

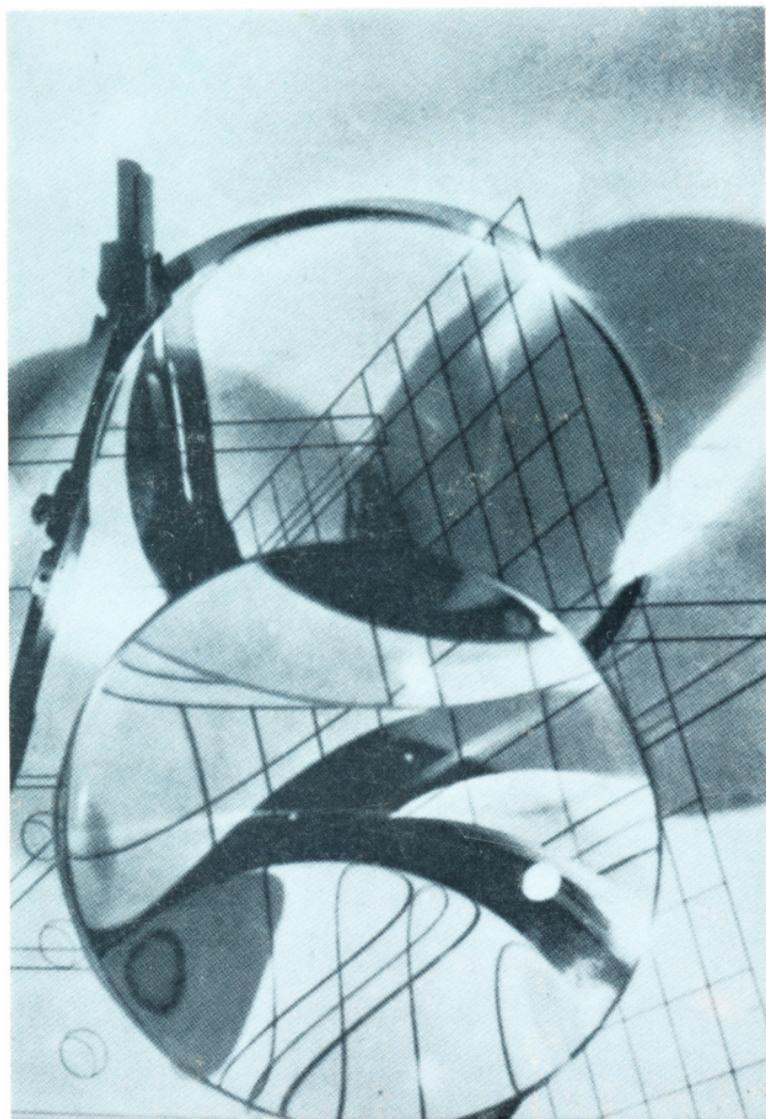
MARIA ROSARIA MANIERI

# LA FONDAZIONE ETICA DEL SOCIALISMO

F. S. MERLINO

*Piccola Biblioteca Dedalo*

EDIZIONI DEDALO



*Piccola Biblioteca Dedalo / 4*  
diretta da Gianfranco La Grassa e Mario Quaranta

FONDO ALDO VENTURINI

MARIA ROSARIA MANIERI

**LA FONDAZIONE ETICA  
DEL SOCIALISMO**

F. S. MERLINO

---

---

EDIZIONI DEDALO



*In copertina: Fotografia, 1938  
(da G. KEPES, Il linguaggio della visione,  
Bari 1978, p. 98).*

## IL SILENZIO SU MERLINO

Il problema squisitamente filosofico e morale della coscienza come momento fondante l'impegno per il socialismo si accompagna in Francesco Saverio Merlino con l'altro più propriamente politico della perdita di egemonia del movimento socialista, connesso alla dogmatizzazione dell'ortodossia marxista.

Come tutta un'area della filosofia militante italiana, erede della tradizione liberale-democratica nella ricca gamma delle sue varianti, l'opera merliniana è rimasta a lungo sommersa; e solo ora incomincia a dissolversi la coltre di silenzio nella quale è stata avvolta per tanti anni, anche se il prevalere, ancora oggi, di canoni leninisti, porta al perdurare di evidenti pregiudiziali, che ne impediscono un serio « recupero » e una sistemazione critica soddisfacente<sup>1</sup>.

Figura di rilievo nel dibattito sul marxismo che si sviluppa a cavallo dei due secoli, Saverio Merlino anticipa lo stesso Croce nella critica al marxismo, in particolare alla teoria del valore, e precorre sotto molti aspetti le tesi dei maggiori

revisionisti europei: Bernstein e Sorel. Il primo, dopo aver letto *Formes et essence du socialisme*<sup>2</sup> scrisse al suo autore per comunicargli di essere « perfettamente d'accordo con lui », e se non altrettanto recisamente, pure avrebbe esposto le stesse idee nel suo libro di imminente pubblicazione<sup>3</sup>. Il secondo, nella prefazione alla stessa opera, riconobbe a Merlino il merito di aver per primo interpretato l'esigenza, generalmente sentita, di una rigorosa revisione della dottrina di Marx e di Engels<sup>4</sup>.

Formatosi alla scuola del pensiero democratico risorgimentale, del De Sanctis e del Settembrini, di cui ricorda con ammirazione l'eloquenza e il nobile insegnamento « ad amare la libertà e a disprezzare il despotismo »<sup>5</sup> Saverio Merlino esordisce con due brevi saggi dedicati a due figure significative di rivoluzionari napoletani: Vincenzo Russo e Carlo Pisacane, e indica in quest'ultimo il precursore del socialismo rivoluzionario italiano. È sulla base di questa tradizione rivoluzionaria meridionale, che egli sviluppa un concetto « d'anarchia », in cui motivi democratico-risorgimentali si mescolano a quelli propri dell'anarchismo bakuniano<sup>6</sup>. Al movimento anarchico Merlino aveva aderito dopo il processo di Benevento del 1877, nel quale si assunse la difesa di Errico Malatesta che era stato suo compagno di studi, mantenendovi però sempre una posizione critica e autonoma. Perseguitato dalla polizia si rifugiò a Londra continuando la sua battaglia dalle colonne di importanti riviste culturali e politiche quali la « Société Nouvelle », il « Journal des Economistes », « La Revolté ». Tra gli scritti di questo periodo si distinguono *Socialismo o Monopolismo?*

(1887), un originale studio sulle forme nuove che aveva assunto il capitale nella società contemporanea attraverso il monopolio, e *L'Italie telle qu'elle est* (1890) scritto a detta dello stesso Merlino « nello spirito della dottrina marxista »<sup>7</sup> e che Arturo Labriola giudicherà « un vigoroso e purtroppo oggi ignorato saggio che svelava la verità sull'Italia attuale, un magnifico antidoto non solo alle falsificazioni della storiografia ufficiale, ma anche a quelle di maniera del Signor Croce »<sup>8</sup>.

Attorno al 1890 il pensiero merliniano subisce una svolta critica determinante per la successiva elaborazione teorica. È lo stesso Merlino a fornirci notizie su questo momento cruciale dell'evoluzione del suo pensiero. « Fu dopo aver scritto questo libro (*L'Italie telle qu'elle est*) che io, riprendendo a studiare il *Capitale* di Marx, fui colpito dallo sforzo continuo dell'autore di ridurre a categorie logiche, a mere astrazioni, i fatti economici e concepì dei dubbi sulla corrispondenza della dottrina del valore coi fatti; e abbozzai una serie di articoli, dei quali conservo il primo soltanto (...). Più tardi esposi le mie obiezioni al marxismo ne « La Société Nouvelle » e ne « La Revolté », non senza meraviglia dei miei amici anarchici che a quei tempi erano ancora imbevuti di dottrine marxiste, e in nome di queste combattevano il parlamentarismo, la legislazione del lavoro e predicavano 'l'espropriazione violenta degli espropriatori' a giorno fisso »<sup>9</sup>.

In effetti, nel 1891, Merlino pubblica sulla rivista belga « La Société Nouvelle » una serie di articoli sul 'socialismo tedesco' in cui critica

apertamente l'ideologia e la prassi della socialdemocrazia tedesca<sup>10</sup>.

Questi articoli, tradotti in tedesco e raccolti in un opuscolo, vennero discussi sulla « Neue Zeit » da Bernstein, e rappresentarono l'inizio di quel dibattito sulla revisione del marxismo che esploderà qualche anno dopo. Significativo è un altro saggio di questo periodo, *L'individualismo nell'anarchismo* (1893) che costituisce l'anello di congiunzione tra due momenti diversi del pensiero merliniano e racchiude quel processo di idee che condusse Merlino dall'originaria posizione anarchica a quella di un socialismo democratico e libertario.

Contemporaneamente Merlino fa i conti con il positivismo di cui era largamente imbevuta la cultura socialista del tempo. Alla critica della teoria di Spencer egli dedica tre saggi pubblicati su « La Société Nouvelle »<sup>11</sup>. È sul finire degli anni novanta tuttavia che il suo pensiero acquista la forma più matura attraverso la pubblicazione degli scritti più importanti: *Pro e contro il socialismo* (1897), *L'utopia collettivistica* (1898) e *Formes et Essence du Socialisme* (1898). A dopo la vittoria del fascismo risale invece la pubblicazione di *Fascismo e Democrazia*, di *Politica e Magistratura* e, a prima della morte, avvenuta nel 1930, quella di *Il pensiero economico e politico del socialismo* che sviluppa e approfondisce le tesi già affacciate nei saggi del 1890, grazie ai quali va riconosciuta a Merlino la priorità assoluta, in campo socialista, della critica a Marx, allora impensabile per chi militasse nel movimento socialista.

Di Merlino, nonostante l'attiva presenza nella

cultura italiana ed europea del suo tempo, si è parlato finora poco e male. Si è voluto infatti racchiudere tutto il dibattito, che tra Ottocento e Novecento si è sviluppato anche in Italia, attraverso una molteplicità di voci e di temi, sul marxismo e sul rapporto marxismo-socialismo, unicamente nel dialogo tra Croce e il suo maestro Labriola.

A Croce, più precisamente alla sua esperienza giovanile di critica del marxismo, si è fatta risalire l'origine del « revisionismo » di fine Ottocento.

Origine accreditata a Croce anche da Antonio Gramsci<sup>12</sup> e, in seguito, da tutta una storiografia, tendente a bollare come di destra l'atto di nascita del revisionismo italiano.

Se Croce ignorò Merlino, interessato come era a porsi come l'unico interlocutore dei grandi revisionisti europei<sup>13</sup>, Antonio Labriola lo fece oggetto di attacchi talora rabbiosi<sup>14</sup>, evitando persino di scendere in polemica diretta con lui e usando ogni arma per stroncare i nuovi orientamenti che venivano emergendo proprio grazie all'opera di Merlino e alla sua « Rivista critica del socialismo » che, nata nel 1899, svolse una « funzione informativa di eccezionale interesse »<sup>15</sup> per tutto il movimento revisionistico europeo e ospitò gli articoli più significativi intorno alla « crisi del marxismo » avvalendosi di collaborazioni prestigiose, da Kautsky a Jaures. « Fra i più accaniti avversari miei e della 'Rivista' — scrive Merlino — è stato il professore Antonio Labriola, un conservatore convertitosi al socialismo — senza neppure riuscire deputato — e che tiene all'Università e al Caffè Arago — cattedra di maldicenza e di filosofia marxista<sup>16</sup> —. Al di là dei ri-

svolti personali, sull'atteggiamento stroncatorio di Labriola influì una sostanziale incomprensione delle ragioni complesse del dibattito sulla revisione del marxismo.

Pur cogliendo lucidamente i limiti degli esiti di gran parte di questo dibattito nei tentativi di conciliazione del marxismo con il positivismo e con Kant o con altre dottrine, ma poi eccessivamente preoccupato di salvaguardare « la purezza » del marxismo dall'inquinamento di altre teorie, Labriola finì con il chiudersi in una polemica, tutto sommato falsante, contro i « crisisti » manifestando, alla fine, una accettazione dogmatica del marxismo, chiusa ad ogni apporto critico. La convinzione che la teoria marxiana non poteva essere adulterata, pena l'espansività e l'autonomia del marxismo stesso, fu, infatti, per Labriola motivo più che sufficiente per non impegnarsi a fondo in un dibattito che potesse intaccare i capisaldi della concezione marxista.

L'unico revisionismo, con cui egli si cimentò, fu quello di Bernstein e di Croce, ed è proprio Croce a sottolineare l'imbarazzo del suo maestro a fronteggiare la crisi del marxismo e a ribattere le critiche che ad esso venivano mosse<sup>17</sup>. Così, respinto da Labriola e dagli ortodossi suoi contemporanei in un'ottica esclusivamente opportunistica, Merlinò è passato alla memoria dal punto di vista politico come un socialdemocratico interclassista e, dal punto di vista teorico, come un eclettico dall'orizzonte decisamente provinciale, privo di consistenza teorica e che non ebbe alla sua base una solida cultura filosofica e un'approfondita elaborazione critica dei fondamenti teorici del socialismo. Quanto basta, cioè, per legittimarne

la liquidazione. Ma se l'influsso di Croce sul revisionismo italiano ed europeo è stato, come autorevolmente si dimostra<sup>18</sup>, minore di ciò che lo stesso Croce credeva, « minore certamente di quello esercitato da Sorel, o da quel Merlinò di cui egli parla il meno possibile, e che pure tanta parte ebbe nel suscitare probabilmente presso lo stesso Sorel tendenze revisionistiche »<sup>19</sup>, non si può continuare a ignorare l'opera di Merlinò, non fosse che per un'indagine obiettiva di quel dibattito sul marxismo che lo vide tra i maggiori protagonisti e interlocutori con i teorici del socialismo italiano ed europeo, né sottovalutare l'importanza del suo contributo teorico, magari ricorrendo al fatto, pure incontestabile, di una sua « meno salda preparazione filosofica »<sup>20</sup>, rispetto a Croce e a Labriola. Senza dubbio, da un punto di vista strettamente speculativo, la ricostruzione crociana e quella labriolana del marxismo hanno un più robusto spessore teorico; ma è anche vero che la lettura merliniana, al contrario del conformismo ortodosso allora imperante, anticipa con impressionante lucidità tesi che sarà possibile acquisire sul piano teorico e su quello politico solo decenni dopo. Perciò non è semplicemente in un « difetto di rigore speculativo » che è da individuare la « differenza tra il revisionismo del Merlinò e il ripensamento del Labriola o la critica crociana del materialismo storico »<sup>21</sup>, e comunque non è esso la causa principale dell'abbandono dell'opera merliniana alla « critica roditrice dei topi ». La ragione di tale abbandono è evidentemente altra, non escluso il prevalere di una situazione culturale largamente gravata da pregiudizi ideologici e politici.

Rispetto a Croce, intellettuale 'separato' che nell'affermazione dell'*autonomia* del lavoro intellettuale coglie la grande occasione *politica* offerta all'*intelligenza* borghese per porsi i nodi dell'egemonia e nei confronti di Antonio Labriola, marxista « teorico », che « sembra non accorgersi tutto teso alla definizione di una 'teoria della politica', di una verità lapalissiana della politica stessa: che una cosa sono le intenzioni e una cosa i fatti e che senza questi ultimi la teoria è vuota »<sup>22</sup>, dal fronte militante il « razionalismo critico » di Saverio Merlino apre a soluzioni politiche nuove e, per questo, probabilmente, da esorcizzare.

Più attento ai « contenuti » che alle « forme » della politica Saverio Merlino punta alla definizione di una « filosofia del socialismo », razionale e critica, che riaffermi i principi costitutivi dell'azione di trasformazione sociale indipendentemente dalle diverse forme ideologiche e quindi scinda la verifica del *pro* e *contro* il socialismo da quella della teoria marxista, il piano della fondazione di un valore, l'impegno per il socialismo, dal problema della ricerca del metodo.

Iniziatore di una vasta operazione culturale, tutt'altro che provinciale<sup>23</sup>, che rilancia la lotta per l'egemonia di un pensiero integralmente laico contro l'immobilismo delle ideologie e delle metafisiche, Merlino sul finire del secolo scorso avanza l'esigenza di un esame critico delle categorie marxiste sia sotto il profilo epistemologico, che sotto quello etico-politico, e avverte la necessità storica di sdogmatizzare gli strumenti della cultura politica rispetto a tradizioni obsolete e a enunciati « scientifici », compresi quelli marxisti, che

già allora apparivano svuotati della loro portata conoscitiva e della loro incidenza sul reale.

Si trattava, insomma, per Merlino, di superare anzitutto l'*impasse* della teoria marxista, continuamente oscillante tra *utopia* e *metafisica*, tra una teoria *critica* portatrice di un immaginario modello perfetto di società e una teoria *scientifica*, novella metafisica, che sulla base della sistemazione di alcuni principi primi pretendeva di indicare *scientificamente* i tempi, i modi e i luoghi della dissoluzione capitalistica.

L'una e l'altra, secondo Merlino, impotenti ad aggredire teoricamente i nodi del reale e a fornire sicuri orientamenti per la pratica.

L'obiettivo dichiarato del progetto teorico merliniano è quindi la liberazione della razionalità sociale da interpretazioni teologiche del mondo e da dogmi inveterati quanto aproblematici, da promesse redentive e da ingenuie speranze nella rivoluzione totale, dai monopoli politici della verità e dall'assolutistico principio dell'*unum verum et bonum*. Centrale in questo disegno è, pertanto, la critica del « socialismo scientifico », l'ultima variante della razionalità sociale intrisa di contenuti salvifici, sia allorché agisce all'interno della categoria oggettivistica dello « *sviluppo* » con i suoi teoremi crollisti e le sue utopie di piano, che in quella soggettiva della « rivoluzione » con la sua carica organicistica e palinogenetica.

Estirpare le radici metafisiche della teoria marxista significa per Merlino farne cadere anzitutto le pretese assolutistiche e affermare il principio generale della insufficienza e della necessaria verifica delle teorie e delle modalità della prassi umana sulla base della realtà empirica. Sotto que-

sto aspetto, e solo in questo senso, il « metodo positivista » è per lui « il solo veramente scientifico »<sup>24</sup>, in quanto va avanti con « la scorta dell'esperienza, con intendimenti pratici, procedendo cautamente, e caso per caso »<sup>25</sup>.

La scienza in genere, quella sociale in particolare, è invenzione di ipotesi, spesso incomplete e insufficienti, talora fallibili e che perciò necessitano del continuo vaglio dell'esperienza: « i principi regolatori delle relazioni sociali sono principi relativi non assoluti, non hanno la rigidità dei teoremi matematici, ma, come le leggi tutte che governano il mondo fisico e più ancora quelle che governano il mondo morale, non si applicano mai in tutta la loro purezza e interezza, perché l'applicazione di un principio è nella pratica modificata e limitata dall'azione di uno o più altri »<sup>26</sup>.

Non esistono, quindi, « leggi di movimento » della società da cui « dedurre » sicure indicazioni operative.

La teoria, partendo dall'« esame minuto, sperimentale, dei vari problemi sociali » può indicare al massimo le diverse possibilità di azione e le loro prevedibili conseguenze, ma una « ragion pratica » è possibile per Merlino, come è in Kant e come non è in Marx, solo a patto che essa definisca il proprio statuto logico all'esterno e non all'interno della « ragione pura ».

In questo quadro la merliniana fondazione etica del socialismo acquista un significato ben diverso dalla neo-kantiana integrazione del *Kant und Marx*, e comunque essa è tale che non si può, *sic et simpliciter*, collocare Merlino « in quel primo revisionismo italiano latamente definibile come 'etico' (...) che non pone nodi né teorici

né politici », perché « all'assenza di analisi sulle forme della politica fa seguito la convinzione che l'interesse politico — l'assunzione di una ideologia politica: per es. l'interessamento alla ' questione sociale ' — dipenda da un ' sentimento ' privato che è di tutti e che può essere socraticamente portato alla luce »<sup>27</sup>. Il problema di Merlino infatti è altro e più complesso: è l'affermazione dell'autonomia epistemologica della ragione politica rispetto a estrinseche istanze fondazionistiche o a leggi di previsione morfologica della storia e, al contempo, il riconoscimento che una *scelta di campo* è possibile solo sulla base di *giudizi di valore* che nessuna teoria può togliere e che non possono che essere fondati moralmente.

Alla luce di questo problema si comprende la critica merliniana all'identificazione di socialismo e marxismo e alla teoria marxista come innesto di scienza e di rivoluzione e che finisce col l'essere scienza quando non è una teoria rivoluzionaria e una teoria rivoluzionaria quando non è una scienza. I suoi conti con Marx e con il marxismo Merlino li regola proprio a partire da questa convinzione: la teoria marxista, il materialismo storico, non può porsi come lo stadio finale dell'autocoscienza « ideologica », come prassi rivoluzionaria concepita in termini idealistici di generalizzata accettazione di una « ragion pratica » che per essere immanente lo svolgimento stesso del reale, in quanto *sua* tendenza o *sua* vocazione, si identifica con la « ragion pura ».

È nella contraddizione che a causa dello sviluppo immancabilmente avviene tra forze produttive e rapporti di produzione, e nella conseguente radicalizzazione dell'antagonismo tra una classe do-

minante che non può più dominare e una classe che non vuole più essere dominata, che il marxismo vede la fine di un modo di produzione e la necessità che un modo più elevato lo sostituisca. È quindi lo stesso processo storico imposto dalle leggi di valorizzazione del capitale a determinare, nota Merlino, la dissoluzione del rapporto capitalistico e la inevitabilità storica della rivoluzione. La « ragione pratica » esplicitata a forma della coscienza proletaria si identifica con la forma oggettiva, razionale, dello sviluppo e della meta rivoluzionaria.

« Alla fine nella dottrina marxista il socialismo è ridotto a una *previsione*. Non vi sarebbe nessuna ragione intrinseca per desiderare il socialismo e per lottare per la sua attuazione. La grande originale idea del marxismo, secondo Labriola, è questa, che esso non dice quel che la società *deve essere*, ma quel che *può* il proletariato nell'attuale lotta di classe »<sup>28</sup>.

*Quel che la società dev'essere* è scritto nel movimento stesso del reale e per le leggi stesse della storia il proletariato è spinto ad agire nella direzione necessaria affinché la società divisa in classi cessi di esistere. Di conseguenza non c'è nulla che al di fuori di questa direzione possa conferire *valore* alle azioni individuali e collettive. La morale perde il proprio spazio di autonomia e si definisce per « quel che *può* il proletariato nell'attuale lotta di classe », e « quel » che esso « *può* » si definisce a sua volta sulla base di un contenuto puramente « oggettivo », per ciò che realizza le leggi della storia, che dipendono, « in ultima istanza », dallo sviluppo dei mezzi di produzione. La previsione fa tutt'uno con l'azione. Nella coscienza di classe

del proletariato comprensione del movimento storico del reale e azione in vista della trasformazione dello stesso si identificano.

È questo, da ultimo, secondo Merlino, il significato del tanto rivendicato passaggio del socialismo scientifico *dall'utopia alla scienza*: da una teoria in cui i *fini* dell'azione di trasformazione sono esterni al reale ad un'altra in cui essi sono « oggettivi », immanenti al movimento stesso del reale. Ma il socialismo — afferma Merlino — « uscito dall'utopia » è così « incappato nella metafisica »<sup>29</sup> perché tale è la « scienza » marxista, per la quale il risultato cui lo sviluppo storico dovrebbe condurre è già acquisito in partenza secondo un disegno di trasformazione che congiunge l'*ipostasi* di un punto di vista particolare, arbitrariamente assunto come esigenza universale, con la *fede* nella soluzione definitiva nella storia di tutti i conflitti del reale.

Fondare il socialismo sul piano etico tenendo distinti il livello conoscitivo-descrittivo da quello etico-normativo, significa pertanto per Merlino vincere la natura metafisica e deterministica sempre latente nella concezione marxista, affermando l'esigenza, nella lotta socialista, da una parte del supporto dell'indagine storica, dall'altra della responsabilità morale e individuale. Il marxismo, invece, mentre approda ad una identità immediata, acritica, tra coscienza ed essere sociale, che è poi una riduzione meccanicistica della coscienza all'essere sociale, priva la scelta di campo per il socialismo di ogni vera, autentica motivazione.

Sulla base della previsione teorica del corso inevitabile dello sviluppo della società non c'è infatti ragione plausibile che possa dare fonda-

mento all'impegno per il socialismo. Su questa base, « tutto è fatale nella storia: il capitalismo come la sua prossima caduta ». Al contrario, solo la consapevolezza che il socialismo non è l'ineluttabile avvenire del mondo e che la sua possibilità è affidata ad una opzione di valore degli individui e al loro « lavoro arduo, paziente, minuto di penetrazione e di trasformazione dell'ordinamento sociale » è ciò che, sul piano pratico, vince l'impotenza dell'attesa dell'evento ineluttabile e le « impazienze generose, ma sterili » e costituisce la « forza impulsiva all'azione »: « prevedere una cosa senza attribuirle nessuna necessità morale, nessun carattere obbligatorio, non basta a spronarci ad agire, anzi noi desistiamo dall'agire quando crediamo che una cosa debba necessariamente, per una necessità materiale, avverarsi »<sup>30</sup>.

Non ci sono altre motivazioni, se non quelle etiche, che possano legittimare l'impegno per il socialismo, che « non è e non può essere l'applicazione di una formula scientifica alla vita, ma il sentimento sempre più chiaro della dignità umana »<sup>31</sup>.

In quale misura il socialismo « come aspirazione, come sentimento di giustizia e di solidarietà » possa realizzarsi in pratica è, al limite, una questione indipendente dal *dovere* di impegnarsi per la sua attuazione: « la questione non è già se si possa attuare, ma *come* si debba attuare »<sup>32</sup>. Questa è « la sola ricerca da fare. In tale ricerca occorre procedere con la maggiore precauzione, senza partito preso, senza pretendere di trovare la soluzione inoppugnabile e perfetta, perché le vie della storia sono oscure »<sup>33</sup>. Una ricerca, quindi, aperta, non ancorata ad una matrice teo-

rica esclusiva, in grado di esplorare, coraggiosamente, le vie del possibile.

<sup>1</sup> Riferimenti all'opera merliniana troviamo per lo più nell'ambito di indagini sulla revisione del marxismo (E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino 1961; G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia*, Bari 1971; S. Onofrio, *Sorel e il marxismo*, Urbino 1979 e *Socialismo e marxismo* nella « Critica Sociale » 1892-1912, Palermo 1980; E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Milano 1977). Ad eccezione delle ricerche di Masini e Venturini che hanno avviato gli studi merlinari in Italia (*La revisione del marxismo. Lineamenti di un socialismo integrale*, a cura di A. Venturini, Bologna 1945; *La concezione critica del socialismo libertario* a cura di A. Venturini e P.C. Masini, Firenze 1957; *Il socialismo senza Marx* a cura di A. Venturini, introd. di V. Frosini, Bologna 1974) uno studio della concezione teorica e politica di Merlino è stato fatto come introduzione a riedizioni delle sue opere: N. Tranfaglia, *Introd.* a F.S. Merlino, *L'Italia qual è. Politica e magistratura dal 1860 ad oggi in Italia. Fascismo e democrazia*, Milano 1974.

Di recente sono apparsi la ripubblicazione de *La Utopia collettivista e la critica del socialismo scientifico*, G.D. Berti, Roma 1982 e un libro di E.R. Papa, *Per una biografia intellettuale di F.S. Merlino: giustizia e sociologia criminale*, Milano 1982.

<sup>2</sup> F.S. Merlino, *Formes et essence du socialisme. Le socialisme comme science et comme tendance*, prefazione di G. Sorel, Parigi 1898.

<sup>3</sup> F.S. Merlino, *La mia eresia*, in « Rivista critica del socialismo », a. I, Roma 1899, p. 320.

<sup>4</sup> G. Sorel, Prefazione a F.S. Merlino, *Formes et essence du socialisme*, cit., pp. XXXVI-XXXVII.

Ai socialisti italiani Sorel scrive: « Merlino ha reso al socialismo il servizio più segnalato: speriamo che i marxisti abbandoneranno il marxismo ortodosso inaridito

per ritornare a Marx» (Sorel-Turati, *La crisi del socialismo scientifico*, in «Critica sociale», Milano, 1 maggio 1898, p. 138). Nell'opera merliniana infatti Sorel vede «un tentativo di rigenerazione del socialismo» che occorre proseguire nel senso di «abbandonare la lettera per lo spirito e rifare il socialismo ispirandosi ai principi di Marx piuttosto che alle sue formule» (*La crisi del socialismo scientifico* in «Critica sociale» 1898, n. 9, p. 134). Più tardi, nelle *Confessioni* dichiarerà: «Il libro pubblicato da Saverio Merlino con il titolo *Pro e contro il socialismo*, mi fece comprendere che era venuto il momento di romperla con ciò che si chiamava l'ortodossia marxista» (G. Sorel, *Confessioni*, trad. it. Roma 1910, p. 12).

<sup>5</sup> F.S. Merlino, *L'Italie telle qu'elle est*, Paris 1980, trad. it. a cura di N. Tranfaglia, Milano 1974.

<sup>6</sup> «Erede ideale del suo antesignano partenopeo si potè considerare a giusto titolo il Merlino, per aver seguito con costante partecipazione morale le vicende della trasformazione della società italiana». E' quanto afferma Vittorio Frosini in *Breve storia della critica del marxismo in Italia*, Catania 1965, p. 24.

<sup>7</sup> F.S. Merlino, *La mia eresia*, cit., p. 318.

<sup>8</sup> A. Labriola, *Spiegazioni a me stesso*, Napoli 1945, p. 68.

<sup>9</sup> F.S. Merlino, *La mia eresia*, cit., p. 318.

<sup>10</sup> *Le Socialisme allemande*, in «La Société Nouvelle», aprile-maggio 1891; *La doctrine de Marx et le nouveau programme des socialdemocrates allemandes*, in «La Société Nouvelle», settembre 1891; *Le programme d'Erfurt*, in «La Société Nouvelle», novembre 1891 ora in *Concezione critica del socialismo libertario*, a cura di A. Venturini, Firenze 1957, pp. 31-86.

<sup>11</sup> *Le progrès de la science économique et M.H. Spencer*, in «La Société Nouvelle», giugno 1893; *Le progrès de la science politique et M.H. Spencer*, in «La Société Nouvelle», agosto 1893; *Le progrès de la science juridique et M.H. Spencer*, in «La Société Nouvelle», marzo 1894.

<sup>12</sup> A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Torino 1948, p. 176.

<sup>13</sup> Cfr. su questo la bella introduzione di A. Ventu-

rini e P.L. Masini a *Concezione critica del marxismo*, cit. Anche se Merlino influì sull'orientamento di Bernstein e di Sorel, prima ancora di Croce, questi «nella sua *Storia d'Italia*, quando parla della crisi del marxismo, non dice parola del Merlino e facendo primeggiare l'opera propria, vuol dare a credere che l'influenza da lui esercitata sullo scrittore francese e sullo scrittore tedesco sia stata non solo determinante per il loro orientamento ma anche esclusiva» (Venturini - Masini, *op. cit.*, p. XXII).

<sup>14</sup> A Sorel Labriola scrive: «Mais comment poser là crise du marxisme à propos d'un livre de M. Merlino! S'est-il donc jamais rangé parmi les marxistes? M. Sorel voudrait-il introduire dans la pathologie cette stupéfiante réforme: la fièvre, c'est-à-dire la «crise», des maladies que le malade n'a pas? M. Merlino est devenu, dans ces dernières années, un éclectique, possibiliste et reformiste-tant mieux: mais pourquoi M. Sorel ne parle-t-il plutôt de la «crise d'un anarchiste?».

(*Socialisme et philosophie. Lettres à G. Sorel*, Paris 1899, p. III). In una lettera di A. Kuliscioff a Turati si stigmatizza l'atteggiamento di Labriola nei confronti di Merlino che divenne il suo bersaglio preferito, su cui sfogò «la sua tendenza congenita alla malignità» (Turati - Kuliscioff, *Carteggio*, vol. I, Torino 1949, p. 399).

<sup>15</sup> Cfr. E. Santarelli, *op. cit.*, p. 60.

<sup>16</sup> F.S. Merlino, *La mia eresia*, cit., p. 317.

<sup>17</sup> Cfr. il carteggio Labriola-Croce: A. Labriola, *Lettere a B. Croce 1895-1904*, Napoli 1975, p. 278.

<sup>18</sup> Cfr. E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino 1962.

<sup>19</sup> E. Agazzi, *op. cit.*, p. 101.

Lo stesso Michels, nella sua *Storia del marxismo in Italia* (Roma 1910, p. 110) scrive che «il primo revisionista del Marx nel campo dei socialisti italiani fu F.S. Merlino».

<sup>20</sup> E' il parere di C. Morandi, il quale cercando le ragioni del silenzio del Croce lo giustifica affermando: «È onesto riconoscere che Merlino non ebbe una solida preparazione filosofica e tale difetto di rigore speculativo ci spiega come mai il Croce non ne abbia fatto cenno nel suo saggio sulla nascita e sul tramonto del marxismo teorico in Italia» (cfr. *Marxismo e Socialismo*, «Il Mondo» n. 15, Firenze 1945).

<sup>21</sup> L. Merlino, *Marxismo e Socialismo* - Lettera con postilla di Carlo Morandi, « Il Mondo », n. 16, Firenze 1945.

<sup>22</sup> G. Fehr, *Il primo saggio crociano sul materialismo storico e il revisionismo neokantiano in Italia*, in « Prassi e Teoria » a. V, n. 2, 1979, p. 154.

<sup>23</sup> Cfr. G.M. Bravo, *Una storia del marxismo oggi*, in « Studi Storici », apr.-giu. 1979, a. XX, n. 2, p. 317.

<sup>24</sup> F.S. Merlino, *L'utopia collettivista e la crisi del « socialismo scientifico »*, Milano 1898, Roma 1982. Sull'influenza della cultura positivista su Merlino mi pare si debba accogliere il giudizio di V. Frosini secondo cui Merlino « si mantenne fedele all'ispirazione positivista, pur sapendo discriminare fra gli elementi dottrinari che la componevano e senza indulgere a facili conclusioni, come avvenne ad altri ». (*Breve storia della Critica del marxismo in Italia*, cit., p. 26).

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>27</sup> G. Fehr, *Il primo saggio crociano sul materialismo storico e il revisionismo neokantiano in Italia*, cit., p. 154.

<sup>28</sup> F.S. Merlino, *La mia eresia*, cit., p. 332.

<sup>29</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, Milano 1897, p. 9.

<sup>30</sup> F.S. Merlino, *La mia eresia*, cit., p. 322.

<sup>31</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, cit., p. 10. Merlino fa sua qui l'affermazione di A. Chiappelli in *Darwinismo e socialismo*, « Nuova Antologia », 15 febbraio 1895.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>33</sup> F.S. Merlino, *Formes et essence du socialisme*, cit., p. 15.

## CONTRO « L'INVADENZA DEI MARXISTI » E L'IDENTIFICAZIONE DI MARXISMO E SOCIALISMO

L'intero dibattito sul socialismo è viziato, secondo Merlino, dalla identificazione dominante del socialismo con il marxismo; identificazione acritica, conseguente all'egemonia della « forma » marxista e alla sua pretesa di racchiudere ed esprimere tutto il socialismo, di essere « *la pietra di paragone* alla quale si provi se uno è o non è socialista »<sup>1</sup>. È questa « invadenza dei marxisti », la « loro pretesa di essere essi i depositari della vera dottrina del vero socialismo »<sup>2</sup> che pesa negativamente, secondo Merlino, sullo sviluppo dei movimenti socialisti e ne costituisce uno dei principali elementi di debolezza teorica e politica.

Occorre quindi rompere questa identità e porre mano ad una verifica coraggiosa e complessiva della teoria marxista senza lasciarsi intimorire dalla preoccupazione che gli esiti di essa possano in qualche modo coinvolgere la stessa possibilità storica del socialismo in quanto tale. Altrimenti si fa il gioco della reazione; perché « gli avversari, confondendo al pari dei più ostinati marxisti, il socialismo con il marxismo » dalla crisi del marxismo

e dalla smentita storica delle sue previsioni « hanno ripreso ardire e presagito ancora una volta la fine prossima del socialismo »<sup>3</sup>.

Ma il destino del socialismo non può dipendere, secondo Merlino, da quello del marxismo: l'uno e l'altro sono su piani logici completamente differenti. Il socialismo non è nato « dal cervello di Marx » ma dalle trasformazioni progressive della società, dallo sviluppo dei rapporti sociali e dalla crescita generalizzata del sentimento della dignità umana. Esso, pertanto, è un bisogno dei tempi moderni che nella sua essenzialità si esprime in una diffusa « aspirazione al benessere generale, alla eguaglianza delle condizioni, alla sistemazione dei rapporti sociali »<sup>4</sup>.

Proprio perché è tale aspirazione, il socialismo non può essere scolasticamente dedotto da alcuna dottrina, né identificarsi in alcuna delle sue formulazioni teoriche; il suo contenuto trascende l'ambito di una sua definizione formale: « Se anche non si scrivessero più libri né si pubblicassero giornali socialisti, il socialismo continuerebbe a vivere nello scontro tra gli operai che desiderano migliorare le proprie condizioni di vita e la reazione dei padroni restii a concedere aumenti di salari; nelle agitazioni degli operai disoccupati, in tutti i conflitti sociali tendenti a mutare l'ordine esistente. In una parte della società, nella coscienza umana vi è insomma un grado di socialismo che scaturisce dalla necessità delle cose, dai rapporti stessi di produzione, dal crescere della convivenza sociale e civile »<sup>5</sup>.

Critica e superamento del marxismo non può, perciò, significare critica e superamento del bisogno di socialismo: « che non avvenga il socialismo

teorico di Marx e di Engels, di Malon, di Morris e di tanti altri, può darsi, anzi è certo »<sup>6</sup>. Ma il socialismo « come la Sfinge, non può morire se non dopo che il problema che esso pone sia risolto »<sup>7</sup>.

L'errore, quindi, è di scambiare le *forme* per l'*essenza* del socialismo, i *principi ispiratori* per i diversi *sistemi* elaborati per la loro attuazione. Questi portano l'impronta del pensiero individuale e nazionale e assumono « la veste scientifica, il colore del tempo e del luogo »<sup>8</sup>, mentre l'*essenza* del socialismo « non è una speciale teoria o formula filosofica od economica, né un sentimento religioso rinascente, né una fatalità storica, né un principio astratto di libertà e di eguaglianza, ma il perfezionarsi dell'idea e del sentimento di giustizia, il cresciuto valore della personalità umana; le aumentate relazioni fra gli uomini e fra i popoli a mezzo stampa, delle associazioni e delle facili comunicazioni; l'estendersi della cultura e della reciproca simpatia fra gli uomini; l'allargarsi e intensificarsi della vita pubblica e il moltiplicarsi degli interessi e dei bisogni comuni »<sup>9</sup>.

Il contenuto del socialismo sfugge, pertanto, ad una sua concettualizzazione in una teoria generale, pena lo scadimento nel dottrinarismo e la chiusura dogmatica e settaria. Contro una concezione del socialismo, costituita attraverso « ragionamenti aprioristici » e ridotta a formula scolastica, a dogma, a « cant »<sup>10</sup>, occorre far valere la razionalità critica per restituire il socialismo alla sua essenza autentica, liberandolo dalla camicia di Nesso della teoria marxista.

L'esigenza, che è teorica e pratica, di critica della *forma* marxista del socialismo è, quindi,

spinta da Merlino sino alle sue estreme conseguenze. Non si tratta di *rivedere* il marxismo alla luce delle indicazioni originarie della teoria marxiana per correggere le successive distorsioni e deformazioni. Il che sarebbe una « revisione » tutta ideologica che oltre a rafforzare l'« abito pernicioso », l'« abitudine mentale », di risolvere ogni problema, in termini dottrinali, ricorrendo all'autorità dei sacri testi, condanna « all'immobilità »<sup>11</sup>. « Il grido di Sorel: torniamo a Marx! » non indica con precisione — afferma Merlino — il compito a cui siamo chiamati; più esatto sarebbe dire: « dal marxismo torniamo al socialismo, dal socialismo dottrinario al socialismo reale »<sup>12</sup>.

Il problema, insomma, non è di stabilire il « vero marxismo, ma al contrario di rompere, in campo socialista, con l'esclusivismo marxista, di superare gli ostacoli che sul piano pratico come su quello teorico produce l'« invadenza » della forma marxista e di prendere atto che si può essere socialisti senza essere marxisti: « senza credere ciecamente nella dottrina di Marx, senza ammettere come sufficiente la spiegazione materialistica della storia, senza credere che la teoria marxista del valore e del plusvalore sia l'ultima parola della scienza economica, senza essere convinti del continuo accentramento della ricchezza e del continuo aumento della miseria dei lavoratori, e soprattutto senza voler aspettare che il capitalismo raggiunga il suo massimo sviluppo, che le classi medie precipitino nel proletariato, infine senza essere collettivisti »<sup>13</sup>.

In altri termini, il problema è di affermare la piena legittimità della discutibilità, fino alla critica radicale dei suoi presupposti, della teoria

marxista, senza che tale critica trascorra sul piano di una verifica pro/contro il socialismo; senza ripetere l'errore di confondere la « forma » con « l'essenza », di scambiare la *forma* marxista con l'*essenza* del socialismo. Errore gravissimo, mette in guardia Merlino, perché « le forme del socialismo possono essere adoperate a distruggerne l'essenza »<sup>14</sup>, esattamente come è avvenuto nel caso del Cristianesimo, di cui si è perso lo *spirito* ed è rimasta la sola *forma* del culto.

Quella che Merlino sviluppa è, perciò, una critica del marxismo senza riverenze di sorta, preoccupata non tanto di *rivedere* e aggiornare la teoria marxista alla pratica sociale per colmare, come è in Bernstein, il divario tra i *presupposti* del marxismo e i *compiti* della socialdemocrazia, quanto di verificare la validità in sé della *forma* marxista rispetto all'*essenza* del socialismo sulla base degli effetti pratici ad essa inevitabilmente conseguenti una volta posta in essere. La pratica, come « prova » della teoria. Un principio, questo, valido in generale per la verifica di ogni teoria, ma tanto più valido per una teoria che intende cambiare il mondo e che perciò non può che essere giudicata per *come* lo cambia, per le conseguenze e il significato che essa mostra avere nella pratica. È alla prova del fuoco della pratica che la teoria marxista, secondo Merlino, naufraga e non tanto per le smentite della storia alle sue previsioni quanto per il fatto che, se applicata, i suoi esiti contraddicono e alla fine distruggono l'*essenza* del socialismo.

La *forma* marxista, se sviluppata secondo i suoi presupposti, non può che produrre, secondo Merlino, un socialismo autoritario, negazione delle finalità autentiche del socialismo.

Da qui alla conclusione che la teoria marxista non va rivista o emendata ma rifiutata in blocco nei suoi presupposti basilari il passo è breve. Non solo si può essere socialisti senza essere marxisti, ma, al limite, non si può essere socialisti senza essere *in toto* amarxisti.

Ricordando una famosa espressione di Carlyle « Che giova aver espulso il corpo dei Gesuiti, se ci rimane lo spirito dei Gesuiti? » Merlino si chiede « che giova combattere la tirannide degli altri se ci nasce una nuova tirannide in casa? »<sup>15</sup>.

Un avvertimento che egli lancia prima che il socialismo reale sia nato e abbia mostrato il suo vero volto, a conclusione di un « esperimento » della teoria « tutto immaginato »: da qui, certo, la sua grandezza come pensatore<sup>16</sup>, ma anche la sua provocazione di fondo: il socialismo autoritario non è una deviazione, ma l'unica possibile attuazione storica del marxismo; non è una rivoluzione *contro Il Capitale*, ma è l'unica possibile rivoluzione *secondo Il Capitale*. Ed è una provocazione che conserva una sua graffiante attualità, soprattutto nei confronti di quanti nel tentativo di porre al riparo dalla crisi la teoria marxista, tendono a separare il giudizio sul socialismo reale da quello sul marxismo. Ma, fino a che punto, l'affermata natura non socialista del socialismo reale, non compromette la credibilità e praticabilità stesse della teoria marxista? L'invito di Merlino a chiarire cosa sia il socialismo secondo il marxismo riemerge allora con la forza dell'esperienza storica e conserva intatta la funzione di scuotimento dal *sonno* e dai *sogni* della ragione, l'uno e gli altri forieri di mostri. Rispondendo per primo a questo invito, Merlino conclude che,

in sostanza, un *socialismo secondo il marxismo non c'è*.

La sola possibilità storica del marxismo, come egli dimostra, passa attraverso il collettivismo burocratico, la dittatura, il totalitarismo: insomma, una « nuova tirannide », che piuttosto che autorizzare contraddice i postulati sui quali solo può fondarsi la scelta di campo a favore del socialismo. Il resto è dogma e utopia.

<sup>1</sup> F.S. Merlino, *Polemiche socialiste*, « Rivista critica del socialismo », 1899, p. 600.

<sup>2</sup> Ivi, p. 603.

<sup>3</sup> F.S. Merlino, *Collettivismo, lotta di classe e... Ministero*, Firenze 1901, p. 12.

<sup>4</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, cit., p. 4.

<sup>5</sup> Ivi, pp. 3-4.

<sup>6</sup> F.S. Merlino, *L'utopia collettivista*, cit., p. 35.

<sup>7</sup> F.S. Merlino, *Collettivismo, lotta di classe e... Ministero*, cit., p. 12,

<sup>8</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, cit., p. 4.

<sup>9</sup> Ivi, p. 53.

<sup>10</sup> « Cant — scrive Bernstein — la parola è inglese ed è sorta probabilmente nel XVI secolo, ad indicare la cantilena bigotta dei puritani. In senso più generale essa sta a indicare la retorica insincera, macchinalmente ripetuta senza consapevolezza oppure utilizzata con piena coscienza della sua insincerità per uno scopo qualsiasi si tratti di religione o di politica... » (*I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Bari 1974, p. 244).

<sup>11</sup> F.S. Merlino, *op. cit.*, p. 603.

<sup>12</sup> Ivi.

<sup>13</sup> F.S. Merlino, *In difesa del nostro programma*, in « Rivista Critica del Socialismo », 1 febbraio 1899, p. 101.

<sup>14</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, cit., p. 43.

<sup>15</sup> F.S. Merlino, *In difesa del nostro programma*, cit., p. 102.

<sup>16</sup> Questo saggio era già quasi terminato allorché è uscita, per i tipi dell'Armando Armando, *L'utopia collettivista* (Roma, 1982) con una bella e convincente introduzione di G.D. Berti, di cui ho condiviso in pieno la linea interpretativa. Osserva Berti: « il procedimento di Merlino è una sorta di applicazione *avant la lettre* dei canoni dell'epistemologia popperiana: 'il criterio dello stato scientifico di una teoria è la sua falsificabilità, o confutabilità, o controllabilità'... Ed è proprio questo che fa Merlino: sottopone a controllo la teoria. Solo che il controllo in questo caso è tutto immaginato: da qui, appunto, la sua grandezza come pensatore » (*ivi*, p. 10).

## IL DESTINO DEL MARXISMO: UTOPIA O TOTALITARISMO

Cosa è il socialismo per il marxismo? Marx non dice come in *concreto* va organizzata la società destinata a superare quella capitalistica. Anzi, garanzia di scientificità è proprio il fatto che la sua teoria non fornisce ricette per l'osteria dell'avvenire anche se poi dà per scontato che la nuova società sarà migliore della vecchia, di cui costituirà il superamento. Ma in questo modo — si chiede Merlino — il marxismo non percorre in senso inverso il cammino dall'utopia alla scienza? Esso finisce, infatti, col prospettare in qualche modo una società perfetta, ma non dice né come funziona né con quali mezzi vi si giunge. La stessa socializzazione degli strumenti della produzione è data quale risposta di segno *negativo*, e cioè di puro rovesciamento della legge generale che regola la forma di produzione capitalistica, quindi, come collettivismo. Da « hegeliano impenitente »<sup>1</sup>, Marx ha del socialismo una concezione puramente *negativa*, come negazione del capitale e ristabilimento di una società rovesciata, che contiene però potenzialmente già tutto per attuare la società

senza classi. Per il marxismo, insiste Merlino, « Collettivismo e Socialismo sono sinonimi: tutto ciò che avvicina al collettivismo avvicina anche al Socialismo: e ciò che ne allontana dall'uno, ne allontana anche dall'altro »<sup>2</sup>.

Della natura, dei caratteri e delle modalità della socializzazione, dei problemi concreti che essa apre sul piano della organizzazione economica come su quello dell'organizzazione politica, la teoria marxista nulla dice e preferisce trarsi d'impaccio affermando la necessità « che si abbandoni come inutile e pericolosa ogni indagine intorno alla società futura. Chi vivrà vedrà ». Merlino contesta questa posizione: « il non voler dir nulla, — anzi il non voler saper nulla intorno all'ordinamento economico-politico che si propone in sostituzione dell'attuale, è una strana idea; perché qui non si tratta della 'società ideale' destinata ad avverarsi chi sa fra quanti secoli, ma della società di domani, che deve uscire dall'opera nostra di oggi. Altro è dire che non se ne possono prevedere i particolari, che non è necessario averne nella mente un quadro completo; altro è dire che si debba propugnare una cosa senza sapere e senza curarsi di sapere di che propriamente si tratta, che si debba mettersi su una via senza sapere né curarsi di sapere dove si vada a parare »<sup>3</sup>.

Se la socializzazione non è una formula magica o un dogma di fede e se si vuole essere razionalmente convinti della sua praticabilità, essa va sottoposta a verifica sul terreno della applicazione concreta, vagliandone tutte le implicanze sul piano pratico: « Come! Si professano i principi della messa in comune di mezzi di lavoro, ecc., e si vuol pensare a questi principi come se fossero destinati

a rimanere campati in aria! Ma la mente umana è così fatta che essa non si riposa, non si adagia che sul concreto; e quei principi più prendono necessariamente nella nostra mente una forma concreta, la forma di un nuovo ordinamento sociale »<sup>4</sup>.

D'altra parte, senza questa verifica come è possibile, a meno che non si ricorra a un atto di fede, sostenere la *superiorità* del socialismo? Sulla base di *quali ragioni* si può razionalmente ritenere che dal socialismo viene fuori un mondo *non solo cambiato ma anche migliore*? Qualche indicazione sulla società che dovrebbe scaturire dalla rivoluzione anticapitalista tuttavia non manca nel marxismo. Stando alla *Critica del programma di Gotha* presupposti del socialismo, visto come prima e inevitabile fase di transizione al comunismo propriamente detto, sono infatti la « collettivizzazione dei mezzi della produzione » e la « regolazione del tempo di lavoro » intesa come « regolamentazione in anticipo « della produzione sociale, cioè *secondo un piano*, e come « distribuzione del prodotto di lavoro »<sup>5</sup>. Dittatura del proletariato e rigorosa applicazione della legge del valore sono quindi le condizioni necessarie della fase di transizione retta dal principio « ad ognuno secondo il proprio lavoro ».

Solo nella fase superiore, afferma Merlino citando Marx, « dopo che sarà scomparsa la subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto di lavoro intellettuale e manuale; dopo che il lavoro non sarà semplicemente mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che in conseguenza dello sviluppo in tutti i sensi degli individui, tutte le forze produttive saranno aumentate e tutte le sor-

genti della ricchezza sociale scorreranno in tutta la loro pienezza, — solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese potrà essere superato e la società potrà scrivere sulla sua bandiera: « da ciascuno secondo le sue capacità, ad ognuno secondo i suoi bisogni »<sup>6</sup>.

« È una vecchia cosa — commenta Merlinò — vecchia di almeno venti secoli, il fatto che più si promette per l'avvenire, meno si vuole concedere al presente. Più la scadenza è lontana più si può essere generosi di promesse »<sup>7</sup>. E ricco di promesse appare, infatti, il comunismo propriamente detto, nuovo Eden, in cui « scorrono » in tutta la loro pienezza « le sorgenti » della ricchezza sociale, in cui cessa la divisione del lavoro, in cui il lavoro intellettuale non è più differenziato da quello manuale, in cui la produzione è subordinata ai produttori e gli uomini, perso ogni « senso dell'avere », vinti l'egoismo e l'avidità, frutti della proprietà privata, si sviluppano liberamente e si armonizzano spontaneamente in una società fondata sulla libera intesa e sulla solidarietà. Merlinò sgombra subito il campo da ogni illusoria, tranquillizzante prospettiva futura: « Noi non crediamo (almeno esprimo una mia opinione) che vi sarà mai al mondo questa paradisiaca abbondanza che renderebbe inutile ogni regola ed ogni patto di reciprocità ed anche di solidarietà, cioè ogni determinazione dei rapporti sociali, poiché è evidente che quando non si soffrirà che dell'abbondanza e della ' noia del superfluo ' non si cavillerà per un po' più o per un po' meno »<sup>8</sup>. Posto in questa luce il comunismo non è altro che utopia. Esso, oltre a richiedere necessariamente una perfetta conciliazione tra produttività e lavoro indi-

viso che potrebbe verificarsi solo miracolosamente in assenza di ogni indicazione circa le modalità concrete della sua realizzazione, presuppone una profonda e radicale mutazione antropologica, del cui compimento, ancora una volta, non si precisano tempi e modi. In particolare, argomenta Merlinò, il comunismo promette una società « di paradisiaca abbondanza », nella quale tutti i bisogni sono immancabilmente soddisfatti, che è come dire una società in cui viene meno la ragione stessa dello sviluppo, la forza motrice della storia. Ma « l'uomo non arresterà i suoi bisogni ad un punto fisso, come i mondi non arresteranno la loro corsa nello spazio; quanto più egli produrrà, tanto più cresceranno i suoi bisogni. I limiti visibili dell'uomo si ritraggono sempre quando si avvanza sulla superficie della terra »<sup>9</sup>. Una storia senza sviluppo, che è ciò che il comunismo inaugurerebbe, è semplicemente un assurdo. Ma ammesso pure che il comunismo segni l'avvento di una società in cui le forze produttive sociali e il loro rendimento siano a tal punto sviluppati che ognuno possa dare secondo le sue capacità e ricevere secondo i propri bisogni, *in qual modo e chi* determinerà la misura delle *capacità* e dei *bisogni* di ognuno? Se non si ritiene che questa possa essere stabilita in modo del tutto spontaneo in quanto è da escludere « che la società si possa reggere per un miracolo perpetuo, cioè per virtù del consenso e dell'accordo sempre mutevole e sempre rinnovantesi dei suoi membri »<sup>10</sup>, ne deriva la necessità di un sindacato esterno al singolo individuo, di una autorità superiore. Ecco, allora, un altro paradosso da cui non esce il comunismo marxista. Affermare una sorta di armonia prestabilita e supporre — afferma

Merlino — « che ogni individuo possa foggarsi la società secondo la sua fantasia, e che le fantasie di tutti gli individui si accorderebbero in uno stesso piano di organizzazione sociale, è addirittura una stranezza »<sup>11</sup>. Ma demandare la determinazione delle capacità e dei bisogni ad una autorità esterna ai singoli, fosse pure la società stessa, significa infrangere d'un colpo la carica liberatoria rivendicata dal comunismo e legittimare un potere dal volto ancora più terrificante, perché esso non si limiterebbe a determinare un rapporto tra prestazione e retribuzione, ma addirittura fisserebbe dall'esterno le capacità e i bisogni di ognuno, vale a dire la personalità stessa degli individui.

Il comunismo o è utopia o è totalitarismo. Il totalitarismo è la sua sola prospettiva pratica possibile. Né a diversa conclusione si può giungere se si ipotizza il compimento della prima fase della rivoluzione marxista, quella propriamente definita come socialista, governata dal principio « ad ognuno secondo il suo lavoro ». Tale principio presuppone la regolazione del tempo di lavoro da parte della società; la sua distribuzione secondo un piano; il calcolo, sulla base del tempo di lavoro prestato, della partecipazione individuale del produttore al lavoro comune, e quindi anche alla parte del prodotto comune consumabile individualmente.

In un passo di Marx che Merlino cita, il socialismo è così caratterizzato: « Non abbiamo a che fare con una società comunista che si sviluppa secondo propri principi, ma con una società comunista che esce dal seno della società capitalista ed è ancora avvolta, per così dire, nella sua matrice. Dovunque il produttore individuale riceve

— fatta ogni detrazione — esattamente ciò che egli dà alla società. Ciò che egli dà è la sua quantità di lavoro. Così, per esempio, la giornata *sociale* di lavoro si compone della somma delle ore di lavoro individuale; il tempo di lavoro individuale di ciascun produttore è la parte del lavoro sociale da lui eseguita. Egli riceve dalla società un certificato che attesta che egli ha prestato tanto lavoro (detrazione fatta della parte che passa ai fondi sociali) e ritira, grazie al suo certificato, tanti mezzi di consumo dal magazzino sociale, quanti ne vale un uguale lavoro. La società gli rende la stessa quantità di lavoro che egli ha prestato »<sup>12</sup>.

Questo sistema, secondo Merlino, non potrà mai essere applicato a rigor di termini, in quanto non si può fissare il valore degli oggetti unicamente secondo la quantità di lavoro impiegato nel produrli, dato che a produrre un oggetto di consumo concorrono lavori vari, qualitativamente diversi, ma perché, oltre che del lavoro, non si può non tener conto nella valutazione delle cose della loro utilità, che è elemento variabile.

L'errore principale di Marx è quello di credere che il lavoro sia l'unico elemento determinante il valore di una merce e che basti il plusvalore a spiegare lo sfruttamento dell'operaio. È questo errore ad alimentare l'equivoco che non si possa essere socialisti senza essere collettivisti. Il collettivismo è assunto come rovesciamento del capitalismo, come proprietà e gestione collettive dei mezzi di produzione contrapposte alla proprietà e gestione private degli stessi. Il socialismo collettivista, nel mentre rovescia l'economia politica liberale, ne mantiene intatta la logica, che è quella del dominio della legge del valore-lavoro,

della riduzione di tutte le differenze tra i lavori a differenze quantitative o di durata e della riduzione delle differenze di valore tra le cose a differenza di ore di lavoro impiegate nel produrle: « quantità non qualità — afferma Merlino — e *do ut des* e infine regolamentazione della partecipazione dei lavoratori ai prodotti del lavoro sociale secondo i più rigorosi principi della giustizia distributiva! »<sup>13</sup>.

Si evince da ciò, secondo Merlino, il vero carattere della dottrina marxista: « Da una parte Marx critica l'economia borghese ed attacca il regime capitalista; dall'altro egli adotta il bilancio del capitalista, dell'imprenditore » con il risultato che, alla fine, « la teoria borghese della produzione cammina a braccetto con la teoria comunista donde le più graziose contraddizioni »<sup>14</sup>.

La prima, stridente contraddizione è nel fatto che da una parte si afferma la necessità dell'abolizione della legge del valore in sé e per sé, indicata da Marx come l'espressione tipica di un rapporto di produzione tra gli uomini, nella società definita dal modo di produzione basato sulla proprietà privata, dall'altra si pone come mezzo per conseguire questo scopo il più rigoroso funzionamento della legge del valore-lavoro.

La conseguenza, paradossale, è che il fine, irraggiungibile, viene fatto valere per i mezzi messi in atto allo scopo di raggiungerlo e i mezzi, di per sé non esaltanti ma riconosciuti come « inconvenienti inevitabili », sono fatti valere per il fine che dovrebbero consentire, ma non consentono di conseguire. Da qui « l'utopia collettivistica » cui Merlino dedica uno dei suoi scritti migliori. Utopia è il collettivismo marxista, perché si propone di

conseguire lo scopo mediante mezzi ad esso contraddittori, l'abolizione della legge del valore mediante il funzionamento della legge del valore-lavoro; ma anche e soprattutto perché, secondo Merlino, abolire il valore in sé è impossibile. Volendo eliminare gli effetti perversi della forma capitalista della legge del valore, Marx ha finito col buttare in mare insieme all'acqua anche il bambino, con il risultato che la legge del valore, cacciata dalla porta, rientra dalla finestra attraverso l'idea collettivistica della pianificazione.

È infatti letteralmente impossibile — afferma Merlino — uguagliare con un piano generale le condizioni del lavoro, le capacità, i gusti, i desideri, rendere tutte le terre egualmente fertili, tutte le città egualmente attraenti, (...) » « tutte le industrie egualmente produttive »<sup>15</sup>.

Un'ora di lavoro, fatto in una località non equivale ad un'ora di lavoro fatto in un'altra: il clima fa variare la capacità di lavorare, il sito rende il lavoro più o meno gradito. Ci sono poi vantaggi di situazioni che non si traducono in una maggiore produttività del lavoro, ma in un maggior benessere personale: « chi dimora in un paese di clima più sano, gode miglior salute: chi dimora in un sito ameno o in una località che l'opera, il gusto più raffinato dei suoi abitanti, le tradizioni di coltura, ecc., abbiano abbellito, gode speciali piaceri estetici o intellettuali. Se le condizioni del lavoro e dei cambi fossero uguali in questa e nelle altre località vi sarebbe evidentemente ressa per dimorare in quei luoghi. Molti desidererebbero trasferirsi da altri paesi, e a quelli che si trovasero non gradirebbe di esserne cacciati. La collettività a chi darebbe la preferenza? »<sup>16</sup>. Chi occu-

perebbe le terre migliori, le case più belle e spaziose, le miniere più ricche, le località più salubri o amene? E chi già possiede questi vantaggi vorrebbe spontaneamente cederli ad altri?: « Potrebbe mai la collettività pretendere che gli abitanti di un territorio, i quali avessero con assiduo lavoro di parecchi anni fertilizzato le loro terre, cedessero agli altri, meno laboriosi di loro i loro prodotti, in ragione del costo attuale nella proporzione tra il lavoro attuale loro e il totale delle ore di lavoro di tutti i membri della collettività? »<sup>17</sup>.

Lo stesso Marx, secondo Merlino, si rende conto di questi problemi e, avvertendo l'incongruenza dell'applicazione del principio dello scambio tra equivalenti nella società comunista « prima edizione »<sup>18</sup>, è costretto ad ammettere la necessità del diritto *uguale-inequale*, e cioè che l'eguaglianza è, se così si può dire, nell'ineguaglianza, sia pure « per diverso lavoro », senza però dire come questo si concili con il principio dell'eguaglianza tra equivalenti, né come l'eguaglianza, la vera, si realizzerà nella società comunista propriamente detta.

Se poi si passa ad esaminare la « regolamentazione del lavoro, altre domande si pongono: « Come si farà? Chi organizzerà i lavori pubblici? Vi sarà un'amministrazione, una burocrazia ed in quale misura questa potrà disporre del lavoro dei produttori individuali ed appropriarsene? Infine, partendo da questo punto si sa dove si va a finire? »<sup>19</sup>.

Marx, accusa Merlino, non dice verbo di queste questioni. « Infatti, è una materia troppo ingrata anche per un socialista autoritario »<sup>20</sup>.

Ingrata, perché la pianificazione nella società collettivista, sostituendosi al mercato nella forma-

zione del lavoro, opera come una trascendente legge del valore stesso, producendo l'inevitabile potere di una burocrazia che tutto vede e tutto provvede, e quindi una nuova tirannide, e, insieme, una nuova classe dominante privilegiata.

L'organizzazione dall'alto dell'economia conserva, aggravandoli, tutti i mali del capitalismo. Essa soffoca le energie individuali, toglie ogni stimolo al lavoro e deve ricorrere alla coercizione là dove l'individuo rifiuta di lavorare nelle condizioni assegnategli.

Inoltre la pubblica amministrazione, per quanto si concepisca organizzata democraticamente con norme precise e circondata da controlli e sindacati, finirà sempre con l'abusare dei poteri e dei mezzi ad essa conferiti e a conservare il proprio potere impedendo ogni eventuale progetto di riforma: « Sarebbe facile la formazione di clientele, di camarille, di coalizioni del tipo del *Tammanj Ring* col risultato che la società si dividerebbe ancora una volta in una minoranza governante e sfruttatrice e in una maggioranza sfruttata e soggetta »<sup>21</sup>.

Conservandone la stessa logica sia pure rovesciata, il collettivismo marxista, rispetto al capitalismo, finisce con l'essere, conclude Merlino, « *lo statu quo*, toltone il capitalista e aggiuntovi la burocrazia »<sup>22</sup>.

Oltre all'impossibilità di stabilire i valori di cambio tenendo conto unicamente della durata del lavoro, oltre all'impossibilità di formare un piano organico soddisfacente per la produzione e per i consumi, c'è un altro scoglio contro cui naufraga il socialismo collettivista.

Per poter essere messo in pratica, infatti, esso esige da parte dell'individuo una quasi completa

dedizione di sé alla collettività e cioè che egli accetti in modo incondizionato le norme stabilite dall'Amministrazione per la produzione, il valore da essa dato ai prodotti, si rassegni all'occupazione che può trovare, faccia un uso discreto delle cose della collettività. Ma « se per poco la collettività non potesse e non sapesse provvedere a qualcuno dei bisogni dell'individuo, o questi non si contentasse dell'occupazione che gli viene offerta o non volesse cedere alla collettività i prodotti del suo lavoro, alle condizioni da essa stabilite e lasciasse deperire le cose che deve usare temporaneamente la collettività impiegherebbe contro di lui la forza? Se sì, cadrebbe nel despotismo; se non, nell'anarchia nel senso volgare di questa parola »<sup>23</sup>.

La verità è che ogni tentativo di risolvere il problema del valore ricorrendo ad una qualsiasi amministrazione centrale è vano e arbitrario. Anche quando un'amministrazione centrale si assumesse il compito di organizzare tutta la produzione, di distribuire il lavoro tra i lavoratori e di assegnare a ciascuno di essi una data razione giornaliera, il problema del valore non verrebbe infatti risolto, ma semplicemente scomparirebbe come riconosce Engels, allorché scrive che nel collettivismo « la gente farà gli affari suoi da sé senza l'intervento del famoso valore »<sup>24</sup>. Almenocché non si proceda a una spaventosa azione di trasformazione della coscienza dell'individuo « col terrore e col fanatismo »<sup>25</sup>; ma in questo caso il socialismo si porrebbe come un sistema di « oppressione universale »<sup>26</sup>, cui concorrerebbero, insieme, potere politico e potere economico raccolti in un unico centro decisionale, che sarebbe, secondo la felice espressione di Merlino, « proprietà, e

Stato nello stesso tempo », « l'Universale Capitalista »<sup>27</sup>.

Conquista del potere per l'eliminazione del potere, funzionamento della legge del valore-lavoro per l'abolizione della legge del valore, messa in atto di un regime dispotico per il conseguimento di fini liberatori: ecco i paradossi della teoria marxiana e marxista del socialismo. Ma non possono essere queste le vie che, secondo Merlino, ci condurranno alla libertà e al benessere.

<sup>1</sup> F.S. Merlino, *La dottrina di Marx e il nuovo programma dei socialdemocratici tedeschi in Concezione critica del socialismo libertario*, cit., p. 67.

<sup>2</sup> F.S. Merlino, *L'Utopia collettivista*, cit., p. 21.

<sup>3</sup> Ivi, p. 24.

<sup>4</sup> Ivi, p. 25.

<sup>5</sup> Cfr. F.S. Merlino, *Il programma di Gotha e la critica di Marx*, in *Concezione critica del socialismo libertario*, cit., pp. 48-49.

<sup>6</sup> Ivi, p. 53.

<sup>7</sup> Ivi, p. 53.

<sup>8</sup> Ivi, p. 54.

<sup>9</sup> Ivi, p. 54.

<sup>10</sup> F.S. MERLINO, *L'Utopia collettivista*, cit., p. 127.

<sup>11</sup> Ivi, p. 128.

<sup>12</sup> F.S. Merlino, *Il programma di Gotha e la critica di Marx*, cit., p. 50.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 50-51.

<sup>14</sup> Ivi, p. 49.

<sup>15</sup> F.S. Merlino, *L'Utopia collettivista*, cit., p. 43.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 43-44.

<sup>17</sup> Ivi, p. 45.

<sup>18</sup> F.S. Merlino, *Il programma di Gotha e la critica di Marx*, cit., p. 52.

<sup>19</sup> Ivi, p. 51.

- <sup>20</sup> Ivi, p. 51.  
<sup>21</sup> F.S. Merlino, *Il problema economico e politico del socialismo*, a cura di A. Venturini, Milano 1948, p. 132.  
<sup>22</sup> F.S. Merlino, *Revisione del marxismo. Lineamenti di un socialismo integrale*, a cura di A. Venturini, Bologna 1945, p. 38.  
<sup>23</sup> F.S. Merlino, *L'Utopia collettivista*, dit., pp. 38-39.  
<sup>24</sup> F.S. Merlino, *Il problema economico e politico del socialismo*, cit., p. 104.  
<sup>25</sup> Ivi, p. 109.  
<sup>26</sup> Ivi, p. 109.  
<sup>27</sup> F.S. Merlino, *Revisione del marxismo*, cit., p. 34.

## IL RIDUTTIVISMO DELLA « FORMA » MARXISTA E « L'ESSENZA » ETICA DEL SOCIALISMO

Marx concepì l'ardito disegno di concentrare il socialismo nella questione operaia: « a tal fine, mentre con la concezione materialistica della storia egli unificava i fatti sociali, interpretandoli come manifestazioni e prodotti della costituzione economica della società, cioè della distribuzione della ricchezza e della lotta per l'esistenza materiale, con la teoria del plusvalore (che egli ricavò dalle premesse dell'economia classica) egli unificava i fatti economici, profitti, rendite, interessi, salari, capitale, azioni ecc., dando ad essi una sorgente comune nel contratto di lavoro »<sup>1</sup>.

In tal modo Marx ha operato una duplice riduzione: della questione sociale alla questione operaia e di questa alla soggezione economica del lavoratore salariato.

Grazie a questa riduzione egli ha potuto indicare nella legge della produzione capitalistica la legge economica che domina l'intero movimento della società moderna. Questa legge si manifesta nella concentrazione capitalistica e nella miseria crescente, che determinando un antagonismo radi-

cale tra proletariato e capitale porta all'esaurimento inarrestabile della forma capitalistica di produzione e all'esproprio in massa da parte della classe operaia dei suoi espropriatori, alla demolizione dalla base del potere e all'organizzazione in comune della produzione<sup>2</sup>: « l'accentramento della ricchezza sempre crescente — il proletariato in continuo aumento. Conseguenza finale un movimento rivoluzionario che dia il sopravvento alla classe operaia, la quale poi generosamente rinunzi al potere e s'immoli (come classe) sull'altare della concordia e dell'uguaglianza. *Après le déluge* il socialismo »<sup>3</sup>.

È una teoria, questa, afferma Merlino, assolutamente semplicistica ed « esagerata », che mostra una serie di incongruenze sia sul piano scientifico che su quello dell'azione politica. Essa, anzitutto, sposta l'attenzione dei socialisti esclusivamente sulla « questione economica », la quale, « non solo vi preme, ma sopprime tutte le altre. Marx ne ha fatto una specie di forche caudine, sotto le quali tutto deve passare: politica, religione, famiglia ecc. ».

Egli « vide esattamente ciò che le altre istituzioni — lo Stato, la famiglia ecc. — avevano di ingiusto e di caduco; ma volle subordinarle al capitale. In altri termini volle dare una testa al sistema borghese per mozzarla d'un colpo; fece della questione sociale un nodo gordiano di cui poter essere l'Alessandro »<sup>4</sup>.

In tal modo Marx ha stabilito un rapporto tra processo economico e processi politici e morali, risultante dalla « subordinazione necessaria e permanente di tutti gli altri fattori dell'organizzazione sociale al fattore economico »<sup>5</sup>. Egli ha messo

« giustamente in rilievo le conseguenze politiche e sociali della soggezione economica del lavoratore » e in questo senso la sua teoria ha segnato « un vero acquisto fatto dalla sociologia e ha applicazioni utilissime in tutte le scienze politiche e sociali », ma essa « è troppo semplice per essere tutta la verità »<sup>6</sup>. « L'errore è nel principio! » dichiara Merlino, in quanto « i fattori sociali non sono già subordinati l'uno all'altro, ma interdipendenti »<sup>7</sup>. Se la costituzione economica influisce sull'ordinamento politico, sugli indirizzi del pensiero e sulle credenze religiose di un popolo, è altrettanto vero che « queste cose a loro volta reagiscono sulla costituzione economica »<sup>8</sup>. Pretendere di « spiegare tutti i fatti storici con l'unica chiave della trasformazione del modo di produzione e tutte le istituzioni sociali come 'funzioni' o modalità dell'organizzazione economica, ci sembra poco meno che assurdo. Eppure è questo che si è voluto fare »<sup>9</sup>.

Così, educati alla scuola marxista, i socialisti hanno finito col professare « idee di una semplicità meravigliosa »<sup>10</sup> intorno all'origine e al valore delle grandi istituzioni sociali, come la religione, la famiglia, lo Stato. La religione è stata spiegata con l'interesse delle classi dominanti che da sempre la usano come « strumento di regno » e con l'ignoranza delle masse; « la quale ignoranza oltre ad essere fomentata ad arte dai Governi stessi, era a sua volta effetto della miseria, conseguenza questa dell'accumulazione della ricchezza all'altro polo della società »<sup>11</sup>.

Lo Stato è stato visto come una funzione della proprietà, il braccio forte, il potere esecutivo, il comitato di affari della borghesia capitali-

stica. La famiglia come l'organo di trasmissione della proprietà e dei privilegi di classe. Di conseguenza: « Abolito il salariato, convertita la proprietà da dotazione della borghesia in dotazione della classe operaia, ossia in proprietà collettiva dei lavoratori associati, ogni lotta ed ingiustizia spariscono d'incanto dalla società. La religione perdeva presa dagli animi delle moltitudini, non più ignoranti e non più anelanti, rassegnate a una postuma riparazione alle ingiustizie sofferte vita natural durante. La famiglia, liberata dall'incubo dell'interesse economico, si scioglieva dai vincoli legali e scompariva nell'amor libero. E quanto allo Stato, la sua ragione d'essere cessava affatto<sup>12</sup>. In maniera semplicistica e astratta, incalza Merlino, si ragiona per antitesi: « Poiché la proprietà individuale dà luogo ad usure e monopoli e allo sfruttamento di chi lavora, si istituisca la proprietà collettiva. Poiché molti matrimoni si contraggono per interesse e l'eredità familiare serve a perpetuare la proprietà individuale nella discendenza di pochi individui e la diversità di educazione dei poveri e dei ricchi ne accresce le ineguaglianze, si dia di frego alla famiglia, si proclami la libertà e promiscuità degli accoppiamenti e si avochi alla società la cura di impartire una eguale educazione a tutti gli individui della nuova generazione »<sup>13</sup>. Questo modo di ragionare contiene un vizio di marca hegeliana presente nella maggior parte degli eredi di Marx e nello stesso Antonio Labriola, che pur dà del marxismo la più larga interpretazione e la più plausibile.

Ma la realtà storico-umana è molto più complessa. Il materialismo storico oltre a perdere il senso dell'irriducibilità a natura e della specificità

della realtà storico-umana e della scienza di tale realtà, rischia di cadere nell'*utopia*, nel significato più deterioro del termine. « L'utopia — afferma Merlino — non consiste nel concepire un nuovo ordinamento sociale e neppure nella forma plastica e fittizia che si dia ad una idea di questo genere, ma nella natura *fantastica* e non *reale* della cosa concepita; nella sua contrarietà alle condizioni essenziali della convivenza sociale »<sup>14</sup>.

Ricordando Bernstein, il quale aveva notato che tra i cosiddetti socialisti utopisti ve ne furono alcuni che dettero prova di un « senso molto sviluppato della realtà » nelle loro concezioni della società ideale, Merlino afferma esserci, viceversa, « oggi molti socialisti scientifici, che si fanno della società socialista un concetto così falso e fantastico, da dover essere ritenuti veri utopisti »<sup>15</sup>.

La verità è che il socialismo scientifico « riducendo a categorie logiche, a mere astrazioni, i fatti economici » dà luogo ad una concezione astratta, dialettico-rivoluzionaria, dello sviluppo sociale, non priva di suggestioni, ma incapace a fornire una sufficiente spiegazione dei fenomeni sociali.

Esso « ci dà una idea troppo ristretta della storia in generale e del socialismo in particolare »<sup>16</sup> e, sotto certi aspetti, segna un passo indietro rispetto al pensiero degli stessi utopisti, di Saint-Simon, di Fourier, di Proudhon: « mentre i sistemi di costoro erano *integrali*, o più esattamente multilaterali, comprendevano cioè idee di rinnovamento religioso, economico, politico, morale, ecc., abbracciavano tutte le rivendicazioni e parlavano a nome di tutti gli interessi, il sistema di Marx riuscì unilaterale ed esclusivo »<sup>17</sup>.

Per il socialismo invece una « questione di li-

bertà » non è meno importante di una « questione di pane ». Ignorare o sottovalutare, perché ritenute borghesi, le questioni di libertà, di parità, di riforma delle leggi e delle istituzioni, del costume e della vita quotidiana, o demandare la loro soluzione all'avvento della società senza classi, è un grave difetto di miopia, non privo di conseguenze sul piano dell'azione politica, dell'economicismo marxista. La lotta di classe, infatti, « non è né tutta la vita moderna, né l'unico propulsore del progresso »<sup>18</sup> e la questione sociale non è tutta e solo nella questione operaia: essa è questione di rinnovamento generale della società, rinnovamento economico, politico e morale ad un tempo, a cui pongono mano non i soli operai, ma tutte le classi »<sup>19</sup>, o meglio le coscienze più avvertite di tutte le classi, sì da potere, al limite, affermare che non è tanto l'essere sociale degli uomini che determina la loro coscienza, quanto la loro coscienza che determina il loro essere di classe. Ne consegue che il socialismo non è solo movimento « di classe » come non è « né esclusivamente economico né esclusivamente politico », al contrario di quanto il riduttivismo e l'economicismo della teoria marxista inducono a ritenere. Esso « è lo sbocco comune dei movimenti progressivi di tutte le classi e da tutte le direzioni della vita »<sup>20</sup>.

Spogliato di ogni finalismo, il materialismo storico ha quindi per Merlino la funzione che gli riconosce Benedetto Croce: « Conosciamo — egli afferma — che si debbano ricercare le cagioni economiche in tutti i grandi avvenimenti storici, che, a scrivere la storia non basti conoscere i nomi dei regnanti e le date dei fatti d'arme, ma bisogna studiare le istituzioni tutte, conoscere la

ripartizione delle ricchezze, l'organizzazione della produzione, la divisione delle classi e il lento trasformarsi di tutti questi rapporti », ma è anche vero — egli aggiunge — « che le istituzioni politiche, la costituzione della famiglia, la divisione in classi non dipendono esclusivamente dal fattore economico, anzi *reagiscono* sul modo di produzione e concorrono a determinarlo »<sup>21</sup>. La base terrena della storia è data dalla complessa strutturazione della *vita* degli uomini e dalla coscienza che essi ne hanno: « se v'ha qualcosa di veramente fondamentale e decisivo nella storia, questa è il concetto della vita »<sup>22</sup>.

Pertanto, se questo e non altro può essere il materialismo storico, un canone di interpretazione storiografica, Merlino è d'accordo con Croce: esso non può dare nessun appoggio al socialismo né a nessun altro indirizzo pratico della vita<sup>23</sup>. Né il socialismo è altro se non *il movimento di trasformazione pratica* della vita.

Esso « non è già nell'applicazione di una formula dottrina, nella costruzione schematica di un sistema disegnato a tavolino con la squadra e col compasso, ma in un'intera trasformazione dell'organizzazione sociale fin nei suoi più minuti e intimi particolari »<sup>24</sup>.

Questa azione di trasformazione è *altra* cosa dalla dottrina, anche se ha bisogno dell'atto conoscitivo, che però non può essere assoluto e totalizzante, ma deve procedere sperimentalmente, sottoporsi alle verifiche della pratica e non elevarsi « di un colpo d'ala nel campo delle astrazioni e delle formule generiche »<sup>25</sup>. « I principi organici del socialismo devono essere desunti non da una legge che si supponga governare l'universo, da un

fine recondito attribuito alla natura, né da particolari dottrine scientifiche, ma dall'osservazione dei bisogni e delle tendenze della società in cui viviamo e delle loro trasformazioni progressive e delle combinazioni sociali che ne scaturiscono »<sup>26</sup>.

Il socialismo pertanto deve deporre la forma rigida che gli viene dai postulati inflessibili del materialismo storico e aprirsi a una visione meno astratta, meno semplicistica e meglio informata all'indagine *positiva* dei fenomeni sociali; perché esso « non è una fase della scienza, ma una fase della vita dell'umanità » e come tale « deve essere studiato dal punto di vista della vita reale, dei bisogni e dei sentimenti dell'« uomo di oggi »<sup>27</sup>.

È questo punto di vista della « vita reale » che sposta e modifica le categorie di fondo su cui si regge, per esempio, la teoria marxiana della lotta di classe: categorie che hanno sempre accentuato il momento oggettivo dell'essere di classe; la classe come prodotto del capitale, sicché basta eliminare il capitale perché tutti i mali scompaiano dalla società.

Dal punto di vista della vita reale l'analisi marxiana della composizione di classe appare invece soffrire di uno schematismo che la rende astratta e sfasata rispetto alle reali articolazioni sociali: « essa ci presenta il capitalista come il grande Molocco, che assorbe lui solo tutti i frutti del lavoro e del sudore dei lavoratori »<sup>28</sup> e ci rappresenta la società come « un campo chiuso, in cui lottano padroni e operai »<sup>29</sup>.

Il difetto è nell'astrazione, che deforma la realtà, mentre occorre « prendere la società qual è e non ridurla, per una restrizione mentale, alla classe operaia »<sup>30</sup> la quale, poi, a lume della cri-

tica positiva, risulta essere nella teorizzazione marxiana una entità mitica. Nella realtà, infatti, essa « si compone di categorie diverse di cui gli interessi non concordano perfettamente; il lavoratore abile (*unskilled*) spesso si trova in lotta con l'operaio non abile; gli operai organizzati hanno un formidabile concorrente e nemico nel disoccupato (*blackleg, scab*)<sup>31</sup>.

Né la classe operaia è tutta organizzabile, perché la parte più povera di essa è spesso refrattaria all'organizzazione. Di conseguenza « è utopia il credere di poter ridurre, per così dire, tutta la classe operaia ad un sol uomo, lottante corpo a corpo contro la classe borghese parimenti coalizzata »<sup>32</sup>.

Ed è puro pregiudizio ritenere che tutto ciò che viene dalla classe operaia è progressista e che le altre classi siano in tutto e per tutto reazionarie.

La missione che Marx affida esclusivamente alla classe lavoratrice di rinnovare l'ordinamento sociale e attuare il socialismo è, per Merlino, « una fisima filosofica come tutte le altre missioni attribuite a popoli, a epoche, a classi o ad individui »<sup>33</sup>.

Su che cosa si fonda, infatti, questa superiore dignità sociale e, quindi, il ruolo dirigente assegnato alla classe operaia? Il suo essere classe produttiva sfruttata può essere elemento sufficiente, a legittimarne la centralità e la pretesa di farsi classe dirigente?

Gli schiavi e i servi nel mondo antico e in quello feudale erano classi sfruttate senza che per questo essi siano divenuti protagonisti di rivoluzioni che hanno segnato il passaggio dai modi di

produzione nei quali erano sfruttati a quelli successivi.

Né è sufficiente ragione «la potenza del numero» perché «il numero, osserva Merlino, non sempre costituisce forza: talvolta può essere ragione di debolezza. Infatti è assai più facile ai capitalisti, che son pochi, di essere uniti e di combattere insieme, che non agli operai, che sono molti. In tutti i tempi le minoranze dominanti hanno trovato difensori tra le maggioranze soggette; e sono riuscite a mantenersi al potere, facendosi difendere dai loro naturali nemici»<sup>34</sup>. D'altra parte, la classe operaia non è maggioritaria, come non lo era al tempo di Marx, e la sua pretesa di rappresentare tutti gli oppressi non trova adeguato e realistico fondamento dal momento che essa stessa è una realtà composita nella quale gli interessi non tutti coincidono e talora anzi contrastano; «fino a che il disoccupato cerca di strappare il lavoro allo scioperante, fino a che una categoria di operai organizzati cerca di migliorare la propria condizione a scapito di un'altra o di più altre, non c'è lotta per il socialismo»<sup>35</sup>. Questa si sviluppa solo se emergono bisogni e valori qualitativamente nuovi e diversi rispetto a quelli espressi dal capitale, solo se l'impegno per il socialismo non scaturisce da una «previsione» della ragione scientifica, ma da un imperativo della ragione pratica, se l'operaio «è mosso a lottare da un ideale di giustizia, da qualche cosa di superiore ai suoi interessi materiali immediati». Al contrario, il primato assegnato alla classe operaia per la sua stessa individualità di classe produttrice di plusvalore si colloca in una concezione che è ancora prigioniera della logica

di un modo di produzione e di una gerarchia di valori tipica della società capitalistico-borghese.

«Mettiamo pure che la classe operaia possa, dietro la semplice spinta dei bisogni materiali, combattere il capitalismo e vincere; quale uso farà essa della vittoria?»<sup>36</sup>. Il giorno in cui l'autorità fosse esercitata non più dalla classe media ma dalla moltitudine operaia, gli abusi spariranno per incanto? La «dittatura del lavoro manuale» sarà più dolce e meno oppressiva di quella del capitale?»<sup>37</sup>.

Nulla nella teoria marxiana e marxista pone al riparo da questi inquietanti quesiti mentre è chiaro, per Merlino, che «non vi può essere governo di moltitudine»: «'Il manifesto' comunista è viziato da questo errore fondamentale, che consiste nel credere che il potere possa essere posseduto realmente dalla moltitudine e che la classe operaia, o chi per essa, afferrato il potere, lo distruggerebbe, poi, abdicando a beneficio della società tutta quanta»<sup>38</sup>. In realtà: «la dittatura verrebbe esercitata a nome del proletariato da un piccolo numero di persone e poi il proletariato si suddividerebbe, come si è suddivisa la borghesia in grande, piccola ed infima se non ci fosse un concetto di giustizia, un ideale di nuovo ordine sociale che s'imponesse a vinti e a vincitori»<sup>39</sup>.

Senza questo ideale che presuppone anzitutto una profonda mutazione culturale, l'affermazione di una moralità nuova, di un nuovo sistema di valori e di una diversa concezione della politica, non matura il germe della società futura e, soprattutto, non si esce dal capitalismo neppure quando con l'avvento della classe operaia al potere e la socializzazione degli strumenti della produ-

zione si ritiene essersi avviata una nuova fase, quella socialista.

Ciò che qualifica la prospettiva socialista non è infatti tanto la forma quanto i contenuti che attraverso di essa si affermano nei rapporti sociali e nelle istituzioni, contenuti che hanno il loro fondamento « nel cresciuto valore della personalità umana » e perciò fanno salire agli uomini « un altro gradino della scala della civiltà ». Solo se il socialismo si muove in questo senso « ben venga il Socialismo; se no, afferma Merlino, cerchiamo qualcos'altro. In fondo, *quello lì sarà il socialismo* che noi andiamo cercando. Cristoforo Colombo s'avviò per andare alle Indie, sbarcò invece in America. Nessuno disse che egli avesse fallito lo scopo, od almeno nessuno si dolse dell'errore di previsione »<sup>40</sup>.

Senza una prospettiva di valore che ha il suo fondamento nell'affermazione della priorità del soggetto uomo nella pienezza dei suoi bisogni, della sua integrazione, delle sue forze inesplorate, della sua capacità infinita di sviluppo, della sua sociabilità, il socialismo diventa infatti « una forma vuota, che può sedurre per la sua semplicità e simmetria, ma che può servire a celare ingiustizie e sopraffazioni non meno gravi di quelle che noi lamentiamo nella società attuale »<sup>41</sup>.

Lo scopo del socialismo è, quindi, lo sviluppo storico e concreto della personalità umana attraverso l'organizzazione delle condizioni necessarie ad assicurare a tutti gli uomini l'effettiva uguaglianza delle possibilità e la libertà dei singoli: « Finché vi è un solo uomo che soffre la fame, un solo uomo che non può istruirsi, un solo uomo che gli altri considerano inferiore, vuol dire che

la società è male costituita e va emendata. Per i socialisti la vita degli uomini, il loro benessere, la loro moralità son tutto »<sup>42</sup>, le forme sono nulla.

Proprio perché tale è lo scopo del socialismo, esso ricopre un ampio territorio di rivendicazioni e non « quelle solamente da cui si aspetti un beneficio immediato e diretto la classe operaia: ma tutte quelle che hanno in sé un principio di giustizia, perché il socialismo può parafrasare il motto terenziano e dire di se medesimo: Niente di ciò che è giusto mi è estraneo »<sup>43</sup>. Ma anche: Niente di ciò che è liberatorio, egualitario, in sintesi di ciò che tende alla promozione umana. Senza che per questo, tuttavia, si chieda al socialismo la risoluzione definitiva dell'enigma della vita umana e della storia, e cioè la perfezione, l'eliminazione di ogni attrito o di ogni male all'interno della società.

Più semplicemente, la prospettiva socialista si colloca in una visione della società come divenire storico nel quale i bisogni dell'uomo si realizzano sotto l'impulso costante del progresso, secondo un processo evolutivo che non è mai definitivo e assoluto né una « linea dritta » come ritengono lo storicismo idealistico e il positivismo evoluzionistico, ma una linea che segue « forme differenti » ovunque. Nelle diverse realtà politiche e sociali, nelle sempre mutevoli risorse rivelate dall'uomo nel suo realizzarsi<sup>44</sup>.

Individuato il presupposto storico della transizione al socialismo nella contraddizione insanabile tra il carattere sociale della produzione e l'appropriazione individuale Marx invece, secondo Merlino, approda ad una concezione del processo storico che si muove secondo una direzione *generale*

e catastrofica. « L'errore principale dei marxisti è presupporre che il sistema capitalistico si debba generalizzare, universalizzare » mentre, di fatto scrive Merlino, « il capitalismo non si può mai estendere per tutta la superficie del globo; perché esso è una accumulazione dei mezzi di produzione, un concentramento di forze produttive; e se queste si concentrano in un luogo, è necessità che si rarefacciano in un altro. Lo sviluppo del capitalismo in un paese impedisce che esso si sviluppi in un altro »<sup>45</sup>.

È stato bene osservato come la critica alla centrale asserzione marxiana che il capitale debba essere considerato il punto di partenza e, al tempo stesso, il punto di arrivo della riflessione teorica, spinga Merlino al conseguente rifiuto dell'impianto hegeliano che sostanzia tutto il determinismo del materialismo storico; impianto che in Marx si traduce nel suo *essenzialismo gnoseologico* e nel conseguente catastrofismo rivoluzionario<sup>46</sup>; nella concezione cioè del socialismo come prodotto della *miseria*, conseguenza necessaria della logica stessa del capitale che nel punto più alto del suo sviluppo genera con l'ineluttabilità di un processo naturale la propria negazione. « La necessità dell'avvenimento del socialismo non sta — scrive Merlino — nella miseria estrema della classe operaia, ma anzi nell'acuirsi in questa classe, col miglioramento delle condizioni materiali, del sentimento della propria dignità e nel perfezionarsi del sentimento di giustizia in tutte le classi sociali »<sup>47</sup>. Esso « non è figlio della miseria crescente, ma, se non della crescente agiatezza, sì del crescente bisogno di vivere agiatamente, del crescente numero di uomini che sentono questo bisogno, della cre-

scente intelligenza e coscienza morale delle masse. Che possa essere necessario un rivolgimento politico, non si nega. Ma il movimento politico non è che la manifestazione esterna, esplosiva dell'intimo cambiamento che avviene nelle relazioni sociali »<sup>48</sup>.

Anche qui Merlino intuisce con profonda lungimiranza una direzione dello sviluppo sociale che sarà poi la novità più significativa delle società tardocapitalistiche e che ha messo in crisi la tradizionale, classica impostazione marxista del rapporto democrazia-socialismo.

Il « crescente bisogno di vivere agiatamente » e il « crescente numero di uomini che sentono questo bisogno » non sono semplicemente i caratteri di una fase consumistica funzionale all'espansione del capitale: essi sono anche il segno di un « intimo cambiamento delle relazioni sociali »; sono il portato della democrazia, che proprio nell'affacciarsi sulla scena storica di soggetti sociali prima esclusi o emarginati e nell'affermazione di bisogni sempre più diffusi e sempre più liberamente espressi, diviene via via estranea alla logica specifica del capitale, di cui mette a nudo l'impossibilità a soddisfare, nella quantità e nella qualità, i bisogni storicamente sorti. Il capitale è messo alle corde di fronte all'avvertimento della necessità di un accrescimento delle forze produttive, tecniche e umane, e di una nuova organizzazione materiale della vita sociale, richiesta dall'emergere del problema dei bisogni di tutti, dal « crescente bisogno di vivere agiatamente » e dal « crescente numero di uomini che sentono questo bisogno ». Nasce da qui l'esigenza di socialismo, l'esigenza, ossia, di un assetto nuovo della società che sia anche una forma superiore di civiltà, partendo dal

presupposto che poi era quello di Marx e che resta quello di Merlino, che il modo capitalistico di produzione non è circondato da limiti invalicabili, come non lo sono le regole della politica borghese e che una sfida evolutiva può e deve tradursi anche in una sfida politica per forme nuove di potere e per nuovi rapporti sociali, per modi più umani di vita e di lavoro, in una parola, per Merlino, per un più alto grado di moralità.

- <sup>1</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, cit., p. 12.  
<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, p. 16.  
<sup>3</sup> F.S. Merlino, *L'Utopia collettivista*, cit., p. 99.  
<sup>4</sup> F.S. Merlino, *Il lato fossile del socialismo contemporaneo*, in *Revisione del marxismo*, cit., p. 21.  
<sup>5</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, cit., p. 16.  
<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 13-14.  
<sup>7</sup> *Ivi*, p. 17.  
<sup>8</sup> *Ivi*, p. 17.  
<sup>9</sup> *Ivi*, p. 14.  
<sup>10</sup> *Ivi*, p. 14.  
<sup>11</sup> *Ivi*, p. 14.  
<sup>12</sup> *Ivi*, pp. 14-15.  
<sup>13</sup> *Ivi*, p. 16.  
<sup>14</sup> F.S. Merlino, *L'Utopia collettivista*, cit., p. 37.  
<sup>15</sup> *Ivi*, p. 37.  
<sup>16</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, cit., p. 16.  
<sup>17</sup> *Ivi*, p. 13.  
<sup>18</sup> F.S. Merlino, *Partito socialista o Partito operaio?* «La Folla», 18 agosto 1901, p. 14.  
<sup>19</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, cit., p. 27.  
<sup>20</sup> *Ivi*, p. 44.  
<sup>21</sup> F.S. Merlino, *La mia eresia*, cit., pp. 325-326.

- <sup>22</sup> *Ivi*, p. 326.  
<sup>23</sup> Cfr. F.S. Merlino, *L'Utopia collettivista*, cit., p. 18.  
<sup>24</sup> *Ivi*, p. 76.  
<sup>25</sup> *Ivi*, p. 117.  
<sup>26</sup> F.S. Merlino, *Formes et essence du socialisme*, cit., p. 10.  
<sup>27</sup> *Ivi*, p. 284.  
<sup>28</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, cit., p. 19.  
<sup>29</sup> *Ivi*, p. 27.  
<sup>30</sup> *Ivi*, p. 29.  
<sup>31</sup> *Ivi*, p. 29.  
<sup>32</sup> *Ivi*, p. 29.  
<sup>33</sup> F.S. Merlino, *Partito socialista o Partito operaio?*, cit., p. 18.  
<sup>34</sup> F.S. Merlino, *Socialismo e materialismo storico*, «Rivista critica del socialismo», 1899, cfr. p. 321 e ss.  
<sup>35</sup> *Ivi*.  
<sup>36</sup> *Ivi*. In altro luogo Merlino scrive: «Noi ci permettiamo di credere, sostenuti del resto dalla storia, che mai alcuna dittatura fu esercitata dalla totalità né anche da una maggioranza dei cittadini; che mai una dittatura sarà posta al servizio della giustizia e degli interessi della maggioranza, ed ancor meno della totalità dei cittadini. Insomma noi respingiamo la dittatura avvenire del quarto Stato, per gli stessi motivi per cui insorgiamo contro l'attuale dittatura del terzo; contro quella dell'operaio come contro quella del borghese o del re» (*Il programma di Gotha e la critica di Marx*, cit., p. 56).  
<sup>37</sup> *Ivi*, p. 323.  
<sup>38</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, cit., p. 25.  
<sup>39</sup> F.S. Merlino, *Socialismo e materialismo storico*, cit., p. 322.  
<sup>40</sup> F.S. Merlino, *L'Utopia collettivista*, cit., p. 3.  
<sup>41</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, cit., p. 31.  
<sup>42</sup> *Ivi*, p. 60.  
<sup>43</sup> F.S. Merlino, *L'Utopia collettivista*, cit., p. 99.  
<sup>44</sup> Cfr. E.R. Papa, *Per una biografia intellettuale di F.S. Merlino*, Milano 1982, p. 159.

<sup>45</sup> F.S. Merlino, *La mia eresia*, cit., p. 411.

<sup>46</sup> G.D. Berti, *Introduzione a L'Utopia collettivista*, Roma 1982, p. 11.

<sup>47</sup> F.S. Merlino, *L'Utopia collettivista*, cit., p. 99.

<sup>48</sup> Ivi, p. 99.

## QUALE MORALE PER IL SOCIALISMO?

Rifiutata ogni costruzione teorica sistematica e totalizzante, Merlino accede ad una concezione del socialismo che si realizza lungo il cammino di un impegno quotidiano, individuale e collettivo, in una visione dinamica della promozione dell'uomo all'interno della società e del soddisfacimento dei suoi bisogni sempre più complessi e continuamente rinnovantesi, verso forme superiori di civiltà, nelle quali i diversi rapporti giuridici come quelli economici e sociali, si rinnovano e si riorganizzano attorno a fondamentali principi morali e di uguaglianza.

L'affermazione della morale, e della sua funzione rispetto al diritto e all'economia, assieme alla critica implacabile al formalismo astratto e al machiavellismo politico, sono i grandi temi che fanno da sfondo alla trattazione della questione sociale.

La critica ai principi etici e giuridici puramente formali, contrabbandieri di germi autoritari e repressivi e di verità astratte, funzionali agli assetti critico-sociali delle classi dominanti, è una costante

dell'impegno teorico merliniano, teso sempre a difendere la concretezza e priorità del soggetto uomo rispetto a formulazioni teoriche e a sistemi politici che vorrebbero essergli presupposti e darne ragione.

L'uomo con i suoi valori e una società ordinata sempre più a misura d'uomo è ciò attorno a cui ruota la riflessione merliniana, a partire dalla critica delle posizioni positivistiche di Lombroso e di Spencer sino alla critica del marxismo « scienziista » e autoritario.

Pure affermando l'uso salutare del metodo positivista contro le concezioni aprioristiche e metafisiche, Merlino respinge, in quanto esso stesso astratto e metafisico, tutto un positivismo tendente a ridurre l'uomo a schemi di indagine sperimentale, a oggetto di vivisezione scientifica, e a fossilizzare la condotta umana attorno a figure teoriche dalle quali si fa discendere il principio di giustizia, invertendo i termini della problematica. Così egli coglie storture e implicanze pericolose e inaccettabili nel pensiero di Lombroso, il quale riduce l'uomo alla sua conformazione fisica e alle caratteristiche morfologiche del suo corpo e su questa base costruisce la teoria del delinquente nato e avanza l'ipotesi di una scienza che, servendosi della forbice dell'analisi, viviseziona i sentimenti e le motivazioni umane alla stregua del « fisiologo ». Di contro a Lombroso, Merlino « si avvale... delle forbici nella critica alle istituzioni borghesi; ma è una reintegrazione dell'uomo nella pienezza dei suoi valori, quando la sua indagine da queste all'uomo ritorna »<sup>1</sup>.

Come rifiuta l'impostazione lombrosiana nella metodologia, nei presupposti e per gli sbocchi cui

conduce, così prende posizione contro quanti, « dottrinari pericolosi », tentavano di presentare Darwin, Spencer e Marx come « una sorta di trinità politica e scientifica »; in questo d'accordo con Antonio Labriola il quale scriveva a Turati protestando contro la « riedizione della Trinità Darwin-Spencer-Marx »<sup>2</sup>. Ma se Labriola protestava ponendo l'esigenza di una sistemazione teorica del marxismo come filosofia autonoma e pertanto al riparo da integrazioni con altre correnti filosofiche e politiche, Merlino coinvolgeva nella critica del darwinismo e dello spencerismo anche il marxismo, indicando in esso una riduzione ideale di campo per quanto riguarda le « grandi e imprescindibili rivendicazioni umane », conseguenza dei vizi di origine della teoria: l'economicismo e l'oggettivismo.

La distanza tra il pensiero di Merlino e quello di autori come il Ferri, classico credente nella suddetta « trinità », appare in tutta la sua evidenza e in modo emblematico su una questione specifica, certamente di non poco rilievo, della più ampia questione sociale, quella della condizione della donna nella società. Mentre per Ferri, sulla scia di Darwin, la soggezione sociale della donna è la conseguenza della sua inferiorità fisiologica e psichica risultante dai costi della « grande funzione biologica della maternità », per Merlino « essa è il prodotto storico della cultura e dell'organizzazione della società, dell'economia come del diritto e della morale correnti e pertanto superabile in un diverso assetto sociale, che segni la fine dell'incapacità della donna a procacciarsi la sussistenza, l'esclusiva sua destinazione ai lavori domestici »; nel quale si innalzi il suo livello intellettuale e

nello stesso tempo ci sia « l'elevamento morale e intellettuale dell'uomo »; in altri termini, in una forma superiore di civiltà nella quale lo stesso « concetto dell'amore, già tanto diverso oggi da quello del passato, e diverso dall'uno all'altro individuo riceverà ulteriori modificazioni », e così i rapporti sociali all'interno della famiglia. « L'esclusività odierna dei vincoli coniugali è una esclusività di apparato: l'obbligo della fedeltà coniugale è unilaterale, sta per la donna (...) e non per l'uomo »<sup>3</sup>. Non solo, quindi, la condizione sociale di debolezza della donna è storica e non biologica, ma essa può essere effettivamente superata unicamente se a diversi rapporti economici e giuridici sia di fondamento la *ratio* morale di un'eguaglianza e di una libertà sempre meno formali e sempre più vere e sostanziali.

Senza questa *ratio* non ci sono, per Merlino, misure materiali che possano effettivamente produrre emancipazione. Non produce di per sé emancipazione l'assorbimento della famiglia nello Stato, « che assoggetti a regolamenti i rapporti sessuali e rinchiuda tutta la gioventù nei Convitti e i vecchi negli Ospizi come taluni propongono » o la sua distruzione e la sostituzione con l'« amore vagante » come altri suppongono<sup>4</sup>, perché l'una e l'altra soluzione possono rimanere ancora all'interno di una logica dei rapporti umani autoritaria, repressiva e ingiusta, in cui il destino della donna è ancorato a una visione del mondo che la sovrasta e non la ricomprende in sé come persona.

Per quanto malato di sovrastrutturalità questo discorso del Merlino possa apparire è comunque evidente che la liberazione della donna non può essere collettivizzazione del lavoro dome-

stico più lavoro più libertà di aborto, ma ciò che conta è la *ratio* che queste misure realizzano, la diversa grammatica dei rapporti che esse attuano.

Più in generale Merlino afferma: « Checché ne abbiano detto gli economisti prima e i marxisti dopo », la questione sociale « è essenzialmente una questione di giustizia, ed è meno importante sapere ciò che il capitalista deve all'operaio che sapere ciò che l'uomo deve all'uomo »<sup>5</sup>. Anzi, da ciò che l'uomo deve all'uomo dipende ciò che il capitalista deve all'operaio.

Nella questione sociale la « questione morale è tutto, la questione economica ne è una dipendenza, un corollario »<sup>6</sup>. Da qui la critica ad autori come Herbert Spencer, il quale ha piegato l'etica a strumento dell'economia borghese. La teoria spenceriana della giustizia, infatti, secondo Merlino, poggia sulla legge dell'uguale libertà che altro non è che la formula generale da cui deriva la legge economica del libero scambio o dello scambio tra equivalenti.

Spencer fa un singolare confronto tra le leggi che regolano l'economia politica e quelle dell'etica: l'economia politica ritiene nocive le proibizioni e i controlli nel sistema di scambio, la legge dell'uguale-libertà condanna in quanto ingiusto ogni intervento di sorta; l'economia politica ammette le speculazioni sulle derrate alimentari: queste speculazioni sono giustificate dal principio fondamentale di equità. Le pene contro l'usura sono dichiarate nocive dall'economia politica, la legge dell'uguale-libertà le rifiuta in quanto ingiuste. L'economia politica afferma che i prezzi e i salari non possono essere regolati artificialmente, la

legge dell'uguale-libertà dichiara immorale ogni regolamentazione dei salari e dei prezzi. Analogamente su altre questioni, come la libertà delle banche « l'economia politica arriva alle stesse conclusioni dell'etica »<sup>7</sup>. Spencer — osserva Merlino — « poteva aggiungere che l'economia politica arriva alla giustificazione dell'accumulazione della ricchezza, delle ineguaglianze sociali e dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo »; e, parimenti, l'etica che egli insegna dà come ultimo risultato dell'evoluzione morale nell'uomo civilizzato « la più grande differenza di longevità e di posizione sociale tra gli individui », ciò che costituisce, secondo lui, la « più grande giustizia »<sup>8</sup>.

Ma il progresso sociale non può consistere, secondo Merlino, solo nella « qualità » come selezione e trionfo dei « più adatti »: esso « è ad un tempo quantità e qualità, è una funzione di due variabili, numero e socialità »<sup>9</sup>. « Ogni intensificazione di civiltà » è anche generalizzazione dei benefici del progresso, che nel suo punto più alto pone il problema non solo della qualità del bisogno ma anche quello del soddisfacimento dei bisogni di tutti; in altri termini il problema dell'umanizzazione del bisogno, del suo riscatto dalla necessità e dipendenza naturale e la sua libera espressione come bisogno umanamente ricco e, nello stesso tempo, il problema dell'organizzazione delle condizioni indispensabili ad assicurare a tutti gli uomini l'effettiva uguaglianza delle possibilità; in una parola: il problema del socialismo. Così intesa, l'evoluzione sociale è progressiva riduzione delle aree umane di debolezza o di emarginazione o di esclusione e quindi essa è tale da consentire la vittoria anche « dei meno adatti ». Tutto il con-

trario della concezione spenceriana che tradisce alla fine « un individualismo atroce »<sup>10</sup> e una idea della società puramente negativa, in quanto limitazione reciproca. Ciò deriva dal fatto, nota Merlino, che in Spencer si registra un'assoluta mancanza di « criteri morali » autonomi; le leggi morali nella sua impostazione recepiscono e perpetuano le leggi dell'economia politica: queste più che la radice ideale dei comportamenti economici ne sono la conseguenza. Spencer, conclude Merlino, ha asservito l'etica all'economia capitalistico-borghese e parla di « condotta media » come « gli economisti parlano di profitti medi e di prezzi medi ». Occorre invece rovesciare la prospettiva: partire dai « casi particolari », dalla critica delle ineguaglianze e illibertà concrete, per rivelare l'artificio del principio dell'uguale-libertà. Infatti il « punto di partenza dell'etica spenceriana non è, come potrebbe ritenersi, l'individuo ma la specie »<sup>11</sup>.

In *Date of Ethics* Spencer scrive: « È vero che la specie non esiste se non come aggregato di individui e che, pertanto, il benessere della specie non è un fine in sé, ma solo in quanto esso serve al benessere degli individui ». Ma poiché « la scomparsa della specie, implicando la scomparsa di tutti gli individui, comporta il totale fallimento nel conseguire questo fine, mentre la scomparsa di individui, anche se si producesse su vasta scala, può permettere la sopravvivenza di un certo numero che possono raggiungere un tale fine, la conservazione dell'individuo deve essere subordinata in una scala variabile secondo le circostanze a quella della specie, quando vi è conflitto tra le due »<sup>12</sup>.

Al fondo di questo ragionamento, commenta Merlino, c'è una idea molto semplice: conservazione della specie significa conservazione dei « più adatti ». Applicato sul piano morale questo ragionamento suggerisce un doppio « standard » della condotta umana; nell'infanzia i benefici che l'individuo riceve nella famiglia sono inversamente proporzionali ai meriti, ma una volta adulto egli deve ricevere tanto quanto merita in base alla propria attitudine alle condizioni di esistenza. A parte la nozione naturalista, « fissa e assoluta » di « capacità », che entrambe le condotte tradiscono, due considerazioni per Merlino s'impongono: la prima è che « la società non potrebbe sopravvivere un solo giorno se ciascun uomo lavorasse unicamente per interesse pecuniario ». La notte che una donna trascorre al capezzale del figlio o del suo uomo ammalato non può essere pagata se non con amore e riconoscenza. La seconda considerazione è che il concetto stesso di *merito* in Spencer è completamente falso. Che cosa è, infatti, il « merito » in relazione alla società? in che consiste il suo « valore » sociale? Può essere l'avidità con cui il capitalista accumula le ricchezze? o il patrimonio ereditato? Evidentemente no. Oppure è il « rischio », o l'abilità, « un nuovo merito della classe imprenditoriale » che è « celebrato come causa *causarum* del profitto, degli agi, ecc. ». Il rischio, l'abilità, il lavoro, risponde Merlino, sono meritevoli se finalizzati alla crescita dell'uomo, al soddisfacimento dei suoi bisogni e al benessere generale.

Solo su questo piano, che è quello delle finalità della civiltà e del progresso umano, etica ed economia possono incontrarsi e non su quello che

registra la marxiana inversione di soggetto e oggetto: il soggetto asservito all'oggetto, l'Uomo allo sviluppo della Cosa, sì che « merito » e « lavoro » hanno « valore » solo se entrano nel gioco del sistema di scambio, se sono remunerati.

Una carenza o quanto meno « incertezza di criteri morali » Merlino rileva anche nel materialismo storico e dialettico degli inizi. Il problema della mancanza nel marxismo di una adeguata riflessione sull'etica, che non fosse quella semplicistica della riduzione della morale alla sua storicità specificamente classista, era nello stesso tempo posto dal movimento dei neokantiani, che in polemica con l'ortodossia marxista affermavano l'origine antimaterialistica e idealistica del socialismo. La richiesta neokantiana-socialista di « ritorno a Kant » o di integrazione di Marx con Kant si spiega alla luce dell'esigenza espressa da Cohen di un socialismo che non faccia più sentire la mancanza « del fondamento critico-teorico e del coronamento etico »<sup>13</sup> di cui il marxismo difettava. Il ricorso a Kant doveva così agire in due direzioni: il recupero dell'istanza critica di Kant contro un marxismo ridotto a *Cant* e la fondazione di un nuovo rapporto tra etica e socialismo che superasse da un lato la dimensione moralistica-utopica di un socialismo ridotto a puro postulato etico, dall'altro il determinismo dell'etica scientifica in quanto forma della coscienza individuale e sociale, rispecchiamento dell'essere sociale. Che la carenza denunciata da Merlino e dai neokantiani fosse ampiamente avvertita è dimostrato dal fatto che ancora nel 1900 Rappaport nel libro su *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant* denunciava i limiti del marxismo in relazione alla morale e affermava:

« A rigor di termini, il marxismo non ne conosce una »<sup>14</sup>. Che questo, inoltre, non fosse solo un problema filosofico ma anche un problema della prassi della trasformazione sociale è testimoniato dalla circostanza che il dibattito che si sviluppò, sul finire del secolo, su socialismo ed etica, lungi dall'esaurirsi in una controversia accademica, si tradusse ben presto in una lotta per l'egemonia del movimento operaio.

L'impegno teorico e pratico per il socialismo coincise con quello per una nuova morale. Quale morale? Si chiede Merlino. « La moralità non è una marca di fabbrica inerente ad ogni azione *per se stessa*, ma risulta dall'insieme delle circostanze che accompagnano e determinano l'azione »<sup>15</sup>. Il riconoscimento del carattere storico e materiale della morale è netto: « Non vi è una morale: ma vi sono morali diverse, relative ad aggregati più o meno vasti, come famiglia, classi, popoli; e vi sono gruppi od insieme di fatti morali, relativi a vari domini o reparti della condotta: morale sessuale, patrimoniale, od economica, politica ecc. ».

Di conseguenza: « Bisogna smettere l'idea che l'uomo obbedisca ad una legge suprema, dalla quale scaturiscano, egualmente per tutti, norme fisse ed immutabili di condotta, quali sarebbero le virtù e, negativamente, i vizi »<sup>16</sup>.

Contro la naturalizzazione dell'etica operata dalla teoria scienziata occorre recuperare la prospettiva antropologica.

Il ritorno alla riflessione etica significa quindi per il socialismo ritorno al problema dell'individualità e della soggettività dell'uomo che vive come essere sociale. Ma è un ritorno che non può dopo Marx non passare attraverso la presa di coscienza

della dimensione storica materiale dell'individualità e soggettività dell'uomo e quindi attraverso il rifiuto di ogni restaurazione metafisica della ragion pratica che limita l'eticità all'astrattezza formale trascendentale dell'atto normativo. Il problema, allora, di Merlino è: quale *ratio morale* per il socialismo che non sia quella « formale » kantiana, ma neppure quella marxiana ridotta alla sua storicità di classe? La moralità di un'azione umana non può astrarre dalle determinazioni materiali, dai *bisogni* degli individui, che « non sono gli stessi per tutti », sono bisogni storici, vari e complessi, che « costituiscono la vita, la quale è un tutto indispensabile »<sup>17</sup>.

Nei confronti dei bisogni dell'uomo non la « censura », ma la « misura » è l'essenza della « moralità ». Questa, pur difficile a determinarsi in quanto è sempre storicamente data, permette di uscire dallo schematismo tradizionale che subordina « una parte dell'esistenza all'altra, il fisico al morale o il morale al fisico »<sup>18</sup>, l'individuo alla società o la società all'individuo e fissa una rigida distinzione tra struttura e sovrastruttura. « Né asceti né epicurei: è il motto della vita moderna. La massima parte dei vizi della condotta e degli errori della vita morale traggono origine dall'essersi fatto pendere la bilancia troppo dall'una o dall'altra parte; dall'essersi nobilitati taluni bisogni e talune facoltà e vilipesi altri bisogni e altre facoltà »<sup>19</sup>.

Certamente l'uomo moderno « vive più di idee e di affetti che di pane, ma il pane ci vuole »: una morale che ignori la fame, la carenza, il bisogno come passività e dipendenza è una morale *aristocratica*; viceversa una morale attenta solo a

ciò è una morale della miseria, che realizza il socialismo ai livelli più bassi e ha della società un'idea puritana, ascetica, catastrofica.

È necessario reagire contro la morale dell'astinenza e della rassegnazione, ma anche contro quella che vuole che « tutti gli uomini siano modellati in un letto di Procuste », che tutti vivano la stessa vita e godano gli stessi agi. Non è possibile che scompaia il dolore, lo sforzo, il desiderio, ma è possibile eliminare le gararchie e le grandi disuguaglianze e ingiustizie. La morale positiva quindi « non può assumere a principio di condotta 'l'utilità individuale' né il 'bene generale', la 'comune felicità' di molti 'poveri e tristi tutti' come diceva il Leopardi »<sup>20</sup>.

Più semplicemente essa è « la coordinazione delle condotte degli uomini nella vita sociale »<sup>21</sup>; è « un rapporto da uomo a uomo » e il suo fondamento è la sociabilità.

Quanto più una società è densa di relazioni, di amicizie, di simpatie, tanto maggiore è in essa la moralità. Più *hiatus* vi sono in essa, minore è la moralità dei suoi membri: « Tutto ciò che tende ad elevare la società, ad aumentare il suo benessere e i rapporti di solidarietà tra gli individui, a meglio coordinare gli sforzi, a diffondere il benessere, l'istruzione, la simpatia, ad aumentare i frutti del lavoro e le gioie, tutto ciò che smussa le ineguaglianze, impedisce l'oppressione, lo sfruttamento, la lotta delle classi ed allarga il dominio dell'eguaglianza, tutto ciò è morale »<sup>22</sup>.

La « nuova morale » socialista si esprime alla fine nell'affermazione del principio della solidarietà e della cooperazione che si riassume nell'imperativo evangelico: « Agisci nei rapporti col pros-

simo tuo come verso un secondo te stesso; e riconosci in lui i tuoi stessi bisogni »<sup>23</sup>.

Partito dalla critica di posizioni teoriche e di ipotesi politiche che rincorrono astratte garanzie di trasformazioni sociali in nome della « natura » o del « progresso » o della « classe », Merlino tuttavia non riesce a mantenere fede al presupposto iniziale: che una nuova moralità del soggetto è possibile non negando o rimuovendo la genealogia critica storico-materialistica dell'etica e la molteplicità delle situazioni reali, ma solo sulla base di queste. Racchiusa la nuova morale nel principio della solidarietà, il rischio che egli corre è ancora una volta quello della perdita della prospettiva storica e della caduta nell'ideologia: il rischio insomma di costruire l'etica di una soggettività considerata come socialista, un'etica che non esce dall'orizzonte ideologico e che rimane forma di valutazione pre e post economica e politica.

L'etica della solidarietà, del dialogo e della cooperazione ha avuto successive, interessanti formulazioni nel filone del socialismo liberale della filosofia italiana del primo novecento. Intorno agli anni trenta Guido Calogero, leggendo Croce e individuando nell'etica crociana una sorta di sublimazione dell'economico-politico (la volizione dell'« utile » universalizzata) scriveva che le aporie crociane e di ogni teoria che riduce l'etico all'economico possono essere superate solo ponendo il principio morale nella « volontà di considerare le persone dei miei simili come reali soggetti, che siano anch'essi assoluta ed universale volontà cosciente »<sup>24</sup>.

L'importanza della riflessione etica merliniana, tuttavia, più che negli esiti è nei suoi presupposti.

È nell'esigenza che essa avverte di un metodo di conoscenza più rigoroso nella determinazione dei rapporti di valore; nella rivendicazione della responsabilità individuale in quanto le norme oggettive dell'etica possono legittimarsi e garantirsi stabilmente solo di fronte al loro soggetto e ai bisogni della soggettività; nella coscienza del rapporto critico e problematico con le forme dell'economia e della politica che l'etica non può eludere, ma con le quali neppure può identificarsi.

È nella logica borghese che, secondo Merlino, l'etica o è ridotta a mero corollario dell'economia o è scissa e raccolta in una razionalità puramente formale, in un'universalità astratta rispetto al livello reale dei rapporti sociali.

Al di fuori di questa logica: « la morale può e deve darci i principi fondamentali del nuovo ordinamento sociale. Ma gli ordinamenti pratici della società futura spettano all'economia, alla politica, al diritto, alla sociologia. Le scienze, ben inteso, devono attingere nella morale i loro principi direttivi. Recentemente si è tentato di renderle indipendenti con quel risultato che tutti sanno. La economia, non contenta di sceverare i fenomeni economici dai morali per comodo di osservazione, aveva eliminato affatto l'elemento morale nell'apprezzamento dei fatti economici; sicché è stata poi costretta a rifare le sue teorie. Così pure si vollero trattare i fenomeni politici con formule aritmetiche, come se gli uomini fossero numeri e la società non fosse che la somma dei suoi membri. E si verificò che il conto non tornava »<sup>25</sup>.

La morale non può essere ridotta a strumento o a corollario di una politica e viceversa la politica, come evidenzia l'interpretazione crociana de

*Il Principe* di Machiavelli « è di là o piuttosto di qua, dal bene e dal male morale » e ha le sue leggi che non si possono « esorcizzare e cacciare dal mondo con l'acqua benedetta ».

Ma è proprio questa reciproca *autonomia*, che, in pratica, diviene, talora, *antinomia*, che pone *criticamente* il problema del loro rapporto, che è il problema della necessità di una qualificazione etica delle scelte politiche, della definizione dei valori in riferimento al progresso storico, del giudizio di valore, dell'adesione e della responsabilità individuale.

Se si definisce il progresso sociale sulla base dei valori morali, si corre il rischio di riconoscere al progresso sociale un contenuto puramente morale; viceversa se si definiscono i valori morali sulla base del progresso storico si rischia di far cessare i valori morali nel senso stretto del termine e di incorrere sul piano individuale nell'avventura del giovane Bieliwski, citato da Kolakowski, « il quale aveva creduto che lo zar di Russia personificasse lo spirito della storia, e che non era giusto opporsi assurdamente alla storia in nome di motivazioni personali, ma occorreva sporsarne la tendenza reale malgrado le inquietudini e le resistenze della coscienza individuale »<sup>26</sup>.

Sia nella versione spenceriana che in quella oggettivistico marxista che sfocia nello stalinismo, la definizione dei valori morali sulla base del progresso storico segna il « sacrificio » e la « resa » della coscienza morale dell'individuo in nome del *Weltgeist* che il progresso realizza e sulla base del quale si giustificano le « brutture della vita quotidiana e il proprio opportunismo di fronte ad essa ».

Ciò che in definitiva Merlino rigetta è la morale fondata interamente sulla « grande storia » sia questa mossa dalla Divina Provvidenza o dall'Astuzia della Ragione o dalla conservazione della specie o dalla missione del proletariato.

Pur senza dare al progresso sociale un contenuto puramente morale, riconoscendo anzi che ogni movimento politico che miri a organizzare il mondo secondo i suoi criteri è generato dai bisogni stessi del mondo e non può non fare i conti con l'*hic Rodbus hic salta* dello sviluppo dei rapporti sociali, Merlino, ponendo il problema di una fondazione etica del socialismo, vuole significare che un autentico impegno sociale è sempre un impegno morale, perché l'adesione dell'individuo a questa o a quella forma di vita politica è un atto morale, di cui egli è interamente responsabile.

Egli scrive, citando Tolstoj: « Vi pare insensatezza andare ad uccidere i turchi o i tedeschi, non ci andate; vi pare insensatezza appropriarvi il lavoro dei poveri per andare vestiti alla moda voi e le vostre donne o per dare una festa che vi annoia mortalmente, non lo fate; vi pare insensatezza ammucchiare nelle prigioni, cioè abbandonare all'ozio e alla depravazione più spaventevole persone già corrotte dall'ozio e dalla depravazione, non lo fate », ma aggiunge: « Tolstoj se ha descritto splendidamente le ingiustizie di cui gli uomini sono a volta a volta autori e vittime, non ha sufficientemente rilevato la forza della coazione che esercita su ciascuno di noi l'ordinamento sociale »<sup>28</sup>.

L'impegno per il socialismo è sì un impegno morale, ma esso non è, né può essere, pura « autocoscienza » irrelata al tempo.

Ammesso che il soldato si rifiuti al servizio e

si faccia condannare per disertore, che l'operaio si ribelli al padrone e vada via dalla fabbrica, « le contraddizioni non cessano, perché non cessa il sistema che le produce »<sup>29</sup>.

La nuova morale quindi non può non fare i conti con la politica e con l'economia. Ma perché questo avvenga è necessario che essa perda ogni mediazione « individuale » e acquisisca i caratteri sociali di quella che Gramsci chiama la lotta per l'egemonia. In conclusione la questione sociale è per Merlino una questione etica, ma essa non si risolve coscienzialmente, nel senso di un'appropriazione privata della coscienza etica, che sarebbe, del resto, di *pauci sed electi* e comunque problematica, bisognosa di mediazioni, che non possono che essere politiche e istituzionali, almeno che non la si ritenga innata o spontanea.

Afferma Merlino: « La soluzione del problema sociale non può avvenire esclusivamente per un cambiamento spontaneo, intimo della coscienza e della condotta dell'individuo » l'errore infatti « è di credere che i costumi, i sentimenti si modificano da sé e, modificati, modificano le istituzioni: come l'errore contrario è quello di credere che i mutamenti apportati alle istituzioni, agli ordinamenti sociali creino necessariamente nell'uomo nuovi sentimenti e costumi »<sup>30</sup>.

Denunciata la morale borghese come pura illusione formale della realtà sociale e quella proletaria come altrettanto « formale », perché ideologia rovesciata di una classe che si afferma portatrice di valori e interessi più alti in quanto « critica » e « negazione » della prima, il problema che si affaccia tra le pieghe della speculazione merliniana, sia pure ancora tra ombre e contraddizioni,

è quello della forma *storica* dell'etico-politico socialista.

Quale morale che non sia solo forma del « controllo », ma momento fondante e propulsivo della prassi di trasformazione? È la domanda che Merlino lascia aperta e che urge ancora oggi nell'ambito della riflessione etica come dell'impegno politico e sociale.

<sup>1</sup> Cfr. E.R. Papa, *op. cit.*, in particolare le pp. 37-40.

<sup>2</sup> A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*; ora in *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberi, Torino 1973, II, p. 731.

<sup>3</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, cit., pp. 71-73. Per la posizione di Ferri sull'argomento cfr. il suo *Socialismo e scienza positiva*, Roma 1894, pp. 21-23.

<sup>4</sup> Ivi, p. 73.

<sup>5</sup> F.S. Merlino, *Justice par Herbert Spencer*, in « La Société Nouvelle », a. 8, genn. 1892, p. 68.

<sup>6</sup> Ivi, p. 68.

<sup>7</sup> Ivi, p. 69.

<sup>8</sup> Ivi, p. 69.

<sup>9</sup> Ivi, p. 70.

<sup>10</sup> Ivi, p. 71.

<sup>11</sup> Ivi, p. 70.

<sup>12</sup> Ivi, p. 70.

<sup>13</sup> A. Cohen, *Kants Begründung der Ethic*, Berlin 1910, pp. 367-369.

Sul tema resta di utilissima consultazione *Marxismo ed etica*. Testi sul dibattito intorno al « socialismo neokantiano » 1896-1911 con un saggio introduttivo di H.J. Sandkühler, ed. it. a cura di E. Agazzi, Milano 1975.

<sup>14</sup> Ch. Rappaport, *Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant*, Suresnes 1900, p. 11.

<sup>15</sup> F.S. Merlino, *Justice*, cit., p. 85. Lo stesso argomento troviamo in *L'idea di giustizia secondo l'etica li-*

*bertaria*, « Il Pensiero », n. 21, 1906, ora in *Il Socialismo senza Marx*, cit., p. 178.

<sup>16</sup> F.S. Merlino, *Frammenti di etica*, « Rivista critica del socialismo » 1899, p. 54, ora in *Il Socialismo senza Marx*, cit., p. 170.

<sup>17</sup> F.S. Merlino, *I moventi della condotta umana*, « Rivista critica del socialismo » 1899, pp. 434-435.

<sup>18</sup> Ivi, p. 435.

<sup>19</sup> Ivi, p. 435.

<sup>20</sup> F.S. Merlino, *Frammenti di etica*, cit., p. 54.

<sup>21</sup> F.S. Merlino, *Formes et essence du socialisme*, cit., p. 215.

<sup>22</sup> F.S. Merlino, *L'idea di giustizia secondo l'etica libertaria*, cit., ora in *Il socialismo senza Marx*, cit., p. 179.

<sup>23</sup> Ivi, p. 181.

<sup>24</sup> G. Calogero - D. Petrini, *Studi crociani*, Rieti 1930, p. 32.

<sup>25</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo*, cit., p. 369.

<sup>26</sup> L. Kolakowski, *Il marxismo e oltre. Responsabilità e storia*, ed. it. a cura di P. Veronese, Cosenza 1979, p. 8.

<sup>27</sup> Ivi, p. 88.

<sup>28</sup> F.S. Merlino, *Pro e contro il socialismo* cit., p. 363 e ss.

<sup>29</sup> Ivi, p. 364.

<sup>30</sup> Ivi, p. 365.

## INDICE

- 5 Il silenzio su Merlino
- 23 Contro « l'invadenza dei marxisti » e l'identificazione di marxismo e socialismo
- 31 Il destino del marxismo: utopia e totalitarismo
- 45 Il riduttivismo della « forma » marxista e l'« essenza » etica del socialismo
- 63 Quale morale per il socialismo?

*Finito di stampare  
nel dicembre 1983  
dalla Dedalo litostampa spa in Bari*

Maria Rosaria Manieri insegna Filosofia Morale nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Lecce. È autrice di *Donna e famiglia nella filosofia dell'Ottocento* (1975), *Donna e capitale* (1978<sup>2</sup>), *Bisogni e politica. Oltre Hegel e oltre Marx* (1980).

L'individuazione di un'intrinseca vocazione dogmatica e autoritaria del marxismo; l'affermazione dell'insufficienza e della necessaria verifica delle teorie e delle modalità della prassi umana sulla base della realtà storico-empirica; l'esigenza di una «filosofia del socialismo» razionale e critica che riaffermi i principi costitutivi dell'azione di trasformazione sociale indipendentemente dalle diverse forme ideologiche; e quindi la critica serrata all'identificazione di socialismo e marxismo; la lucida intuizione a partire dai suoi presupposti teorici degli sbocchi pratici inevitabilmente totalitari del «socialismo scientifico»; e infine il rifiuto della morale fondata sulla «grande storia» sia questa mossa dalla Divina Provvidenza o dall'Astuzia della Ragione o dalla missione del proletariato, sono gli aspetti più vivi e interessanti degli scritti di F.S. Merlino, un autore che, vissuto a cavallo tra i due secoli, come tanti altri dello stesso periodo, andrebbe riletto e criticamente recuperato.