essa vuol dire, in buona sostanza, che dal momento in cui, con gli anni Settanta del XIX secolo, le dottrine marxiste cominciano a conquistare un seguito di massa nei movimenti sociali e operai, lo fanno concorrendo alla nascita di organizzazioni politiche che non si definiscono comuniste, ma socialiste o socialdemocratiche, a partire dalla prima e più importante di tutte, cioè il Partito Socialdemocratico tedesco. Potremmo dunque dire che, per una delle molte dinamiche inintenzionali cui la storia ci mette spesso davanti, dal *comunismo* di Marx nasce il *socialismo marxista*. Questo in taluni casi egemonizza completamente, in altri casi condiziona fortemente, la formazione dei partiti dei lavoratori che si costituiscono alla fine dell'Ottocento. E soprattutto conquista, attraverso processi complicati, una evidente superiorità rispetto ad altre ideologie proletarie e popolari, anch'esse molto influenti, come il socialismo proudhoniano e l'anarchismo bakuniniano.

Nonostante tutti i grandi successi che consegue, il socialismo marxista, nato da una dottrina comunista calatasi nella concretezza della vita e delle lotte delle masse lavoratrici, si rivela molto presto come un composto instabile. Già il Marx degli ultimi anni si sente obbligato a polemizzare contro le derive riformiste, interclassiste e parlamentariste che – secondo lui – rischiano di corrompere la coerenza dottrinale e la radicalità politica delle ancora giovani organizzazioni operaie di massa⁶. E alla svolta del secolo esplode già in tutta la sua ampiezza la divaricazione tra riformisti e rivoluzionari, revisionisti e ortodossi. Persino l'ultimo Engels sembra compiere revisioni significative nella *Introduzione* alla nuova edizione delle *Lotte di classe in Francia* (1895). Ma è con il libro di Bernstein del 1899 sui *Presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* che il revisionismo trova il suo più articolato manifesto. Si pongono così le premesse, che poi si dispiegheranno con la deflagrazione della Prima guerra mondiale, per la scissione del socialismo marxista in due famiglie politiche in aspro conflitto tra loro: da un lato il *socialismo socialdemocratico*, dall'altro, con la Rivoluzione d'ottobre, il *socialismo dei comunisti*, che con Stalin diventerà anche «socialismo in un solo Paese». Le due vie seguiranno percorsi divaricanti: i comunisti, si noti questo paradosso, penseranno se stessi come i veri costruttori del socialismo (essendo il comunismo rimandato a favolosi tempi futuri). Ma la storia del socialismo costruito dai comunisti non sarà

6. Cfr. ad esempio D. McLellan, *Karl Marx. La sua vita, il suo pensiero*, trad. it. Rizzoli, Milano 1976, pp. 446-7.

affatto una storia trionfale. Essi conseguiranno il risultato storicamente straordinario di costruire, per la prima volta nella modernità, un sistema economico capace di andare al di là dell'economia di mercato capitalista. Realizzeranno la socializzazione (o meglio la statizzazione) dei grandi mezzi di produzione e daranno vita a un'economia collettivistica largamente pianificata, capace di garantire il diritto al lavoro e, in certe fasi, anche di assicurare tassi di sviluppo di tutto rispetto. Ma il prezzo da pagare per queste acquisizioni si rivelerà troppo alto. Da un lato le inefficienze della pianificazione condanneranno i paesi collettivisti a un incolmabile ritardo rispetto a quelli capitalisti, un ritardo che sarà tra le cause del crollo del sistema sovietico e dei suoi satelliti nel 1989. Dall'altro, e questo forse è ancor più importante, pur nelle enormi differenze delle modalità di governo politico (un abisso separa ad esempio il terrore staliniano dal disgelo kruscioviano), le società a economia collettivistica, anche quelle che si affermano fuori dall'Europa nei paesi del Terzo Mondo, resteranno assolutamente chiuse all'esperienza della moderna democrazia politica pluralista, e saranno sempre governate da sistemi politici autoritari. I tentativi di esplorare una coabitazione tra economia socialista e pluralismo politico (primo fra tutti il nuovo corso cecoslovacco del 1968) saranno repressi con brutalità. Resterà pertanto impossibile sapere, sulla base di dati di fatto, se quella coabitazione avrebbe potuto funzionare, o se invece il pluralismo politico, una volta affermatosi, avrebbe portato rapidamente alla liquidazione del collettivismo economico, con una dinamica simile a quella che si sviluppò nell'89.

Concettualmente parlando, si potrebbe dire che ci sono buone ragioni per affermare l'incompatibilità tra collettivismo economico e pluralismo politico. Infatti sembra abbastanza evidente che l'apertura della dialettica politica alle forze liberali e filo-capitaliste, una volta che la si realizzasse, finirebbe per investire anche gli assetti economici, che ne verrebbero prima o poi modificati, quantomeno nel senso di una maggiore articolazione e pluralità di forme; la liberalizzazione del confronto politico porterebbe insomma al superamento anche di un monolitico collettivismo economico. E questa probabilmente è proprio la ragione per cui questa apertura storicamente non si è mai data.

Ma se è vero che il *socialismo dei comunisti* ha fallito nel realizzare gli obiettivi di emancipazione che si prefiggeva, un destino molto diverso è toccato al socialismo socialdemocratico. Non c'è dubbio che questo abbia rappresentato (almeno comparativamente) una delle grandi realizzazioni politiche positive che hanno segnato il Novecento, e soprattutto la seconda parte del secolo. Nata inizialmente con partiti, come quello tedesco, che conoscevano già a cavallo del secolo grandi affermazioni elettorali, la socialdemocrazia si è caratterizzata fin dall'inizio, in contrapposizione

all'ortodossia, per una serie di scelte molto precise: l'accettazione delle democrazia parlamentare, il forte legame con le organizzazioni sindacali e le altre realtà associative del movimento operaio, ma anche il mantenimento dell'idea che la socializzazione dei mezzi di produzione costituissero il fine al quale, sia pure attraverso percorsi democratici e parlamentari, si doveva arrivare. In misura diversa, le socialdemocrazie europee e, accanto ad esse, il laburismo britannico, sono state tra i fattori determinanti che hanno causato l'affermarsi di un nuovo assetto sociale nei cosiddetti Trenta Gloriosi: Welfare State con istruzione, sanità ed edilizia pubblica, nazionalizzazione di importanti settori produttivi e finanziari, difesa del diritto al lavoro attraverso politiche miranti alla piena occupazione, garanzia dei diritti sul lavoro con leggi come l'italiano Statuto dei lavoratori, firmato da un ministro socialista. L'impatto delle socialdemocrazie sugli assetti del vecchio continente è stato fortissimo, ma lo è stato nel senso di affermare politiche welfariste e keynesiane, non certo in quello di attuare il programma che per molto tempo restò in vigore, cioè appunto la socializzazione dei mezzi di produzione. Da questo punto di vista si registrò un sostanziale fallimento, di cui la socialdemocrazia tedesca prese atto nel 1959 accettando, con la svolta di Bad Godesberg, la convivenza con l'economia di mercato capitalista. Da allora molti passi sono stati compiuti, dai socialisti europei, in questa medesima direzione, fino allo svilupparsi, complice anche la crisi del Welfare apertasi alla fine degli anni Settanta, di quello che potremmo chiamare oggi un *socialismo post-socialista*, nel senso che ha diluito progressivamente gli elementi propriamente socialisti del suo programma politico aprendosi a prospettive tipicamente "liberali".

Movimenti e partiti a forte contenuto socialista si sono sviluppati invece, negli ultimi anni, fuori dall'Europa, soprattutto in America Latina, ma per approfondire questi temi sarebbe necessaria una riflessione che eccede ovviamente i limiti di questo intervento. A prescindere, però, da questi sviluppi si potrebbe dire che il percorso del socialismo nella sua terra d'origine, il vecchio continente, appare all'inizio del XXI secolo consegnato ad un sostanziale scacco: il socialismo dei comunisti è crollato ingloriosamente, mentre quello socialdemocratico sopravvive stentatamente, avendo ampiamente annacquato la sua identità. Quello che una volta fu l'obiettivo principale, la socializzazione dei mezzi di produzione, è accantonato senza rimpianti. E difficili da raggiungere, e persino da difendere, appaiono anche gli scopi più limitati come l'allargamento dei diritti sociali o la realizzazione della piena occupazione.

Questa situazione di stallo impone sicuramente ai socialisti, se ancora vogliono esistere, di ripensare le loro politiche. Ma per farlo, dal momento che le diverse configurazioni storiche del socialismo sono ormai supera-

te, può forse essere utile fare un passo indietro, ipotizzare un ritorno ai principi, cioè ricordare, ripensare o ridefinire i valori di base dai quali i movimenti socialisti sono partiti, e di cui le politiche effettive sono state gli imperfetti strumenti di attuazione.

2. Quali principi per la teoria politica socialista

Se si tenta di individuare oggi quali possano essere i principi di fondo, più generali e astratti, caratterizzanti un'opzione socialista, a me pare che si possano evidenziare alcuni punti che la definiscono e la distinguono in prima istanza da quelle democratiche o liberali.

1. Il primo aspetto che deve essere sottolineato è l'assunto di partenza per cui la società umana è vista (praticamente da tutte le teorie socialiste) come un sistema di cooperazione lavorativa e di reciproca interazione per la soddisfazione dei bisogni, al quale ogni individuo appartiene perché altrimenti non sarebbe neppure uomo (parlare e lavorare, attività che distinguono l'uomo dagli altri animali, sono infatti per loro natura delle pratiche intrinsecamente sociali). Con questo assunto viene scartato fin dall'inizio ogni approccio alla società umana di tipo artificialista o contrattualista: la cooperazione sociale non è qualcosa cui si possa dare vita se si sceglie di farlo; è ciò a cui siamo, come uomini, consegnati fin dal principio.

2. Ne consegue, in secondo luogo, l'insostenibilità degli approcci liberal-atomistici, cioè di quelli che pensano, sulla scia del liberalismo di Locke, che ogni individuo debba provvedere essenzialmente da sé alle sue necessità vitali, e che abbia bisogno di regole pubbliche solo per garantire la sicurezza della vita, della libertà e della proprietà e la risoluzione pacifica delle controversie. Se invece la soddisfazione delle necessità vitali non solo è intrinsecamente sociale, ma anzi è l'aspetto primario del vivere sociale, allora ne deriva che le regole di base della convivenza fra gli uomini devono normare in primo luogo proprio questa dimensione: al centro della teoria politica non vi è più la questione di come tutelare la sicurezza (Hobbes) o la proprietà (Locke). Al contrario, la questione primaria, per i socialisti, è come i costi e i benefici della cooperazione sociale debbano essere ripartiti. Una dimostrazione della vitalità ancora attuale di questo approccio la si può vedere nella circostanza che esso è stato fatto proprio anche dal maggior teorico contemporaneo della giustizia, John Rawls, il quale, andando oltre l'impostazione classica del liberalismo, vede il compito della teoria politica normativa proprio nella individuazione di principi per la giusta ripartizione di costi e benefici della cooperazione sociale⁷.

7. Cfr. ad esempio J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1989,

La risposta che i socialisti premarxiani danno a questa domanda, riprendendo e ampliando un tema che è già stato posto dalle correnti più radicali della Rivoluzione francese, è che, in linea di principio, costi e benefici dovrebbero essere ripartiti in modo eguale. Come affermano in modo largamente concorde molti tra gli antichi scrittori socialisti, tutti devono contribuire parimenti alla cooperazione sociale, lavorando per la comunità, e tutti devono godere in modo eguale dei benefici che questa cooperazione rende possibile. Basterà in proposito citare solo due esempi: Filippo Buonarroti, nella sua *Cospirazione per l'uguaglianza*, riporta i principi del nuovo Stato che Babeuf e gli Eguali avrebbero voluto edificare in Francia: «La natura ha dato a ogni uomo un diritto uguale al godimento di tutti i beni. Lo scopo della società è di difendere questa uguaglianza»⁸. Concetti analoghi li troviamo espressi in modo chiarissimo nell'opera sulla questione sociale scritta nel 1840 dal babuvista Jean-Jacques Pillot:

Essendo l'umanità formata da esseri assolutamente identici, non può ammettere nel suo ambito né primi né ultimi, né grandi né piccoli, né potenti né deboli, né orgogliosi né umili. [...] La società ha quindi il compito di dare ad ogni membro la maggior quantità possibile di benessere, assicurandogli l'appagamento delle sue vere necessità; e in cambio di questo beneficio ognuno deve usare, per la società, tutte le sue facoltà per il benessere di tutti⁹.

Eguale contributo per eguali benefici: questa è, per i primi socialisti, la regola di base alla quale la società dovrebbe conformarsi.

3. Ma quali sono le ragioni che giustificano l'adesione a questo principio? Si può dire che esso si basa sulla confutazione di principi distributivi concorrenti, come quello dei meriti o dei talenti. In sostanza i socialisti sostengono che le superiori capacità non danno titolo a maggiori benefici perché, se qualcuno le possiede, ciò non è per suo merito: le ha ricevute da altri, dalla famiglia, dall'educazione e dalla società. Su questo convergono, per esempio, anche scrittori per altri versi molto distanti come il proto-comunista Cabet e il socialista Proudhon: il primo sottolinea che «il talento e il genio sono i risultati dell'educazione impartita dalla società, e [...] l'uomo di talento non sarebbe nulla senza la società»¹⁰. Del medesimo

p. 22: «i principi della giustizia sociale [...] forniscono un metodo per assegnare diritti e doveri nelle istituzioni fondamentali della società, e definiscono la distribuzione appropriata dei benefici e degli oneri della cooperazione sociale».

8. F. Buonarroti, *Cospirazione pour l'égalité, dite de Babeuf*, Éditions Sociales, Paris 1957, p. 101.

9. J.-J. Pillot, *Né castelli né capanne*, trad. it. in G. M. Bravo (a cura di), *Il socialismo prima di Marx*, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 407.

10. Ivi, p. 490.

avviso Proudhon, nella sua opera più famosa, *Che cos'è la proprietà*, che esce nel 1840, lo stesso anno del cabetiano *Viaggio in Icaria*: «Il talento – scrive Proudhon – è una creazione della società assai più che un dono della natura; è un capitale accumulato, di cui chi lo riceve non è che il depositario»¹¹.

Ma a favore del principio egualitario si potrebbe argomentare anche prudenzialmente, un po' come farà Rawls quando sosterrà la necessità di limitare rigorosamente le ineguaglianze: questo principio è un'assicurazione che sarebbe razionale per ciascuno sottoscrivere, se egli non conoscesse la qualità delle dotazioni con le quali gli capiterà di nascere. Tuttavia, una volta negato il ruolo del talento, restano aperti per i socialisti almeno due problemi: si può o si deve graduare la distribuzione dei benefici in proporzione ai bisogni? Si può accettare che chi, a parità di talento, lavora di più e si impegna più duramente percepisca benefici maggiori? Marx, com'è noto, si pose questi problemi nella *Critica del programma di Gotha*: e sostenne che nella prima fase della società comunista sarebbe valso il principio «a ciascuno secondo il suo lavoro», un principio molto imperfetto perché non tiene conto dei differenti bisogni di ciascuno; e che solo più avanti si sarebbe potuto affermare il superiore principio: «ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni»¹².

Ma oggi, soprattutto dopo la ripresa di teoria politica normativa degli ultimi decenni, simili questioni si possono discutere in modo assai più dettagliato e sofisticato. Un contributo interessante lo troviamo ad esempio in un recente saggio di G. A. Cohen¹³. Per Cohen, a un elevato livello di

11. Citato da Bravo (a cura di), *Il socialismo prima di Marx*, cit., p. 454. Ma si legga a questo proposito quanto scriveva Marx nell'*Ideologia tedesca*: «uno dei principi più essenziali del comunismo, in virtù del quale esso si distingue da qualsiasi socialismo reazionario, consiste nella considerazione empirica che le differenze di testa e di capacità intellettuali non determinano in genere alcuna differenza di stomaco e di bisogni fisici; che di conseguenza il falso principio “a ciascuno secondo le sue capacità”, fintanto che si riferisce al godimento in senso stretto, deve essere trasformato nel principio: A ciascuno secondo il suo bisogno; che, in altri termini, la differenza nell'attività, nei lavori, non determina l'inuguaglianza né il privilegio nel possesso e nel godimento» (K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Opere*, vol. v, p. 572).

12. K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 962.

13. G. A. Cohen, *Socialismo. Perché no?*, trad. it. Salani, Milano 2010 (ed. or. 2009). Il saggio di Cohen ha suscitato diverse discussioni: si vedano tra gli altri gli interventi di R. Arneson, *Rethinking Luck Egalitarianism and Unacceptable Inequalities*, in “Philosophical Topics”, 40, 1, Spring, 2012; J. Brennan, *Is Market Society Intrinsically Repugnant?*, in “Journal of Business Ethics”, 112, 2013; P. Gilibert, *Cohen on Socialism, Equality and Community*, in “Socialist Studies/Études socialistes”, 8, 1, Winter, 2012; R. W. Miller, *Relationships of Equality: A Camping Trip Revisited*, in “Journal of Ethics”, 2010; D. O'Brien, *Community, Equality, and Value Pluralism in G. A. Cohen's Why Not Socialism?*, in “Florida

astrazione, la prospettiva socialista si può definire attraverso due principi: l'eguale opportunità di conseguire i benefici della cooperazione sociale e il principio di comunità. L'uguaglianza socialista delle opportunità, come la pensa Cohen, ha due implicazioni; in primo luogo essa non distribuisce i benefici ma soltanto la possibilità di accedervi; per esempio, se uno sceglie di non lavorare, non sarà retribuito. Essa implica dunque una responsabilizzazione rispetto ai benefici attesi, ed è dunque una correzione liberale dell'egualitarismo classico (sulla stessa linea argomenta anche John Roemer¹⁴). In secondo luogo, l'uguaglianza socialista delle opportunità non consente disuguaglianze che nascano da caratteristiche di cui i singoli non sono responsabili (per esempio maggiori talenti o abilità), ma accetta quelle che si possono ricondurre a differenti preferenze individuali. Per esempio, se uno vuole lavorare di più rinunciando a quote di tempo libero, potrà conseguire benefici maggiori. L'uguaglianza socialista delle opportunità, dunque, ammette entro centri limiti le differenze di reddito tra gli individui, ma queste vengono ulteriormente attenuate dal principio di comunità, secondo il quale anche le disuguaglianze perfettamente giustificate, come quelle cui abbiamo accennato or ora, devono comunque essere contenute, perché altrimenti comprometterebbero il senso di appartenenza di tutti alla società come impresa comune. Insomma, se qualcuno si ritrova povero perché, pur avendo goduto delle stesse opportunità degli altri, ha fatto scelte sbagliate o dissipative, la comunità non può abbandonarlo al suo destino, ma è comunque impegnata a garantirgli quanto gli consenta di continuare a sentirsi parte di una associazione solidale. In tal modo, l'uguaglianza delle opportunità viene combinata con una certa dose di uguaglianza dei risultati.

Proposte come quella di Cohen o simili hanno il merito di aiutarci a chiarire quali sono le finalità che i socialisti dovrebbero perseguire. Fanno insomma un lavoro di chiarificazione concettuale, che lascia del tutto impregiudicati gli strumenti (economici o giuridici) attraverso i quali queste finalità potrebbero essere perseguite. In generale i teorici appartenenti all'area del «marxismo analitico» come Cohen o Roemer propugnano una organizzazione sociale basata sul «socialismo di mercato»; ma di questo aspetto – per così dire – “applicativo” non possiamo occuparci qui, dove dobbiamo limitarci a un discorso sui principi. Continuando dunque a seguire questo filo, vediamo che una definizione più complessa di quella di

Philosophical Review”, XII, 1, Winter, 2012; J. E. Roemer, *Jerry Cohen's Why Not Socialism? Some Thoughts*, in “The Journal of Ethics”, 14, 3-4, December 2010, pp. 255-62; M. Ronzoni, *Il campeggio e la società*, in “Mondoperaio”, 3, 2011.

14. Cfr. ad esempio J. Roemer, *Uguaglianza e responsabilità*, trad. it. in “Studi perugini”, 5, gennaio-giugno 1998, pp. 47-61.

Cohen, anche se per molti aspetti consonante, è stata proposta qualche anno fa proprio dal già ricordato Roemer¹⁵. La sua definizione ha il merito di recuperare la questione democratica: egli sostiene, infatti, che l'obiettivo a cui devono mirare le politiche socialiste è quello di assicurare a ogni individuo pari opportunità di autorealizzazione e benessere, di influenza politica e di *status* sociale. C'è però da chiedersi se questa posizione più comprensiva sia anche in se stessa coerente. Roemer sostiene infatti che i socialisti sono impegnati a massimizzare sia le opportunità per gli individui di autorealizzazione e benessere, sia quelle di influenza politica, cioè il loro potere democratico. Ma tra queste due dimensioni non sussiste necessariamente una armonia prestabilita; nel caso in cui entrino in conflitto, a quale assegneremo la priorità? Alla massimizzazione dei poteri democratici o a quella delle opportunità di autorealizzazione e benessere? Qui il problema del rapporto tra socialismo e democrazia, sul quale sono naufragati i comunismi del Novecento, si ripresenta come questione teorica che è tuttora di non facile soluzione.

Ciò che si può dire per dipanarla è che le eguali opportunità di autorealizzazione e benessere potrebbero essere intese come condizioni di una piena cittadinanza democratica. Oppure, in altri termini, che la stessa democrazia costituzionale andrebbe a sua volta ridefinita o riorientata, nel senso che i diritti all'autorealizzazione, al benessere e allo sviluppo umano dovrebbero essere chiarimente posti come suo principio ispiratore fondamentale, senza alcuna subordinazione rispetto ai classici diritti politici e di libertà. Ciò vorrebbe dire imprimere una ben precisa direzione al modo in cui si deve intendere oggi la democrazia costituzionale; una proposta, del resto, che nel caso italiano appare quasi scontata, dal momento che la nostra Costituzione già prevede, nel secondo comma dell'articolo 3, la cui formulazione si deve a Lelio Basso, che il fine dell'ordinamento politico sia quello di rimuovere tutti gli ostacoli che impediscono «il pieno sviluppo della persona umana» e dunque l'effettivo esercizio della cittadinanza democratica. La conseguenza che se ne può ricavare mi sembra molto chiara: se si intende la democrazia in un senso molto esigente, ma anche profondamente coerente, come accade per esempio in certi passaggi della Costituzione italiana, allora si può affermare che socialismo e democrazia, lungi dal confliggere, finiscono per costituire due ideali politici largamente convergenti.

15. Si veda J. Roemer, *Un futuro per il socialismo*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1996 (ed. or. 1994).

