



**SAPIENZA**  
UNIVERSITÀ DI ROMA

# **Dal marxismo ai marxismi**

## **Intellettuali, partito, classe in Italia dal 1945 al 1967**

**Dipartimento di Filosofia**  
**Dottorato in Filosofia**  
**SSD: M-FIL/01**

**Dottoranda: Giulia Dettori**  
**XXXIV ciclo**

Primo supervisore  
prof. Marcello Mustè

Secondo supervisore  
prof.ssa Elettra Stimilli

A.A. 2020-2021



## Indice

INTRODUZIONE	4
CAPITOLO PRIMO: LA TRADIZIONE MARXISTA	
1.1. Il marxismo nel panorama filosofico italiano dopo il '45	11
1.2. La via italiana al marxismo del Pci	24
1.3. La politica culturale in discussione	45
CAPITOLO SECONDO: L'«INDIMENTICABILE '56»	
2.1. Il dibattito sulla cultura marxista	72
2.2. Una linea genealogica in discussione	116
2.3. Dispotismo del capitale e controllo operaio	153
CAPITOLO TERZO: L'OPERAISMO NEGLI ANNI SESSANTA	
3.1. «Quaderni rossi»	163
3.2. «classe operaia»	196
CAPITOLO QUARTO: VERSO IL BIENNIO ROSSO '68-'69	
4.1. Il marxismo come storicismo dopo la morte di Togliatti	214
4.2. Il dominio della società dei consumi e dell'industria culturale	233
4.3. Dal togliattismo alla nuova sinistra	247
CONCLUSIONI	265
BIBLIOGRAFIA	270

## INTRODUZIONE

Questa ricerca si propone di individuare ed esaminare i temi filosofici e politici del dibattito sul marxismo teorico attraverso il quale, tra la seconda metà degli anni Cinquanta e la fine degli anni Sessanta, viene progressivamente decostruito il marxismo storicistico e la linea di pensiero che esso aveva proposto e delineato come “tradizione filosofica”, determinando quello che può essere definito un «passaggio dal marxismo ai marxismi»<sup>1</sup>.

La ricostruzione prende le mosse, nel Capitolo primo, dal tentativo di spiegare che cosa si intende per «tradizione marxista italiana», indagando la sua nascita a partire non solo dallo sviluppo della politica culturale del Pci dopo la svolta di Salerno, ma anche dalla più generale fase di rinnovamento filosofico postbellico. Con la liberazione dal nazifascismo e l'avvento della democrazia, si inaugura, infatti, una nuova fase della ricerca filosofica e nascono nuovi strumenti concettuali. La cultura italiana diventa in quegli anni oggetto di integrazioni con le correnti più vivaci del pensiero europeo, che conducono, da una parte, all'abbandono dell'apparato concettuale che ha caratterizzato la stagione idealistica e, dall'altra, all'apertura nei confronti di correnti filosofiche fino a quel momento rimaste marginali. In questo clima di rinnovamento si assiste anche alla riscoperta – grazie all'esperienza della Resistenza e al ritorno alla legalità dei partiti del movimento operaio – del marxismo come ideologia politica e come filosofia.

Il marxismo non viene semplicemente posto al centro dei dibattiti accademici, delle ricerche storiche e delle contaminazioni con altre correnti filosofiche, ma diventa l'elemento attorno al quale si costruisce la politica culturale dei comunisti italiani. Il segretario del Pci Palmiro Togliatti si inserisce in questo clima di riscoperta del marxismo e promuove, soprattutto attraverso la pubblicazione delle opere di Gramsci e un determinato uso del suo pensiero, una politica culturale basata sull'identificazione del marxismo con uno storicismo assoluto. Il Capitolo vuole restituire, a questo proposito, un'analisi dei caratteri peculiari di questo storicismo, in cui il marxismo è tradotto nella filosofia della praxis e si pone come l'esito di una tradizione nazionale che, dall'hegelismo napoletano e da Spaventa, passando per De Sanctis e Labriola, Croce e Gentile, culmina nella riflessione di Gramsci. È quest'ultimo ad occupare nella linea genealogica tracciata da Togliatti il posto più importante, nonché il suo punto d'arrivo. Gramsci diventa il punto di riferimento costante della politica culturale del Pci, tanto che il termine «gramscismo», da intendere come il lavoro interpretativo del segretario del Pci sul pensiero di Gramsci, viene comunemente utilizzato per indicare la dottrina politica e filosofica dei comunisti italiani negli anni Cinquanta.

---

<sup>1</sup> Prendo questa espressione in prestito da A. ASOR ROSA, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, IV/2, *Dall'Unità a oggi*, Einaudi, Torino 1975, p. 1625.

Scopo del Capitolo primo è anche mettere in evidenza come l'impostazione storicistica e gramsciana non esaurisca il quadro della discussione italiana sul marxismo nella prima metà degli anni Cinquanta e come non si possa ridurre la tradizione marxista di quegli anni alla sola politica culturale del Pci. Da un'attenta analisi di questo periodo emerge che politica culturale e ricerca marxista degli intellettuali italiani non coincidono totalmente e che, per delineare un quadro il più possibile completo, bisogna tenere in considerazione anche la ricerca filosofica che, nei medesimi anni, conducono Cesare Luporini – il quale, pur passando dalla riflessione sull'esistenzialismo a quella sullo storicismo, resta scettico rispetto al 'troppo umanismo' presente in Gramsci – e Antonio Banfi, con la sua riflessione sul rapporto tra marxismo e razionalismo critico, nonché la ricerca indipendente di riviste come il «Politecnico» e «Società». Oggetto di particolare approfondimento è la figura di Della Volpe che, nell'opera *Logica come scienza positiva* (1950)<sup>2</sup>, inserisce Marx in una tradizione materialistico-scientifica e ne fa «il Galilei del mondo morale», basando questa interpretazione su una personale lettura del concetto marxiano di «astrazione determinata». Come viene evidenziato nei Capitoli successivi, la riflessione di Della Volpe e la teorizzazione di una metodologia di ricerca basata sul circolo «concreto-astratto-concreto» rappresentano un elemento importante, anche se non l'unico, per lo sviluppo dei dibattiti teorici e dei nuovi movimenti marxisti. La ricostruzione condotta nel Capitolo primo permette di constatare come, tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta, la ricerca marxista appaia già dislocata su diversi livelli: da una parte vi è l'offerta culturale del Pci, dall'altra vi sono quegli intellettuali che, pur aderendo politicamente al partito, non sostengono fino in fondo il gramscismo e si incamminano su un diverso percorso di studi sul marxismo. Si tratta di voci minoritarie in un panorama culturale dominato dalla linea imposta da Togliatti, ma importanti per poter restituire il quadro completo della tradizione marxista.

Le differenti traiettorie di ricerca iniziano a emergere lentamente per poi esplodere in un'ampia serie di dibattiti solo a partire dal 1956. L'«indimenticabile '56»<sup>3</sup>, al centro del Capitolo secondo, costituisce in questo senso un vero e proprio spartiacque per una molteplicità di motivi, prevalentemente politici ed economici, ma anche di riflessione filosofica, ponendosi come soglia il cui attraversamento reca con sé la messa in discussione del marxismo storicistico e il passaggio «dal marxismo ai marxismi». In questo Capitolo sono rintracciati i principali temi sui quali, per il successivo decennio, si confrontano le diverse declinazioni assunte dal marxismo, che spaziano dalla riflessione sugli eventi internazionali, e sul ruolo che deve assumere la sinistra italiana nei confronti

---

<sup>2</sup> G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, D'Anna, Messina-Firenze 1950.

<sup>3</sup> Cfr. P. INGRAO, *L'indimenticabile 1956*, «Rinascita», n. 43, 1966, pp. 1-2.

del processo di destalinizzazione, ai rapporti fra cultura e politica, fra intellettuali, partiti e classi subalterne, e che mettono in questione lo stesso Gramsci e il modo in cui il suo pensiero è stato utilizzato per costruire una determinata visione del marxismo.

A partire da questa ricognizione, il lavoro di tesi individua un primo nodo di indagine, su cui concentrarsi, nella questione del partito, ossia in quello che Gramsci definisce nei *Quaderni del carcere* il «moderno principe» e che Togliatti declina nei termini di un intellettuale collettivo, principale motore dei rapporti di forza. Viene evidenziato come il passaggio dal marxismo ai marxismi metta spesso in discussione proprio questa visione del partito sotto molteplici aspetti, sia per come esso sviluppa il suo rapporto con gli intellettuali, sia per come esso elabora il nesso tra teoria e praxis e per come imposta la costruzione della soggettività politica.

Al riguardo sono prese in considerazione una serie di discussioni che contribuiscono a delineare una diversa concezione del partito, a cominciare dal dibattito che, già prima del '56, si apre tra comunisti e socialisti sul meridionalismo, il mondo contadino e le culture subalterne e che rivela modalità diverse, rispetto al realismo meridionalista del Pci, di interpretare il fondamentale saggio di Gramsci *Alcuni temi della questione meridionale* (1926)<sup>4</sup>, nel quale per la prima volta sono delineate le teorie degli intellettuali e dell'egemonia. Ci si sofferma, inoltre, sulle ricerche che molti intellettuali iniziano in quegli anni a condurre sulla fabbrica, come luogo privilegiato per analizzare le dinamiche economiche e politiche che contrappongono la classe operaia al capitale. Queste ricerche portano con sé un crescente interesse per le tematiche consiliari presenti negli scritti giovanili di Gramsci (pubblicati per la prima volta a partire dal 1954) e contribuiscono a sviluppare ulteriormente la questione del rapporto tra partito e classe in una direzione che esalta le forme di auto-organizzazione all'interno dei luoghi di produzione – mettendo così in secondo piano la strategia togliattiana di una lotta politica condotta principalmente sul livello delle istituzioni democratiche –, nonché a costruire un'immagine diversa di Gramsci rispetto a quella presentata dallo storicismo marxista: un Gramsci teorico della formula del controllo operaio in fabbrica e di una teoria dell'egemonia in cui non compare il moderno principe.

Questa serie di ricerche influenza anche in modo significativo la riflessione condotta in quegli anni da Raniero Panzieri, intellettuale socialista di formazione morandiana, dapprima sul potenziale antagonistico del movimento di occupazione delle terre e poi su quello della classe operaia delle fabbriche del nord Italia. Attraverso questa riflessione, Panzieri non solo elabora una teoria dell'autonomia dei movimenti di protesta rispetto alle organizzazioni politiche tradizionali, ma si

---

<sup>4</sup> A. GRAMSCI, *Alcuni temi della questione meridionale*, in ID., *Scritti politici*. vol II, Pgreco, Milano 2016. Questo il titolo editoriale, in altre edizioni l'articolo è riportato con il titolo scelto dallo stesso Gramsci; *Note sul problema meridionale e sull'atteggiamento nei suoi confronti dei comunisti, dei socialisti e dei democratici*.

convince della necessità di riformulare il ruolo del partito come strumento, necessario ma non sufficiente, al servizio della lotta di classe. In questo modo egli intraprende una linea di ricerca che rompe in modo radicale con l'impostazione dello storicismo marxista.

Il secondo nodo di indagine che la tesi individua riguarda la declinazione in chiave sociologica del marxismo per fornire ad esso un carattere scientifico ed epistemologico, in grado di decifrare le profonde trasformazioni sociali, politiche e culturali che stanno avvenendo nel Paese. In quegli anni si succedono veloci e profonde trasformazioni, la più significativa delle quali riguarda il mondo industriale, in cui si realizzano importanti investimenti tecnologici mirati ad aumentare la produttività del lavoro. Questo porta in poco tempo l'Italia a entrare nel novero dei paesi a capitalismo avanzato: di conseguenza, molti intellettuali militanti investono il marxismo del compito di comprendere, attraverso una rilettura delle opere economiche di Marx, il livello storico della nuova formazione economico-sociale e le sue diverse articolazioni. L'analisi delle modalità con le quali gli intellettuali declinano il marxismo in chiave scientifica mostra il debito teorico nei confronti delle riflessioni di Della Volpe e mette in evidenza alcuni aspetti decisivi della crisi dello storicismo marxista. Innanzitutto, la decostruzione di una linea genealogica che si richiama a Labriola e che concepisce il marxismo come visione del mondo autosufficiente, che non deve essere integrata con altre filosofie, men che meno con la sociologia; in secondo luogo, la lettura che fino a quel momento è stata proposta del rapporto Hegel-Marx, anche in base a una linea genealogica del marxismo italiano profondamente intrecciata con l'hegelismo napoletano. Da una parte, questo cambiamento di prospettiva porta diversi intellettuali a rifiutare l'idea del marxismo come teoria autosufficiente, per promuoverne al contrario l'incontro con altre correnti filosofiche e scientifiche (si fa qui riferimento in particolare agli allievi della scuola milanese di Banfi). Dall'altra essa determina una nuova analisi dei fondamentali concetti hegeliani di dialettica e di contraddizione. A questo proposito viene preso come esempio emblematico il dibattito ospitato su «Rinascita» nel 1962, che vede scontrarsi i seguaci del pensiero di Della Volpe (in particolare, Lucio Colletti) con intellettuali vicini, seppur in modo diverso, alla tradizione storicistica (Luporini, Nicola Badaloni, Luciano Gruppi).

A partire da questi due nodi, la tesi individua, infine, un terzo punto di indagine che riguarda il tentativo di utilizzare il marxismo per fornire non solo una lettura teorica, ma anche una risposta politica ai nuovi livelli di contraddizione emersi fra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione nella società di fine anni Cinquanta. Il progressivo processo di automazione che avviene nelle fabbriche, a seguito dell'introduzione di nuovi macchinari, è interpretato da molti intellettuali come l'esito di un processo di razionalizzazione capitalistica che ha due effetti fondamentali: il carattere non più neutrale assunto dalla tecnologia all'interno di questo sviluppo; il conseguente emergere di una nuova forma di soggettività, sia economica che politica, determinata dalla

progressiva sostituzione degli operai specializzati con gli operai generici, per lo più emigrati dal sud Italia. Per sviluppare questo terzo nodo la tesi si concentra nuovamente sul pensiero di Panzieri al fine di mostrare la continuità e l'importanza del suo percorso teorico. Le riflessioni da lui condotte su questi temi sono tradotte in una proposta politica, dapprima nelle *Sette tesi sulla questione del controllo operaio* (1958)<sup>5</sup>, scritte insieme a Lucio Libertini e pubblicate su «Mondo operaio», e poi nell'esperienza dell'operaismo, una corrente del marxismo italiano che prende forma negli anni Sessanta attraverso l'incontro di Panzieri con un gruppo eterogeneo di intellettuali – tra i quali Mario Tronti, Alberto Asor Rosa e Antonio Negri – e la creazione di due riviste: «Quaderni rossi» (1961-1964) e «classe operaia» (1963-1967).

Lo sviluppo dell'operaismo è indagato nel Capitolo terzo allo scopo di mostrare come in questa esperienza confluiscono due dei principali sviluppi del marxismo dopo il '56: la sua declinazione in chiave sociologica e le letture antihegeliane di Marx proposte dalla scuola di Della Volpe, a cui però si aggiunge la necessità di declinare il concetto di «astrazione determinata» nel problema pratico della riorganizzazione del movimento operaio. Le principali questioni che la tesi analizza, attraverso una lettura degli articoli più importanti apparsi nelle riviste operaiste, sono: il rapporto tra sviluppo capitalistico e lotte operaie; il dibattito sull'innovazione tecnologica; l'approfondimento dei caratteri del nuovo soggetto operaio di riferimento (quello che sarà definito nel corso dell'autunno caldo l'«operaio massa»). A quest'ultimo riguardo si presta particolare attenzione all'interpretazione che, nei vari contributi, viene data dei testi e dei temi più rilevanti di Marx (con particolare riferimento al *Capitale* e, soprattutto, ai *Grundrisse*) e alla nascita del metodo dell'inchiesta, attraverso il quale gli operaisti impostano un nuovo tipo di ricerca che consiste in un rapporto diretto con gli operai, nel guardare la fabbrica dal suo interno, attraverso gli occhi dei lavoratori stessi, e nel farne un laboratorio politico. In questo Capitolo viene, infine, analizzata la “rivoluzione copernicana” avviata da Tronti con il passaggio da «Quaderni rossi» a «classe operaia». Tale rivoluzione si basa sulle idee dell'assoluta centralità del rapporto antagonista tra lavoratori e capitale e della natura in sé politica (non solo economico-rivendicativa) dei conflitti di fabbrica. Soggetto concreto della “scienza operaia”, sviluppata da Tronti in quegli anni, non è più il popolo della tradizione storicistica, ma la classe operaia, con la sua precedenza logica e storica sul capitale. Ne deriva un'ulteriore messa in discussione di alcuni aspetti centrali dello storicismo, perché, nell'interpretare la lotta di classe come contrapposizione diretta tra operai e capitale, l'operaismo liquida la concezione gramsciana del blocco storico e la categoria di egemonia, proponendo una concezione della politica priva di alleanze e mediazioni. Pertanto, l'unica forma di organizzazione che sembra profilarsi non è più quella che

---

<sup>5</sup> L. LIBERTINI L., R. PANZIERI, *Sette tesi sulla questione del controllo operaio*, in «Mondo Operaio», n. 2, 1958, pp. 11-15.



deve essere ricondotta al partito come moderno principe o intellettuale collettivo, ma al partito in fabbrica che gestisce il potenziale antagonistico degli operai.

Il Capitolo quarto riprende le fila del discorso e si occupa di indagare come i diversi nodi problematici, che sono stati individuati nel Capitolo secondo e, in parte, approfonditi nel Capitolo terzo, trovino un ulteriore sviluppo negli anni che precedono il secondo “biennio rosso” ’68-69, divenendo materiale preparatorio per lo sviluppo di alcune questioni che esploderanno con il movimento studentesco e l’autunno caldo. Nell’affrontare il tema, si parte dalla constatazione del ruolo che l’operaismo ha in quegli anni nell’influenzare la formazione di una serie di nuove riviste, tra cui «Quaderni piacentini», «Classe e stato», «Nuovo impegno», indirizzandone l’elaborazione teorica in una direzione che spezza ulteriormente l’immagine di una politica culturale unitaria e affidata integralmente ai partiti. Viene poi evidenziato come la morte di Togliatti costituisca per la tradizione storicistica un nuovo spartiacque, oltre a quello del ’56, che porta i militanti marxisti a un confronto aperto con la sua eredità e a riflettere nuovamente sulla questione degli intellettuali e sul senso della «battaglia delle idee».

Dopo il ’64 viene, infatti, progressivamente meno quella reciproca corrispondenza tra cultura e politica che aveva segnato la precedente storia del Pci: prevalgono ormai gli studi di sociologia, le tematiche economiche e la contaminazione con altre discipline. Per quanto riguarda i temi più strettamente filosofici, un passaggio ulteriore di questa trasformazione è il dibattito che avviene su «Rinascita» nel ’65, perché negli articoli che scrivono Cesare Luporini e Rossana Rossanda, allora a capo della commissione culturale del Pci, risulta chiara sia la perdita di interesse per lo storicismo sia quell’operazione di sganciamento di Gramsci dal gramscismo che aveva già portato, a partire dal 1956, a interpretazioni diverse dalla tradizione togliattiana. Rossanda riconduce l’importanza di Gramsci al pensiero di Marx e in generale al marxismo europeo, svincolandolo dal rapporto con l’idealismo e con lo storicismo, mentre Luporini si avvicina sempre più alla filosofia di Althusser, del quale diventerà uno dei maggiori divulgatori in Italia.

Al dibattito su «Rinascita» si uniscono nuove discussioni e riflessioni che riguardano lo sviluppo capitalistico in corso. In particolare, diventa sempre più evidente come tale sviluppo configuri una società diversa da quella precedente, in cui a dominare è ormai il consumo di massa, che riplasma i comportamenti degli individui e che provoca, conseguentemente, una significativa trasformazione del ruolo degli intellettuali, i quali, nella nuova industria culturale, smarriscono la loro funzione di disinteressati produttori di idee per divenire a tutti gli effetti uno strumento utile, al pari dei lavoratori delle fabbriche, alla riproduzione del sistema capitalistico. In questo modo viene messa in discussione non solo l’efficacia di una linea culturale, ma un’intera concezione e pratica politica che ha

identificato il partito, quale intellettuale collettivo, con la totalità delle forze progressive operanti nella storia.

A evidenziare questo passaggio sono soprattutto due opere che escono nel 1965 (*Verifica dei poteri* di Franco Fortini<sup>6</sup> e *Scrittori e popolo* di Alberto Asor Rosa<sup>7</sup>) e che, insieme al XI Congresso del Pci, in cui viene confermata la linea della democrazia progressiva e il piano delle riforme di struttura (elementi centrali della strategia politica dello storicismo marxista) incrementano ulteriormente il dibattito politico e l'elaborazione culturale nelle riviste indipendenti dai partiti.

Analizzando i temi affrontati dalle nuove riviste, emerge, pur nella differenza di stili e proposte teoriche, una continuità con gli sviluppi del marxismo nati dall'indimenticabile '56 e un comun denominatore, consistente nel rifiuto della concezione tradizionale del partito. Ciò implica, per questa nuova generazione di intellettuali, congedarsi definitivamente da una visione del rapporto con le classi subalterne in termini di conquista ideologica, di introduzione dall'esterno della coscienza politica. Il rifiuto della concezione tradizionale del partito rappresenta, ancora una volta, una critica all'impostazione teorica dello storicismo marxista, che viene accusato di vedere nelle classi subalterne l'oggetto di una pedagogia progressista piuttosto che il soggetto immediato dei mutamenti storici. Per questo motivo, ad esempio, diventa sempre più utilizzata in quegli anni l'inchiesta come modalità di indagine sociologica e come produzione di materiali, testimonianze, discorsi che sono diretta voce ed espressione di quelle classi, come strumento in grado di dare valore alle loro pratiche di lotta e alla loro memoria storica, a prescindere dal lavoro di mediazione che il partito, come intellettuale collettivo, compie su di esse.

Le conclusioni di questo lavoro evidenziano, infine, come a ridosso del secondo biennio rosso '68-'69, la tradizione del marxismo come storicismo, che si era iniziato a mettere in discussione dopo l'«indimenticabile '56», entri definitivamente crisi. Questo perché nel passaggio dal «marxismo ai marxismi» risultano ormai del tutto decostruiti i principali elementi che hanno sorretto quella tradizione: la sua linea genealogica, la traduzione del marxismo in termini nazionali, la questione meridionale, il ruolo attribuito al partito come moderno principe, la concezione degli intellettuali e, infine, l'interpretazione gramsciana del processo rivoluzionario come «guerra di posizione» che Togliatti aveva tradotto nella pratica della democrazia progressiva.

---

<sup>6</sup> F. FORTINI, *Verifica dei poteri. Scritti di critica e di istituzioni letterarie*, Il Saggiatore, Milano 2017.

<sup>7</sup> A. ASOR ROSA, *Scrittori e popolo*, Samonà e Savelli, Roma 1965.

## CAPITOLO PRIMO

### LA TRADIZIONE MARXISTA

#### 1.1. Il marxismo nel panorama filosofico italiano dopo il '45.

Dopo la fine della Seconda guerra mondiale, sulla scia della caduta del fascismo e dell'esperienza della Resistenza, in Italia emerge un nuovo interesse per il marxismo, che diventa elemento imprescindibile per la costruzione di una nuova cultura e di un nuovo dibattito delle idee e che ha come principali protagonisti intellettuali militanti vicini al Partito comunista italiano.

Le motivazioni di questo rinnovato studio del marxismo sono molteplici e questo capitolo intende brevemente ripercorrerle per poi cercare di mettere a fuoco i caratteri peculiari della tradizione marxista che si forma in quegli anni in Italia. La nascita di questa tradizione è legata a diversi elementi, primo fra tutti la situazione culturale e filosofica del Paese dopo il '45, che vede il tentativo di creare una cultura nuova a partire dall'esperienza e dai valori della Resistenza: il marxismo diventa in questo senso l'ideologia in grado di segnare una rottura epocale con la stagione del fascismo e di insediarsi all'interno della tradizione filosofica idealistica, superandone gli elementi provinciali e conservatori.

Al riguardo appare fondamentale il ruolo svolto dall'allora segretario del Pci Palmiro Togliatti, il quale dà forma a un partito comunista che radica la propria cultura marxista in una tradizione nazionale, con lo scopo di creare un'alleanza tra la classe operaia (protagonista indiscussa dell'ideologia marxista), il ceto contadino e quello medio, attraverso la mediazione del ceto intellettuale che si era formato nell'idealismo, crociano e gentiliano, e che adesso si trova davanti la sfida di elaborare una nuova forma di cultura adatta alla vita democratica. Poiché l'ideologia dominante dell'antifascismo non marxista prima del '45 era il crocianesimo, la battaglia teorica dei comunisti italiani è condotta sul fronte dell'idealismo, nel duplice senso che si denuncia e si combatte la natura sostanzialmente conservatrice o reazionaria dell'idealismo, ma si mostra al tempo stesso come il marxismo risolve in sé tutti gli aspetti progressivi e positivi di quella dottrina filosofica.

Prima che intervenga il Pci con una sua politica culturale a indirizzare la ricerca degli intellettuali, facendola convergere nell'alveo di un marxismo fortemente condizionato dai contenuti dei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci, numerosi intellettuali si rivolgono al marxismo integrandolo spesso con quelle correnti, dal respiro internazionale, che proprio nel secondo dopoguerra si stanno affacciando in Italia. Una prima ripresa del marxismo vede allora la sua contaminazione con correnti quali l'esistenzialismo, il pragmatismo, il neorazionalismo, la fenomenologia e determina una ricerca che – almeno fino al '56 – è orientata verso questioni di carattere filosofico e politico, con un

particolare interesse per la costruzione del soggetto politico, piuttosto che su questioni scientifiche ed economiche. Una ricerca, insomma, che valorizza la dimensione pratica e storica, e perciò collettiva, in contrasto con l'atteggiamento puramente teoretico e socialmente contemplativo dell'idealismo.

### *1.1.1. Crisi dell'idealismo e rinnovamento filosofico.*

Per cercare di comprendere il clima culturale in cui si diffonde il nuovo interesse per il marxismo è utile rileggere le parole scelte, proprio nel '45, per inaugurare il primo numero della rivista «Società»:

il nostro recente passato, quello di cui portiamo la grave eredità, è frutto non casuale della nostra storia [...]. Non accettiamo quella concezione idilliaca della moderna storia d'Italia che vede nel fascismo un'aberrazione passeggera e casuale [...] il fascismo è nato dalle viscere della nostra società [...]. La situazione ai nostri occhi non offre ambiguità, rispetto alla via da scegliere. Due cose sono essenziali alla realtà umana dell'uomo: il pensiero e il lavoro, due cose che sono una sola. Le forze del lavoro muovono oggi nel mondo alla liberazione di sé stesse. Questa liberazione non riguarda esse sole, riguarda tutti gli uomini<sup>8</sup>.

Da queste righe è possibile intuire la necessità, avvertita dagli uomini di cultura, di chiamare a raccolta le diverse forze intellettuali nate nel clima della Resistenza per sviluppare una nuova democrazia di massa, nella consapevolezza di quale responsabilità storica spetti alla cultura nei periodi di crisi e di transizione da una forma di società a un'altra. In questo frangente, l'uomo di cultura ha la responsabilità e il dovere di fornire guida alle masse nel progresso civile e culturale e il compito specifico di studiare la tradizione precedente per comprendere quali elementi debbano essere salvati, perché universali ed eterni, e che tipo di selezione debba essere operata per eliminare da tale tradizione ciò che è non solo superficiale e transitorio, ma addirittura nocivo per il progresso della società.

A partire da questa necessità, i primi anni del Secondo dopoguerra sono segnati da un generale esame di coscienza che mette in crisi gli apparati concettuali che si erano costruiti e poi radicati negli anni precedenti. Per quanto riguarda la filosofia, ad esempio, il 1945 può essere assunto come perno di una vera e propria «svolta filosofica»<sup>9</sup> che si sviluppa a partire da un moto di reazione contro la cosiddetta «egemonia dell'idealismo»<sup>10</sup>, non solo contro Giovanni Gentile, la cui filosofia viene

---

<sup>8</sup> R. BIANCHI BANDINELLI, *Situazione*, in «Società», n.1-2, 1945, (pp. 4-7), p. 6. Cfr. F. IZZO, *Il marxismo dal 1945 al 1989*, in *Il Contributo italiano alla storia del pensiero, Filosofia*, (a cura di) M. Ciliberto, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2012.

<sup>9</sup> Cfr. M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, il Mulino, Bologna 2016, p. 11.

<sup>10</sup> A tale proposito Remo Cantoni parla di dittatura dell'idealismo di Croce e Gentile, che «aveva imperiosamente dominato le coscienze così come le istituzioni culturali»: cfr. R. CANTONI, *La dittatura dell'idealismo*, in «Il Politecnico»,

inevitabilmente assimilata all'esperienza fascista, ma anche contro Benedetto Croce, visto come il rappresentante di una cultura conservatrice che non solo aveva favorito, dal punto di vista politico, l'avvento del fascismo, ma che aveva pure garantito, dal punto di vista filosofico, una certa uniformità culturale a causa della quale l'Italia si era mantenuta estranea ai movimenti che, dalla Prima guerra mondiale fin verso la metà del secolo, avevano caratterizzato la cultura degli altri grandi Paesi europei e degli Stati Uniti.

Il Secondo dopoguerra è, dunque, un momento di grande fermento creativo e innovativo nel Novecento italiano. La fondamentale spinta alla ricostruzione politica, sociale, economica e materiale del Paese mette in moto nuove energie intellettuali, che delineano nuovi progetti di ricerca ed esprimono una volontà di emancipazione dalle vecchie forme filosofiche. In questo periodo si assiste a una più piena articolazione di quelle istanze che dialetticamente si oppongono all'egemonia culturale dell'idealismo, facendo convergere in progetti comuni filoni di ricerca scientifica e epistemologica, ma anche letteraria e artistica, che si muoveranno in maniera concorde con quella che Elio Vittorini avrebbe definito, negli anni '60, la «tensione razionale» nella cultura italiana, nella quale la scienza diventa uno dei perni epistemici e operativi, lasciandosi alle spalle la tensione «dell'affettività, dell'irrazionalità, del vitalismo», che era stata dominante nella prima metà del secolo<sup>11</sup>.

Non è certo casuale la pubblicazione, proprio il 25 aprile 1945, degli *Studi per un nuovo razionalismo* di Ludovico Geymonat, che intende mettere in luce la coincidenza tra la liberazione dal fascismo e la conquista della democrazia con un nuovo modo di praticare la ricerca filosofica. Dato il nuovo compito di ricostruzione che spetta agli intellettuali attraverso l'utilizzazione di strumenti concettuali sempre nuovi, la guida per il rinnovamento non può che provenire da un razionalismo metodologico in grado di opporsi alle «filosofie mistiche e decadenti fiorite negli ultimi anni»<sup>12</sup>. È opinione condivisa da molti uomini di cultura, quindi, che la convergenza tra impegno razionale e impegno civile sia l'unica prospettiva per liberare il Paese da quelle che lo stesso Geymonat definisce «le vuotaggini dell'idealismo italiano» e «la retorica fascista».

Tutti quei fermenti di carattere culturale, filosofico e letterario che avevano cominciato ad articolarsi sotto-traccia durante gli anni '30<sup>13</sup>, trovano ora più piena visibilità ed espressione

---

n. 37, 1947, pp. 3-6; n. 38, 1947, pp. 10-13. Si veda anche E. GARIN, *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in AA. VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 6-7.

<sup>11</sup> Cfr. E. VITTORINI, *Le due tensioni. Appunti per una ideologia della letteratura*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 20-23.

<sup>12</sup> L. GEYMONAT, *Studi per un nuovo razionalismo*, Chiantore, Torino 1945, p. VIII.

<sup>13</sup> Come nota Massimo Ferrari, «indubbiamente gran parte degli indirizzi filosofici presenti sulla scena postbellica erano emersi già nella seconda metà degli anni Trenta, quando la prima diffusione dell'esistenzialismo, l'attenzione per le correnti d'oltralpe legate alla riflessione sulla scienza, la crisi sempre più tangibile della cosiddetta "egemonia idealistica" – segnata tanto dalla frattura tra l'idealismo gentiliano e quello crociano, quanto dalla posizione certamente non più di predominio incontrastato di Giovanni Gentile – avevano contribuito a rendere meno conformisti e più inquieti i filosofi

progettuale con l'affermazione delle categorie estetiche e delle esigenze formali e "politiche" della stagione neorealista, che porta molti scrittori a misurarsi con una realtà fenomenica e sociale ancora lacerata dalle tensioni della guerra, ma sempre più articolata dal punto di vista economico e sociale, investita ben presto da nuovi assetti organizzativi e culturali in rapporto alla crescente industrializzazione e modernizzazione del Paese. Quello che emerge in questi anni è un panorama complesso in cui il vecchio e il nuovo si intrecciano tra loro, in cui al Sud, ancora influenzato dalla lezione di Croce, si contrappone un Nord permeato dalle correnti del neoilluminismo, a partire dalla scuola milanese di Banfi e dalla rivista da lui fondata («Studi filosofici») fino al «Politecnico» di Vittorini<sup>14</sup>.

Sarebbe sbagliato, tuttavia, far derivare il clima generale di crisi dell'idealismo solamente dall'influenza delle nuove tendenze culturali internazionali. Questa «crisi» ha infatti una dimensione più ampia e investe anche quei pensatori che alla scuola dell'idealismo si erano formati e che in essa continuano a riconoscersi. Gli intellettuali vicini a Croce iniziano a esprimere disagio nei confronti del suo percorso speculativo – caratterizzato negli ultimi anni dal problema del vitale e da quello delle origini della dialettica – nonché nei confronti della sua chiusura sul piano delle valutazioni politiche. È questo il caso di Adolfo Omodeo, di Guido De Ruggiero e di Carlo Antoni – il quale, conclusa nel 1942, con *La lotta contro la ragione*, la sua indagine sulle origini dello storicismo, avvia una revisione della filosofia dello spirito, rimettendo in discussione aspetti salienti della teoria crociana – ma soprattutto di Delio Cantimori e di Ernesto De Martino. Cantimori nel 1945 pubblica su «Società» gli *Appunti sullo storicismo*, nei quali fissa il «passaggio» dalla filosofia alla storia, «che coincide con una critica della filosofia e un allontanamento dalla professione di essa». Questo passaggio determina una pratica storiografica che avrà larga influenza anche sul metodo della storiografia filosofica, sino a configurare lo stesso marxismo (per esempio nelle *Approssimazioni al marxismo*) come una pratica decostruttiva e demistificante. De Martino, invece, passa dall'insegnamento di Croce a una serie di meditazioni che, nel 1948, lo condurranno a *Il mondo magico* e a generare la discussione sulla «storicizzazione» delle categorie, cioè su uno storicismo più radicale, che tende a escludere l'idealismo di categorie eterne e a ripensare il rapporto tra la vitalità e la forma economica. In sintesi, nella cultura filosofica italiana del secondo dopoguerra sembra diffondersi anche l'esigenza di conservare lo storicismo di Croce, spogliandolo della sua impalcatura filosofica, senza rinunciare alla sua lezione di storico. Allo storicismo dei filosofi si sostituisce così lo storicismo degli storici e di

---

della generazione formatasi nel periodo della massima espansione del regime»: M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, cit., p. 12.

<sup>14</sup> Su questo aspetto si veda P. ROSSI, C. A. VIANO (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, il Mulino, Bologna 2004. Per quanto riguarda le riviste filosofiche del secondo dopoguerra cfr. P. DI GIOVANNI (a cura di), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste*, Franco Angeli, Milano 2006.

fronte alla struttura intemporale delle categorie viene rivendicata «la concreta, rugosa e rilevata realtà storica»<sup>15</sup>.

### 1.1.2. *La riscoperta del marxismo.*

Nel clima filosofico che si è descritto, il marxismo diventa per molti intellettuali la riposta alle fratture del secolo, la soluzione all'esigenza di coniugare il rinnovamento filosofico all'impegno politico e porta così a superare la condanna che molti anni prima Benedetto Croce aveva pronunciata su di esso<sup>16</sup>. Marxismo e socialismo vengono infatti interpretati come i grandi lasciti universalistici dell'Ottocento; e proprio dalla crisi dei movimenti universalistici ottocenteschi si sono formati il fascismo e il crocianesimo, il primo nella crisi del socialismo, il secondo in quella del positivismo.

Prima che i *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci fossero pubblicati, il primo importante segnale di rinascita del marxismo teorico proviene dal Congresso internazionale di filosofia svoltosi a Roma dal 15 al 20 novembre del 1946, che dedica la metà dei suoi lavori, oltre che all'esistenzialismo, al tema del materialismo storico. Spiccano all'interno di questo convegno le relazioni di Galvano Della Volpe, di Ugo Spirito e di Augusto Del Noce, ma soprattutto quella di Antonio Banfi (*L'idea del materialismo storico*). In essa Banfi osserva che non è un caso che per la prima volta in Italia il materialismo storico costituisca l'oggetto di un ampio esame in un Congresso filosofico: il marxismo da ideologia delle forze rivoluzionarie assurge al piano «dell'universalità teoretica» perché proprio quelle forze appaiono in quel momento come le «vere energie ricostruttrici della vita civile»<sup>17</sup>. Banfi mette così in rilievo tre elementi fondamentali del materialismo storico. Il primo consiste nel riconoscimento che la struttura economica della società, o il sistema dei rapporti di produzione, condiziona tutte le forme di vita sociale, politica e spirituale. Quando una nuova forza produttiva si sviluppa, essa tende a creare nuovi rapporti attraverso un processo che coinvolge la vecchia struttura e nello stesso tempo agisce sulla superstruttura producendo da parte sua fenomeni di controreazione. Da qui deriva il secondo elemento, cioè il processo che si crea a partire da questo rivolgimento, che lo realizza storicamente e che si manifesta come lotta di classe, come conflitto tra

---

<sup>15</sup> D. CANTIMORI, *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959, p. 17.

<sup>16</sup> Questa dichiarazione viene pronunciata da Croce in un articolo, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*, pubblicato tra il 3 e il 5 agosto sulla «Critica», in cui il filosofo fissa la data di nascita del marxismo teorico in Italia al 27 aprile 1885, anno in cui Labriola inizia i suoi studi sul materialismo storico, e ne determina la morte «intorno al 1900» quando lui stesso abbandona gli studi marxisti e pubblica le *Tesi di estetica*. Causa principale della morte del marxismo teorico è da rintracciare per Croce nel fatto che Marx si è rivelato alla fine «né filosofo né scienziato» ma solamente «ingegno politico», il che nega capacità di rinnovamento anche alla Rivoluzione di ottobre alla quale allora molti marxisti guardano con fiducia.

<sup>17</sup> Cfr. A. BANFI, *L'idea di materialismo storico*, in *Atti del Congresso internazionale di filosofia promosso dall'Istituto di studi filosofici, Roma 15-20 novembre 1946*, Castellani, Milano 1947, p. 347.

la classe dominante, che tende a conservare la stabilità del sistema dei rapporti di produzione, malgrado il sorgere delle nuove forze produttive, e la classe subalterna, che si trova a sostenere il peso «non del sistema economico ma della crisi che lo travaglia». Nella coscienza che questa classe subalterna acquisisce di sé, della sua posizione storica come classe destinata a fondare un nuovo tipo di società, si realizza il terzo elemento, cioè il carattere di teoria storica universale del materialismo storico e la sua efficacia pratica. A questo va aggiunto che il materialismo storico si basa su un integrale storicismo che considera l'uomo nella concretezza della sua esistenza storica, nella sua integrità e nel sistema di interdipendenza sociale con gli altri uomini. Questo materialismo storico è «la forma o il criterio generale del sapere storico»<sup>18</sup>, che reca con sé una duplice esigenza: da un lato che nessun contenuto reale o ideale sussista in sé, ma ognuno si ponga e si risolva nel corso storico; dall'altro che sia comunque possibile, in tale relatività, «una certezza, una direzione concreta e unitaria all'interno della storicità, che permetta l'aderire dell'azione, che soddisfi la necessità del capire per agire»<sup>19</sup>, caratteristica appunto del sapere storico. Il materialismo storico, secondo Banfi, raccoglie e risolve entrambe queste esigenze. Esso è infatti «storicismo assoluto, un radicale risolversi di ogni posizione, di ogni categoria, di ogni valore, di ogni ideologia, nei rapporti del processo storico»<sup>20</sup>. Non si tratta di uno storicismo astratto e rapsodico, come quello dell'idealismo, ma di uno storicismo fondato su una legge di continuità storica, che ammette sia la funzione condizionatrice della struttura economica che la possibilità di un'azione autonoma da parte della sovrastruttura e la loro azione reciproca.

Nell'interpretare il materialismo storico come assoluto storicismo si trova d'accordo anche Spirito, il quale nel suo intervento (*Il pensiero italiano di fronte al materialismo storico*) sottolinea le affinità tra lo storicismo marxistico e quello attualistico e attribuisce a Machiavelli la paternità di tale storicismo<sup>21</sup>. La prassi marxista si pone infatti il problema dell'adeguamento della teoria alla realtà, della necessità di operare con la consapevolezza precisa delle condizioni storiche in cui l'azione deve svolgersi, «del procedimento per tappe, misurate con rigoroso tempismo; degli strumenti e dei metodi

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 351.

<sup>19</sup> *Ibidem.*

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> «[...] dalla più scaltrita dialettica dell'attualismo è già scaturita una teoria comunista e questa soprattutto occorre analizzare per poter procedere oltre. Perché la nuova teoria, se al marxismo si ricollega e se a tale titolo è stata osteggiata, combattuta e perseguitata, ha avuto modo di far proprie tutte le ulteriori conquiste del pensiero dalla fine del secolo scorso in poi. Conquiste che derivano non soltanto dagli sforzi più propriamente speculativi dei filosofi, ma anche dalle ricerche scientifiche, giuridiche ed economiche, dalle nuove esperienze politiche e storiche, e soprattutto dall'analisi dei primi risultati della rivoluzione bolscevica. Tutto questo ha consentito di costruire una teoria dialettica del comunismo ben più adeguata alla vita contemporanea e, in particolar modo di cimentare i presupposti ideologici nella determinazione degli istituti politici, giuridici, ed economici atti a realizzare gli ideali rivoluzionari», U. SPIRITO, *Il pensiero italiano di fronte al materialismo storico*, in *Atti del Congresso internazionale di filosofia promosso dall'istituto di studi filosofici, Roma 15-20 novembre 1946*, cit., pp. 334-335.



da usare per il raggiungimento del fine; dei compromessi, più o meno evidenti con le ideologie e le forze avverse; della tattica, infine, che diventa la preoccupazione dominante dell'uomo di azione»<sup>22</sup>. Questo è il problema – come spiega Spirito – del realismo politico, di cui Machiavelli è stato uno dei maggiori teorici, attribuendovi un significato ideologico e morale.

Del Noce nel suo intervento intitolato *La «non-filosofia di Marx» e il comunismo come realtà politica* afferma che il marxismo non rappresenta altro che il passaggio da un concetto di filosofia come comprensione a un concetto di filosofia come rivoluzione, ossia il passaggio – se si preferisce – a una non filosofia, a un'attività pratica implicante e superante in se stessa anche l'attività teoretica. Esso non può essere il prodotto di una riflessione concomitante o ulteriore rispetto all'azione politica, né alcunché di soggettivo, tale da impegnare soltanto il singolo pensatore. Solo in quest'ordine di idee si può intendere la valutazione di Lenin come «grande politico perché grande filosofo» (in senso marxista, anzi come primo pensatore che abbia realmente capito Marx); e questo soprattutto in virtù della sua opera di rivoluzionario. L'essere comunisti e pensare filosoficamente in modo diverso da Marx sarebbe a rigore privo di senso: perché la filosofia di Marx è la stessa realtà politica del comunismo e non è possibile pensare coerentemente gli elementi della prassi politica del comunismo nel loro rapporto sistematico senza riferimenti all'idea marxista dell'uomo<sup>23</sup>, mentre, d'altra parte, non si potrebbe giungere al marxismo attraverso la persuasione della verità oggettiva di esso (perché in tal caso lo si muterebbe inevitabilmente in una visione del mondo), ma solo attraverso l'adesione alla prassi del partito in cui lo si può trovare inverato.

L'esito delle riflessioni portate avanti durante il Congresso è, più in generale, il convincimento del carattere antimetafisico e radicalmente immanente del marxismo, il suo essere un «metodo di cultura e di sapere storico, umanistico e realistico insieme». Il materialismo storico non è infatti metafisica, cioè un'astratta ideologia che tenta di dare una spiegazione di ciò che trascende le possibilità dell'esperienza dell'uomo, ma una visione integrale e concreta della storia umana. Esso supera anche il positivismo e l'evoluzionismo e si pone come una vera e propria concezione realistica della storia, il cui principio e condizione di divenire è il fatto economico. Questo vuol dire che senza la comprensione dell'evoluzione dei rapporti di produzione, non si intende la storia stessa e ogni attiva, essenziale condizione umana: la divisione delle classi, la formazione dello Stato e conseguentemente del diritto, il costituirsi della mentalità morale, dei sentimenti sociali. Il materialismo storico si pone come spiegazione del divenire e precisamente del divenire umano, concreto, sociale. Esso sembra così perdere ogni carattere di filosofia della storia, di disegno preconstituito del reale, di definitiva

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 336.

<sup>23</sup> Cfr. A. DEL NOCE, *La «non-filosofia» di Marx e il comunismo come realtà politica*, in *Atti del Congresso internazionale di filosofia promosso dall'istituto di studi filosofici, Roma 15-20 novembre 1946*, Castellani, Roma 1947, p. 359.

visione del mondo e ogni riconducibilità a un modello di sociologia positivista. Si tratta piuttosto di un metodo grazie al quale gli eventi, che tendono a sfuggire su vari piani, da quello della valutazione personale, a quelli della politica, della morale, del diritto, della religione, sono ricondotti e analizzati nella loro concretezza storica, che è anche la stessa loro dinamicità e l'implicita loro potenzialità d'azione, di un'azione non astratta e parziale, ma intrinseca alla loro stessa storicità. In altre parole, il marxismo è un metodo di interpretazione generale della storia che sul piano politico forma la coscienza di classe, che è un sapere del proletariato come classe, principio della dialettica storica e insieme della sua risoluzione, in quanto lotta per elevarsi a universalità umana. Esso non consiste in una meccanica realizzazione di un'idea, ma in una tensione dinamica tra posizioni dialettiche che si lasciano riassumere in una legge antinomica, nell'antitesi di due principi essenziali, ciascuno dei quali entra in lotta con l'altro per la sua esigenza di universalità, ciò che appunto si definisce come lotta di classe. Gran parte della cultura italiana si lascia conquistare dal marxismo soprattutto perché vuole ritrovare i temi fondamentali di Marx per dedurne un orientamento teorico in grado di delineare un progetto di trasformazione del Paese adeguato alle esigenze della classe lavoratrice. Che la via alla teoria marxista sia indicata da esigenze politico-pratiche è avvertito chiaramente da chi la percorre. Lo stesso Banfi afferma: «io penso che la maggior parte, per non dire la totalità, dei filosofi che possono oggi in Italia dirsi marxisti, siano giunti al marxismo soprattutto attraverso l'esperienza della lotta politica e sociale»<sup>24</sup>.

Il filo conduttore che caratterizza il percorso di avvicinamento di Banfi al marxismo consiste nell'idea che quest'ultimo possa essere collegato all'esigenza teoretica del razionalismo critico<sup>25</sup>, tema caro al filosofo sin dagli anni Venti e che nasce dalla constatazione di una generale crisi del pensiero europeo, del fallimento del pensiero borghese che ha condotto la ragione moderna nel vicolo cieco dell'irrazionalismo e del dogmatismo:

così alle soglie del nuovo secolo la cultura borghese giunge in sé scissa tra una quasi messianica coscienza di universalità umana e di progresso e una disperata sensazione di crisi dei suoi stessi fondamenti etici [...] Il fatto è che la realtà borghese si dispiega nella sua realtà storica, che quella crisi dei valori tradizionali che ne avevano fondata la certezza sociale corrisponde allo sviluppo stesso della società capitalistica. Il capitalismo borghese, fiero ormai della sua potenza, sicuro della sua forza, lascia cadere alle sue spalle gli immortali principi, si svolge libero ormai dagli intoppi tradizionali verso la propria affermazione imperialistica, verso la scatenata violenza dell'arbitrio [...] Non è meraviglia che la cultura, di cui il capitalismo imperialistico non aveva più bisogno [...]

---

<sup>24</sup> A. BANFI, *Il marxismo e gli studi filosofici*, in ID., *Saggi sul marxismo*, Roma 1960, p. 117.

<sup>25</sup> «Esso non mira a fissare come essere assoluto l'ideale della ragione, deducendo da questo le strutture di una realtà pura. Mira piuttosto a definire le linee del processo della ragione, tenendo conto della loro varietà e della complessità delle strutture scientifiche in cui si incarnano. Tende insomma anzitutto non a un sistema, ma a una sistematica aperta e articolata del sapere e perciò non alla definizione della realtà assoluta, ma alla determinazione dialettica dei piani di realtà e dei loro differenziati intrecci fenomenologici», *ivi*, p. 338.

tendesse a sfuggire sul piano d'evasione, a liberarsi da ogni impegno politico-sociale, a divenire, come si disse, pura cultura<sup>26</sup>.

Il marxismo offre, secondo Banfi, la possibilità del pieno recupero della criticità della ragione, in quanto ne universalizza i principi costitutivi, investendo l'intera società e l'insieme del divenire storico in direzione di un nuovo umanesimo. In questo modo, egli intende riproporre quel mito umanistico che si presenta allo stesso tempo come riattivazione dell'ideale dell'unità dopo la crisi del mondo antico e come critica di ogni trascendenza, attraverso l'affermazione di un ideale di cultura strettamente relazionato, in senso immanente, ai temi della vita umana. A partire da queste premesse e da un'idea di filosofia intesa come ricerca di un principio unitario capace di dare coerenza e unità «all'attività umana come costruttrice dell'uomo e del suo proprio mondo»<sup>27</sup>, Banfi sviluppa la teoria dell'«uomo copernicano», che non ha un'essenza o un mondo, ma se li costruisce attraverso il sapere e il lavoro, con l'opera collettiva. Proprio perché l'uomo copernicano costruisce sé e il suo mondo, la storia non è per lui un'«accidentalità inessenziale»: è, e deve essere, il processo essenziale secondo cui viene di fatto creandosi un'umanità libera «dall'errore, dal fato, dal bisogno, dalla paura»<sup>28</sup>. Ciò si realizza solo attraverso il marxismo, che è per Banfi il compimento di un lungo processo umanistico che ha inizio nel Rinascimento. L'interesse per il marxismo è incentivato dal fatto che esso costituisce la dottrina ufficiale del maggior partito impegnato nella Resistenza, esperienza alla quale egli stesso partecipa:

il movimento partigiano e la conseguente adesione all'attività politica comunista risolse per me personalmente il problema etico che la speculazione aveva posto in forma pressante di universalità. E infine la dottrina marxista-leninista riempì col suo umanesimo storico e la sua coscienza realistico-dialettica lo spazio che il razionalismo critico aveva liberato da ogni struttura mitico-metafisica, da ogni dogmatismo edificante e, col suo problematicismo, disposto all'universalità attiva di questa soluzione [...] La lotta partigiana, l'adesione all'azione del partito della classe operaia fu per me, come del resto per altri, una scuola concreta ed attiva di marxismo-leninismo<sup>29</sup>.

Attraverso il nesso tra razionalismo critico e marxismo inteso come materialismo storico<sup>30</sup>, il pensiero critico può confrontarsi con una coscienza storica libera da ogni riduzione metafisica e da

---

<sup>26</sup> Ivi, pp. 16-17.

<sup>27</sup> A. BANFI, *L'uomo copernicano*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 25.

<sup>28</sup> Ivi, p. 76.

<sup>29</sup> A. BANFI, *Prospettiva filosofica*, in *La ricerca della realtà*, tomo II, il Mulino, Bologna 1997, p. 714.

<sup>30</sup> «Il marxismo, come materialismo storico, è storicismo assoluto, ossia è l'attualità piena del sapere storico in quanto coscienza dell'autocostruirsi di una società umana. Come tale, il sapere storico è da un lato un sapere che tende all'agire, la coscienza che il presente assume di sé e del suo passato per determinare il futuro; dall'altro lato esso è un risolvere di principio del presente, d'ogni fatto, d'ogni istituto, d'ogni valore nel processo storico. In generale, quanto più quest'ultima tendenza della coscienza storica si accentua, quanto più cioè vengono eliminandosi i residui metafisici su cui si fonda la pretesa di stabilità e di indifferenza alla storia di istituti e valori e dissolvendosi il metodo del realismo concettuale

ogni astratto valore e si incontra con uno storicismo assoluto che è l'esito dello sviluppo di una coscienza storica la quale, penetrando nella struttura dialettica della storia, attraverso l'esperienza dei suoi conflitti, indica in essa la concreta direzione di lotta e di creazione di una reale universalità umana, come attualità operante di un'etica costruttiva<sup>31</sup>. Lo storicismo di cui parla Banfi è, come si è visto, uno storicismo radicale in quanto, pur prendendo le mosse dal pensiero hegeliano, si concentra poi sul processo concreto degli avvenimenti senza chiuderlo in schemi astratti<sup>32</sup>:

lo storicismo solo in quanto è coscienza rivoluzionaria è sapere storico concreto, come atto di una forza per cui la testura storica si rinnova e in funzione della quale il corso storico si chiarisce e si pone insieme per un'attività costruttiva. Lo storicismo marxista coincide con il principio della coscienza di classe e la responsabilità storica del proletariato ed è luce dell'azione<sup>33</sup>.

Il marxismo banfiano assume i connotati di uno storicismo soprattutto quando «si manifesta come consapevolezza dell'agire colto nella sua concretezza e nella sua relatività storica che diventa il principio della certezza, in un senso quasi vichiano, di ogni sapere umano»<sup>34</sup>:

il marxismo, in quanto trova tale certezza al fondo della relatività stessa dell'azione, nella sua storicità, le dà concretezza e libera il pensiero filosofico e scientifico da ogni limite dogmatico, mentre lo restituisce nel grembo dell'umanità. Il marxismo non è perciò né filosofia, né scienza [...] è la verità del sapere storico, il suo metodo che tuttavia si fonda su una radicale esperienza e coscienza storica rivoluzionaria, né può essere disgiunta da esse<sup>35</sup>.

Banfi distingue tra il marxismo come ideologia di una classe e del partito che la rappresenta – sapendo che vi è il rischio di «assumere la forma di verità dogmatica» nello scontro con le altre

---

corrispondente a quelli, tanto più sembra difficile al sapere storico porsi come principio di azione»: A. BANFI, *Saggi sul marxismo*, cit., p. 34.

<sup>31</sup> Cfr. A. BANFI, *L'uomo copernicano*, cit. p. 252.

<sup>32</sup> Banfi, pur riconoscendo il debito che il marxismo ha contratto con la dialettica hegeliana elenca alcuni presupposti di esso che ne confermano il suo superamento: «1) Il materialismo storico, come affermazione che ogni ordine sociale, anzi ogni valore, si determina in funzione della struttura economica. 2) La dimostrazione che l'opposizione tra capitale e lavoro è il fatto radicale, obiettivo della vita e del processo economico nel suo corso storico, che si caratterizza proprio come il porsi in forma radicale e il giungere alla coscienza di tale conflitto. 3) L'affermazione della universalità della lotta di classe nella sua tipica forma radicale». Alla luce di questi presupposti, si può sostenere quanto il pensiero di Marx sia per Banfi lontano dalle sue versioni semplificatrici e dogmatiche, tipiche di un determinismo economico che sussiste in quanto tale solo nella misura in cui si risolve e si assorbe nella concezione del materialismo storico. La struttura economica che resta come materia determinante dell'ordinamento sociale «è riconosciuta come una creazione umana, come un processo storico [...] Per ciò il materialismo storico, lungi dal fondare, come teoria d'un essere statico, la riduzione del problema sociale ad un unico problema, il problema economico, sembra piuttosto, come principio di dinamismo, come coscienza del processo storico, contrassegnare il sempre più ampio e complesso agire e reagire di valori nella vita individuale e sociale, a cui corrisponde il sempre più vivo e ricco insorgere di problemi, il sempre più complesso sovrapporsi di strutture ideali» ivi, pp. 36-37.

<sup>33</sup> Ivi, p. 200.

<sup>34</sup> G. CACCIATORE, *Banfi e il marxismo tra razionalismo critico e materialismo storico*, in C. TUOZZOLO (a cura di), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, Aracne editrice, Roma 2020, p. 179.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 55-56.

ideologie – e il marxismo che si identifica con un altro tipo di verità, di «prospettiva politica» e di cultura (quella che guarda all'uomo «in quanto storicità»), ma anche di universalizzazione di un «metodo d'indagine storica che ha la sua particolarità in questo, di accettare la natura stessa del sapere storico, il suo essere cioè e sapersi nella storia»<sup>36</sup>. Nell'analisi banfiana, infine, il marxismo comporta un compito teoretico e pratico per la classe operaia in virtù della sua posizione storica e opera come strumento di controllo della sua azione politica.

A partire da tutte queste posizioni, che si è provato qui a riassumere, nascono in quegli anni diverse modalità di declinare il marxismo nella cultura nazionale che hanno, tuttavia, sempre dei tratti in comune: un tono genericamente orientato all'impegno civile della produzione filosofica e il suo carattere di «filosofia impura», sempre in contatto e in continuo scambio con l'elemento non-filosofico, cioè con la storia e la politica. In quegli anni, oltre alla ripresa del marxismo e dei suoi concetti più importanti (come quello di materialismo storico), si assiste anche a un tentativo di contaminazione di questo indirizzo con altre correnti filosofiche. Esso viene così integrato con l'esistenzialismo (come nel caso di Cesare Luporini e Della Volpe) o conciliato con il pragmatismo, il neopositivismo e la fenomenologia: grande è l'interesse per la combinazione del marxismo con le forme di filosofia che fanno principale riferimento alla scienza, come nel caso di Banfi, Ludovico Geymonat e Giulio Preti. Tali contaminazioni avvengono perché non sempre la differenziazione tra tutte queste correnti filosofiche risulta così netta, come lo sarà in seguito; numerosi percorsi speculativi si muovono tra i confini di queste esperienze filosofiche, sconfinando nel campo dell'uno o dell'altro<sup>37</sup>.

A tutto questo si aggiunge il tentativo di colmare la conoscenza frammentaria delle opere di Marx e di Engels, che durante il fascismo e la Seconda guerra mondiale erano scarsamente circolate in Italia, malgrado l'interesse dimostrato da alcuni filosofi, storici e politologi per il pensiero hegeliano di Marx. Erano usciti, infatti, in quel periodo il nuovo commento alle *Tesi su Feuerbach* di Gentile (testo che il filosofo aveva già tradotto e analizzato quarant'anni prima) e lo studio avviato da Ernesto Capogrossi sui *Manoscritti economico-filosofici* e sulla *Critica della filosofia del diritto pubblico di Hegel*, che culminava nell'opera *Le glosse di Marx a Hegel* (1930). Croce, invece, ritenendo che il marxismo in Italia avesse avuto una breve vita teorica limitata agli ultimi anni dell'Ottocento e che la sua spinta propulsiva si fosse ormai esaurita, nel '38 aveva ripubblicato *La concezione materialistica della storia*, integrandola con un commento a metà strada fra il memorialistico e il

---

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

<sup>37</sup> Cfr. G. LISSA, *Il marxismo italiano tra scienza e filosofia*, in AA. VV. *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere. Atti del Convegno di Anacapri giugno 1981*, Guida editori, Napoli 1981, p. 218.

critico e facendo accompagnare il saggio di Labriola, *In memoria del Manifesto dei comunisti* (1895) dalla traduzione del *Manifesto* eseguita dallo stesso Labriola.

Peraltro, negli anni Trenta numerose biblioteche avevano iniziato ad acquistare i volumi via via apparsi, prima in Germania e poi nell'Unione sovietica, della grande MEGA (la Marx-Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*). Su tali volumi, che comprendono la pubblicazione integrale del carteggio Marx-Engels e di gran parte degli scritti giovanili, fino ad allora rimasti in gran parte o inediti o pressoché sconosciuti e ignorati, si formano e si formeranno alcuni dei maggiori esponenti dell'intellettualità italiana, i quali, negli anni successivi al secondo conflitto mondiale, forniscono un contributo decisivo alla diffusione dell'opera marxiana: basti ricordare Cantimori, Della Volpe, Bobbio. Queste traduzioni, insieme alla crisi dell'idealismo italiano innescatasi a partire dagli anni Trenta, anche grazie alla diffusione di correnti filosofiche quali l'esistenzialismo e il neokantismo, e al crescente interesse per le opere di Marx ed Engels, favoriscono la creazione di un terreno fertile per una ripresa del marxismo in Italia nel Secondo dopoguerra<sup>38</sup>.

A dare una certa sistematicità alla pubblicazione delle opere di Marx ed Engels dopo il 1945 è il segretario del Pci Togliatti, il quale si preoccupa di favorire e ampliare la discussione sui testi marxiani, oltre che di organizzarla e di rendere ciascun testo edito non solo comprensibile e accessibile a un vasto pubblico, ma anche tradotto correttamente. Tutto questo avviene molto gradualmente attraverso i gruppi editoriali e grazie ai curatori che politicamente si richiamano al Pci. La ripresa delle pubblicazioni deriva essenzialmente dall'intreccio di due linee editoriali, quella della casa editrice Einaudi e quella delle collane riconducibili proprio al partito. Einaudi promuove una collana marxista sotto la supervisione di Gastone Manacorda, da cui nascono alcune fra le pubblicazioni più importanti di questo periodo: *Il Manifesto del partito comunista*, curato da Emma Cantimori Mezzomonti, *La Guerra civile in Francia* di Enzo Lapicciarella, *Le Lotte di classe in Francia* tradotto da Mario Alighiero Manacorda, *L'ideologia tedesca* di Arturo Massolo e Cesare Luporini.

Nelle due collane dell'Unità, legate direttamente al Pci, appaiono invece, oltre a edizioni disperate del *Manifesto* e dell'*Evoluzione del socialismo*, gli *Scritti filosofici*, il *Lavoro salariato e capitale*, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, *Valore, prezzo e profitto*, *l'Origine del capitalismo* (dal *Capitale*), *La Guerra civile in Francia* e altri scritti.

È però alle Edizioni Rinascita, casa editrice legata al partito, che va il merito di aver dato vita alla vera e propria divulgazione scientifica delle opere di Marx ed Engels, grazie a un cospicuo numero di intellettuali, come Delio Cantimori, Cesare Luporini, Aldo Natoli, Antonio Pesenti e Galvano Della Volpe, che prendono parte alle traduzioni. Nascono due importanti collane, i *Classici del marxismo*

---

<sup>38</sup> Cfr. G. M. BRAVO, *L'opera di Marx in Italia tra fascismo e dopoguerra*, in «Studi storici», n. 3-4, 1983, (pp. 523-548), p. 533.

e la Piccola biblioteca marxista (entrambe ereditate dalle omologhe collane dell'Editrice L'Unità), mentre parallelamente è avviata la traduzione integrale dal russo dell'opera di Lenin, i cui primi volumi sono pubblicati all'inizio degli anni Cinquanta. Tra i realizzatori di questo impegno editoriale emergono studiosi provenienti da contesti eterogenei, come per esempio Sergio Romagnoli, Lucio Lombardo Radice, Franco Rodano, Giovanni De Caria, Dante Della Terza, Maria Luisa Boggeri, Raniero Panzieri e Lucio Colletti.

Grazie a questi intellettuali, a partire dal 1950, vengono tradotti *l'Antidühring* e *l'Origine della famiglia*; Lombardo Radice cura la versione della *Dialettica della natura* e Rodano della *Miseria della filosofia*; Della Volpe traduce due opere giovanili, *La critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e i *Manoscritti economico-filosofici*; nel 1954 un complesso di quattro studiosi (De Caria, Emma Cantimori, Colletti e Garritano) traduce *La sacra famiglia*; Panzieri nel 1955 propone la *Situazione della classe operaia in Inghilterra* e, grazie al lavoro della Cantimori, nel 1957 esce *Per la critica dell'economia politica*. Infine nel 1958, grazie a Codino, si pubblica la versione integrale dell'*Ideologia tedesca*.

Da queste indicazioni risulta evidente lo sforzo intellettuale ed editoriale compiuto intorno alle opere di Marx, indice di un interesse che non è esclusivamente politico, ma anche teorico e di ricerca. Le due maggiori opere delle Edizioni Rinascita restano comunque la pubblicazione integrale del Carteggio Marx-Engels, in sei volumi, avviata nel 1950 e conclusa nel 1953, con le versioni di Mario Alighiero Manacorda, di Sergio Romagnoli e di Emma Cantimori, e la prima edizione in Italia di una traduzione scientificamente impostata del *Capitale*: il Libro primo è curato da Cantimori, il secondo da Panzieri, il terzo dalla Boggeri con la consulenza generale di Cantimori e con l'intervento redazionale di Garritano. Con la conoscenza di Marx (inevitabilmente legata a queste edizioni, traduzioni, commenti) nasce anche un peculiare marxismo, non solo teorico, ma pratico, sempre congiunto alle prove difficili della storia del movimento operaio e della costruzione della democrazia. Un marxismo che pone molta attenzione, come si vedrà più avanti, alle opere giovanili, ai testi di carattere strettamente filosofico piuttosto che sociologico e politico. Va notata, peraltro, la mancanza, tra queste traduzioni e pubblicazioni, di un testo molto importante che avrà larga fortuna nel ripensare il marxismo a partire dagli anni Sessanta: i *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* (anche detti *Grundrisse*).

## 1.2. La via italiana al marxismo del Pci.

Dopo il 1945 il marxismo non diventa solo l'oggetto di dispute accademiche, di ricerche storiche e di contaminazioni, ma anche e soprattutto il nucleo fondante della politica culturale dei comunisti italiani. Anche il Pci, infatti, si inserisce nel solco tracciato dalla crisi dell'idealismo e, oltre a prospettare un mutamento delle concezioni politiche dominanti, opera una revisione profonda del marxismo.

### 1.2.1. *Politica culturale e togliattismo.*

Alla caduta del fascismo il problema che si pone ai comunisti italiani non è quello di un'applicazione dei principi organizzativi del leninismo, ma quello di una loro rielaborazione. Dato il profondo mutamento subito dal quadro interno e internazionale, Togliatti si rende perfettamente conto che l'ipotesi rivoluzionaria deve essere per il momento accantonata e che l'obiettivo da perseguire è quello di una democrazia progressiva. Per questo motivo le caratteristiche che il Pci deve possedere, per essere all'altezza del tempo presente, sono innanzitutto quella di essere un organismo attivo e ben orientato – in cui la grande massa degli aderenti posseda a fondo la linea politica del partito – e quella di svolgere un'azione politica continua e conseguente<sup>39</sup>. Questa descrizione delinea un partito inteso come un insieme di funzioni dirigenti, gerarchicamente ordinate e rivolte non solo agli aderenti, ma idealmente al popolo intero. Il Pci abbandona così la sua forma-partito originaria, ossia il modello del partito-avanguardia che era stato forgiato negli anni delle grandi speranze rivoluzionarie, dopo la scissione di Livorno del 1921, per assumere la fisionomia di un partito di massa, inserito in un programma di democrazia progressiva le cui linee fondamentali sono l'instaurazione, nella neonata Repubblica, di un regime parlamentare, a garanzia del pluralismo<sup>40</sup>, una stabile cooperazione tra i partiti popolari antifascisti, un'economia mista, una riforma agraria e l'estensione dell'intervento dello Stato in funzione antimonopolistica.

Il partito nuovo così delineato è, allo stesso tempo, un partito della classe operaia e del popolo che non si limita più alla critica e alla propaganda, ma interviene attivamente nella costruzione democratica del Paese e che trova la capacità di tradurre nella sua politica, nella sua organizzazione

---

<sup>39</sup> Cfr. P. TOGLIATTI, *Un partito di governo e di massa*, in *Politica nazionale ed Emilia rossa*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 59-60.

<sup>40</sup> È opportuno sottolineare l'equazione stabilita da Togliatti tra democrazia e sistema parlamentare rappresentativo. La democrazia progressiva su cui si incentrava la costruzione del partito nuovo da parte di Togliatti non può essere assimilata alle forme di democrazia popolare che, nello stesso arco di tempo, si tentava di realizzare in altri Paesi. Cfr. G. VACCA, *Togliatti e Gramsci. Raffronti*, Scuola normale superiore, Pisa 2014, p. 44.



e nella sua attività di tutti i giorni il profondo mutamento subito dalla classe operaia nel suo rapporto con la nazione<sup>41</sup>. Il partito si rivolge idealmente a tutte le classi popolari dal momento che:

le classi popolari sono diventate, in un momento decisivo della storia nazionale e della vita dello Stato italiano, protagoniste di questa vita e di questa storia. Sono le classi popolari che hanno fondato lo stato odierno. Esse e non il vecchio ceto dirigente e privilegiato, hanno organizzato e diretto la Resistenza, la guerra di liberazione, la riconquista di un regime di democrazia e di progresso. Da questo dato di fatto parte e sopra di esso si fonda tutta la situazione del nostro Paese<sup>42</sup>.

Nello stretto nesso che lega questi due elementi, l'essere al contempo partito della classe operaia e avere un carattere nazionale e popolare, è il secondo che introduce il tratto di maggiore novità e che fa propria l'indicazione gramsciana secondo la quale la classe operaia deve nazionalizzarsi per essere forza egemone di un processo rivoluzionario. Le prospettive della nazione e quelle del socialismo convergono, quindi, nel disegno togliattiano, sul fondamento di una nuova analisi storica che costituisce la base culturale del partito nuovo:

una classe può essere dirigente della società in quanto impone il proprio dominio, e a questo può servire anche la forza delle armi. Essa diventa, però, classe nazionale, solo in quanto risolve i problemi di tutta la società. È ciò che il ceto borghese non è riuscito a fare, nel nostro paese [...] Il proletariato diventa classe nazionale in quanto fa suoi questi problemi e quindi conosce, per trasformarla, tutta la realtà della vita della nazione. In questo modo crea le condizioni del proprio dominio politico, si apre la strada e diventa effettiva classe dirigente<sup>43</sup>.

La sostanza della politica del Pci consiste dunque nella saldatura tra la classe e la nazione: la classe operaia deve assumere la guida di tutta la nazione e per farlo deve richiamarsi al marxismo come unica dottrina in grado di dare forma alle aspirazioni di rinnovamento sociale e civile espresse dalla Resistenza. Nel tentare di conciliare gli interessi di classe con quelli nazionali, Togliatti ha in mente di creare un'alleanza tra il ceto popolare, operaio e contadino, e il ceto medio<sup>44</sup>, che non sia la somma

---

<sup>41</sup> Cfr. P. TOGLIATTI, *Che cos'è il partito nuovo*, in «Rinascita», n. 4, 1944, p. 1.

<sup>42</sup> P. TOGLIATTI, *Per un'Italia nuova*, in «Rinascita», n.1, 1962, (pp. 1-2), p.1.

<sup>43</sup> P. TOGLIATTI, *Gramsci*, (a cura di E. RAGIONIERI), Editori Riuniti, Roma 1967, p. 130.

<sup>44</sup> «Che cosa è questo “ceto medio” di cui si parla così a questo modo, designandolo con un termine così generico e quindi così comprensivo? “Ceto medio”, come dicono le parole, dovrebbe essere uno strato sociale che si colloca tra i due estremi della scala, comprendendo coloro che stanno in mezzo, fra chi è salariato e chi è proprietario dei mezzi di produzione cioè capitalista [...]. Appartengono dunque al ceto medio il mezzadro e il fittavolo che non sono proprietari di terra e per avere la terra pagano la rendita fondiaria, ma in pari tempo non sono salariati. Appartiene al ceto medio il piccolo e medio proprietario, che possiede [...] la terra che coltiva [...]. Vi sono poi i gruppi intermedi cittadini, essi pure assai variati, dai commercianti piccoli e medi agli esercenti, agli artigiani, agli imprenditori di piccole e medie aziende. E infine vi sono gli intellettuali, che vanno dal maestro di scuola, dal sacerdote, dalle varie categorie di liberi professionisti, sino agli uomini di grande cultura, poeti, artisti, scienziati, scrittori. Se tutti questi gruppi possono a buon diritto essere considerati come economicamente facenti parte del cosiddetto “ceto medio”, è assurdo però pretendere che essi costituiscano una massa uniforme. [...] Stabilita questa prima verità, ne deriva immediatamente che è errato affermare che esista una specie di incompatibilità organica tra tutti questi gruppi sociali, così numerosi e così vari, e il Partito Comunista», P. TOGLIATTI, *Ceto medio e Emilia rossa*, in, ID., *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 456-484.

degli interessi economico-corporativi di classi sfruttate, ma un nesso fondamentale, organico, che diventa la base di un nuovo blocco storico<sup>45</sup>.

Così facendo egli definisce l'originalità e la modernità del partito nuovo proprio nella capacità di andare oltre quell'impianto particolarista e classista che aveva spinto per esempio il Psi a privilegiare le ragioni dei braccianti a scapito di quelle dei mezzadri e dei piccoli proprietari, contribuendo a determinare una frattura sociale in cui si sarebbe inserito il fascismo. Il rapporto con i ceti medi, secondo Togliatti, è invece essenziale, sia per il radicamento del Pci che per la realizzazione di quel «patto tra produttori» che è al centro della proposta di politica economica da lui lanciata su «l'Unità» con un esplicito riferimento al New Deal rooseveltiano. Un «nuovo corso» la cui realizzazione è considerata necessaria per superare in modo duraturo le tensioni sociali che attraversavano il Paese e per il successo della strategia lanciata a partire dalla svolta di Salerno.

Due problemi si prospettano nel replicare questo progetto. Il primo riguarda il tentativo di mantenere il carattere di massa al Pci, ma allo stesso tempo di riuscire a farlo funzionare come un partito comunista<sup>46</sup>, senza fargli quindi perdere il carattere di avanguardia e la continuità metodologica del leninismo nell'organizzazione e nella gestione della politica. Il secondo, invece, riguarda la difficoltà di tradurre la lezione di Lenin in un "linguaggio storico italiano", per cui è necessario tenere conto della specificità della storia e della cultura italiane ed elaborare dunque una forma nazionale del marxismo. La classe operaia, guidata dal partito, si propone infatti di rinnovare e ricostruire la nazione su basi nuove, elaborando una veduta nuova di tutto il suo sviluppo storico. Attraverso il partito nuovo la classe operaia rilegge l'intera storia nazionale, individua così i problemi che le classi dirigenti, che hanno guidato l'unificazione del Paese, non hanno risolto e nell'epoca attuale non possono più risolvere, e li fa quindi suoi, consapevole del fatto che solo l'avvento di una nuova classe dirigente, una classe dei lavoratori, possa risolverli, fornendo ai problemi nazionali soluzioni di carattere socialista.

Attraverso la costruzione del partito nuovo Togliatti sviluppa, in altre parole, «il problema della qualità italiana del socialismo, qualità che consiste nel non porre un *aut aut* tra la lotta al capitalismo e un governo di unità nazionale con i grandi partiti di massa», ma nel declinarla «come un'evoluzione storica, come una doppiezza»<sup>47</sup> che descrive allo stesso tempo un partito inserito in un contesto democratico e un partito che cerca di andare oltre la democrazia borghese, per essere un partito autenticamente comunista.

---

<sup>45</sup> P. TOGLIATTI, *Gramsci e il leninismo*, in ID., *Scritti su Gramsci*, (a cura di G. LIGUORI), Editori Riuniti, Roma 2001, p. 173.

<sup>46</sup> Cfr. P. TOGLIATTI, *Un partito di governo e di massa*, in ID., *Politica nazionale ed Emilia rossa*, cit., p. 61.

<sup>47</sup> Cfr. C. GALLI, *Sinistra. Per il lavoro. Per la democrazia*, Mondadori, Milano 2013, p. 20.

Come si vedrà più avanti, questa doppiezza si traduce, nei fatti, non in una conquista del socialismo (identificato, nello specifico, con il socialismo dell'esperienza sovietica) per via democratica, pacifica, graduale, bensì nella creazione di un processo di trasformazioni politiche ed economiche intrecciate, tali da configurare proprio una nuova idea del socialismo<sup>48</sup>.

Per legare il marxismo a una politica di unità nazionale Togliatti si serve di un'attenta politica culturale, che ha il compito di dare una formazione ideologica ai militanti comunisti e di fornire un ruolo di primo piano agli intellettuali che giustifichino e avvalorino la «via italiana al socialismo»:

abbiamo prima di tutto il dovere, di dare ai migliori militanti della classe operaia e del popolo la possibilità di conquistare le nozioni teoriche indispensabili non solo a comprendere le ragioni di tutto ciò che diciamo e facciamo, ma ad applicare in tutti i campi con spirito di iniziativa la politica che meglio risponde agli interessi della loro classe, del popolo e del paese<sup>49</sup>.

A questo proposito egli si preoccupa di dare vita una serie di strumenti e strutture che hanno il compito di mediare il rapporto tra il partito e gli intellettuali e di provvedere alla diffusione della cultura marxista. Prima di tutto, viene creata, nel 1948, un'apposita Commissione culturale, indipendente dalle altre commissioni e direttamente collegata alla segreteria di partito, della quale primo direttore è Emilio Sereni. Segue nel 1950 la nascita della Fondazione Gramsci, che ha il compito di creare attorno agli scritti del pensatore sardo una biblioteca specializzata del movimento operaio, di divulgarne il pensiero e curare l'edizione delle sue opere. Suo primo direttore è Ambrogio Donini. A completare il quadro vi sono una serie riviste e giornali: «Rinascita», la più politica e ideologica, e «Società», più indipendente, ma non fuori dal partito, create rispettivamente nel 1944 e nel 1945; l'«Unità», quotidiano ufficiale del Pci, fondato da Gramsci nel 1924; «Paese» e «Paese Sera», quotidiani controllati dal partito e nati tra il 1948 e la fine del 1949; «Il Contemporaneo», rivista nata nel 1954.

Ci si preoccupa, inoltre, di definire il ruolo di Gramsci, quale punto di riferimento della politica culturale, attraverso una precisa strategia editoriale: vengono dapprima pubblicate, a partire dal 1947, le *Lettere dal carcere*, tra il '48 e il '51 vengono invece pubblicati i *Quaderni del carcere*, per i quali

---

<sup>48</sup> Cfr. *Ibidem*; «È evidente che nell'accettare questa prospettiva, che è quella di un'avanzata verso il socialismo nella democrazia e nella pace, noi introduciamo il concetto di uno sviluppo graduale, nel quale è assai difficile dire quando, precisamente, abbia luogo il mutamento di qualità. Ciò che prevediamo è, in paesi di capitalismo sviluppato e di radicata organizzazione democratica, una lotta, che può estendersi per un lungo periodo di tempo e nella quale le classi lavoratrici combattono per diventare le classi dirigenti e quindi aprirsi la strada al rinnovamento di tutta la struttura sociale»: P. TOGLIATTI, *Per andare verso il socialismo nella democrazia e nella pace*, Editori Riuniti, Roma 1963, pp. 227-228.

<sup>49</sup> P. TOGLIATTI, *Programma, Rinascita*, n. 1, giugno 1944, p.1.

viene scelta, sotto la supervisione dello stesso Togliatti, un'edizione tematica<sup>50</sup> curata da Felice Platone, che ha il vantaggio di rendere comprensibile il pensiero di Gramsci ai lettori e soprattutto di sminuirne l'eterodossia e di non fare emergere i contrasti che egli aveva avuto con il partito<sup>51</sup>. Viene così fornita una linea interpretativa che fa dei *Quaderni* «uno strumento politico» sia verso la pubblica opinione, per convincerla della vocazione nazionale del Pci, sia verso il mondo comunista al quale, tra le parole pubblicate di Gramsci e le parole taciute, censurate, si fa intravedere il profilo di un «partito fratello», ma indipendente dal Comintern, fin dalle sue origini. I *Quaderni*, insomma, perseguono, allo stesso tempo, «una sorta di linea centrale», che si tiene «sulla strada maestra del comunismo internazionale, condannando ogni eterodossia, ma respingendo altresì le rozzezze degli estremisti»<sup>52</sup>.

Nel suo intervento alla riunione della Commissione culturale dell'aprile del '52 Togliatti sostiene, inoltre, l'esigenza per il partito della classe operaia di «conquistare anche tra gli intellettuali sempre nuovi alleati per la sua lotta politica e di neutralizzare sempre più largamente coloro che oggi gli sono ancora ostili». Compito del partito risulta essere, in questo senso, non solo quello di «educare al marxismo i suoi militanti e iscritti, ma di lavorare per la creazione di un movimento, o se si vuole, di un fronte di cultura progressiva, che abbia una sua solidità e una coerenza interna e che non può avere oggi altro asse ideologico che non sia il marxismo»<sup>53</sup>. Se da un lato, il marxismo e il leninismo costituiscono «il punto di partenza» e l'Unione Sovietica rimane comunque «un grande esempio di creazione di una cultura socialista», dall'altro la cultura socialista, che deve costituire l'obiettivo degli intellettuali comunisti, è tale «per il suo contenuto» ma deve essere «nazionale per la forma»<sup>54</sup>. Bisogna dunque scavare nella tradizione nazionale e popolare per scoprire gli elementi italiani della cultura socialista. Questo punto segna il distacco dall'Unione sovietica e da un'impostazione culturale

---

<sup>50</sup> Vengono pubblicati sei volumi con i seguenti titoli: 1) *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*; 2) *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*; 3) *Il Risorgimento*; 4) *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*; 5) *Letteratura e vita nazionale*; 6) *Passato e presente*.

<sup>51</sup> Nell'avviare la pubblicazione dei *Quaderni*, Togliatti si rende conto delle implicazioni politiche che essi recano con sé. In una lettera indirizzata a Dimitrov scrive infatti: «I Quaderni di Gramsci che io ho già quasi tutti accuratamente studiati, contengono materiali che possono essere utilizzati solo dopo un'accurata elaborazione. Senza tale trattamento il materiale non può essere utilizzato ed anzi alcune parti, se fossero utilizzate nella forma in cui si trovano attualmente, potrebbero non essere utili al partito»: C. DANIELE, (a cura di), *Togliatti editore di Gramsci*, Carocci, Roma 2005, p. 23.

<sup>52</sup> F. CHIAROTTO, *Operazione Gramsci. Alla conquista degli intellettuali nel dopoguerra*, Mondadori, Milano 2011, p. 92. Come d'altronde nota Marcello Mustè: La lettura dei *Quaderni* non costituisce «l'origine o la causa di un indirizzo fondamentale che la cultura italiana aveva per proprio conto delineato, consumando la crisi dell'idealismo e, con essa, di un certo modo di intendere il nesso della filosofia con la storia e con la politica», piuttosto, quel processo di frammentazione ne condiziona «la ricezione, e porta ad accentuare l'uno o l'altro aspetto della sua meditazione, a volte smarrendone il centro problematico e l'unità fondamentale»: M. MUSTÈ, *La presenza di Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura*, in «Filosofia italiana», n. 2, 2017, p. 6.

<sup>53</sup> P. TOGLIATTI, *Intervento alla commissione culturale*, in *La politica culturale*, Editori Riuniti, Roma 1974, p.196.

<sup>54</sup> Ivi, p. 201.

di tipo zdanovista, sebbene il ruolo dell'Urss non venga minimamente messo in discussione sul piano internazionale.

### 1.2.2. *Il marxismo come storicismo.*

La ricerca di una forma nazionale di marxismo coincide con «l'invenzione di una tradizione»<sup>55</sup>. Dalla fine della guerra, cioè dal '45 fino al '56, si assiste infatti alla vera e propria costruzione di una tradizione marxista italiana, che può essere definita «autarchica» in quanto poco attinente all'originale pensiero marxiano o al marxismo della Terza internazionale e che molto deve alle prime interpretazioni di Marx avviate in Italia da Antonio Labriola e poi, soprattutto, alla diffusione del pensiero di Gramsci e alla pubblicazione per blocchi tematici delle sue opere. Il marxismo italiano che prende forma in questo periodo risulta essere una sintesi tra la filosofia della praxis e i motivi di fondo dello storicismo italiano, soprattutto di quello crociano. Premessa necessaria per comprenderne dunque i contenuti e la peculiarità è il riferimento alle modalità con cui Marx e il marxismo sono recepiti in Italia alla fine dell'800, a partire da Labriola, per passare attraverso l'interpretazione di Croce, Gentile, Mondolfo e poi Gramsci. In un arco di tempo che va dal 1895 (anno di pubblicazione del primo saggio sul materialismo storico di Labriola, *In memoria del manifesto dei comunisti*) al 1935 (quando Gramsci porta a termine la stesura delle ultime note dei *Quaderni del carcere*), prende forma una peculiare interpretazione del marxismo, il cui tratto originale è racchiuso nella formula «filosofia della praxis», con la quale questi filosofi hanno cercato di svolgere in termini originali e di declinare in una forma nazionale il pensiero di Marx<sup>56</sup>:

mentre altrove [...] il dibattito su Marx [...] resta in qualche modo una vicenda tutta interna al movimento operaio, da noi la cosa ha uno svolgimento differente: alla “diffusione di Marx provvedono Antonio Labriola, un marxista sui generis [...] Benedetto Croce e Giovanni Gentile che [...] s’oppongono alla [...] chiusura di tutto il dibattito nello schema revisionismo ortodossia”<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> Cfr. G. VACCA, *L'Italia contesa. Comunisti e democristiani nel lungo dopoguerra. 1943-1978*, Marsilio, Venezia 2018 e E. HOBBSAWM, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.

<sup>56</sup> Cfr. M. MUSTÈ, *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018, p. 9. «Il marxismo italiano presenta alcuni paradossi [...]. Forse il paradosso più evidente riguarda il posto che, in questa storia, deve essere assegnato ad autori come Croce e Gentile: i quali non possono essere considerati solo come avversari, semplici interlocutori o compagni di strada, ma sono parte costitutiva di questa vicenda. Stanno dentro la storia del marxismo, non fuori di essa. Che autori come Croce e Gentile, che non furono mai marxisti né socialisti o comunisti, costituiscano passaggi fondamentali nella storia del marxismo, dice già molto sulle peculiarità di una tradizione. A questo va aggiunto un rapporto molto selettivo, spesso tendenzioso e deformante, con l'opera di Marx. Se noi considerassimo il «marxismo» come un rapporto autentico con Marx, come lettura e interpretazione fedele dei suoi scritti, o anche come messa in atto delle sue intenzioni teoriche e politiche, qui avvertiremmo subito una sensazione di disagio e di estraneità»: M. MUSTÈ, *Alcune osservazioni sul marxismo italiano. Da Labriola a Gramsci passando per Croce e Gentile*, in <https://www.uniroma1.academia.edu>, p. 1.

<sup>57</sup> B. DE GIOVANNI, *Sulle vie di Marx filosofo in Italia. Spunti provvisori*, in «Il Centauro», n. 9, 1983, (pp. 3-25), p. 4.

Labriola inizia la costruzione di questo nuovo paradigma a partire dal suo primo saggio, *In memoria del manifesto dei comunisti* (1895). Già in quest'opera emergono alcuni aspetti che saranno caratteristici della successiva elaborazione teorica del marxismo. Innanzitutto, «un'assenza sostanziale dell'analisi economica»<sup>58</sup> dal momento che, nella sua teoria della storia, l'economia rappresenta un «filo conduttore» e la storia non viene concepita secondo il lessico dell'economia, ma, viceversa, è l'economia che va concepita in forma storica. In secondo luogo, il problema della genesi delle forme storiche che, attraverso il richiamo soprattutto a Bertrando Spaventa e all'hegelismo napoletano, porta il filosofo a definire il marxismo come un metodo di indagine storica, che egli chiama anche metodo genetico, «l'autocritica che è nelle cose stesse»<sup>59</sup>. Questo retroterra idealistico che influenza la riflessione di Labriola torna ancora più forte nel terzo saggio, *Discorrendo di socialismo e filosofia* (1898), dove compare per la prima volta la definizione del marxismo come filosofia della praxis. Essa risulta essere:

il midollo del materialismo storico. Questa è la filosofia immanente alle cose su cui si filosofeggia. Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita; ecco il processo dialettico. Dal lavoro, che è un conoscere operando, al conoscere come astratta teoria: e non da questo a quello [...] In questi pensieri è il segreto di una asserzione di Marx, che è stata per molti un rompicapo, che egli avesse, cioè, arrovesciata la dialettica di Hegel: il che vuol dire che alla semovenza ritmica d'un pensiero per sé stante [...] rimane sostituita la semovenza delle cose, delle quali il pensiero è da ultimo un prodotto<sup>60</sup>.

E più avanti Labriola aggiunge: «infine, il materialismo storico, ossia la filosofia della praxis, in quanto investe tutto l'uomo storico e sociale, come mette termine a ogni forma d'idealismo, [...] così è anche la fine del materialismo naturalistico»<sup>61</sup>. Questa affermazione mette in evidenza il nesso tra la filosofia della praxis e il rovesciamento della dialettica hegeliana. Hegel aveva concepito la realtà come autosviluppo dello Spirito che, nel momento in cui prende coscienza di sé e del suo essersi svolto nel processo storico, scandito dal divenire del diritto, della morale, dell'arte della religione e della filosofia, opera il compimento della filosofia nel sapere assoluto, mentre Marx aveva denunciato il carattere illusorio e mistificante di questa operazione e aveva affermato che si può prendere posizione contro tutta la filosofia solo in nome della prassi umana. Mentre la metafisica resta

---

<sup>58</sup> «In una delle rarissime occasioni in cui trattò della teoria del valore, nella seconda lettera del *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, la definì come «premessa tipica», cioè come una astrazione logica, senza esistenza reale, una specie di finzione destinata ad avere un ruolo logico per l'interpretazione della società. Anche nel dibattito sul terzo libro del *Capitale*, che tanto lo angustiò negli ultimi anni, arrivò sì a denunciarne le conseguenze politiche catastrofiche, ma senza mai entrare nel merito del problema»: M. MUSTÈ, *Alcune osservazioni sul marxismo italiano*, cit., p. 5. Per i riferimenti alle citazioni si vedano A. LABRIOLA, *Scritti filosofici e politici*, (a cura di F. SBARBERI), Einaudi, Torino 1973, p. 675, e *Carteggio. III. 1890-1895* (a cura di S. MICCOLIS), Bibliopolis, Napoli 2003.

<sup>59</sup> A. LABRIOLA, *Scritti politici e filosofici*, cit., p. 583.

<sup>60</sup> Ivi, p. 702.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

imbrigliata nelle reti dell'astrattezza e si addentra in mere questioni speculative, il pensiero deve invece riconoscere nel lavoro e nella prassi umana il luogo di nascita delle categorie mediante le quali procede all'ordinamento della realtà. Il mondo infatti è un prodotto del lavoro umano e non vi è nulla al di là del processo pratico che lo costituisce.

Alle radici di questa interpretazione di Marx come «filosofo del fare e della praxis», di una praxis che è al fondo del rovesciamento dell'idealismo hegeliano, vi è sicuramente la centralità attribuita dagli intellettuali italiani alle *Tesi su Feuerbach*:

in assenza di altri scritti giovanili – come i *Manoscritti economico-filosofici* e *l'Ideologia tedesca* –, le Tesi vennero assunte come la base autentica di un pensiero originale, capace di confutare l'indirizzo combinatorio ed equivoco che il marxismo teorico aveva seguito nel fine secolo europeo. Inoltre (e questo è un dato essenziale) le proposizioni di Marx mostravano un rapporto intrinseco con i frutti più maturi della tradizione filosofica italiana, a cominciare da Vico (della cui ipotetica influenza sul giovane Marx si cominciò allora a dissertare) e dalla riforma della dialettica che Bertrando Spaventa aveva intrapresa nei suoi saggi hegeliani. Regolando i conti con la filosofia di Feuerbach, Marx vi svolgeva, infatti, la critica distruttiva di «*alles bisherigen Materialismus*», «d'ogni materialismo fino a oggi», articolando il giudizio sull'idealismo in un elogio (per avere opposto al materialismo «*die tätige Seite*», il «lato attivo», soggettivo, del conoscere umano) e, al tempo stesso, in una critica del suo carattere astratto e meramente speculativo. Questa doppia critica di materialismo e idealismo, che enucleava l'originalità della nuova filosofia, si stringeva nei concetti della «Praxis» e della «*sinnlich menschliche Tätigkeit*» («attività umana sensibile»), con la confutazione della «forma dell'oggetto o dell'intuizione», cioè di ogni trascendenza non prodotta dalla prassi umana. Principio della prassi che trovava la massima espressione nella seconda tesi, a proposito del concetto di verità, e nella celebre undicesima tesi, dove si concludeva che il mondo può essere compreso solo nell'atto pratico della *Veränderung*, della concreta trasformazione<sup>62</sup>.

Come sottolinea Marcello Mustè, l'ingresso di questo testo nel marxismo italiano non avviene con la traduzione di Gentile ma proprio con Labriola, il quale aveva ricevuto le *Tesi* dallo stesso Engels nel 1890<sup>63</sup>. È soprattutto il contenuto del terzo e del quarto saggio sul materialismo storico che ci fa comprendere come Labriola, pur non citando apertamente nelle sue opere le *Tesi*, le abbia lette e su di esse abbia meditato a lungo. Il loro influsso sulla costruzione della filosofia della praxis risulta quindi più che probabile, soprattutto per i riferimenti alla riforma della dialettica hegeliana da parte di Spaventa. Tuttavia, in Labriola, non è ancora presente quella forte torsione soggettivistica che diventa fondamentale nelle successive elaborazioni della filosofia della praxis a cominciare proprio da Gentile. Tale torsione si basa innanzitutto sulla traduzione della *Terza tesi* intrapresa dal filosofo, in particolare di quella espressione «*umwälzende Praxis*», che non apparteneva neanche a Marx, il

---

<sup>62</sup> Cfr. M. MUSTÈ, *Umwälzende Praxis. La terza tesi su Feuerbach nel marxismo italiano*, in, *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx* (a cura di C. TUOZZOLO), cit., p. 65.

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, p. 66.

quale aveva scritto «*revolutionäre Praxis*», ma a Engels, che aveva cercato di chiarire così il concetto marxiano, alterandolo e rendendolo invece molto più oscuro. Gentile traduce questa espressione in italiano con «prassi che si rovescia», anziché con «prassi rovesciante» o «che rovescia», come richiederebbe un participio presente quale *umwälzende*. In base a questa traduzione, la praxis mostra il principio stesso dell'idealismo (da Socrate a Hegel), contraddittoriamente accoppiato da Marx all'«attività sensitiva umana», ossia al materialismo di Feuerbach. La prassi «rovesciata» o che «si rovescia», e non «rovesciante» o «che rovescia», è alla base del principio, attribuito alla terza tesi, del circolo tra il pensiero e i suoi prodotti, della completa riduzione dell'«ambiente» a oggettivazione e risultato storico dell'«energia pratico-critica», che «si esplica producendo e conoscendo simultaneamente ciò che produce»<sup>64</sup>. Questo, secondo Gentile, è l'unico significato che si può attribuire a quel «rovesciamento» di cui parlava Marx: il quale, dunque, non aveva «rovesciato» la dialettica hegeliana, riportandola dal cielo speculativo alla terra dell'oggettività materiale, ma aveva, seguendo in ciò la stessa indicazione hegeliana, «rovesciato» l'oggetto nel soggetto, mostrando quello come l'eterna creazione della prassi soggettiva.

Gentile fornisce così una lettura fuorviante, nonché strumentale dell'opera di Marx, una lettura che però costituisce uno dei tratti più importanti del marxismo italiano, restando sostanzialmente immutata in Mondolfo e Gramsci. Proprio Mondolfo a partire dal 1909 elabora un'ulteriore interpretazione delle *Tesi*, incentrata sul rapporto Marx-Feuerbach. Sia Marx che Gentile, secondo Mondolfo, hanno fatto l'errore di considerare Feuerbach un materialista. Al contrario, in Feuerbach vi è già il principio della prassi, dello storicismo, sulla linea hegeliana dell'identità attiva di reale e razionale. Tuttavia, nel suo pensiero, resta un limite che riguarda la concezione del bisogno umano come negatività fissa, priva di contrasto e di sviluppo, come esterioresità naturale. È Marx a correggere questo limite, attraverso la sua visione storica dell'economico, trasformando il bisogno nel conflitto sociale, idealizzandolo e dialettizzandolo. Egli elabora così una vera e propria «concezione critico-pratica», la filosofia della praxis intesa come integrale umanismo e storicismo. Anche per Mondolfo, come per Gentile, filosofia della praxis significa «prassi che si rovescia», ossia la dialettica e l'azione reciproca, per cui l'uomo crea le forme sociali e queste reagiscono sulla sua volizione, innescando un processo circolare tutto interno alla sfera spirituale. La correzione del giudizio su Feuerbach diventa però fondamentale: grazie a questa correzione, viene meno la contraddizione che Gentile aveva indicato tra dialettica e materialismo, e la filosofia della praxis può essere interamente inclusa nel marxismo. Mondolfo risulta quindi un passaggio fondamentale per la costruzione della tradizione

---

<sup>64</sup> G. GENTILE, *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1959, p. 81.



marxista, in quanto torna alla riflessione di Labriola, ma ne corregge il limite materialistico presente soprattutto nell'affermazione sull'«autocritica delle cose stesse».

Si può quindi affermare che un aspetto essenziale del marxismo italiano nasce da un equivoco, un equivoco che però racchiude un'intera intuizione filosofica, che significa storicismo, dialettica, negazione del materialismo e del determinismo. La «prassi che si rovescia» vuol dire il superamento della «realtà esterna» in un circolo dialettico, nel quale il condizionato, l'ambiente, appare come il prodotto del soggetto: significa insomma la storia, nell'accezione che a questo termine è stata conferita da Vico e poi, da Spaventa, e, in parte dalla riflessione di Labriola.

Il nucleo teorico essenziale della filosofia della praxis, dopo le revisioni di Mondolfo, risiede quindi in un marxismo che, prendendo certamente spunto da indicazioni labrioliane, tende, però, a comprimere (fino a rilevare la necessità di sopprimerli, nel caso di Gentile) gli aspetti materialistici ovvero realistici, della sua lettura di Marx:

[...] l'intera parabola del marxismo italiano fu attraversata dalla ricerca di una nuova denominazione che sostituisse quella, invalsa dopo la morte di Marx, di *materialismo storico* [...] Dietro questa ricerca lessicale vi era d'altronde, l'esigenza di una doppia critica, che costituì la cifra peculiare, e unificante, del marxismo italiano: da un lato la negazione, che fu radicale, del materialismo come fondamento filosofico del marxismo; dall'altro lato il rifiuto dell'idealismo in quanto forma speculativa, cioè come affermazione di una sfera ideale che sfuggisse alla genesi storica dei concetti<sup>65</sup>.

È però Gramsci a sviluppare in modo sistematico e a dare forma compiuta alla filosofia della praxis confrontandosi con tutto ciò che è stato scritto e detto in precedenza su questo tema, tanto da Labriola, al quale vuole esplicitamente ritornare, quanto da Croce, Gentile e Mondolfo. Egli introduce nel tema della praxis un problema nuovo, nato dalla sua stessa esperienza civile e che riguarda, in primo luogo «il nodo della costituzione del soggetto politico e la sua posizione nella democrazia moderna»<sup>66</sup>. Il marxismo inteso come filosofia della praxis, così come viene lentamente elaborata da Gramsci nei *Quaderni*, coincide con uno storicismo e un umanesimo assoluti, comprendendo e superando sia il materialismo storico di matrice engelsiana sia lo storicismo crociano, in quanto ancora imbrigliato in quelli elementi teologici e metafisici che separano il momento teorico dal momento pratico e offrono una soluzione speculativa al problema del rapporto tra economia, politica e storia<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> M. MUSTÈ, *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, cit., p. 15.

<sup>66</sup> Ivi, p. 12.

<sup>67</sup> «Sono da rivedere e da criticare tutte le teorie storicistiche di carattere speculativo. Da questo punto di vista bisognerebbe scrivere un nuovo Antidühring, che potrebbe essere un Anticroce, poiché in esso potrebbe riassumersi non solo la polemica contro la filosofia speculativa, ma anche, implicitamente, quella contro il positivismo e le teorie meccanicistiche, deteriorazione della filosofia della praxis», A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, (a cura di) V. Gerratana, Einaudi, Torino 2014, Q. 8, p. 1088.

né il monismo materialista né quello spiritualista, né Materia né Spirito evidentemente, ma “materialismo storico, cioè attività dell’uomo (storia) in concreto, cioè applicata a una certa “materia” organizzata (forze materiali di produzione), alla natura trasformata dall’uomo. Filosofia dell’atto (praxis), ma non dell’atto puro, ma proprio dell’atto impuro, cioè reale nel senso profano della parola<sup>68</sup>.

Questo marxismo storicistico, in quanto umanesimo assoluto, indica, in altre parole, un’identificazione della natura umana con i rapporti sociali, una traduzione del concetto idealistico di spirito in un processo storico di unificazione del genere umano, una concezione del mondo che non riconosce elementi trascendentali ma si basa sull’azione concreta dell’uomo, il quale, per sue necessità storiche, opera e trasforma la realtà<sup>69</sup>. Significa, inoltre, in quanto totale immanenza, la critica di ogni presupposto materiale o spirituale, che trascende la storicità, le sue contraddizioni, i suoi conflitti e che esalta la piena mondanizzazione del pensiero e la potenza creatrice del soggetto.

Termini come storicizzazione e mondanizzazione coincidono infatti, nella filosofia della prassi, con quello di soggettivazione, cioè nel continuo processo di autoporsi del soggetto e nella sua capacità di produrre e organizzare cose e relazioni, esprimendo appieno il senso della modernità<sup>70</sup>.

La filosofia della praxis, non solo riconosce la dimensione pratica del pensiero e la storicità della filosofia ma – e questa è la grande novità apportata da Gramsci al tema – va oltre l’attività del filosofo individuale perché il suo carattere è principalmente quello di essere una concezione di massa, una cultura di massa le cui norme di condotta sono generalizzate nella realtà sociale, in cui l’attività del filosofo individuale è concepita in funzione dell’unità sociale, cioè come attività politica, come funzione di direzione politica<sup>71</sup>. Questo significa che la filosofia deve diventare politica per inverarsi<sup>72</sup>, deve cioè essere realmente presente e operante, come ideologia, nella pratica di un

---

<sup>68</sup> Q. 4, p. 455. Gramsci è consapevole che la filosofia della praxis non deve perdere le novità positive della filosofia crociana. Ma deve operare una seconda trascrizione, o una contro-trascrizione, cioè ritradurre la filosofia di Croce nel linguaggio di un marxismo rinnovato. Il centro di questa trascrizione è il superamento dell’elemento speculativo di quella filosofia. Per questo Gramsci insiste sull’antitesi tra un vero storicismo e uno storicismo speculativo, fra un residuo di trascendenza e l’immanenza. L’espressione speculativo ha un significato molto preciso nel lessico gramsciano: significa che Croce ha fondato il suo storicismo su categorie che non hanno una genesi storica, che hanno un carattere trascendentale (sono operatrici della storia, ma non derivano dalla storia), che non provengono dalla realtà concreta. Sono forme assolute dello spirito, non hanno quel carattere di “terrestrità” che il marxismo esige nel discorso filosofico: «il punto da chiarire è questo: nel divenire vede egli il divenire stesso o il “concetto” di divenire? Questo mi pare il punto da cui occorre partire per approfondire: 1) lo storicismo del Croce, e in un’ultima analisi, la sua concezione della realtà, del mondo, della vita, cioè la sua filosofia *tout court* [...] Se è necessario, nel perenne fluire degli avvenimenti, fissare dei concetti, senza i quali la realtà non potrebbe essere compresa, occorre anche, ed è anzi imprescindibile, fissare e ricordare che realtà in movimento e concetto della realtà, se logicamente possono essere distinti, storicamente devono essere concepiti come unità inseparabile. Altrimenti avviene ciò che avviene al Croce, che la storia diventa una storia formale, una storia di concetti, e in ultima analisi una storia degli intellettuali, anzi una storia autobiografica del pensiero del Croce, una storia di mosche cocchiere», Q. 10, pp. 1240-1241.

<sup>69</sup> Cfr. Q. 5, p. 657.

<sup>70</sup> Cfr. F. IZZO, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2009, p. 32.

<sup>71</sup> Cfr. Q. 10, p. 1271.

<sup>72</sup> Se, come nota Gramsci, Croce ha avuto il merito di cogliere l’identità di filosofia e storia, cioè la vera idea di storicismo, la filosofia della praxis aggiunge a questa diade un terzo termine, la politica: «questa proposizione del Croce della identità di storia e filosofia è la più ricca di conseguenze critiche: 1) essa è mutila se non giunge anche all’identità di storia e politica (e dovrà intendersi politica quella che si realizza e non solo i tentativi diversi e ripetuti di realizzazione alcuni dei

movimento sociale. Diventa in questo senso fondamentale il ruolo attribuito alle ideologie, elaborato attraverso la ripresa dei principi metodologici contenuti nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* di Marx, che Gramsci traduce personalmente, e da cui viene ricavato il principio per cui gli uomini prendono coscienza dei contrasti che determinano la loro storia attraverso le ideologie:

col mutamento della base economica si sovverte tutta la enorme superstruttura più o meno rapidamente. Nell'osservazione di tali sovvertimenti bisogna far distinzione tra il sovvertimento materiale nelle condizioni della produzione economica, che deve essere constatato fedelmente con metodo delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche e filosofiche, in una parola: le forme ideologiche, nel cui terreno gli uomini diventano consapevoli di questo conflitto e lo risolvono<sup>73</sup>.

Insieme alle *Tesi su Feuerbach*, questo passo di Marx contribuisce alla formulazione del nucleo vero e proprio della teoria dell'egemonia gramsciana: unito al tema del rovesciamento della praxis, contenuto nella terza *Tesi*, esso spiega come il processo di formazione del soggetto politico non possa essere semplicemente dedotto dalla base materiale della struttura, ma debba essere costruito nel terreno delle superstrutture. La comprensione della realtà delle ideologie è legata alla concezione degli intellettuali, i quali sono infatti gli specialisti delle ideologie, dal momento che attraverso la loro attività svolgono allo stesso tempo una funzione tecnica e un ruolo dirigente, nella combinazione dei quali è iscritta una visione generale della realtà che essi diffondono nella società.

La filosofia della praxis si articola a questo punto attraverso la coppia filosofia-senso comune e tramite la teoria dell'egemonia, perché questa articolazione (filosofia della praxis/filosofia-senso comune) può essere realizzata solo tramite la teoria dell'egemonia, muovendo sempre dai livelli del mondo e dalla sua concreta realtà, e confrontandosi e trasformandosi di continuo con essi. La filosofia della praxis incontra la teoria dell'egemonia sul terreno dell'elaborazione di un pensiero alto, complesso e originale perché una filosofia per essere egemone in un determinato momento storico deve diventare, attraverso il lavoro degli intellettuali, un diverso senso comune di cui sono portatrici le masse. L'elaborazione di una visione del mondo e della conseguente lotta politica, l'unità insomma di teoria e pratica, ha come suo luogo di elaborazione i partiti<sup>74</sup>, senza i quali la costruzione di una

---

quali falliscono presi in sé e, 2) quindi anche alla identità di politica e di filosofia [...] Se il politico è uno storico (non solo nel senso che fa la storia, ma nel senso che operando nel presente interpreta anche il passato), lo storico è un politico e in questo senso (che del resto appare anche nel Croce) la storia è sempre storia contemporanea, cioè politica: ma il Croce non può giungere fino a questa conclusione necessaria, appunto perché essa porta all'identificazione di storia e politica e quindi di ideologia e filosofia»: Q. 10, pp. 1241-1242.

<sup>73</sup> *Quaderni di traduzioni*, p. 2359. Cfr. K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, (a cura di E. CANTIMORI MEZZOMONTI), Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 5-6.

<sup>74</sup> Nella realtà moderna caratterizzata dalla crisi dello Stato-nazione, il soggetto politico non può più essere l'individuo concreto, come il Principe di Machiavelli ma una realtà collettiva, organizzata, quale il partito politico: «il moderno principe, il mito principe non può essere una persona reale, un individuo concreto, può essere solo un organismo; un

diversa egemonia appare impossibile<sup>75</sup>. La dinamica del partito è legata allo sviluppo di una complessa dialettica tra intellettuali e massa dal momento che il rovesciamento dell'ordine vigente e l'avvento del socialismo non possono prescindere dal coinvolgimento delle grandi masse e dall'elemento nazionale-popolare. Questo processo richiede infatti storicamente e politicamente la creazione di un ceto di intellettuali. Per riprendere le parole di Gramsci:

una massa umana non si distingue e non diventa indipendente per sé senza organizzarsi (in senso lato) e non c'è organizzazione senza intellettuali, cioè senza organizzatori e dirigenti, cioè senza che l'aspetto teorico del nesso teoria-pratica si distingua concretamente in uno strato di persone "specializzate" nell'elaborazione concettuale e filosofica<sup>76</sup>.

Partendo dal punto di vista delle masse, delle classi subalterne, l'elaborazione intellettuale fa sì che quel punto di vista diventi una filosofia compiuta in grado di comprendere, spiegare e criticare il punto di vista opposto, della classe dominante, per sfociare in una trasformazione strutturale dei rapporti di forza politici. Il lavoro intellettuale acquista in Gramsci la natura di un processo collettivo: l'intellettuale è intellettuale organico e il luogo in cui manifesta e promuove la propria visione del mondo sono i partiti.

Da questa breve ricostruzione dei tratti più caratteristici della filosofia della praxis emerge un marxismo molto diverso da quello che era la dottrina ufficiale dell'Unione Sovietica. Un marxismo profondamente legato alla filosofia hegeliana, allo storicismo crociano, entrambi interiorizzati e superati per liberarsi pienamente di quelli elementi teologici e metafisici che prima Marx e poi Gramsci criticano rovesciandoli in uno storicismo e in un umanesimo finalmente puri<sup>77</sup>. Nella filosofia della praxis, quale sintesi del pensiero di Marx e dello storicismo italiano, prende vita un

---

elemento di società complesso nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermata parzialmente nell'azione. Questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico, la prima cellula in cui si riassumono dei germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali»: Q: 13, p. 1558.

<sup>75</sup> «La comprensione critica di se stessi avviene quindi attraverso una lotta di "egemonie" politiche, di direzioni contrastanti, prima nel campo dell'etica, poi della politica, per giungere a una elaborazione superiore della propria concezione del reale. La coscienza di essere parte di una determinata forza egemonica (cioè la coscienza politica) è la prima fase per una ulteriore e progressiva autocoscienza in cui teoria e pratica finalmente si unificano. Anche l'unità di teoria e pratica non è quindi un dato di fatto meccanico, ma un divenire storico, che ha la sua fase elementare e primitiva nel senso di "distinzione" e di "distacco", di indipendenza appena istintivo, e progredisce fino al possesso reale e completo di una concezione del mondo coerente e unitaria. Ecco perché è da mettere in rilievo come lo sviluppo politico del concetto di egemonia rappresenta un grande progresso filosofico oltre che politico-pratico, perché necessariamente coinvolge e suppone un'unità intellettuale e una etica conforme a una concezione del reale che ha superato il senso comune ed è diventata, sia pure entro limiti ancora ristretti, critica»: Q. 11, p.1378.

<sup>76</sup> Q. 11, p. 1386.

<sup>77</sup> Nella lettura di Gramsci, la filosofia di Croce si forma negli studi giovanili sul materialismo storico, alla scuola di Antonio Labriola, e opera successivamente una trascrizione del marxismo in termini speculativi. In questa filosofia rimangono perciò significative tracce della filosofia della praxis, questo è il suo valore: ma tali tracce sono convertite in un discorso speculativo, quindi alterate e trasformate nell'ideologia di fondo del revisionismo. In questo senso (cioè come teorico del revisionismo) Croce è il leader mondiale della cultura, in quanto ha tradotto e "addomesticato" il marxismo in un orizzonte idealistico.

marxismo antideterministico, incentrato sul ruolo delle superstrutture, alle quali, seppur incanalate in apparati statuali, è attribuito un ruolo di primo piano, di protagonismo e di capacità di reazione sulla struttura, con cui in un'unità dialettica formano quello che Gramsci nei *Quaderni* definisce «blocco storico». Centrale nella nozione di blocco storico è la figura del «moderno principe». La dialettica fra società civile e Stato, fra strutture economiche e ideologie, dalla quale si compone la fisionomia concreta del blocco storico, «non si muove nel vuoto di una terra di nessuno, dove gli intellettuali si aggirino come i profeti disarmati o, al contrario, come i commessi della classe dominante»<sup>78</sup>, ma nello spazio dell'attività politica che lavora sugli elementi della società, per ricondurli nelle forme coerenti e unitarie di una consapevolezza. Gli intellettuali partecipano e agiscono in questo spazio, ma la loro attività passa, per esser vitale, attraverso la politica; è parte integrante del moderno principe, alla cui direzione concorrono sia come politici che come specialisti.

Questo retroterra di elaborazioni filosofiche intorno al marxismo offre al Pci e alla sua politica culturale molti temi e molti spunti, a partire da una visione del processo rivoluzionario in cui assume pieno valore la funzione del soggetto, dell'iniziativa rivoluzionaria, non tanto incarnata dalla classe operaia quanto – come si è visto – dal partito, che mostra come un ceto subalterno possa farsi dirigente e poi egemone, nonché la fondamentale funzione che la cultura esercita nella costruzione di questa egemonia e nella saldatura del blocco storico a cui essa mette capo. Un marxismo così inteso non deve più riguardare la sola classe operaia ma estendersi a tutti i gruppi sociali. La politica raggiunge la sua pienezza quando scaturisce dall'unità tra la filosofia e un programma di azione collettiva. È il partito il mezzo attraverso il quale si arriva alla politica: esso attua infatti il passaggio dall'economico-corporativo all'etico politico<sup>79</sup> che non consiste nell'integrazione di interessi economici con valori etici, né nell'elaborazione ideologica (strumentale) dei propri interessi corporativi in chiave universalistica. Si tratta invece di un passaggio che si verifica concretamente nella misura in cui il superamento dell'elemento economico-corporativo (il coordinamento degli interessi del gruppo dominante con gli interessi generali dei gruppi subordinati) si esprime in attività generali di carattere nazionale e internazionale<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> A. ASOR ROSA, *La cultura*, in *Storia d'Italia*, IV/2, *Dall'Unità a oggi*, Einaudi, Torino 1975, p. 811.

<sup>79</sup> Cfr. G. VACCA, *Gramsci e Togliatti*, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 186.

<sup>80</sup> «[...] Gramsci, in questo modo, mette al centro della questione degli intellettuali la politica, cioè il Principe, cioè il partito. Il rapporto fra teoria e prassi, che gli intellettuali più importanti del primo quindicennio del secolo avevano affannosamente ricercato come fra due termini reciprocamente estranei, che potevano a mala pena essere accostati sulla base di un perenne sforzo di volontà – risolvendosi il quale necessariamente in fallimento, ne nascevano di conseguenza quei penosi rifiuti della politica, che spesso sboccavano in aperte simpatie reazionarie – viene da Gramsci ricomposto nella dialettica che s'instaura fra l'intellettuale militante e la grande organizzazione politica, che è per lui la forma concreta, il luogo deputato del rapporto e della mediazione con le masse: anche queste, non più corpo mistico da elevare agli altari o da gettare nella polvere, secondo il precario alternarsi di speranze e di disillusioni tutte fondate sull'attività puramente speculativa, ma realtà viventi, che prendevano corpo e forma dal processo di educazione collettiva comune (secondo le anticipazioni dell'«Ordine Nuovo», trasferite però in una dimensione assai più complessa), dal quale dirigenti e diretti, governanti e governati dovevano uscire tutti radicalmente mutati. La scoperta di Gramsci è che anche la politica

A differenziare il partito nuovo dagli altri partiti di massa presenti sulla scena in quel periodo (come, ad esempio, la Dc) è il diverso ruolo che viene attribuito proprio alle ideologie. Se l'errore in cui rischiano di cadere tutti i partiti è solitamente quello di attribuire una funzione puramente strumentale alle ideologie, di trattarle come semplici strumenti di direzione politica, il Pci, sulla scia delle riflessioni gramsciane, affronta le ideologie come fatti storici reali, parte integrante dello sviluppo storico reale che devono diventare programmi di partito:

per la filosofia della praxis le ideologie sono tutt'altro che arbitrarie. Esse sono fatti storici reali, che occorre combattere e svelare nella loro natura di strumenti di dominio non per ragioni di moralità ecc. ma proprio per ragioni di lotta politica: per rendere intellettualmente indipendenti i governati dai governanti, per distruggere un'egemonia e crearne un'altra, come momento necessario del rovesciamento della praxis.<sup>81</sup>

Non solo le ideologie sono «fatti storici reali», ma permettono di studiare la funzione degli intellettuali nella loro realtà effettiva nonché di differenziare tra loro i diversi partiti politici e vanno prese sul serio e analizzate per capire i diversi rapporti che le classi dominanti instaurano con le classi subalterne. Attraverso le ideologie, infatti, i partiti costruiscono i loro programmi politici ed esplicano la loro funzione dirigente.

È questa la linea che Togliatti segue nel fornire alla politica culturale dei comunisti italiani un'interpretazione compiuta del pensiero di Gramsci<sup>82</sup> e una riconquista del marxismo che permette di giungere al cuore della dialettica e al senso della storicità e del reale<sup>83</sup>. In questo senso, il marxismo non è una teoria scientifica della società e della storia ma una visione del mondo, compiuta e autosufficiente, una sovrastruttura e un'ideologia. Le sovrastrutture vengono qui intese come una realtà oggettiva e operante e la stessa filosofia della praxis è una superstruttura, è il terreno in cui determinati gruppi sociali prendono coscienza del proprio essere sociale, della propria forza, dei propri compiti, del proprio divenire. Il marxismo è superiore ad altre ideologie perché costituisce la consapevolezza teorica di un movimento pratico, e quindi è allo stesso tempo ideologia e prassi di un movimento storico reale e sua consapevolezza critica, in una indistinzione tra teoria e oggetto della

---

è attività intellettuale, anche i politici sono intellettuali. La distinzione tradizionale è assurda, anche se la specificità dei ruoli sussiste»: A. ASOR ROSA, *La cultura*, cit., pp. 809-810.

<sup>81</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., Q.10, p. 1319.

<sup>82</sup> Come sottolinea Liguori: «Senza il lavoro di editore e interprete svolto da Togliatti, oggi forse Gramsci non sarebbe il Gramsci che conosciamo: il suo nome sarebbe quello di un martire antifascista, di un comunista originale e innovativo, ma il ricco laboratorio dei Quaderni e la grandezza morale delle Lettere non sarebbero stati conosciuti al di là di una ristretta cerchia. Gramsci non sarebbe comunque diventato il saggista italiano moderno più letto e conosciuto nel mondo [...]. Nel 1944 Gramsci era per i più, anche per gli stessi militanti del PCI, uno sconosciuto. Fu Togliatti a farne il punto di riferimento della politica e della cultura dei comunisti italiani [...]. Se è vero che presentando la propria politica come la "politica di Gramsci" Togliatti commetteva in parte una forzatura, è anche vero che egli forniva così un ancoraggio forte al "partito nuovo", vincendo le resistenze dei settori più legati all'URSS o alle illusioni insurrezionaliste»: G. LIGUORI, *Togliatti. L'interprete e il «traduttore»*, in ID., *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma 2006, pp. 124 e 129.

<sup>83</sup> Cfr. P. TOGLIATTI, *Antonio Gramsci un capo della classe operaia (in occasione del processo di Roma) 1927*, ora in ID., *Antonio Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1967, pp. 3-4.

teoria, tra filosofia e politica, tra scienza e ideologia, che, come si vedrà più avanti, renderà molto difficile in Italia riconnettere il marxismo alla razionalità scientifica<sup>84</sup>.

Recuperando la definizione del marxismo come «storicismo assoluto», Togliatti ha in mente una linea genealogica che viene fatta risalire a Vico, comprende De Sanctis, rilegge in modo parziale il portato di Labriola e incorpora anche un Croce compreso e superato nel pensiero di Gramsci. Quest'ultimo non è concepito da Togliatti solo come teorico del marxismo ma come un grande intellettuale, patrimonio comune di tutta la nazione<sup>85</sup>. In altre parole, la nuova politica mira all'inclusione delle varie personalità che hanno contribuito a costruire una cultura nazionale.

Per rafforzare questa linea genealogica da lui delineata, Togliatti scrive un lungo saggio intitolato *Per una giusta comprensione del pensiero di Antonio Labriola*<sup>86</sup>. Questo lavoro, uscito a puntate su «Rinascita», a partire dal 1954, e rimasto incompiuto, ha l'intento di sollevare la questione «del posto preminente che il Labriola occupa, nel secolo decimonono, in un momento di crisi, di decomposizione e di svolta del pensiero italiano»<sup>87</sup>. Nel quarto capitolo, *Movimento e crisi del pensiero italiano nell'Ottocento*, Togliatti sviluppa tutti i temi della storia dell'Italia moderna e rivela la sua fonte principale negli scritti di Bertrando Spaventa, il quale aveva impostato il tema della «circolazione europea» della filosofia italiana nel Rinascimento, cioè il tema dello sviluppo della filosofia italiana «nelle sue relazioni con la filosofia europea». È stato per primo Spaventa a studiare il pensiero di Hegel per poterne fare la base di un'egemonia culturale che cementasse l'unificazione nazionale e questo compito è portato a termine da Labriola, che nella sua riflessione sul marxismo incontra lo stesso problema incontrato da Spaventa: il problema della genesi delle forme storiche, determinate,

---

<sup>84</sup> Cfr. F. CONIGLIONE, *Gramsci e il pensiero marxista tra storicismo e scienza*, in S. SALMERI, R. PIGNATO (a cura di), *Gramsci e la formulazione dell'uomo. Itinerari educativi per una cultura progressista*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2008, (pp. 81-113), p. 95.

<sup>85</sup> A proposito scrive Spriano: «Togliatti è pienamente consapevole che sul piano culturale l'opera di Gramsci può essere la base dell'«antiCroce», per il rinnovamento degli studi e un'egemonia marxista in essi; sul piano politico, la continuità Gramsci-Togliatti sin dai tempi della prima formazione del gruppo dirigente comunista è da lui concepita chiaramente come motivo costitutivo della formazione di un «partito nuovo» [...]. Di qui la passione di «restaurazione del marxismo», l'importanza attribuita al consenso e alla partecipazione degli intellettuali, anche se non comunisti, alla comune opera. E, insieme, l'applicazione del proposito che già Togliatti va dichiarando [...] di «fare proprie tutte le tradizioni progressive della nazione»: da Garibaldi a Pisacane, da Gramsci a Gobetti. Sono tutti connotati importanti del «volto» del PCI dinanzi alle masse, agli altri partiti, agli uomini di cultura. Gramsci, i cui lineamenti politici e personali restano ancora un po' mitici, è esaltato come l'uomo che ha fondato il partito [...] non vi è dubbio che il 1944 storicamente sia l'anno in cui Togliatti diventa veramente il leader dei comunisti italiani ricavando anche i titoli di questa leadership dall'eredità gramsciana così come è divulgata e «gestita» [...]. Di qui anche uno sforzo e un indirizzo doppio, per così dire: d'un lato, il discorso intorno a una tradizione, a un asse culturale, da De Sanctis a Labriola, da Croce a Dorso, a Gobetti; dall'altro un'attenzione alla cultura cattolica, alle sue espressioni di «sinistra»»: P. SPRIANO, *Storia del Partito comunista italiano. V. La Resistenza. Togliatti e il partito nuovo*, Einaudi, Torino 1975, pp. 407-409.

<sup>86</sup> Mentre nel 1945 Togliatti segnala una netta contrapposizione tra Labriola e Gramsci (Cfr. *Lezione di marxismo*, in «Rinascita», n. 3, 1945, p. 49), dopo il 1947-1948 inizia invece a insistere sul rapporto di continuità tra i due pensatori, arrivando a definire Gramsci «il più grande allievo e continuatore del Labriola» (Cfr. *Per una giusta comprensione del pensiero di Antonio Labriola. Nel cinquantesimo anniversario della morte*, in «Rinascita», n. 4, 5 e 6, 1954, ora in ID., *La politica culturale*, cit., p. 324).

<sup>87</sup> Ivi, p. 314.

dall'indeterminato (concepito da Spaventa come presupposto informe, come natura). Da qui la definizione, da parte di Labriola, del marxismo come metodo di indagine storica, come metodo genetico, come «l'autocritica che è nelle cose stesse», il cui compito essenziale consiste nel togliere alla storia quei «veli» e quell'«involucro ideologico» che essa si è messa da sé e che impediscono la «visione delle cause reali»<sup>88</sup> del processo storico.

Grazie al passaggio alla filosofia della praxis, Labriola porta a termine il compito sul quale Spaventa si era arrestato e riassume il significato del marxiano “rovesciamento” della dialettica di Hegel, non più concepita «come movimento progressivo e orizzontale delle idee, ma come un “realistico” e verticale regredire del pensiero alla sua genesi concreta». È proprio su questo passaggio che, secondo Togliatti, si può fondare l'obiettivo di una più compiuta e diversa unità della nazione<sup>89</sup>. Infine, il leader del Pci si sofferma su un altro tema a suo giudizio importante per comprendere la crisi del primo Novecento: la crisi del liberalismo è stata generata dal dissolvimento della cultura positivista, che ha dato vita a un disorientamento tale da creare un vuoto che, alimentato da correnti nazionalistiche e irrazionalistiche, è culminato nell'esperienza del regime fascista. Questo vuoto si è mantenuto intatto in parte anche causa dell'idealismo che, dichiarando la morte del marxismo teorico in Italia, non ha fatto altro che alimentare proprio quel vuoto.

La restituzione di Labriola allo svolgimento della filosofia italiana non deve dunque servire solo a stabilire una genealogia del pensiero “progressivo” culminante in Gramsci, ma ha anche il compito di sottolineare come solo quel marxismo che da Labriola è stato per primo teorizzato possa riempire il vuoto ideologico creato dalla crisi del positivismo. Le parole pronunciate da Togliatti nella riunione della Commissione culturale dell'aprile del '52 in cui egli parla di una cultura socialista che è «tale per il suo contenuto, ma è nazionale per la sua forma» ricalcano e riprendono quella che è stata l'impostazione del marxismo italiano sin dalla sua nascita, a partire da Labriola, che ha mediato il marxismo con i tratti più caratteristici della filosofia nazionale. Tuttavia, lo storicismo che Togliatti fa proprio è diverso da quello di Labriola perché molto più sensibile alla concretezza e al senso dell'individualità storica tipiche di Croce piuttosto che alla scansione morfologica che, anche se non in modo chiaro, Labriola aveva indicato. Esso, pur senza farvi esplicito riferimento, si nutre inoltre di quel soggettivismo tipico della filosofia di Gentile.

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 538.

<sup>89</sup> «Il problema che dopo l'illuminismo si poneva non era quello di inchinarsi, in nome della storia e del senso storico, al passato e al presente, qualunque essi fossero, ma era di scoprire uno storicismo vero, integrale, che sia tale nei confronti di tutta la realtà. Uno storicismo vero non soltanto deve guidarci a comprendere perché gli ordinamenti del passato per necessità oggettiva sorsero e si svilupparono in quel modo, con quel contenuto e in quelle forme determinate, non solo perché dovettero, per uno sviluppo di contraddizioni oggettive, decadere ed essere distrutti, ma soprattutto deve guidarci a comprendere come anche nel presente siano in atto contraddizioni oggettive e lotte tali, per cui è inevitabile che il processo storico continui, e anche l'ordinamento di oggi debba essere distrutto e scomparire. Si dovette giungere sino ad Antonio Labriola perché questo problema fosse posto e giustamente risolto»: Ivi, pp. 358-359.



È però in particolare dall'opera gramsciana, come si è più volte detto, che Togliatti prende costantemente spunto per l'elaborazione strategica del partito nuovo, della democrazia progressiva, della via italiana al socialismo. La proposta interpretativa che il leader del Pci vuole formulare rispetto ai *Quaderni* ruota in particolare attorno a due elementi: da un lato, come si è visto, la centralità del marxismo inteso come uno storicismo assoluto, quale teoria filosofica e metodo di indagine sulla realtà; dall'altro il valore della tradizione culturale italiana e il concetto, appunto, di nazionale-popolare. Dai *Quaderni* è necessario recuperare innanzitutto la teoria degli intellettuali e l'idea che la nazione italiana sia, dal punto di vista storico, una realtà eminentemente culturale: i diversi momenti storici del Paese sono infatti legati tra loro dal ruolo e dalla funzione dei ceti intellettuali. Pertanto, il Pci deve recuperare questo ruolo per farne il cardine di rinnovamento della società italiana, sconfiggendo una volta per tutte l'egemonia crociana e, costruendo, attraverso l'uso dei *Quaderni*, l'Anti-Croce (che è però anche un riconoscimento della centralità del filosofo<sup>90</sup>), per farsi così portavoce di una nuova egemonia. Il marxismo come storicismo, che in questi anni si costruisce attraverso il lavoro culturale dei comunisti italiani, è un marxismo che da una parte vanta un rapporto di eredità con l'idealismo italiano (in quanto momento fondamentale della cultura nazionale), di cui, come si è visto, vuole superare i tratti conservatori, e che, dall'altra, attraverso la mediazione di Gramsci opera una revisione in chiave nazionale del leninismo. Questo storicismo, definito anche come «gramscismo» (cioè come la mediazione apportata al pensiero di Gramsci da Togliatti) diventa in breve tempo il termine di uso comune per indicare la dottrina politica e filosofica dei comunisti italiani negli anni Cinquanta. Viene proposta così alla cultura italiana una particolare declinazione del pensiero dialettico, capace di dialogare sia con i livelli più alti della cultura borghese che con le classi lavoratrici e di interpretare in modo originale le logiche dell'oltrepasamento e il nesso Parte/Tutto. Come afferma Carlo Galli:

il Gramsci ricostruito da Togliatti è il Gramsci di tutti, il Gramsci che è stato riconosciuto dallo stesso Croce come uomo di pensiero, un Gramsci capace di dialogare con le diverse forze politiche in campo, in modo tale da poter conciliare il mondo liberale e quello leninista in una peculiare specificità nazionale. Un Gramsci capace di coinvolgere il ceto intellettuale, di essere allo stesso tempo un intellettuale e un politico che proprio nella lotta e nella contingenza mette a punto il suo pensiero, che è quindi un pensiero situato, rivolto a interpretare una fase storica determinata<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> «La formula dell'Anti-Croce, insomma, indicava un bisogno teorico ricorrente, o persino perpetuo, un compito dialettico di sintesi e di unificazione per il quale, abbandonando l'unilateralità del materialismo, la filosofia della praxis avrebbe riconosciuto la verità interna dell'idealismo, criticandone, al tempo stesso, le contraddizioni e i residui di pura speculazione. Critica, dunque, e (nel medesimo atto) assorbimento, capacità di incorporarne la parte viva e di rifiutarne gli aspetti considerati inadeguati»: M. MUSTÈ, *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, cit., p. 271.

<sup>91</sup> C. GALLI, *Sinistra. Per il lavoro. Per la democrazia*, cit., p. 22.

Togliatti recupera da Gramsci l'idea che la rivoluzione comunista in Italia sia possibile non attraverso una meccanica applicazione del marxismo ortodosso, ma solo attraverso una nuova forma di marxismo più vicina alla realtà nazionale italiana, alla sua storia politica e culturale che comprenda come momenti essenziali di questa storia, per reinterpretarli, il Risorgimento, la questione meridionale, il ruolo degli intellettuali nella costruzione del socialismo. Questa idea di socialismo, secondo Carlo Galli, si presenta come una variante decisiva del pensiero dialettico, dal momento che presenta un soggetto storico e politico, il Pci, non come una Parte che si apre al Tutto come alla propria negazione determinata, ma come asse portante del Tutto – dello Stato democratico –, come cardine della democrazia repubblicana, e al tempo stesso come soggetto che, rispetto a quel Tutto, è anche la Parte capace di spostare avanti l'orizzonte della democrazia verso l'orizzonte del socialismo, pur agendo nel frattempo nello spazio democratico, come luogo dell'azione politica reale. Al socialismo si va non come classe ma come Intero, come democrazia italiana. Il fine resta il socialismo, ma non si fanno passi specifici verso di esso, semmai verso l'allargamento della democrazia<sup>92</sup>. Il Pci, infatti, utilizza le contraddizioni della società italiana per allargare la partecipazione di fatto, sociale e materiale, alla democrazia, non per oltrepassarla o per impiantare modificazioni reali dei rapporti di potere, e si costituisce piuttosto come differenza etica, come mondo morale, come comunità di popolo. Sul terreno politico il Pci gioca la partita dell'universalità democratica, dello Stato democratico di cui si sente a pieno titolo co-fondatore insieme alle forze democratiche borghesi, con un'interpretazione etico-civile della Resistenza che mette in secondo piano gli elementi di classe.

L'interpretazione togliattiana di Gramsci è però basata anche su precise revisioni: la decisiva nozione di attualità della rivoluzione, presente nelle *Tesi di Lione*, viene modificata e legata a un'analisi delle contraddizioni di classe e dello sviluppo stesso del capitalismo italiano; viene corretta la concezione del partito, sostituendo Togliatti al partito leninista il partito nuovo della svolta di Salerno.

Inoltre, risulta quasi del tutto assente in Togliatti l'attenzione mostrata da Gramsci (soprattutto negli scritti del periodo ordinovista) a cogliere in profondità le trasformazioni del rapporto tra sviluppo capitalistico, organizzazione del lavoro, coscienza di classe, autonomia operaia. Lo storicismo marxista denuncia le aporie, le insufficienze, gli esiti conservatori della cultura crociana, ma ne accetta il terreno e la problematica. L'Anti-Croce si riduce così a un ribaltamento della tradizione storiografica, mantenendo tuttavia la categoria storiografica come anello principale dell'iniziativa culturale del Pci. Si privilegiavano così campi determinati della ricerca e della critica, esercitate soprattutto nel settore degli studi storici e della produzione artistica, trascurando però, con

---

<sup>92</sup> C. GALLI, *Sinistra. Per il lavoro. Per la democrazia*, cit., p. 23

l'approfondimento del marxismo, lo studio della società italiana e dello sviluppo del neocapitalismo nel Paese. E ciò anche grazie alla perpetuazione di un giudizio sull'impossibilità di sviluppo del capitalismo proprio mentre anche in Italia stanno per affermarsi le dinamiche neocapitalistiche.

La selezione di temi operata da Togliatti, se certamente impedisce di confrontarsi appieno con la nuova realtà capitalistica, serve comunque a fornire un fondamento teorico, una lezione di metodo e “un senso comune”, all'identità del comunismo italiano. Con questo obiettivo Gramsci viene sì ampiamente valorizzato, ma il suo pensiero è anche riformulato in base alle necessità dell'epoca e alle intenzioni di Togliatti. Il leader del Pci da un lato si sforza di non rendere troppo esplicito tutto ciò che in Gramsci innova profondamente la tradizione leninista e confligge con la sua versione staliniana, dall'altro recupera tutto ciò che del suo pensiero può servire alla valorizzazione della «rivoluzione democratica e antifascista».

Più in generale, l'identificazione del pensiero marxiano con la filosofia della praxis gramsciana ha delle conseguenze importanti sul modo in cui Marx viene recuperato in Italia nel secondo dopoguerra. La lettura che ne esce fuori è infatti quella di un Marx non particolarmente dedito alle questioni economiche e coinvolto invece in riflessioni filosofiche attorno ai temi della prassi, del lavoro e dell'uomo, un Marx piuttosto lontano da quello reale che risponde a esigenze specifiche della cultura filosofica italiana, permeata di idealismo e spirito risorgimentale. Questo tipo di tradizione marxista tende a non considerare centrali le concrete analisi delle dinamiche materiali-economiche e, soprattutto, a non connettere tali analisi con il concetto filosofico di “lavoro”, che pure, è centrale nell'idea stessa di filosofia della praxis<sup>93</sup>, e risulta, come si è visto, particolarmente condizionato dall'interpretazione viziata di un testo giovanile di Marx, rischiando così di non confrontarsi con altre problematiche, altrettanto complesse, come quelle affrontate dal Marx più maturo nei *Grundrisse* e nel *Capitale*.

Lo storicismo filosofico hegeliano e crociano, la formazione umanistico-filologica, l'interesse storico-politico verso il Risorgimento e l'età giolittiana orientano la politica culturale del Pci (grazie anche all'utilizzazione di molti schemi gramsciani) verso la classica impostazione borghese dell'egemonia intellettuale sulla società e del ruolo del partito come “mediatore del consenso”. Lo storicismo diventa la linea guida nell'organizzazione degli studi, fondendosi con la cultura borghese dominante e con le istituzioni accademiche. Tutto questo insieme di tattiche culturali e di eredità dell'idealismo filosofico fonda appunto il marxismo storicistico, che interpreta il compito di ricognizione della realtà nazionale soprattutto in termini storiografici: è infatti nella storiografia marxista che viene sintetizzato il nucleo della linea genealogica Labriola-Gramsci ed esso consiste

---

<sup>93</sup> C. TUOZZOLO, *Introduzione in Marx in Italia*. cit., p. 20.

nella persuasione che il marxismo contenga la chiave per fondare sull'analisi storica più rigorosa una politica che ambisca ad essere una scienza, in polemica con la visione crociana dell'impossibilità di un'unità tra politica e cultura<sup>94</sup>. L'antidoto al crocianesimo risiede dunque «nella capacità di essere buoni “storiografi” pur prendendo parte alla lotta politica e di saper argomentare “filologicamente” le ragioni della propria parte»<sup>95</sup>. Come scrive infatti Togliatti ad Ambrogio Donini in una lettera sulla storiografia marxista:

tale è il mondo della cultura, soprattutto in un paese come il nostro e nelle attuali condizioni di lotta, che non possiamo avere probabilità di penetrazione e successo se ci presentiamo agli studiosi di un ramo determinato come uomini che li giudicano stando al di fuori del loro lavoro, di cui dimostriamo di non avere nemmeno una nozione precisa. Si crea così la figura di colui che, pur non essendo competente in modo specifico, si ritiene però in grado di dare giudizi su tutto e su tutti, partendo da principi generali, da massime astratte, buone per tutto. In questo modo il marxismo viene screditato e avvalorata la calunniosa opinione che per noi non esiste la verità scientifica, ma solo il comodo politico, secondo il quale giudichiamo e condanniamo con grande sufficienza<sup>96</sup>.

Gli studi su diversi aspetti della storia d'Italia e sulla critica letteraria diventano così gli ambiti privilegiati di ricerca e di iniziativa culturale: dalla lettura della storia del Risorgimento in chiave di rivoluzione borghese incompiuta e di riforma agraria mancata, all'analisi del fascismo come fenomeno radicato nella storia del Paese per arrivare alla tematizzazione della questione meridionale e del dualismo tra città e campagna. Attraverso la mediazione di Gramsci, gli intellettuali che provengono da una formazione idealistico-crociana scoprono nel pensiero dell'Anti-Croce la base fondamentale dalla quale muovere per un profondo rinnovamento: compito della storiografia filosofica diventa allora quello di indicare un punto di convergenza tra il ruolo egemonico degli intellettuali, al tempo stesso di critica razionale e di costruzione pratica, e il modificarsi della visione comune della realtà. In questo allargamento di compiti i concetti fondamentali dell'idealismo vengono allo stesso tempo assunti e trascesi: si conserva «il circolo gentiliano di filosofia e storia della filosofia, perché la ricostruzione storica non può «che assumere, come principio l'attualità del pensiero; e lo storicismo di Croce, fondato sull'identità di filosofia e storiografia», viene «esteso nella

---

<sup>94</sup> Come sottolinea Luporini: «lo storicismo appariva l'unica interpretazione del marxismo perfettamente adeguata e corrispondente alla politica del partito, alla sua linea strategica. Alla linea cioè dell'unità antifascista, della svolta di Salerno, della Costituente, e magari del voto all'articolo 7. La linea che preservava una grande unità con le masse e che poneva in un certo modo il problema delle alleanze anche dopo il 1947 e l'iniziata “restaurazione capitalistica”, la linea infine che salvava l'autonomia e le caratteristiche proprie, pur mantenendo una saldissima unità internazionalista, centrata sull'Unione Sovietica, di contro all'imperialismo»: C. LUPORINI, *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. XXIX.

<sup>95</sup> G. VACCA, *Togliatti e Gramsci. Raffronti*, cit., 2014, p. 233.

<sup>96</sup> La lettera è stata pubblicata da Albertina Vittoria nel 1991 ed è ora contenuta in A. VITTORIA, *Togliatti e gli intellettuali: la politica culturale dei comunisti in Italia (1944-1964)*, Carocci, Roma 2014, p. 274.

connessione di filosofia, storia e politica, cioè nel riconoscimento della dimensione pratica del pensiero e della funzione egemonica degli intellettuali»<sup>97</sup>.

### 1.3. La politica culturale in discussione.

Successo principale del “togliattismo” è la costruzione di un partito di massa con una forte identità politica e un’elevata coscienza antagonista, ma - al contrario dell’originario Partito comunista, fondato a Livorno nel ’21 - fortemente radicato nelle istituzioni e nella società e capace di mediare la lotta politica con una strategia di collaborazione. Se, da un lato, il Pci acquista i caratteri di “partito nazionale italiano” e si impegna a eliminare la tendenza all’arroccamento e al settarismo, in vista di una collaborazione con le altre forze democratiche, dall’altro, esso mantiene al suo interno chiari elementi di “bolscevizzazione” che mettono in discussione il superamento del sistema dei quadri. Il partito nuovo, infatti, continua a essere un’organizzazione molto controllata al suo interno, nonostante l’appariscente apertura verso l’esterno: presta molta attenzione a evitare qualsiasi tipo di infiltrazione ad opera degli avversari, è molto selettivo nell’attribuzione delle responsabilità di direzione politica e preoccupato di assicurare a tutti i livelli la compattezza delle forze, mediante un esercizio unitario delle funzioni di comando. Il tentativo di Togliatti di differenziare la storia del Pci da quella del Pcus staliniano non attecchisce molto nell’organizzazione interna del partito, dove sono ancora forti le divergenze e soprattutto le influenze dei vecchi dirigenti. Una tale organizzazione investe ovviamente anche il rapporto tra il partito e gli intellettuali. Se il Pci abbandona la linea zdanovista nei suoi contenuti particolari, a favore di una politica culturale improntata su una specificità italiana, ne mantiene tuttavia i principi metodologici nell’impostazione dei rapporti intellettuali-partito. Anche per lo stesso Togliatti il controllo del partito sulla produzione artistico-letteraria e sull’attività culturale in generale è una questione che riguarda il potere socialista, secondo l’esempio fornito dall’Urss:

[...] il partito che dirige l’opera grandiosa di costruzione di una società nuova, di una società socialista, è responsabile, in quanto organizza la parte migliore della società, anche degli indirizzi culturali e artistici. Non dispone né può disporre la creazione di opere d’arte, come dispone l’edificazione delle fabbriche, le trasformazioni dei campi, le proposte di una politica di pace, ma è portatore, in forma adeguata, anche dell’aspirazione della società e del popolo a un’arte che sia all’altezza della vita sociale e non degeneri per i viottoli dell’impotente intellettualismo formalistico. Indizio di scarsa cultura è il negare che vi sia stato, in tutte le epoche storiche, chi abbia orientato e diretto anche la creazione artistica - nella misura, s’intende, che per questa la cosa è possibile - a

---

<sup>97</sup> M. MUSTÈ, *La presenza di Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura*, cit., p. 8.

seconda delle proprie aspirazioni. In una società socialista anche questa funzione si esercita in modo nuovo, consapevole, aperto, moralmente superiore anche solo perché affronta il dibattito collettivo<sup>98</sup>.

Accanto alla vocazione democratica, alla ricerca di ampie alleanze, alla difesa della libertà espresse dal partito e dai suoi dirigenti, restano, quindi, e anzi negli anni si rafforzano, anche gli atteggiamenti prettamente “zdanovisti”, modellati sulla convinzione che «il partito che dirige l'opera grandiosa di costruzione di una società nuova, di una società socialista, è responsabile, in quanto organizza la parte migliore della società, anche degli indirizzi culturali e artistici»<sup>99</sup>.

### *1.3.1. Il rapporto tra politica culturale e intellettuali.*

L'impostazione storicistica e gramsciana fornita da Togliatti non esaurisce però il quadro della discussione italiana sul marxismo nella prima metà degli anni Cinquanta e la linea genealogica da lui tracciata non riesce a unificare del tutto l'ampio fronte culturale progressivo costruito dopo la svolta di Salerno. In questi anni la ricerca marxista appare infatti dislocata su diversi livelli: da una parte vi è l'offerta del Pci alla cultura italiana, dall'altra vi sono quegli intellettuali che, pur aderendo politicamente al Pci, non sostengono fino in fondo il gramscismo e compiono un diverso percorso di studi. In sintesi, a un'analisi più attenta di questo periodo, risulta che politica culturale e ricerca marxista degli intellettuali italiani non sempre coincidono; basti pensare alla pluralità di marxismi in combinazione sorti prima della pubblicazione dei *Quaderni*, ai temi emersi durante il Convegno di filosofia del '46 – dove la voce dell'“ortodossia marxista” non è Gramsci bensì Banfi. Bisogna tenere anche in considerazione la ricerca filosofica che nei medesimi anni conducono Cesare Luporini, che – come si vedrà nel successivo capitolo, pur passando dalla riflessione sull'esistenzialismo a quella sullo storicismo, resta scettico rispetto all'eccesso di umanismo presente in Gramsci – e Della Volpe, che inserisce Marx in una tradizione materialistico-scientifica e ne fa «il Galilei del mondo morale», coniando quel concetto di astrazione determinata che sarà fondamentale per i successivi sviluppi eterodossi del marxismo. In altre parole, non si può ridurre la tradizione marxista italiana di questi anni alla sola politica culturale del Pci<sup>100</sup>. Le esperienze di intellettuali come Luporini e Della Volpe

---

<sup>98</sup>. P. TOGLIATTI (con lo pseudonimo di Roderigo di Castiglia), *Orientamenti dell'arte*, in «Rinascita», n. 10, 1949, (pp. 453-454), p. 454.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> «Nel momento in cui il dibattito sul marxismo teorico era attraversato da inquietudini e da domande di rinnovamento – dai saggi di Antonio Banfi su «Studi filosofici» all'esperienza del «Politecnico», dal razionalismo di Ludovico Geymonat alle riflessioni di Galvano della Volpe su *La libertà comunista* (1946) –, la pubblicazione dei *Quaderni* gramsciani, gestita direttamente dalla dirigenza comunista, e accompagnata, a partire dal 1947, da alcuni discorsi dello stesso Togliatti, sembrò rispondere a un preciso disegno di egemonia culturale, volto a ricondurre la ricerca marxista nello specifico terreno della tradizione italiana, e dunque a «costruire» quella linea di continuità capace di unire grandi classici come Francesco De Sanctis al marxismo eterodosso di Antonio Labriola e, quindi, all'esperienza umana e intellettuale di

costituiscono sì voci minoritarie in un panorama culturale dominato dalla linea imposta da Togliatti, ma esperienze che devono essere comunque considerate per poter restituire un quadro completo della tradizione marxista italiana fino al 1956, anno cruciale per la storia del marxismo italiano e per una sua profonda revisione che molto deve a queste precedenti vicende “eterodosse”.

Anche tra i dirigenti comunisti non vi è, peraltro, un completo allineamento al togliattismo. È in questo senso Emilio Sereni, primo responsabile della Commissione culturale, a fornire un contributo tra i più rilevanti e destinato ad essere ripreso e citato ripetutamente, finendo per costituire un preciso punto di riferimento per quelle letture di Gramsci meno inclini a ricollegarne il pensiero alla tradizione democratica italiana e al confronto-scontro con Croce. In un articolo comparso su «Società», Sereni ricorda come Gramsci non sia stato “a scuola” da Croce e dalla critica idealistica, bensì dalla classe operaia<sup>101</sup>. L’ incontro con la classe operaia ha permesso al pensatore sardo una critica reale nei confronti del neoidealismo: egli (e non Labriola) è stato infatti il primo marxista italiano, e il suo pensiero rappresenta in tal senso «un salto» rispetto alla cultura nazionale precedente. Sul terreno fondamentale della teoria dell'egemonia, infatti, Gramsci va collegato a Lenin e grazie a questo confronto la cultura italiana ritrova finalmente «il suo nesso vivo e produttivo con la scienza d'avanguardia, con le correnti più moderne e progressive del pensiero mondiale)»<sup>102</sup>. Contro le interpretazioni affrettate e le superficiali deformazioni, Sereni mette in guardia dal considerare i *Quaderni* «fuori dal nesso vivo che li lega a tutta l'attività di Gramsci organizzatore dei Consigli di fabbrica, fondatore del gruppo dell'*Ordine Nuovo* e poi fondatore e capo del Partito comunista italiano»<sup>103</sup>. I *Quaderni* altro non sono, in conclusione, che momenti di un’ ininterrotta lotta politica, arma per quella lotta. Sereni sottolinea dunque elementi storico-teorici spesso lasciati in ombra in quegli anni, a partire dal richiamo al periodo ordinovista<sup>104</sup>.

---

Gramsci. Una linea – quella centrata sui nomi di De Sanctis, Labriola, Gramsci – che tendeva a riproporre la concezione del marxismo come storicismo, allontanando o restringendo quei tentativi di contaminazione con altre correnti filosofiche (dall’ esistenzialismo al razionalismo) che sembravano affermarsi nel dibattito culturale»: M. MUSTÈ, *Lo storicismo nel secondo dopoguerra*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia*, (2012), p. 711.

<sup>101</sup> E. SERENI, *Gramsci e la scienza d'avanguardia*, in «Società», n. 1, 1948, (pp. 10- 15), p. 10.

<sup>102</sup> Ivi, p. 27.

<sup>103</sup> Cfr. ivi, p. 20.

<sup>104</sup> Togliatti, nel recensire gli scritti del periodo ordinovista, la cui pubblicazione inizia nel ’54 dopo quella dei *Quaderni*, insiste sul forte nesso che lega storia e politica nel pensiero di Gramsci. Il leader del Pci ribadisce così ulteriormente il suo storicismo e nega qualsiasi tipo di cesura tra l’ *Ordine nuovo* e i *Quaderni*, tra il Gramsci politico e il Gramsci storico: «non è attivo soltanto ciò che visibilmente si muove sopra una scena animata; è attivo il pensiero che comprende il movimento, lo giustifica, ne scopre le origini profonde, traccia le leggi del suo sviluppo e quindi, nella misura del possibile, prevede la linea dello svolgimento futuro. Se vi ponete su questa posizione, che è la sola giusta, voi non potete non scoprire due cose. La prima, è che gli scritti, in apparenza di pura battaglia, del 1919 e degli anni successivi, contengono in germe non soltanto, ma già ampiamente dispiegati, i temi e la trattazione che sono sostanza del lavoro carcerario. La seconda è che tutto il lavoro carcerario non è che visione più profonda e chiara di ciò che nel corso della precedente, ardente partecipazione alla lotta reale è stato portato alla luce»: P. TOGLIATTI, *Storia come pensiero e come azione*, in *Scritti su Gramsci*, cit., pp. 184-185.

Uno degli elementi più importanti di diversificazione all'interno dello stesso campo degli intellettuali comunisti è costituito sicuramente dalla centralità o meno attribuita allo storicismo. Secondo quanto ricorda, ad esempio, Luporini, è proprio questa una delle cause principali della divergenza tra la "prima serie" di «Società», incentrata su tematiche diverse dal gramscismo e dal crocianesimo e una rivista come «Rinascita» gestita dallo stesso Togliatti<sup>105</sup>. E non meno distante, anche su questo aspetto, è il «Politecnico» di Vittorini. Non a caso, come nota Guido Liguori, queste tre riviste sono divenute «il simbolo della pluralità, della ricchezza e delle contraddizioni della cultura comunista del secondo dopoguerra»<sup>106</sup>.

Se si parte dall'analisi delle vicende del «Politecnico» (1945-1947) si può subito intuire come questo rappresenti, in quel periodo storico «un tentativo di apertura della cultura di sinistra a quelle correnti di pensiero "moderne" che erano emerse nei Paesi a capitalismo avanzato (in particolare negli Usa)<sup>107</sup>»:

il Politecnico, almeno in un primo momento, si proponeva di rivolgere agli intellettuali dell'antifascismo, alla frazione radicale della borghesia e a quei lavoratori che la Resistenza aveva presentati alla responsabilità politica, un discorso complesso dove l'informazione (e la divulgazione) di tutti i risultati di quella cultura contemporanea dalla quale il fascismo aveva tenuto lontani quasi tutti gli italiani, fosse, per metodo, linguaggio e correlazione di soluzioni e problemi, una proposta o fondazione di "cultura nuova"<sup>108</sup>.

Questa scelta di rinnovamento culturale è interamente coerente con una serie di «preferenze letterarie e, soprattutto, con un'idea di letteratura, nella quale vengono riassorbite anche le istanze politiche e ideologiche», con «contributi diversi che ad essa affluiscono, dall'inchiesta sulla Fiat agli articoli di storia della scienza di Giulio Preti»<sup>109</sup>. Il «Politecnico», infatti, ospita e discute nelle sue pagine articoli di psicoanalisi e sociologia, saggi riguardanti il surrealismo o le avanguardie storiche, il post simbolismo o il *New Deal*, Kafka o Picasso, il neopositivismo o la filosofia della scienza. Una scelta di argomenti che ha dietro di sé una precisa concezione della cultura e degli intellettuali, che devono essere entrambi autonomi dalla politica<sup>110</sup>, e suscita per questo motivo un acceso dibattito tra

---

<sup>105</sup> «Ma anche tra noi e Rinascita c'erano motivi di frizione: sulla sua rivista Togliatti voleva costruire col crocianesimo un collegamento, un colloquio, sia pure polemico che a noi, più drastici e impazienti su questo tema, sembrava inopportuno e anacronistico», testimonianza di Cesare Luporini in N. AJELLO, *Intellettuali e Pci. 1944-1958*, Laterza, Roma-Bari, 1979, p. 71.

<sup>106</sup> G. LIGUORI, *La prima ricezione di Gramsci in Italia (1944-1953)*, «Studi storici», anno 32, n. 3, giugno-settembre 1991, p. 670.

<sup>107</sup> M. FILIPPINI, *Le origini intellettuali della rivoluzione italiana: il '68 e la sua genesi*, in «Scienza e politica», n. 59, 2018, (pp. 79-103), p. 83.

<sup>108</sup> AA. VV., *Omaggio a Elio Vittorini*, 1. *Vittorini autore* (dibattito con C. Bo, R. Crovi, G. Ferrata, F. Fortini), in «Terzo programma», n. 3, 1966, (pp. 147-156), p. 147.

<sup>109</sup> Cfr. A. ASOR ROSA, *La cultura*, cit., p. 846.

<sup>110</sup> «Certo la politica è parte della cultura. E certo la cultura ha sempre un valore anche politico. L'una, certo, è cultura diventata azione. L'altra ha un valore anche politico nella misura in cui inclina a diventare azione. Ma l'una, la politica,



Vittorini, direttore della rivista, e Togliatti<sup>111</sup>. Il leader del Pci rimprovera al «Politecnico» la strana «tendenza a una specie di “cultura” enciclopedica, dove una ricerca astratta del nuovo, del diverso, del sorprendente, prende il posto della scelta e dell’indagine coerente con un obiettivo, e la notizia e l’informazione sopraffanno il pensiero<sup>112</sup>. Egli rigetta così la vittoriniana identificazione della politica con la cronaca e della cultura con la storia e fornisce un severo giudizio sull’orientamento culturale della rivista, la cui debolezza consisterebbe nell’eterogeneità ideologica, nell’improvvisazione di certi contributi e nell’astrattezza forzata, volontaristica, di certe innovazioni.

L’intervento di Togliatti rispecchia la convinzione che tra politica e cultura passino «legami strettissimi» e che è necessità del partito richiamare gli uomini della cultura alla serietà del loro compito, che è quello di «creare un vasto movimento di interessi morali e pratici tra i ceti medi e intellettuali», quando questo compito non viene rispettato<sup>113</sup>. La ricerca culturale del «Politecnico» in questo senso non si adegua alla linea di politica culturale del partito, che tramite i suoi intellettuali mira a educare le masse e a costruire una cultura nazionale-popolare, rappresentata da De Sanctis, Labriola, Croce e Gramsci, una linea che percorre anche le «strade maestre della cultura meridionale»<sup>114</sup>. La contrapposizione della rivista a questa linea è netta già a partire dalla scelta del nome, in omaggio a Carlo Cattaneo, a sottolineare la scelta di una tradizione culturale alternativa, illuminista, scienziata e cosmopolitica, in polemica sia con l’idealismo italiano sia con le interpretazioni populistiche del meridionalismo.

Alle critiche Vittorini risponde con una lettera indirizzata allo stesso Togliatti in cui rivendica il diritto dell’intellettuale a non essere privato della sua libertà di proporre esigenze «accanto o in aggiunta a quelle poste dalla politica». A suo giudizio, un intellettuale che si mette al servizio di un

---

agisce in genere sul piano della cronaca. La cultura, invece, non può non svolgersi all’infuori da ogni legge di tattica e di strategia, sul piano diretto della storia. Essa cerca la verità e la politica, se volesse dirigerla, non farebbe che tentare di chiuderla nella parte già trovata della verità»: E. VITTORINI, *Politica e cultura (risposte ai lettori)*, in «Il Politecnico», nn. 31-32, 1946, p. 31-32.

<sup>111</sup> Il primo a muovere delle critiche alla rivista era stato in realtà Mario Alicata, il quale dalle pagine di *Rinascita* aveva accusato la «corrente del *Politecnico*» di aver parlato un linguaggio «quanto mai “astratto” ed “esteriore”: intellettualistico insomma». Questo intellettualismo si esprimeva nell’apertura alla nuova letteratura americana ed europea, nel considerare rivoluzionari e utili scrittori come Ernest Hemingway e John Reed, mentre Alicata rivendicava il diritto del movimento operaio a indirizzare la cultura e a farne uno strumento utile a coinvolgere le masse nel processo rivoluzionario diretto dal Partito. L’arte di cui c’era bisogno doveva essere un’arte «umana» che aiutasse «gli uomini in una lotta *conseguente* per la giustizia e la libertà»: Cfr. M. ALICATA, *La «corrente del Politecnico»*, in *Rinascita*, nn. 5-6, 1946, ora in M. ALICATA, *Intellettuali e azione politica*, (a cura di R. MARTINELLI e R. MAINI), Editori Riuniti, Roma, 1976, pp. 62-63.

<sup>112</sup> P. TOGLIATTI, *Politica e cultura, una lettera di Palmiro Togliatti*, in *Il Politecnico*, n. 33-34, 1946, p. 4.

<sup>113</sup> «Naturalmente, noi non pensiamo che spetti a noi, partito politico, il compito immediato e diretto di rinnovare la cultura italiana. Pensiamo che spetti agli uomini stessi della cultura: scrittori, letterati, storici, artisti. Per questo ci sembrava dovesse essere utile un’azione come quella intrapresa dal Politecnico, alla quale tu chiamavi a collaborare, secondo un indirizzo che ci sembrava giusto, una parte del mondo culturale italiano. Ma a un certo punto ci è parso che le promesse non venissero mantenute. L’indirizzo annunciato non veniva seguito con coerenza, veniva anzi sostituito, a poco a poco, da qualcosa di diverso, da una strana tendenza a una specie di «cultura» enciclopedica, dove una ricerca astratta del nuovo, del diverso, del sorprendente, prendeva il posto della scelta e dell’indagine coerenti con un obiettivo, e la notizia, l’informazione (volevo dire, con brutto termine giornalistico la «varietà») sopraffaceva il pensiero». *Ibidem*.

<sup>114</sup> N. AJELLO, *Intellettuali e Pci. 1944-1958*, cit., p. 125.

partito rinunciando alla propria indipendenza di ricerca e di giudizio tradisce la propria funzione essenziale, riducendosi a «suonare il piffero per la Rivoluzione»<sup>115</sup>. Le parole di Vittorini sul rapporto tra intellettuali e partito trasformano la distinzione tra politica e cultura nella distinzione, di assai maggior peso, tra ideologia e politica, che, come nota Asor Rosa, «ove fosse stata ripresa, avrebbe aperto un discorso di enorme importanza sull'intreccio di filosofia, cultura e prassi, che sta alla base di un organismo complesso e storicamente ben definito come il partito comunista, che non può certo essere giudicato in base a schemi astratti»<sup>116</sup>. Poco dopo la polemica, «Il Politecnico» sospende le pubblicazioni a causa di problemi finanziari, anche se Vittorini successivamente scrive, in una lettera a Michel Arnaud, di essere stato costretto a chiudere la rivista anche perché avrebbe dovuto uniformarsi o «a una linea di attività non culturale (non critica, non scientifica)» o lasciarsi spingere verso altre rive per lui «politicamente immonde»<sup>117</sup>.

La polemica togliattiana contro Vittorini discende dalla vecchia diffidenza contro la separatezza degli intellettuali, ma anche dal rifiuto del leader del Pci per una cultura democratica, europea e americana, estranea alla tradizione nazionale. Come commenta ad esempio Felice Balbo a due anni dalla chiusura del «Politecnico»:

oggi l'Italia culturale è tutta piena di Benedetto Croce (e, recentemente, del Croce deteriore) e ancora è tutta piena, contrariamente alle apparenze, di Gentile. La mentalità papiniana, giuliottesca, prezzoliniana, è rimasta come un sustrato generale e diffuso nel retroterra culturale di troppi<sup>118</sup>.

In ogni caso, già dalla polemica di Togliatti con Vittorini si può intuire come la costruzione di una democrazia di massa, a cui prende parte anche il Pci, comporti inevitabilmente la nascita di un'accesa discussione all'interno del partito sul rapporto tra politica e cultura e su quale sia più precisamente il ruolo che deve essere attribuito agli intellettuali nella costruzione di questa democrazia, sul modo di tutelare i diritti fondamentali di libertà nei regimi politici postrivoluzionari. In altre parole, la discussione si incentra su alcuni temi cruciali rivisitati alla luce della grande dicotomia ideologica del secondo Novecento, quella di liberalismo e comunismo.

---

<sup>115</sup> E. VITTORINI, *Politica e cultura. Lettera a Togliatti*, in «Il Politecnico», n. 35, 1947, p.105. «Rivoluzionario è lo scrittore che riesce a porre attraverso la sua opera esigenze rivoluzionarie, ma 'diverse' da quelle che la politica pone: esigenze [...] dell'uomo ch'egli soltanto sa scorgere nell'uomo, che è proprio di lui scrittore scorgere, e che è proprio di lui scrittore rivoluzionario porre, e porre 'accanto' alle esigenze che pone la politica. Quando io parlo di sforzi in senso rivoluzionario da parte di noi scrittori, parlo di sforzi rivolti a porre simili esigenze. E se accuso il timore che i nostri sforzi in senso rivoluzionario non siano riconosciuti come tali è perché vedo la tendenza a riconoscere come rivoluzionaria la letteratura di chi suona il piffero per la rivoluzione piuttosto che la letteratura in cui simili esigenze sono poste, la letteratura detta oggi di crisi».

<sup>116</sup> A. ASOR ROSA, *La cultura*, cit., p. 852.

<sup>117</sup> E. VITTORINI, *Gli anni del «Politecnico», Lettere 1945- 1951*, (a cura di C. MINOIA), Einaudi, Torino, 1977, p. 155.

<sup>118</sup> F. BALBO, *Cultura antifascista*, in «Il Politecnico», n. 39, 1947, p. 1.

Oltre alla vicenda del «Politecnico» e a quella di «Società», è emblematico lo scambio di opinioni tra Norberto Bobbio, liberale di provenienza azionista, e Togliatti e Della Volpe, scambio che chiama in causa anche il tema della politica culturale e che si svolge attraverso una serie di articoli: «inizia Bobbio con *Democrazia e dittatura*<sup>119</sup>, replica Della Volpe con *Comunismo e democrazia*<sup>120</sup>, interviene di nuovo Bobbio con *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*<sup>121</sup>, interviene poi Togliatti *In tema di libertà*<sup>122</sup>, replica Bobbio con *Libertà e potere*<sup>123</sup> e infine Togliatti con *Ancora sul tema della libertà*<sup>124»</sup><sup>125</sup>.

Nei suoi articoli Bobbio espone la necessità di capire fino a che punto l'ideologia comunista possa risultare in grado di accogliere alcuni postulati fondamentali del liberalismo. Va precisato che, per ideologia comunista, Bobbio non intende quella sovietica, ma una possibile e inedita teoria politica marxista da elaborare in Paesi esterni al blocco sovietico e da mediare con un liberalismo inteso come teoria e pratica dei limiti del potere dello Stato:

se finora, per ragioni storiche determinate, lotta all'interno prima, difesa dall'accerchiamento esterno poi, e soprattutto mancanza di una tradizione liberale nei paesi in cui finora si è attuato, lo stato proletario non ha potuto reggersi che in forma di dittatura, non è detto che non possa reggersi in forma liberale e democratica in altri paesi e in avvenire<sup>126</sup>.

Il filosofo si chiede se sia sostenibile l'identificazione dei due concetti di Stato e dittatura e se sia giusto lo spirito di alcune classiche affermazioni leniniste. Attraverso una serie di distinzioni, arriva così a chiarire che, se per dittatura non s'intende il primato politico di una classe sull'altra (nel qual caso, però, egli propone di sostituirla con il termine gramsciano di "egemonia"), esiste una nozione propria di dittatura come governo dispotico, che nessun partito operaio dovrebbe essere disposto ad accettare. Si tratta dunque di stabilire un rapporto corretto fra liberalismo, democrazia e comunismo. Se si vedono questi tre ordini in opposizione fra loro si va incontro ai più gravi rischi. Invece:

le istituzioni democratiche (prime fra tutte il suffragio universale e la rappresentanza politica) sono [...] un correttivo, un'integrazione, un perfezionamento delle istituzioni liberali; non ne sono né una sostituzione né un superamento<sup>127</sup>.

---

<sup>119</sup> N. BOBBIO, *Democrazia e dittatura*, in «Nuovi Argomenti», n. 6, 1954, pp. 3-14, tutti gli articoli di Bobbio sono ora contenuti in ID., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 2005.

<sup>120</sup> G. DELLA VOLPE, *Comunismo e democrazia moderna*, in «Nuovi Argomenti», n. 7, 1954, pp. 131-42.

<sup>121</sup> N. BOBBIO, *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, in «Nuovi Argomenti», n. 11, 1954, pp. 54-86.

<sup>122</sup> P. TOGLIATTI, *In tema di libertà*, in «Rinascita», novembre-dicembre 1954, pp. 733-36.

<sup>123</sup> N. BOBBIO, *Libertà e potere*, in «Nuovi Argomenti», n. 14, 1955, pp. 1-23.

<sup>124</sup> P. TOGLIATTI, *Ancora sul tema della libertà*, in «Rinascita», nn. 7-8, 1955, pp. 498-501.

<sup>125</sup> Cfr. A. ASOR ROSA, *La cultura*, cit. p. 865.

<sup>126</sup> Ivi, p. 127.

<sup>127</sup> Ivi, p. 177.

Inoltre, anche volendo concepire, dal punto di vista socialista, il concetto di libertà (come potenza) distinto da quello liberale (come contrapposto alla limitazione) e da quello democratico (come contrapposto alla costrizione), questo non deve significare che il concetto socialista di libertà sia antitetico a quello liberale e a quello democratico, e sarebbe inutile discutere su quale fra essi sia il migliore, perché l'ideale è che tutti siano presenti e si mitighino a vicenda:

il problema politico, che gli uomini ragionevoli si sono sempre posti, non è quello di attuare il regno della più dura violenza per salire a quello della più pura libertà, bensì quello di temperare libertà e violenza in una determinata situazione storica<sup>128</sup>.

Per tornare alla preoccupazione iniziale, Bobbio si chiede se il comunismo sia disposto ad accettare l'idea che la «forma di reggimento liberale» possa essere adatta non solo allo Stato borghese, ma che possa essere considerata come quell'insieme di misure, di principî (ad esempio la separazione dei poteri), di strumenti giuridici, che serve ad impedire che uno Stato, qualsiasi Stato, tenda a diventare una dittatura nel senso di governo dispotico. Nel qual caso, niente impedirebbe che un governo comunista facesse propri questi principî della civiltà liberale, «di cui il comunismo è certamente figlio, se pur non ancora a pieno diritto l'erede»<sup>129</sup>.

La risposta di Della Volpe, si incentra invece sui suoi studi dei testi del giovane Marx e di Rousseau e vuole dimostrare teoricamente, contro Bobbio, la superiorità della libertà comunista su quella borghese. La libertà borghese è infatti la libertà di una sola classe, quella comunista è, invece, più universale:

è il diritto di chiunque al riconoscimento sociale delle sue personali qualità e capacità; è la istanza democratica veramente universale del merito: cioè del potenziamento sociale dell'individuo e quindi della personalità. È appunto la libertà egualitaria, più che libertà, perché è anche giustizia: e in questo senso una sorta di *libertas maior*<sup>130</sup>.

Ora, poiché il fondamento dell'autorità o sovranità dello Stato sovietico non poggia sulla borghese «società civile», ma sulla «proletaria massa organica dei lavoratori», secondo Della Volpe, il diritto sovietico fa bene a sopprimere la separazione dei poteri, o, come dice Visinskij, da lui citato, ad abrogare «i lati negativi del parlamentarismo, specialmente la separazione di potere legislativo e potere esecutivo, la distanza delle istituzioni rappresentative dalle masse e così via»<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> Ivi, p. 188.

<sup>129</sup> *Ibidem*.

<sup>130</sup> G. DELLA VOLPE, *Comunismo e democrazia moderna*, cit., p. 131.

<sup>131</sup> Ivi, p. 133.

Togliatti nei suoi due interventi del 1954 e del 1955 su «Rinascita», pur ribadendo il valore paradigmatico della «dittatura del proletariato» realizzata in Unione Sovietica<sup>132</sup>, insiste con maggiori accortezza tattica e realismo sia sulle comuni lotte condotte durante la Resistenza dalla sinistra marxista e dai «militanti della libertà» come Bobbio, sia sulla ricerca da parte comunista di un più elevato «processo di liberazione degli uomini e dei popoli». La sottile trama politica della democrazia progressiva viene da lui utilizzata per stemperare e riformulare i problemi della libertà e delle modalità di esercizio del potere sollevati da Bobbio. «I rivolgimenti liberali e i rivolgimenti democratici – scrive Togliatti – hanno messo in evidenza una tendenza progressiva, di cui fa parte tanto la proclamazione dei diritti di libertà quanto quella dei nuovi diritti sociali. Diritti di libertà e diritti sociali sono diventati e sono patrimonio del nostro movimento»<sup>133</sup>. Il liberalismo, tuttavia, non ha introdotto soltanto una forma di Stato, ma anche un modo di produzione economica e un insieme di rapporti sociali attraverso i quali il lavoro salariato, nelle metropoli del capitalismo e la tratta, e la schiavitù, nei Paesi coloniali, hanno negato a milioni di uomini l'esercizio effettivo della libertà. Poiché, dunque, economia e politica procedono di pari passo, soltanto un «illegittimo processo di idealizzazione» può avere indotto Bobbio a ritenere che le tecniche di governo dello stato liberale possano essere adottate in futuro da un ordinamento economico-politico di matrice socialista<sup>134</sup>.

Dopo aver individuato i limiti di classe delle moderne società borghesi, Togliatti spiega che in una società avviata al socialismo i meccanismi che garantiscono la tutela delle libertà individuali sono subordinati alle contingenze:

se questi obiettivi si raggiungeranno mantenendo un regime di divisione dei poteri, se le forme del regime rappresentativo rimarranno tali o cambieranno, è questione subordinata. Se vi sarà maggiore o minore «tolleranza» è questione che dipende dal maggiore o minore grado di tensione economica, politica e ideale che esisterà in ciascun momento dello sviluppo, cioè dalla acutezza della lotta che vi sarà tra il vecchio e il nuovo<sup>135</sup>.

Negli interventi di Togliatti si possono distinguere due questioni fondamentali. La prima riguarda la difesa dell'Unione Sovietica, la cui superiorità indiscutibile rispetto a qualsivoglia governo democratico dell'Occidente è data dall'enorme, incontestabile estensione di una libertà sostanziale, fatta di benessere, di sviluppo della personalità e di dignità per la grande maggioranza del popolo russo. Tenendo presente questo dato:

---

<sup>132</sup> Cfr. P. TOGLIATTI, *In tema di libertà*, cit., p. 735.

<sup>133</sup> Ivi, p. 734.

<sup>134</sup> Ivi, p. 736.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

è aperta la via alla comprensione del significato che hanno le transitorie e inevitabili limitazioni delle astratte libertà formali di gruppi sociali privilegiati e ristretti, in quanto sono il mezzo per far avanzare nuovi milioni di uomini verso la conquista di una personalità nuova, ricca e molteplice<sup>136</sup>.

Nell'altra questione emerge un discorso molto «più ricco, articolato e complesso sul liberalismo»<sup>137</sup>. Togliatti nega, innanzitutto, che al liberalismo si possa attribuire sul piano storico il merito – rivendicato da Bobbio – di essere stato difesa, argine contro la dittatura; e questo tanto più in Italia, dove la società e lo Stato non hanno, ad esempio, mai conosciuto la divisione dei poteri, «in nessuno dei periodi della loro esistenza». Non si può dunque giudicare né la storia né il presente sulla base di astratte considerazioni formali e giuridiche: soltanto se si prendono a base del proprio ragionamento le trasformazioni economiche e sociali, si può intendere appieno la direzione in cui muove il progresso dell'uomo. I comunisti, perciò, non si rifiutano affatto di impadronirsi di tutte «le positive conquiste che l'umanità ha realizzato nelle sue lotte secolari, di farle nostre, difenderle e svilupparle»<sup>138</sup>, ma vedono tutto questo come parte di un processo complessivo, di cui sono protagoniste le masse.

Il leader del Pci individua così nell'organizzazione che i partiti e i sindacati danno alle masse e nelle loro lotte, l'emergere di una nuova forma di potere, il cui rapporto con le istituzioni e con lo Stato non può assolutamente essere formale. Il passaggio ai regimi democratici, e a un periodo storico in cui i regimi democratici sono o tendono a essere prevalenti, è segnato da due elementi particolarmente caratteristici e legati l'uno all'altro. Il primo, è il sorgere e l'affermarsi di nuove forme associative (quali i sindacati, per esempio), che abbracciano un numero di uomini mai raggiunto prima da associazioni volontarie; il secondo, è una nuova posizione degli uomini rispetto ai fatti economici che sono alla base di tutta la loro vita associata. Può sembrare che i due elementi siano lontani l'uno dall'altro, oppure collegati soltanto perché tra le nuove associazioni caratteristiche del periodo democratico le più importanti sono proprio i sindacati, per loro natura chiamati a rivendicare un regolamento dei fatti economici che il liberalismo ignorava e negava. Il vero legame sta invece, se si vuole scendere in profondità, nel venire alla luce di una nuova concezione dei rapporti tra gli uomini nella società e questa nuova concezione, a sua volta, è conseguenza del fatto che sono state spinte sulla scena della storia, cioè sulla scena di un movimento reale e poi di un movimento consapevole, nuove masse di esseri umani. La questione della libertà, del suo contenuto, delle sue forme e dei suoi limiti, è tutta condizionata da questo movimento.

---

<sup>136</sup> *Ibidem.*

<sup>137</sup> A. ASOR ROSA, *La cultura*, cit., p. 869.

<sup>138</sup> P. TOGLIATTI, *In tema di libertà*, cit., p. 738.

La risposta di Bobbio tocca a questo punto un altro nodo, comunque legato alla questione della relazione tra masse e democrazia, che consiste nel rapporto di politica e cultura. Egli afferma che i valori, i connotati e le caratteristiche di un intellettuale devono essere: «l'inquietudine della ricerca, il pungolo del dubbio, la volontà del dialogo, lo spirito critico, la misura nel giudicare, lo scrupolo filologico, il senso della complessità delle cose»<sup>139</sup> che, a differenza dell'impostazione del Pci, dovrebbero essere i valori, i connotati, le caratteristiche dell'«intellettuale di partito»: con in più la possibilità di far funzionare quelle attitudini – proprie della grande tradizione liberale – nel rapporto democratico e diretto con le grandi masse. Bobbio sintetizza così in una formula efficace la concezione neoilluministica dell'intellettuale, opponendo la politica della cultura alla politica culturale. La seconda è da intendersi come l'arma per negare alla cultura il suo carattere peculiare, mentre la prima è lo strumento vero e proprio del dialogo, dove cultura funge da genitivo soggettivo e allude all'azione coerente condotta dall'intellettuale in quanto tale per rimuovere gli ostacoli che impediscono l'esistenza e lo sviluppo del sapere, indipendentemente dall'ideologia e dal partito a cui l'intellettuale appartiene<sup>140</sup>:

con espressione, a mio giudizio, felice, i due appelli parlano di una politica della cultura, che significa politica compiuta dall'uomo di cultura in quanto tale, non coincidente necessariamente con la politica che egli svolge come uomo sociale, onde la larga possibilità di unificazione che una impostazione siffatta può promuovere tra intellettuali appartenenti a partiti politici diversi. La politica della cultura è una posizione di massima apertura verso le posizioni filosofiche, ideologiche e mentali differenti, dato che è la politica relativa a ciò che è comune a tutti gli uomini di cultura e non tocca ciò che li divide. Come proclamazione di una politica aperta a tutti gli uomini di cultura, è nello stesso tempo una denuncia, tanto della politica chiusa dei «politicizzati», quanto della cultura chiusa degli «apolitici». Si differenzia dalle due posizioni estreme senza essere affatto una posizione intermedia e conciliante. È, come si diceva, una posizione diversa che le confuta tutte e due contemporaneamente, perché si pone alle radici stesse del problema dei rapporti tra cultura e politica<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup> N. BOBBIO, *Libertà e potere*, in ID., *Politica e cultura*, cit., p. 238.

<sup>140</sup> Come sottolinea Sbarberi, «La concezione dell'intellettuale come critico del potere – di qualunque potere organizzato, e in particolare di quello politico, hobbesianamente “il potere dei poteri” – deriva dalla nobile tradizione illuministica. Sono i philosophes del Settecento, infatti, che concepiscono la ragione non come territorio di verità codificate, ma come disposizione permanente all'analisi critica dei problemi. Nel Saggio sui rapporti tra intellettuali e potenti, D'Alembert ricorda che la libertà nei confronti del potere è la condizione essenziale per l'esercizio dell'attività intellettuale, la quale consiste nel ricercare e trasmettere una verità in fieri. Qualche decennio più tardi, Kant preciserà in celebri pagine che la vera minorità dell'uomo è “l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro”, mentre per illuminismo deve intendersi il fare libero uso, come studiosi, della propria ragione “in ogni tempo”, “in tutti i campi” e “davanti all'intero pubblico dei lettori”. Questa carta dei diritti e dei doveri dell'intellettuale illuminista, che vede al proprio centro – quasi fosse una versione moderna dell'invito dantesco a “seguir virtute e conoscenza” – la ricerca della verità attraverso il confronto delle idee la difesa e la promozione della libertà, la lotta permanente contro gli abusi del potere politico, è stata riproposta in Italia nel corso dell'Ottocento soprattutto da Carlo Cattaneo, riformatore e federalista, sostenitore coerente, contro gli accademici, del ruolo militante della filosofia»: F. SBARBERI, *Introduzione*, in N. BOBBIO, *Politica e cultura*, cit., p. 11.

<sup>141</sup> N. BOBBIO, *Politica culturale e politica della cultura*, in «Rivista di filosofia», n., 1952, ora in ID., *Politica e cultura*, cit., p. 70.

La politica della cultura si caratterizza quindi come azione degli uomini di cultura in difesa delle condizioni di esistenza e di sviluppo della cultura e si contrappone alla politica culturale, che è invece la pianificazione della cultura da parte dei politici per fini politici. Optando per la politica della cultura Bobbio si colloca consapevolmente in una zona ideale di mediazione tra due diversi modi di concepire il lavoro intellettuale, in antitesi tra loro. L'intellettuale mediatore non si sottrae alle scelte politiche né intende «fondare un ennesimo partito della terza forza», ma intende usare «la sola forza di cui dispone, l'intelligenza»<sup>142</sup>. Così, prima di entrare sul terreno della lotta secondo le modalità volute dai politici, egli deve avere coscienza dei diversi statuti teorici delle alternative in gioco e saggiare anche, sotto il profilo della progettualità democratica, le possibili compatibilità tra aspirazioni e diritti di diversa provenienza sociale e politica. Comprendere, dunque, per agire di conseguenza, e non limitarsi a una prassi aprioristicamente orientata dai partiti. Allo stesso modo in cui «la democrazia è fondata sul principio del dialogo, del consenso e del progresso sociale, così una cultura adatta ad una società democratica dovrebbe essere non dogmatica, ma critica, non chiusa, ma aperta, non speculativa, ma positiva»<sup>143</sup>. La figura dell'intellettuale critico del potere sembra stare a quella dell'intellettuale mediatore come il tutto sta alla parte. La prima fa della difesa della libertà e della verità e della diffidenza di principio, nei confronti del potere, la direzione costante. La seconda si adatta alle situazioni di crisi, quando il ricorso al dialogo e alla ponderatezza appare più utile che mai. Questa doppia rappresentazione dell'uomo di cultura, che analizza con perseveranza i termini delle antitesi globali e non abdica alle sue responsabilità nei confronti dei problemi della società, pur nel variare delle contingenze storiche e delle priorità da assolvere, è chiarita così dallo stesso Bobbio:

il mutamento dei tempi può influire sulla natura dell'impegno e avere per effetto [...] il venir meno dell'intellettuale «mediatore», e favorire l'avvento dell'intellettuale che critica il potere, da qualsiasi parte provenga, o sceglie una parte contro l'altra. Non fa tacere l'esigenza di impegnarsi. I temi sono cambiati, ma si pongono, ora come allora, in forma di grandi alternative [...] Che allora la grande alternativa fosse tra capitalismo e comunismo, tra Stati Uniti e Unione Sovietica, e oggi tra Oriente e Occidente, tra secolarizzazione e riconquista religiosa, tra globalizzazione e localismo, o quante altre continuano ad affacciarsi al filosofo di oggi, allo scienziato sociale, allo storico, non cambia nulla rispetto al fatto che continuino a insorgere domande che richiedono risposte al filosofo, allo scienziato sociale, allo storico<sup>144</sup>.

Oltre a questo importante confronto, si verifica nello stesso periodo un significativo episodio di allontanamento di un gruppo di intellettuali dal partito. Si tratta dei filosofi milanesi riuniti intorno a Banfi e alla rivista «Studi filosofici» da lui fondata. Nel caso di Banfi, la fiducia nella potenza

---

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> N. BOBBIO, *L'impegno dell'intellettuale ieri e oggi*, in «Rivista di filosofia», n. 1, 1997, (pp. 11-23), p. 21.

<sup>144</sup> Testimonianza presente in N. AJELLO, *Intellettuali e Pci 1944-1958*, cit., p. 113.



liberatrice dell'uomo copernicano, che costruisce il mondo e indirizza la ragione e la tecnica sulla base dell'umanesimo radicale rappresentato dal marxismo, entra in conflitto con l'apertura intellettuale mostrata dal filosofo verso altre correnti di pensiero. Interessato ad altre correnti di pensiero dal respiro europeo, quali la fenomenologia, l'esistenzialismo e il neokantismo, ritenute utili per restituire alla ragione il suo uso critico e non sclerotizzarla, egli si sente lontano dalla linea filosofica tutta italiana e dal respiro idealistico che aveva tracciato Togliatti. Per Banfi, inoltre, il marxismo non rappresenta una filosofia a se stante, come in Gramsci e Labriola, bensì un sapere pragmatico, che disegna l'orizzonte storico materiale della riflessione filosofica e scientifica individuando le leggi che governano la storia umana in maniera non dissimile da quanto aveva fatto la fisica galileiana nei confronti del mondo della natura. Per questo motivo, la linea filosofica di Banfi e le direttive culturali del partito non riescono a confluire e divaricano spesso in maniera netta. Gli intellettuali organici del Pci e lo stesso Togliatti non gradiscono il cosmopolitismo della scuola banfiana, il suo disinteresse per l'idealismo italiano e la particolare attenzione alle correnti nuove del pensiero europeo. Nella sostanza, il marxismo di Banfi, fatta eccezione per *L'uomo copernicano* e per le analisi sul materialismo storico e sullo storicismo esposte nell'intervento al Congresso di filosofia del '46, risulta tutt'altro che ortodosso e legato a una scelta di impegno politico piuttosto che teorica<sup>145</sup>. Anche i più stretti collaboratori di «Studi filosofici», Remo Cantoni, Giulio Preti ed Enzo Paci, pur aderendo formalmente al Pci, continuano a ispirarsi alla linea aperta delle sue origini, anche quando essa non coincide con le direttive comuniste<sup>146</sup>.

Soprattutto, da parte di molti intellettuali è sempre più rimarcato il fatto che la lotta culturale debba essere ancorata in modo più forte alla lotta politica del partito perché, nello svolgimento della linea togliattiana imperniata sulla ricerca storiografica, sono stati trascurati i temi più strettamente sociali. Intellettuali come Spriano, Giolitti, Luporini, Calvino, sostengono l'esigenza di indagini sulle trasformazioni organizzative in atto nelle fabbriche e, più in generale, sulle trasformazioni

---

<sup>145</sup> «Qualcuno mi chiede in quale misura Banfi sia stato un filosofo marxista. Se per marxismo si intende l'adesione teorica *stricto sensu* alla 'lettera' di alcuni testi marxisti o, quel che è peggio, l'adesione a un'interpretazione canonica e spesso dogmatica, di questi testi, Banfi non avrebbe certo gradito per sé la qualifica di marxista [...] Il marxismo Banfi lo vide e lo interpretò come garanzia di azione concreta e rivoluzionaria nel mondo, come forza reale esprime la direzione della storia in movimento e in ascesa, non come una filosofia tra tante altre, alla quale dare una semplice adesione teorica»: R. CANTONI, *nota introduttiva* a A. BANFI, *Filosofi contemporanei*, Parenti, Milano 1961, pp. XV-XVII.

<sup>146</sup> Come nota Rossana Rossanda, molto vicina in quel momento a «Studi filosofici»: «Togliatti respinge allora come piattaforma l'aggiornamento e il legame con la cultura democratica, europea, americana e internazionale [...] Ma quel che fu determinante per respingerla – come coacervo di "stranezze e metafisicherie" – era la sua estraneità a quella che era stata la linea di sviluppo della cultura italiana come 'cultura nazionale', l'apparire come un corpo estraneo che aveva formato o sedotto soltanto alcuni gruppi settentrionali – da Pavese a Vittorini o per altri versi [...] il gruppo di Banfi; anch'essi, quindi, fuori da una filiazione diretta e reale del contesto nazionale, piuttosto medioeuropei che 'figli d'Italia'. Qual era, dunque, per la classe operaia la tradizionale? Il partito la indicava in quel filone storicista, che da De Sanctis a Labriola – Croce aveva tradito – aveva sborzato in Italia un coerente tentativo di sviluppo della sinistra hegeliana»: R. ROSSANDA, *Unità politica e scelte culturali*, in «Rinascita», n. 34, 1965, pp. 22-23.

economiche e sociali del Paese. Spriano avvia, per esempio, una serie di inchieste sul «Contemporaneo» volte ad esaminare i nuovi fenomeni che si registrano nelle fabbriche ritenendo che sia necessario dare un maggiore contributo alla classe operaia riguardo ai problemi che insorgono direttamente nella struttura economica. L'analisi della struttura e della vita industriale è un problema sollevato anche da Italo Calvino, secondo il quale esso deve essere tenuto in conto nell'azione culturale tanto quanto le discussioni di ideologia:

oggi la nostra azione culturale ha da porsi obiettivi ben più vasti e ben precisi di una "propaganda" delle nostre "posizioni": oggi dobbiamo riuscire ad estendere e a approfondire la nostra conoscenza, alla luce del marxismo, di tutti i punti più dibattuti della vita e della cultura moderna, da quelli della produttività industriale a quelli diciamo - delle forme metriche aperte o chiuse in poesia<sup>147</sup>.

In questo clima di forti dissensi che investe la politica culturale, i suoi organi e le sue strutture, interviene lo stesso Togliatti, con una lettera indirizzata a Donini nel dicembre 1954, con la quale ribadisce le radici nazionali, a partire dalla centralità di Gramsci, della politica culturale del Pci, ma sembra anche aprire la strada all'autonomia degli intellettuali nella ricerca culturale:

la mia opinione è che se oggi, in Italia, pur non avendo prodotto un gran numero di lavori originali, siamo riusciti a stabilire ampi contatti con il mondo della cultura e a penetrarvi, ciò dipende dal fatto che abbiamo evitato la posizione di giudici che stanno al di fuori, ma abbiamo cercato di sviluppare la nostra competenza, abbiamo favorito e compiuto ricerche oggettive, non abbiamo respinto, o peggio ancora, ignorato quello che viene da altre parti, siamo entrati e rimasti nel dibattito senza ostentare pretese di infallibilità. Qui sta, del resto, uno dei motivi del grande successo dell'opera di Gramsci, che giunge sino ai giudizi più aspri, ma sempre seguendo passo a passo l'avversario, con scrupolo di filologo e di vero studioso<sup>148</sup>.

Questa lettera non viene però resa pubblica, ma solo discussa nella ristretta cerchia dei dirigenti, segno dell'atteggiamento contraddittorio e dei limiti del partito nel campo della cultura. Nel tentativo di avere l'appoggio di tutti gli intellettuali alla sua politica di unità nazionale, Togliatti trasforma sì il Pci nell'«incontestato principe dei produttori di cultura», ma tale successo è ottenuto non potenziando cioè la capacità di presa ideologica del marxismo, ma affievolendola o mimetizzandola in un sistema di «istanze pratiche» e di «bisogni impellenti», non opponendo uno specifico progetto comunista al quadro democratico repubblicano, ma limitandosi ad assumere un ruolo di rappresentanza e di tutela dei principi, dei valori e dei fini della Costituzione<sup>149</sup>. In altri termini, il contenuto culturale di quel

---

<sup>147</sup> I. CALVINO, *Civiltà operaia*, in «Il Contemporaneo», n. 32, 1954, pp. 20-23.

<sup>148</sup> P. TOGLIATTI, *La guerra di posizione in Italia. Epistolario (1944-1964)*, (a cura di G. FIOCCO e M.L. RIGHI), Einaudi, Torino 2014, p. 213.

<sup>149</sup> Cfr. G.C. MARINO, *Autoritratto del Pci staliniano, 1946-1953*, Editori riuniti, Roma 1991, p. 144.

successo risulta essere in gran parte liberaldemocratico: «in un certo senso si potrebbe anche dire che Croce, cacciato dalla porta dell'elaborazione teorica, rientra dalla finestra della politica»<sup>150</sup>.

### 1.3.2. *L'astrazione determinata.*

Malgrado le differenze, la posizione di Banfi non sembra risolversi in una totale negazione del dispositivo teorico individuato nella linea genealogica proposta da Togliatti, nella misura in cui presenta il marxismo come la struttura di una coscienza storica, teorica e pratica insieme e non rinuncia a cogliere la storia come processo fenomenologico radicale considerato nella sua unità.

Non si può dire lo stesso per le proposte teoriche di Galvano Della Volpe, che si confronta con la tradizione del pensiero scientifico e cerca di ripensare in continuità con essa il marxismo, liberandolo, a suo avviso quanto più possibile, delle incrostazioni speculative e idealistiche. Già nelle opere giovanili, ancora vicine al pensiero di Gentile e di carattere storiografico, è possibile individuare i presupposti filosofici della successiva elaborazione sul marxismo. In queste opere si precisano, infatti, il prevalere degli interessi gnoseologici e la prospettiva anti-idealista e anti-mistica di alcuni nodi fondamentali della storia del razionalismo moderno<sup>151</sup>. Segue quindi una fase «neocriticista»<sup>152</sup>, alla quale subentra il decisivo incontro con alcuni testi filosofici fondamentali di Marx (la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, i *Manoscritti economico-filosofici* del '44 e *L'Ideologia tedesca*) da cui derivano i primi due saggi marxisti: *La teoria marxista dell'emancipazione umana* e *La libertà comunista*.

In questi primi due saggi, Della Volpe rivendica l'originalità etico-politica del marxismo: lavorando sui testi giovanili di Marx, in particolare sui *Manoscritti economico-filosofici* (che traduce personalmente), egli sottolinea la nascita, attraverso la teoria marxiana dell'emancipazione umana, di una nuova antropologia: l'ente generico (*Gattungswesen*) che è l'uomo in quanto unità distinta di uomo sociale e natura, di universale e particolare, non è un soggetto dotato di diritti innati e limitato alla sfera dell'autocoscienza, ma una persona storica, unità processuale di sensibilità e ragione, mediata dall'organizzazione del lavoro. Quest'antropologia costituisce un'«ipotesi»<sup>153</sup> verificata

---

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> Si tratta di *L'idealismo dell'atto e il problema delle categorie* (1924), *Le origini e la formazione della dialettica hegeliana*, *Hegel romantico e mistico* (1929), *Eckhart o della filosofia mistica* (1930) e *La filosofia dell'esperienza di Davide Hume* (1933–1935).

<sup>152</sup> Di questo periodo sono testimonianza le opere *Crisi dell'estetica romantica* (1941) e la *Critica dei principi logici* (1942).

<sup>153</sup> Cfr. G. GUZZONE, *Il «Galileismo morale» di Galvano Della Volpe*, in «Filosofia italiana», n. 1, 2019, (pp. 43-73), p. 44.

negativamente nella società capitalista, nella quale vige l'alienazione, e positivamente nella realizzazione pratica del comunismo, in cui si attuano concretamente, e allo stesso tempo, l'emancipazione economica ed etica (umana) dell'uomo e il ricongiungimento di libertà personale ed uguaglianza sostanziale. Attraverso la socializzazione delle forze produttive, il lavoro è trasformato in attività libera, espressione dell'intera personalità dell'individuo e il comunismo si avvera nella creazione di una comunità «reale, cosciente e razionale» che sostituisce quella «apparente e illusoria del capitalismo»<sup>154</sup>.

In questa prospettiva, l'interpretazione della teoria politica di Rousseau, e soprattutto il confronto tra Rousseau e Marx, è un momento fondamentale nel pensiero di Della Volpe che lo porta ad abbandonare le influenze idealistiche per dedicarsi a una lettura antistoricistica dei testi marxiani. Confrontando la *Critica al programma di Gotha* (con il commento di Lenin) con il secondo *Discorso sull'ineguaglianza*, Della Volpe si convince dell'esistenza di un parallelismo profondo tra Rousseau e Marx sul tema della disuguaglianza. La distinzione rousseauiana tra disuguaglianza naturale, o fisica, e disuguaglianza morale, o politica, e la relativa denuncia dell'origine di quest'ultima dall'istituzione della proprietà privata, gli appaiono in sintonia con la previsione marxiana di una società che distribuisce a ciascuno il prodotto sociale non in base alle capacità, ma in base ai bisogni<sup>155</sup>. Il concetto di giustizia distributiva formulato da Rousseau risulta essere perfettamente congruente con l'idea marxiana di un superamento della lotta di classe verso condizioni di produzione e distribuzione della ricchezza sociale nella futura società senza Stato.

Con la pubblicazione di *Logica come scienza positiva* (1950) Della Volpe passa da un'indagine incentrata sull'autonomia etica a una ricerca incentrata sull'originalità logica della dialettica marxiana. In quest'opera egli giunge alla maturazione di un progetto già da tempo in fase di elaborazione: sostituire alla logica come scienza speculativa e idealistica di stampo hegeliano e crociano una logica come scienza positiva che assuma come proprio cardine un marxismo depurato sia dal materialismo dialettico, delineato da Engels nell'*Antidühring* e nella *Dialettica della natura*, sia dall'idealismo italiano.

La critica di Della Volpe al pensiero idealistico prende le mosse, già dagli anni Trenta, da una difesa del mondo della natura, del «discreto», del «molteplice», le cui differenze empiriche,

---

<sup>154</sup> G. DELLA VOLPE, *La libertà comunista. Saggio di una critica della ragione "pura pratica"*, in ID., *Opere*, cit., vol. IV, p. 30.

«In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto fra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza, solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!»: K. MARX, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 43.

discontinuità, molteplicità, finitezze non si conciliano con la mistica dell'identità, continuità, unità, infinità dell'essere. In *Hegel romantico e mistico* (1929) Della Volpe non solo si occupa di ricostruire, attraverso un lavoro filologico sui testi, la genesi della dialettica hegeliana, ma contribuisce a fornire quella torsione alla filosofia italiana che costituirà anche l'alveo in cui si rifugeranno i marxisti che intendono sfuggire alla presa di un marxismo storicistico ancora troppo legato a quel retroterra idealistico.

Come scrive Della Volpe in questa opera giovanile, la «mistica» della dialettica hegeliana ha come suo centro l'intreccio di platonismo, neoplatonismo, cristianesimo<sup>156</sup>. Essa è una filosofia:

rappresentata da una specie di sintesi intuitivo-razionale o da una specie di circolo fra religione e filosofia [...] Una filosofia religiosa [...] E la soluzione sistematica del problema, apparentemente insolubile del circolo filosofia-religione costituirà veramente quella che è chiamata la filosofia dialettica di Hegel<sup>157</sup>.

In questo passo si può notare la presa di distanza dalla tradizione neoidealista e il tentativo di imprimere una svolta alla filosofia italiana ponendosi dalla parte del sensibile, dell'empirico, del molteplice, abbandonando una concezione idealistica che sorvola il sensibile e trae conclusioni metafisiche sull'essere e gli enti attraverso operazioni esclusivamente logico-formali. Di contro, Della Volpe rivendica alla filosofia la necessità di tenere conto del sensibile perché la ragione, nell'ambito della scienza, possa produrre ipotesi e verifiche.

Proprio a partire da queste critiche, il marxismo da lui delineato si pone come erede del pensiero scientifico, il cui fondatore e massimo interprete metodologico è rintracciato in Galilei. Per far ciò, Della Volpe intraprende una vasta e complessa opera di ricostruzione storico-filosofica che mira a riallacciare il pensiero marxiano a quella tradizione, diventandone una sorta d'inveramento. Viene così articolato un complesso rapporto tra tradizioni filosofiche contrapposte, che vede in campo Aristotele contro Platone, Galilei contro Simplicio, Kant contro Leibniz e infine Marx contro Hegel. Nell'interpretazione dellavolpiana l'asse Platone-Simplicio-Leibniz-Hegel è negativamente caratterizzato dall'apriorismo e dall'idealismo (anche se in forme diverse), mentre quello rappresentato da Aristotele-Galilei-Kant-Marx è positivamente ritenuto (con alcune riserve sui singoli autori, specie su Kant) più vicino alla scienza.

È in particolare il *Discorso sul metodo* di Galilei che, secondo Della Volpe, rinnova la critica mossa nell'antichità da Aristotele al razionalismo dialettico astratto di Platone<sup>158</sup>. Marx viene così

---

<sup>156</sup> Cfr. G. DELLA VOLPE, *Eckhart o della filosofia mistica*, in ID. *Opere*, (a cura di I. AMBROGIO) Editori riuniti, Roma 1972-73, vol. I, p. 214.

<sup>157</sup> G. DELLA VOLPE, *Hegel romantico e mistico*, in ID., *Opere*, Vol. I, cit., pp. 199-200.

<sup>158</sup> G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, cit., p. 182.

considerato in piena continuità con il metodo scientifico delineato da Galilei: «la critica marxiana all'apriorismo hegeliano, infatti, si collega idealmente alla critica galileiana della fisica peripatetica»<sup>159</sup>. L'epistemologia marxiana viene così definita come «galileismo morale», cioè come una metodologia consistente nell'applicare il metodo scientifico di Galilei alle scienze storico-sociali e morali, nell'ambito delle quali si sostiene la concezione sperimentale della prassi, ossia la funzione dell' "esperimento storico" che testa l'idea-ipotesi e così permette la produzione, analogamente a quelle fisiche, di «leggi morali»: è questo il senso in cui il galileismo morale si configura come «sociologia scientifica materialista»<sup>160</sup>.

Così Marx compie un'unificazione della logica, in quanto abolisce il dualismo di epistemologia o logica delle "scienze" e di logica "filosofica" o "generale", introducendo il passaggio a una trattazione unitaria del metodo delle scienze cosiddette "fisiche" e del metodo delle scienze cosiddette "moralì", o strettamente "filosofiche". Solo in questa prospettiva è possibile sostituire in ogni campo all'apriorismo metafisico la previsione scientifica e quindi concepire la stessa filosofia come scienza<sup>161</sup>. Estendendo il metodo scientifico sperimentale alla sfera morale, il pensiero di Marx inaugura l'autocritica della modernità cristiano-borghese e non solo del pensiero hegeliano: «diciamo galileismo per segnare il contraddistinguersi del marxismo come metodo non solo dall'idealismo e dalle sue ipostasi ma altresì dal positivismo con la sua idolatria dei fatti e la relativa, baconiana, ripugnanza alle ipotesi»<sup>162</sup>.

Le basi del metodo marxiano si trovano, secondo Della Volpe, già nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e sarebbero costituite dall'abbandono della dialettica di Hegel e dalla riassunzione del metodo della grande tradizione del pensiero occidentale che, da Aristotele a Galilei, pone le premesse della moderna scienza sperimentale. I momenti fondamentali di questo *iter* metodologico sarebbero segnati dal rifiuto da parte di Marx, esplicitato compiutamente nella *Kritik* e

---

<sup>159</sup> F. CONIGLIONE, *Verso un marxismo post-empirista? Il tentativo di Galvano Della Volpe*, in C. TUZZOLO (a cura di), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, cit., p. 686.

<sup>160</sup> G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, cit., p. 266.

<sup>161</sup> «È in altri termini il galileismo morale marxiano nel suo aspetto positivo e costruttivo, e non più semplicemente polemico e negativo, che ci si presenta ora in tutta la sua fecondità problematica e ponendo l'istanza generale di un'unificazione della logica che abolisca il dualismo di epistemologia o logica delle "scienze" e di logica "filosofica" o "generale" onde si debba concludere col Lenin di *Materialismo e empiriocriticismo* che "se ciò che la nostra pratica conferma è la verità obiettiva unica, finale, ne consegue che la sola via che conduca a questa verità è quella della scienza fondata sulla concezione materialista": ossia della scienza galileiana intesa nell'universalità del suo metodo mediante l'eliminazione di ogni fraintendimento idealistico positivistico fenomenistico e pragmatistico: e cioè intesa secondo quel rigore materialistico che permette di accertare in essa la funzionalità reciproca di ragione (coscienza) e materia, di teoria e pratica, di idea e fatto, di predicato e soggetto, ed evitare così ogni procedimento conoscitivo dogmatico e infecondo e irreali. Onde si debba, in conclusione, sostituire in ogni campo la previsione scientifica (ipotesi) all'apriorismo metafisico (ipostasi). E ritorniamo, dunque, sulla positiva istanza gnoseologica e logica che abbiamo visto scaturire, di sopra, dalla critica materialistica marxiana delle ipostasi proprie della morale dialettica di Hegel»: ivi, p. 263.

<sup>162</sup> Ivi, p. 202.

applicato concretamente nel *Capitale*, dell'apriorismo logico e dell'assunzione della teoria delle astrazioni determinate, come elementi portanti di tutto il suo sistema:

esso contiene le premesse più generali di un nuovo metodo filosofico – sotto specie di quella critica della logica hegeliana (tramite la critica dell'hegeliana filosofia etico/giuridica) con cui Marx smaschera le «mistificazioni» della dialettica apriorica, idealistica e speculativa in genere, e cioè le sue costituzionali petizioni di principio o tautologie sostanziali (non meramente formali), conseguenti dalla natura generica (apriorica) delle costruzioni concettuali di tale dialettica<sup>163</sup>.

Criticando l'hegelismo e l'apriorismo logico in generale, il giovane Marx giunge alla conclusione che la critica veramente filosofica della costituzione dello Stato non indica solo le «sussistenti contraddizioni», ma le spiega, ne comprende la genesi e la necessità. Le comprende nel «loro peculiare significato». Questo comprendere, tuttavia non consiste, come Hegel crede, nel riconoscere ovunque le determinazioni del concetto puro bensì «nel concepire la logica specifica dell'oggetto specifico»<sup>164</sup>.

Egli apre così la prospettiva di una nuova scienza che è filosofica, in quanto scienza sperimentale, storica, perché riguarda l'uomo con tutti i suoi problemi:

è questa la generale conclusione positiva implicata nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*; per cui è evidente che una critica delle contraddizioni interne di una metafisica della società, del diritto e dello Stato, ossia un'analisi rivelatrice di difficoltà storiche presunte risolte a priori, non può condurre che a una concezione scientifico-sperimentale, funzionale, di una società e di un nuovo diritto ecc., soddisfacendo così reali istanze problematiche, maturate storicamente al di fuori e contro le soluzioni metafisiche e presunte definitive<sup>165</sup>.

Della Volpe a questo punto può chiarire anche la parte positiva del metodo di questa nuova scienza marxista ricavando dall' *Introduzione* del '57 ai *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (Grundrisse)* la nozione di «astrazione determinata», come metodologia ed epistemologia specifiche della scienza sociale marxiana, e quindi della scienza in generale.

Nel terzo e più importante paragrafo di questa *Introduzione*, Marx affronta la questione di quale metodo l'economista politico debba adottare per descrivere e spiegare la società che sta prendendo in esame e da dove debba partire per elaborare un'esposizione scientifica del movimento reale. L'analisi non deve per lui cominciare da grandi aggregati osservabili (come la popolazione o la produzione complessiva), dal momento che così facendo si partirebbe da una molteplicità confusa, che andrebbe poi scomposta in tutti i suoi elementi costitutivi e quindi ricostruita a partire da questi. È più utile,

---

<sup>163</sup> G. DELLA VOLPE, *Per una metodologia materialistica dell'economia e delle discipline morali in genere*, in ID., *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1962, pp. 103-104.

<sup>164</sup> K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Editori Riuniti, Roma, 2016.

<sup>165</sup> G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, cit., p. 135.

invece, partire dalle categorie più semplici e astratte (come quelle di valore e di lavoro) per costruire attraverso il loro sviluppo e la loro successione la totalità concreta. Nelle pagine dell'*Introduzione* l'astrazione acquista dunque una funzione positiva. Essa non è più, come nelle opere giovanili in cui veniva criticato Hegel, sinonimo di filosofia idealistica, che si sostituisce al reale, o espressione di generiche formule generali, attraverso le quali gli economisti mascherano la realtà, o metafisica che trasforma ogni cosa in categoria logica. Al contrario, nei *Grundrisse*, forte della sua concezione materialistica della storia, elaborata nel corso degli anni precedenti, Marx riconosce all'astrazione un ruolo fecondo per il processo conoscitivo<sup>166</sup>. Come sosteneva Hegel nella *Scienza della Logica* il concreto può dunque essere solo un risultato:

il concreto è concreto perché è sintesi di molte determinazioni, quindi unità del molteplice. Per questo nel pensiero esso si presenta come processo di sintesi, come risultato e non come punto di partenza, sebbene esso sia il punto di partenza effettivo e perciò anche il punto di partenza dell'intuizione e della rappresentazione<sup>167</sup>.

Oltre a questa base comune vi è però una critica che Marx muove a Hegel: cadere nell'illusione di concepire il reale come risultato del pensiero, mentre il metodo di salire dall'astratto al concreto è solo il modo del pensiero di appropriarsi del concreto, ma mai e poi mai esso è il processo di formazione del concreto stesso. Il soggetto reale rimane infatti «sia prima, sia dopo, saldo nella sua autonomia fuori dalla mente»<sup>168</sup>. Se quindi in Hegel vi è la creazione della realtà da parte del pensiero, in Marx le categorie economiche esistono in quanto relazioni astratte di un insieme concreto, vivente e già dato.

In altre parole, Marx recupera il metodo dell'esposizione scientifica da Hegel, ma sottolineando fortemente la distinzione tra la rappresentazione concettuale dell'oggetto e la sua esistenza reale fuori del concetto. A questo punto il suo problema diventa quello di capire che rapporto ci sia tra lo sviluppo delle categorie (sia quelle più semplici che quelle più articolate) e lo sviluppo storico effettivo. Benché le categorie più semplici possano esistere storicamente prima di quelle più concrete, nel loro pieno sviluppo, intensivo ed estensivo, esse possono appartenere solo a una forma sociale complessa. Marx applica questa deduzione alla categoria di denaro e poi a quella di lavoro. Entrambe queste categorie possono essere ricavate «solo dove più ricco è lo sviluppo concreto», in una società dove un elemento appare come «l'elemento comune a molti, comune a tutti»<sup>169</sup>. Per quanto riguarda in

---

<sup>166</sup> Cfr. M. MUSTO, *Storia, produzione e metodo nella Introduzione del 1857*, in ID. (a cura di), *I Grundrisse di Karl Marx. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 dopo*, edizioni ETS, Pisa 2015, p. 40.

<sup>167</sup> K. MARX, *Introduzione*, in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, PGRECO, Milano 2012, p. 52.

<sup>168</sup> *Ibidem*.

<sup>169</sup> *Ibidem*.



particolare il lavoro, inteso come lavoro in generale, esso si presenta nella società capitalistica non soltanto come categoria, ma come espressione di una forma di società in cui gli individui passano con facilità da un lavoro all'altro e in cui il genere determinato del lavoro è per essi fortuito, quasi indifferente. Il lavoro salariato non è infatti questo o quel lavoro, bensì lavoro puro e semplice, lavoro astratto, assolutamente indifferente alla sua particolare determinatezza, ma capace di ogni determinatezza.

Nell'analizzare questo rapporto tra categorie e sviluppo storico, Marx giunge quindi alla conclusione che nelle moderne società borghesi (egli ha in mente, in particolare, l'America) l'astrazione della categoria del lavoro in generale diventa «praticamente vera»:

l'astrazione più semplice che l'economia moderna colloca al vertice e che esprime una relazione antichissima e valida per tutte le forme di società appare però praticamente vera in questa sua astrazione solo come categoria della società più moderna<sup>170</sup>.

In altre parole, la categoria di lavoro diventa vera solo con lo sviluppo di un particolare modo di produzione e di un particolare livello di sviluppo delle forze produttive industriali. Se è vero che, come nel caso del lavoro, le categorie più astratte – proprio a causa della loro astrazione – sono valide per tutte le epoche, è altrettanto vero che esse, per quanto riguarda ciò che di determinato vi è nell'astrazione stessa, sono il prodotto di condizioni storiche e hanno piena validità solo all'interno di queste condizioni:

la società borghese è l'organizzazione storica più sviluppata e differenziata della produzione. Le categorie che esprimono i suoi rapporti, la comprensione della sua struttura, permettono quindi in pari tempo di comprendere l'articolazione e i rapporti di produzione di tutte le forme di società scomparse, sulle cui rovine e con i cui elementi essa si è costruita, e di cui in parte in essa sopravvivono ancora residui parzialmente non superati, mentre ciò che in essa era solo accennato ha assunto significati compiuti ecc<sup>171</sup>.

Questo dimostra come la categoria del lavoro non possa essere fatta scaturire semplicemente dallo sviluppo logico immanente, ma come imponga il rinvio al dato storico (per esempio, la separazione forzata dei lavoratori dal loro primario mezzo di produzione – la terra – in quella che Marx definisce l'accumulazione originaria)<sup>172</sup>.

Il metodo che Marx descrive nell'*Introduzione* è quindi un metodo logico con riscontro storico empirico che respinge il criterio della successione cronologica delle categorie scientifiche e in cui le categorie più complesse spiegano quelle più semplici come «l'uomo spiega l'anatomia della

---

<sup>170</sup> Ivi, p. 30.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> Cfr. S. PETRUCCIANI, *Marx*, Carocci, Roma 2009, p. 171.

scimmia». È quindi l'economia borghese, con le categorie che esprimono i suoi rapporti che permette in pari tempo di comprendere l'articolazione e i rapporti di produzione di tutte le forme di società precedenti (antica, asiatica, feudale):

sarebbe dunque inopportuno ed errato disporre le categorie economiche nell'ordine in cui sono state storicamente determinanti. La loro successione è invece determinata dalla relazione in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese, e questa successione è esattamente l'inverso di quella che sembra essere la loro relazione naturale o di ciò che corrisponde alla successione del loro sviluppo storico. Non si tratta del posto che i rapporti economici assumono storicamente nel succedersi di differenti forme di società. Men che meno della loro successione "nell'Idea" (Proudhon) (una rappresentazione confusa del movimento storico). Bensì della loro articolazione organica all'interno della moderna società borghese<sup>173</sup>.

La contrarietà di Marx a stabilire una corrispondenza biunivoca tra concreto e pensiero lo porta a separare i due momenti, assegnando al primo un'esistenza presupposta e indipendente rispetto al pensiero e riconoscendo a quest'ultimo la sua specificità, ovvero un diverso ordine nell'esposizione delle categorie rispetto a quello che si manifesta nel processo storico reale. Per evitare che il procedimento conoscitivo si limiti semplicemente a ricalcare le tappe degli avvenimenti storici, è necessario utilizzare un processo astrattivo e dunque delle determinazioni categoriali che consentano di interpretare la società nella sua complessità. Tuttavia, perché l'astrazione diventi veramente utile a tale scopo, essa deve essere costantemente confrontata con le diverse realtà storiche, così da permettere di distinguere le determinazioni logiche generali dai rapporti storici concreti. In questo modo, Marx respinge la simmetria tra ordine logico e ordine storico reale e il momento storico si presenta come tornante decisivo per comprendere la realtà, mentre quello logico consente di concepire la storia non come piatta cronologia di diversi accadimenti.

Partendo dalla lettura di queste pagine e dal rifiuto di Marx sia dello sviluppo hegeliano delle categorie che di quello storico-cronologico, Della Volpe fa emergere la questione della conciliazione essenziale delle categorie economiche con la non-cronologicità del loro ordine ed elabora così un metodo di analisi della realtà che si basa su quello che egli definisce il «circolo concreto-astratto-concreto». In base a questo processo, «ogni teoria che astrae da un contenuto determinato può provare la sua verità soltanto ritornando al concreto, alla realtà specifica di cui quella teoria era la concezione specifica»<sup>174</sup>. Scrive Della Volpe:

la struttura logica, cioè gnoseologica, della legge economica marxista è ben simboleggiata dal circolo metodico di concreto, astratto, concreto, o circolo della reciproca funzionalità di materia e ragione

---

<sup>173</sup> Ivi, p. 33.

<sup>174</sup> Cfr. D. GENTILI, *Italian theory*, il Mulino, Bologna 2012, p. 32.

(induzione ch'è deduzione e viceversa): questo significa l'astrazione determinata o storica in economia che si sostituisce all'astrazione indeterminata o aprioristica e viziosa, usata dall'economia borghese. E questo significa *sub specie logicae* il metodo storico-sociologico dell'economia marxista ossia la critica dell'economia politica. Fuor di metafora, la struttura logica della legge economica marxisticamente intesa consta: a) del concreto, o *dato* problematizzato (istanza storico-materiale); b) dell'*ipotesi* o istituzione di *medie* normative non assolute degli antecedenti o condizioni del conseguente dato (istanza storico-razionale); c) del criterio della *pratica* che convalida, ossia *verifica*, l'ipotesi tramutandola in legge (istanza ultima delle reciproca funzionalità storica di dato e ipotesi, materia e ragione, induzione e deduzione)<sup>175</sup>.

Partendo dal concreto, o dato problematizzato (non quindi un dato empirico, ma il presente nella sua problematicità), si passa a una ricognizione dei presupposti di fatto, a un'analisi degli antecedenti storico-razionali, che rappresentano quel momento astratto a partire dal quale l'ipotesi si trasforma in una legge da verificare e realizzare nell'esperienza storica. Secondo questo metodo scientificamente corretto, al fine di spiegare, ad esempio, la categoria del lavoro produttivo, si parte dall'analisi di una società determinata, tenendo conto delle caratteristiche della produttività capitalistica, quali le classi sociali e gli elementi concreti storici che le costituiscono, come il lavoro salariato, il capitale e così via. Ma una volta pervenuti alle astrazioni più semplici, il lavoro, la divisione del lavoro, la domanda, il valore di scambio, occorre ritornare al concreto come molteplice determinato nel suo carattere storico presente, la popolazione, la società, che questa volta è vista non come un che di caotico, ma nel suo sviluppo storico, come «una ricca totalità di molte determinazioni».

Questo metodo corretto – afferma Della Volpe – procede per astrazioni senza le quali non c'è pensiero; tali astrazioni non sono aprioristiche perché partono dal concreto. Questo concreto, che è punto di partenza, nel pensiero appare come «sintesi» o risultato perché è unità molteplice. Senza di esso l'astrazione perde il suo valore conoscitivo, non perché vuota (come il concetto kantiano privo del sensibile), ma perché il suo contenuto sarebbe caotico. Così avviene, per esempio, nell'elaborazione scientifica della fondamentale categoria del lavoro: il lavoro appare come una categoria generale, antica e, tuttavia, il «lavoro» inteso dal punto di vista economico è una categoria moderna quanto sono moderne le condizioni da cui è prodotto. Si tratta quindi di un'astrazione, ma di un'astrazione storica: riassume i passaggi economici, pratici, teorici, compiuti a partire dal sistema manifatturiero-commerciale, in cui la fonte della ricchezza è trasferita dalla moneta all'attività soggettiva come «lavoro manifatturiero», fino al sistema fisiocratico che scopre la fonte della ricchezza nel lavoro agricolo, per giungere ad Adam Smith che la identifica nel «lavoro semplice» o generale, per cui nel concetto di lavoro, oltre all'attività produttrice di ricchezza, è incluso il «prodotto in generale» come «lavoro passato e oggettivato».

---

<sup>175</sup> G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, cit., p.283.

La «messa-a-punto storica» non significa però che le categorie debbano essere accettate nell'ordine in cui sono state determinanti, cioè l'ordine naturale, cronologico, e ancor meno nell'ordine hegeliano dell'idea. Ad esse compete piuttosto un valore ideale o «logico», che nell'*Introduzione* Marx definisce «la loro organica connessione all'interno della società borghese». Così la categoria smithiana del lavoro diviene punto di vista dell'economia moderna, antecedente storico-logico, in quanto si connette organicamente alla moderna società borghese, ossia ai suoi problemi e quindi è utile per la loro soluzione.

Della Volpe intende fondare l'unicità della logica scientifica e storica, mostrare cioè come, dal punto di vista di una gnoseologia materialistica, la logica, proprio in quanto intende porsi come scienza, deve essere positiva o storica. Ciò significa che il pensiero si costituisce come dialettica o scienza solo in reciproca funzionalità con la materia: la dialettica del pensiero implica infatti che i concetti, le categorie, siano predicati di un soggetto distinto da essi, cioè concetti empirici. Allora un pensiero che voglia essere realmente dialettico si risolve nella logica scientifica, poiché in essa il pensiero è funzionale alle cose e il contenuto ha una necessità contingente, perfezionabile nello sviluppo delle scienze. Proprio questo ragionamento porta il filosofo a definire uno stesso metodo sia per le scienze fisiche che per quelle morali. L'unificazione della logica abolisce infatti il dualismo epistemologico logica scientifica-logica filosofica per sostituire ad esso l'ipotesi scientifica che giunge a delineare una filosofia-scienza, o – come la definisce Della Volpe – una «logica specifica dell'oggetto specifico».

In conclusione, i tratti fondamentali avanzati dalla teoria dell'astrazione determinata consistono nel carattere imprescindibilmente storico, e per questo determinato, di ogni rapporto sociale reale e di ogni categoria conoscitiva che vi corrisponde. Essa è dunque una teoria che si basa su un'integrale storicizzazione della realtà, che definisce il carattere irriducibilmente diverso di ogni rapporto concreto rispetto ad altri rapporti di altre epoche storiche, in quanto ogni oggetto di conoscenza deve essere colto nella sua differenza specifica che è postulata e costituita dalla sua storicità. Ciò determina la «logica specifica dell'oggetto specifico», vale a dire l'esigenza di concetti adeguati alla storica determinatezza del reale-concreto, fondati interamente sul «circolo concreto-astratto-concreto», cioè sul metodo «dato-ipotesi-verifica pratica», come solo metodo di conoscenza.

Comunque il tentativo di ridefinire il pensiero di Marx e il marxismo in termini metodologico-epistemologici allontana Della Volpe dallo storicismo gramsciano e dalla politica culturale del Pci fino a fare del suo pensiero una posizione antitetica e polemica rispetto a quella generalmente portata avanti dagli intellettuali comunisti: il bersaglio polemico diventa infatti lo storicismo marxista di ascendenza crociana, lo storicismo che fa della classe operaia l'erede di Hegel e della filosofia classica tedesca, lo storicismo come tradizione propria e specifica del marxismo italiano. Il nesso

metodologico tra Hegel e Marx, così centrale nella filosofia della praxis, è trasformato invece in un'essenziale cesura epistemologica tra i due pensatori. A dispetto della "dialettica", materialismo storico e idealismo stanno in un'irriconciliabile opposizione, come quella tra scienza e speculazione. Perciò la tradizione storicistica e umanistica viene negata a favore di un marxismo scientifico.

La posizione teorica di Della Volpe ha inoltre il merito di riportare al centro dell'attenzione il problema del marxismo come scienza, della sua autonoma capacità di penetrazione del reale. *Logica come scienza positiva* segna l'inizio di un tentativo di una nuova individuazione delle categorie marxiane, certo non una «ridefinizione filologica delle categorie di Marx»<sup>176</sup>, piuttosto una messa a punto degli strumenti teorici attraverso i quali Marx mostra la sua attualità di interprete nel presente. L'attenzione critica di Della Volpe si volge infatti verso l'*impasse* in cui un certo uso teorico e politico del marxismo come storicismo assoluto va a rinchiudere i possibili sviluppi dell'analisi marxiana. L'attacco che Della Volpe muove alla "tradizione marxista" che si sta consolidando in Italia si basa, come si è visto, sulla ripresa dell'*Einleitung* del 1857, attraverso una riflessione che pone il problema di come si concili la storicità essenziale delle categorie economiche con la non-cronologicità o idealità del loro ordine e che, così facendo, rende problematico il rapporto storicità-temporalità in quanto ripropone l'esigenza di una fondazione dei nessi temporali adeguata a un modo di essere della storicità inerente all'organismo della società borghese moderna. Ciò colpisce lo storicismo e l'ideologia della storia come sviluppo unilaterale e, in maniera particolare, quella traduzione scientifica dello storicismo integrale per cui «il passato si contrae indistintamente nella categoria della necessità, accentuando gli elementi di continuità fino a elevarli a ideologia organica della storia e spostando tutto l'asse della comprensione intellettuale sulla progressiva costituzione del presente secondo linee di movimento omogenee»<sup>177</sup>, e quindi sul terreno storiografico di una riduzione della necessità a coscienza<sup>178</sup>.

Così facendo, Della Volpe si dissocia dalla modalità con cui il marxismo storicistico aveva impostato il lavoro culturale degli intellettuali marxisti. L'esigenza di ripensare in chiave epistemologica la teoria marxiana della storia mette infatti in crisi un certo modo di vedere il rapporto tra classe e intellettuale, costruito su forme di consapevolezza prevalentemente storiografiche o filosofiche che l'intellettuale apporta al movimento di classe servendosi degli strumenti tradizionali del suo lavoro e, soprattutto, restando dentro un tipo di coscienza che si attiene, in sostanza, al marxismo come metodo storico. È questo, ad esempio, il pensiero di Banfi nell'*Uomo copernicano*,

---

<sup>176</sup> B. DE GIOVANNI, *L'intellettuale comunista (analisi di alcune vicende teoriche legate alla crisi degli anni '60)*, in AA. VV., *Il marxismo italiano degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Editori riuniti, Roma 1972, p. 535.

<sup>177</sup> Ivi, p. 537.

<sup>178</sup> Cfr. A. BANFI, *L'uomo copernicano*, cit., in particolare il capitolo intitolato *Del materialismo storico*, pp. 371-387.

dove egli scrive che il materialismo storico è la forma o il criterio generale del sapere storico e più avanti che:

libertà non è l'esser vuoto di ogni realtà, ma il realizzarsi, partecipando al movimento stesso della realtà storica, è il concreto e aperto farsi della persona a contatto con gli altri uomini, nel corso della storia, nel senso della realtà. Libertà, in altri termini, è l'esser uomo tra gli uomini e costruire il mondo umano, costruendo insieme se stesso<sup>179</sup>.

Questo aspetto della riflessione di Della Volpe costituisce un elemento molto importante ai fini di questo lavoro, che cerca di restituire il percorso teorico compiuto dal marxismo in Italia in quegli anni, perché mette in evidenza non solo come le alternative metodologiche vadano anche tradotte nei termini di una storia degli intellettuali, ma anche come la rivendicazione dell'evolpiana di un marxismo inteso come scienza comprenda proprio la richiesta di un modo diverso di svolgere l'attività intellettuale rispetto a quello prospettato dalla politica culturale di Togliatti, dal suo richiamarsi alla filosofia della praxis gramsciana e più in generale, come nel caso di Banfi, da un marxismo inteso come storicismo assoluto. L'immagine di un altro tipo di intellettuale, che le opere di Della Volpe propongono, si basa sulla convinzione che non possa esistere una dialettica filosofica distinta da quella scientifica e che vi sia un'unica logica, «la logica materialistica della scienza moderna», attraverso cui l'intellettuale costruisce una coscienza per la propria classe grazie a una vera e propria decifrazione della realtà presente sul terreno di istanze storico-materiali.

Va inoltre riconosciuto a Della Volpe il merito di rimettere in circolazione parte di un'opera di Marx, l'*Introduzione ai Grundrisse*, che era stata trascurata dagli studiosi dell'epoca e di evidenziare la duplice accezione che assume, in essa, il concetto di astrazione determinata. Concetto che riguarda, come si è visto, sia un discorso puramente metodologico (il circolo concreto-astratto-concreto) sia l'analisi specifica che Marx compie su un determinato tipo di società, quella capitalistica in cui il lavoro appare come l'astrazione determinata. Il lavoro, che è categoria sempre presente nel rapporto uomo-natura, mediazione tra soggetto e oggetto, nella società capitalistica si presenta come lavoro assolutamente astratto, non specificato (che sia del contadino o dell'operaio o dell'artigiano). Questo lavoro senza qualità non è il prodotto di una teoria che vuole raggiungere il massimo dell'astrazione, ma è ciò che si trova compiutamente realizzato e affermato nella società che Marx individua come la più avanzata del suo tempo.

L'*Introduzione* assume quindi grande rilevanza anche per l'avvio di una ricerca diversa da quella dello storicismo marxista e che si preoccupa di sviluppare il discorso sull'astrazione determinata nella

---

<sup>179</sup> Ivi, p. 400.

realtà italiana degli anni Sessanta attraverso un'analisi dettagliata del lavoro, come astrazione praticamente vera, non solo nella sfera della circolazione, ma direttamente in quella della produzione, cioè nella fabbrica fordista, con la convinzione che solo mettendo a fuoco questo concetto si possano comprendere gli effettivi meccanismi di funzionamento del capitale e metterli poi in discussione.

A conclusione di questa ricostruzione della formazione della tradizione del marxismo come storicismo in Italia, si può affermare che le critiche mosse in modi diversi dai vari intellettuali marxisti non riguardano solo il «conformismo zdanoviano» di alcuni dirigenti del partito ma la stessa linea culturale tracciata da Togliatti, che appare a molti anacronistica e che viene accusata di impedire sia confronto con altre correnti filosofiche sia lo studio di nuove questioni. Ad essere messi in discussione sono soprattutto i risultati delle riflessioni, in cui si riconosce la dirigenza del partito, sul marxismo e sul suo ruolo nella cultura italiana e gli strumenti di cui dispone il partito per l'affermazione di una vera cultura marxista, ritenuti arretrati e non più sufficienti a spiegare i mutamenti politici e sociali che stanno avvenendo in Italia e che, assieme al marxismo, vanno necessariamente approfonditi. Come d'altronde afferma Bobbio sul «Contemporaneo»:

ciò di cui avevamo bisogno era di assimilare (o riconquistare) nuove tecniche di ricerca, dalla logica simbolica all'analisi del linguaggio, dalla psicologia del comportamento alla sociologia sperimentale, dalla sociologia della conoscenza alla storia sociale delle idee, e di rompere il dominio delle tecniche in cui eravamo avviluppati e che erano diventate giochi di bambini spensierati.<sup>180</sup>

Si potrebbe perciò sostenere che il Pci in quegli anni ottiene un successo più politico che culturale e che, progressivamente, aumentano all'interno del partito gli intellettuali non allineati alla tradizione storicistica. Questo comporta un irrigidimento da parte della direzione culturale, che se all'inizio ha favorito una certa libertà di espressione, si trova ora costretta a frenare le iniziative che non sono considerate in linea con il programma culturale. Di conseguenza, si crea una situazione di crescente tensione tra intellettuali e partito, destinata a esplodere alla luce dei fatti drammatici che si apprestano ad accadere nel 1956.

---

<sup>180</sup> N. BOBBIO, *Il nostro genio speculativo*, in «Il Contemporaneo», n. 24, 1955, (pp. 4-9), p. 8.

## CAPITOLO SECONDO

### L'«INDIMENTICABILE '56»

#### 2.1. Il dibattito sulla cultura marxista.

Il 1956 rappresenta, con i suoi eventi salienti – la convocazione, da parte dell'allora segretario Nikita Chruščëv, del XX congresso del Pcus (nel quale viene presentato il famoso rapporto segreto sui crimini di Stalin che dà il via al processo di destalinizzazione) e la drammatica invasione dell'Ungheria da parte dei carri armati sovietici – un anno fondamentale, tanto da meritare la definizione di «indimenticabile '56»<sup>181</sup>. Si tratta di una data chiave nella periodizzazione storica, una data che segna uno spartiacque<sup>182</sup> sia nel contesto generale della Guerra fredda sia per il movimento comunista internazionale, all'interno del quale si ridisegnano i rapporti tra i diversi partiti e si ridefiniscono le loro posizioni teoriche e politiche, nonché il senso stesso della loro identità. Il 1956 è, in altre parole, certamente l'anno che pone «la questione comunista al centro dell'attenzione internazionale»<sup>183</sup>.

##### 2.1.1. Un primo bilancio del marxismo come storicismo.

Dal punto di vista filosofico, con questa data si chiude la prima fase di ricostruzione culturale avviata dal '45 e molti intellettuali iniziano a tirare le somme di quanto era avvenuto nell'ultimo decennio. A fornire un contributo importante in questa direzione è Eugenio Garin, il quale con le sue *Cronache di filosofia italiana* restituisce una panoramica dello sviluppo della filosofia italiana nella prima metà del Novecento, dando a questa sua ricognizione il carattere di esame di coscienza di un'intera generazione in un momento grave della storia del mondo<sup>184</sup> e invitando gli intellettuali a raccogliere l'eredità migliore dello storicismo, gli esiti migliori del rinnovamento filosofico, e a difendere «l'umanità di ogni strumento, di ogni tecnica, di ogni opera» per riaprire alla filosofia «le vie terrene di un'attività concreta»<sup>185</sup>. Qui emerge la profonda influenza del pensiero di Gramsci e della sua indagine sugli intellettuali, per cui l'auspicio delle *Cronache* diventa quello di lavorare

---

<sup>181</sup> Cfr. P. INGRAO, *L'indimenticabile 1956*, «Rinascita», n. 43, 1966, pp. 1-2.

<sup>182</sup> A. AGOSTI, *La "lunga rivoluzione" del Secolo breve. Note sul Sessantotto*, in «le classi, la storia». *Note sul '68* (2009), p. 7.

<sup>183</sup> M. FLORES, *1956*, il Mulino, Bologna 1996, p. 9

<sup>184</sup> E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, in appendice: *Quindici anni dopo, 1945/1960*, Laterza, Roma-Bari 1966, p. 488.

<sup>185</sup> Ivi, p. 480, 486-487.



all'Anti-Croce e all'Anti-Gentile, di ripensare la filosofia della praxis e la specificità della tradizione marxista, avviando una nuova lettura di questa tradizione e della sua linea genealogica<sup>186</sup>, per far sì che la cultura italiana si rivolga finalmente all'indagine terrestre di uomini e dottrine, considerati come «espressioni di un tempo», come «forze che in un tempo agirono»<sup>187</sup>, lontano da ogni visione orizzontale e puramente speculativa della vicenda delle idee. A questo si accompagna un chiarimento sul significato dell'«Anti-Croce», che – scrive Garin – «non è stato neppure tentato», perché subito dissoltosi in «un rifiuto puro e semplice» e nel «passaggio ad altri lidi e all'accettazione di altri credi», per cui la formula gramsciana non era stata trasformata in «un'altra egemonia, capace a un tempo di raccogliere l'eredità positiva di una tradizione, ma rinnovandola e integrandola»<sup>188</sup>.

Con quest'opera Garin ha intenzione di lanciare un monito preciso agli intellettuali che sono stati protagonisti del rinnovamento filosofico dopo il '45: troppo poco è durato quel rimescolamento e rinnovamento delle idee che ha dato vita a una delle più rigogliose stagioni culturali dell'Italia contemporanea<sup>189</sup>. E Garin stesso, in un saggio del 1962 che integra le cronache per il periodo dal 1945 al 1960, affermerà che dal 1948, con la sconfitta del Fronte popolare e dei partiti di sinistra, fino al 1955, si assiste a un progressivo fallimento di quel tentativo di rinnovamento, non solo perché la vecchia classe dirigente che aveva favorito l'avvento del fascismo recupera terreno, ma anche perché si riaffaccia in tutta la sua sostanza più arcaica, la cultura che aveva «accompagnato la dittatura della “conservazione” italiana»<sup>190</sup>.

Avendo al suo centro il pensiero di Gramsci e la traduzione del marxismo nella cultura nazionale come storicismo assoluto, l'opera di Garin incontra il favore di Togliatti che la recensisce su «Rinascita» ripercorrendo, innanzitutto, la costruzione del marxismo teorico in Italia:

il punto di partenza fu, come è noto l'abbandono del vecchio impotente filosofare accademico e teologizzante e la lotta contro il positivismo [...] La via giusta era quella su cui si mosse Antonio Labriola. Egli aprì il fuoco contro il neopositivismo, essendosi liberato, con l'aiuto prima dello Herbart e poi di Carlo Marx, dell'imbroglio gnoseologico che era stato la croce di Bertrando Spaventa, oscillante tra un idealismo attualistico in germe e felici momenti di una concezione realistica. Per Antonio Labriola la realtà si scopriva nell'attività sociale degli uomini. Non poteva apparirgli aberrante, come ricorda il Garin, il ritorno addietro operato dal Croce con l'Estetica [...] Coloro che non vollero perdere la strada – tra questi primo Antonio Gramsci – rimasero aggrappati alle pagine dei saggi labrioliani, presero dal Croce la spinta per il ritorno ai testi di Hegel ma li lessero con animo e intento ben diversi e così giunsero alla nuova scoperta di Carlo Marx, quello vero così

---

<sup>186</sup> Ivi, p. 485. Cfr. E. CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 101-103. Cfr. G. SASSO, *Garin e Gramsci*, in «Giornale critico della filosofia italiana», n. 2, 2009, pp. 329-377.

<sup>187</sup> E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. XI.

<sup>188</sup> Ivi., p. 615.

<sup>189</sup> N. BOBBIO, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Einaudi, Torino 1986, p. 166.

<sup>190</sup> E. GARIN, *Quindici anni dopo (1945-1960)*, cit., p. 166.

differente dalle contraffatte copie che se ne erano fatte ad opera di pseudodiscepoli e pseudoavversari<sup>191</sup>.

La recensione ha lo scopo di attribuire alle *Cronache* il compito di fissare una prospettiva dalla quale guardare non solo al passato, ma anche al futuro della filosofia italiana, attraverso l'eredità che è stata lasciata da Gramsci:

vi è da restaurare un giusto rapporto tra le scienze della natura e quelle dell'uomo e della società. Vi è da riconquistare una nozione concreta della realtà umana, nei suoi rapporti con ciò che le è esterno e la condiziona, e quindi una nozione concreta dei limiti e dell'efficacia della libera azione degli uomini nella loro vita sociale. Solo in questo modo si può giungere ad affermare una ragione storica, a fondare quel vero e assoluto storicismo cui pensava Antonio Gramsci e nel quale il nesso tra pensiero e azione sia giustificato e risolto. Per questo noi consideriamo Antonio Gramsci qualcosa di più della «maggior figura di politico di quegli anni amari» capace di guidare una nuova generazione nella ricerca della sua verità<sup>192</sup>.

Nonostante questo invito a continuare secondo l'impostazione offerta da Gramsci, sono molte le voci che iniziano a guardare in modo più critico al progetto di costruzione di una tradizione marxista portato avanti da Togliatti. A questo proposito, la seconda metà degli anni Cinquanta si rivela essere un ulteriore punto di svolta, caratterizzato da una serie di iniziative e discussioni sui progressi della cultura italiana. Ne è un esempio l'inchiesta avviata da Marco Cesarini Sforza e Fabrizio Onofri nella primavera del 1955 sul «Contemporaneo», cui rispondono anche studiosi e scrittori non comunisti. Si tratta di un bilancio che – come scrive Carlo Levi – «è importante e necessario in tempi che hanno il carattere di una svolta, di un cambiamento, di un inizio di cose nuove»<sup>193</sup>. È questa sensazione di cambiamento a imporre nuove domande, sollecitando gli intellettuali a chiedersi se la tradizione marxista abbia avuto un ruolo e un peso nella cultura italiana, se il decennio trascorso sia stato fecondo o meno dal punto di vista culturale, (così come molti si domandano se vi sia stata una piena attuazione degli ideali della Resistenza, dal punto di vista politico), se la politica culturale del partito sia, più in generale, in grado di rapportarsi alle nuove categorie di pensiero e alle nuove forme filosofiche che si stanno diffondendo e, soprattutto se si sia in grado di comprendere i mutamenti complessivi della società.

Gli eventi del '56, uniti a questo più vasto riesame della cultura filosofica italiana, determinano, per quanto riguarda la tradizione marxista, una rottura profonda tra intellettuali e Pci e segnano, sul

---

<sup>191</sup> P. TOGLIATTI [Roderigo di Castiglia], «*Cronache di filosofia italiana*», «Rinascita», n. 6, 1955, (430-434), p. 432.

<sup>192</sup> Ivi, p. 434.

<sup>193</sup> Cfr. C. LEVI, *L'errore dei pessimisti*, in «Il Contemporaneo», n. 32, 1955, pp. 4-5. Nell'inchiesta, «*Dieci anni: inchiesta sulla cultura italiana*», iniziata sul n. 24 dell'11 giugno 1955, e terminata con il numero 33 del 20 agosto, intervengono Bobbio, Bilenchi, Mila, Guttuso, Cantoni, Gerratana, Zavattini, Aloisi, Riccoboni, D'Amico, Moravia, Sansoni, Banti, Alicata, De Martino, Calamandrei, Levi. Su questo dibattito si veda anche N. AJELLO, *Intellettuali e Pci*, cit., p. 351-354.

piano teorico, quello che può essere definito un passaggio «dal marxismo ai marxismi»<sup>194</sup>, una messa in questione del marxismo storicistico considerato, fino a quel momento, la dottrina politica e filosofica ufficiale dei comunisti italiani ma, come si è visto, oggetto già da qualche anno di numerose insofferenze da parte di tanti intellettuali. Alla fine degli anni Cinquanta si aprono così nuove vie per «ritornare a Marx», in polemica con il togliattismo: ritornare a Marx diventa, insomma «una risorsa inesauribile del marxismo italiano, ma nel senso non più di un allineamento a un'unica tradizione, quanto piuttosto in quello delle deviazioni che daranno vita ad altrettante versioni del marxismo»<sup>195</sup>.

Caratteristiche della seconda metà degli anni Cinquanta sono, come si è detto, la revisione e la discussione perché ci si trova di fronte a novità e cambiamenti per i quali gli strumenti e le categorie tradizionali, la visione storicistica e umanistica, non sembrano più strumenti di analisi sufficienti. Così, ad esempio nota Italo Calvino:

tutto è in discussione, tutto si presenta come un problema, da ogni parte cose nuove reclamano un posto centrale nella nostra attenzione: ogni questione richiede più che una risposta un insieme di notizie, un inventario delle tesi in contrasto. Là, dove tutto pareva sicuro fino al dommatismo, oggi par tutto da ristudiare e verificare; e non sono possibili rifiuti a questo fervore problematico, pena il non capir più nulla, il restare senza parole<sup>196</sup>.

Il dibattito che da queste premesse si crea in quegli anni coinvolge diverse esperienze e diversi protagonisti: anche gli intellettuali iscritti o vicini al Partito socialista sono investiti dagli stessi interrogativi che si pongono i militanti del Pci e contribuiscono alla discussione. Tale partecipazione è dovuta soprattutto al cambiamento apportato da Pietro Nenni, allora segretario del partito, alla politica culturale. È proprio a metà del decennio, infatti, che il Psi conosce una riorganizzazione con la costituzione in sezione autonoma di una Commissione culturale e di studi, diretta da Raniero Panzieri. A ciò si accompagna la trasformazione di «Mondo Operaio», la principale rivista del partito, da quindicinale in mensile, facendole così assumere maggiormente la fisionomia di una rivista politico-culturale. Sono create due nuove riviste – «Il Foglio di Discussioni», nato a Milano nel 1949, e «Ragionamenti», fondato nel 1955 – che hanno l'ambizioso intento di agire, in dissenso con la politica culturale del Pci, a favore di un rinnovamento della politica culturale dei partiti della sinistra, nel quadro dei mutamenti intervenuti a livello generale<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> Cfr. A. ASOR ROSA, *La cultura*, cit., p. 1625.

<sup>195</sup> D. GENTILI, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, cit., p. 29.

<sup>196</sup> I. CALVINO, *Libri per la discussione*, in *Notiziario Einaudi*, nn. 6-8, 1956, pp. 1-2.

<sup>197</sup> Cfr. A. VITTORIA, *Togliatti e gli intellettuali*, cit., p. 77.

Così mentre Togliatti attende nell'elaborare una riflessione compiuta sugli esiti del XX Congresso (che sarà poi affidata all'intervista rilasciata a «Nuovi argomenti»<sup>198</sup>), le pagine del «Contemporaneo» ospitano per lunghi mesi un dibattito sullo statuto della cultura marxista che si svolge contemporaneamente anche sulle riviste legate in vari modi al partito di Nenni.

Il dibattito scaturisce soprattutto in risposta a un articolo che Roberto Guiducci, intellettuale socialista, pubblica su «Ragionamenti», intitolato *Pamphlet sul disgelo della cultura di sinistra*. Nell'articolo egli rimarca come il perseguire una determinata tradizione marxista abbia fatto sì che molti intellettuali si trovassero «balbettanti, provinciali, impreparati di fronte al non indifferente bagaglio delle nuove sociologie, delle nuove tecniche economiche, delle nuove estetiche, delle nuove filosofie sfornate da un lavoro collettivo soprattutto americano che non aveva mai visto l'uguale<sup>199</sup>». Così «Il Contemporaneo», sollecitato da queste critiche di Guiducci, apre una nuova inchiesta, dedicata alla cultura marxista<sup>200</sup>. I temi del dibattito, che si crea all'interno della rivista, assumono subito il carattere di un più generale tentativo di risposta alla crisi culturale e politica attraversata dal marxismo teorico ed esplosa proprio con l'«indimenticabile '56»:

intendo sostenere che il pretesto di questa discussione è conseguenza d'una delle più gravi deficienze della cultura marxista italiana; che ogni proposta di miglioramento non può non essere discorso su due piani paralleli ma convergenti, culturale e politico; che tale discorso non può non implicare i principi primi del marxismo; che la discussione non può chiudersi con la formulazione d'una linea nuova o diversa ma con il rinvio degli intellettuali-politici ad un lavoro specialistico, autonomo, pianificato, e dei politici-intellettuali ad una verifica della circolazione culturale per entro la classe oggi e per entro la nazione domani<sup>201</sup>.

Il motivo per cui si fa riferimento a questa discussione è che essa fa emergere per la prima volta in modo compiuto i temi su cui per il successivo decennio si scontreranno le diverse declinazioni assunte dal marxismo teorico e aiuta a comprendere la progressiva crisi che la tradizione storicistica si trova ad affrontare.

---

<sup>198</sup> P. TOGLIATTI, *Risposte a «Nove domande sullo stalinismo»*, in «Nuovi Argomenti», n. 20, 1956, ora in A. HÖBEL, *Il PCI e il 1956. Scritti e documenti dal XX Congresso del PCUS ai fatti d'Ungheria*, La Città del Sole, Napoli 2006, pp. 72-73: «[...] la meno arbitraria delle generalizzazioni è quella che vede negli errori di Stalin il progressivo sovrapporsi di potere personale alle istanze collettive di origine e di natura democratica e, come conseguenza di questo, l'accumularsi di fenomeni di burocratizzazione, di violazione della legalità, di stagnazione e anche, parzialmente, di degenerazione, in differenti punti dell'organismo sociale. Si deve però subito aggiungere che questa sovrapposizione è stata parziale ed ha probabilmente avuto le più gravi manifestazioni alla sommità degli organi direttivi dello Stato e del partito [...] Ma di qui non si può assolutamente dire che sia derivata la distruzione di quei fondamentali lineamenti della società sovietica da cui deriva il suo carattere democratico e socialista che rendono questa società superiore, per la sua qualità, alle moderne società capitalistiche [...]. Era assolutamente necessario che la denuncia degli errori di Stalin venisse fatta, e venisse fatta in modo tale che scuotesse le menti e riattivasse tutta la vita degli organismi della società socialista [...]».

<sup>199</sup> R. GUIDUCCI, *Pamphlet sul disgelo e sulla cultura di sinistra*, in «Nuovi Argomenti», n. 3, 1955-56, p.88.

<sup>200</sup> Tutti gli articoli sono ora raccolti in, G. VACCA (a cura di), *Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956. Un'antologia di scritti del «Contemporaneo»*, Editori Riuniti, Roma, 1978.

<sup>201</sup> F. FORTINI, *I politici-intellettuali*, in G. VACCA (a cura di), *Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956*, cit., p. 41.

Il primo elemento di discussione non può che riguardare gli eventi internazionali e il ruolo che deve assumere la sinistra italiana nei confronti del processo di destalinizzazione; questo tema investe, più nello specifico, i rapporti tra cultura e politica, fra partiti, intellettuali e classi subalterne per arrivare a mettere in questione la stessa tradizione marxista, le sue radici, secondo molti eccessivamente intrecciate con l'idealismo italiano, nonché il ruolo che deve essere attribuito alla figura di Gramsci. La tradizione storicistica viene definita da molti intellettuali: «invasiva, anacronistica, fonte di ritardi e sordità, incurante di quanto di positivo esiste nelle “nuove filosofie”, denigratrice di antiche e illustri scuole di pensiero, responsabile delle sensazioni di impotenza, delle paralisi che colgono i comunisti di fronte ai problemi esplosi nella vita produttiva e sindacale»<sup>202</sup>. Tali critiche emergono in particolare dall'intervento di Ludovico Geymonat, netto e polemico fin dal titolo: *Troppo idealismo*. Dalle parole di questo pensatore risulta evidente il dissenso da una politica culturale che, anziché servirsi del contributo degli intellettuali più giovani, «ricchi di una problematica di intonazione anglo-americana», si è limitata, di fronte ai nuovi fermenti filosofici, a:

esaltare il pensiero di Gramsci: pensiero indubbiamente ricco di germi vivissimi ma appartenente (non certo per colpa del suo autore) a una fase dello sviluppo culturale assai diversa da quella odierna: ad una fase cioè il cui peso della scienza e della tecnica era enormemente minore di oggi, e in cui lo sviluppo delle teorie scientifiche e delle loro applicazioni non aveva ancora posto alla filosofia i gravi problemi che oggi stiamo dibattendo<sup>203</sup>.

In questo discorso, dove in parte è possibile rintracciare un pensiero simile a quello elaborato da Della Volpe, si attribuisce all'idealismo il limite di non aver saputo tener conto di quel filone scientifico della storia della filosofia che va da Leonardo a Galileo e a Cattaneo.

Con argomenti spesso analoghi, lo storicismo marxista viene messo sotto accusa da tanti altri intellettuali che prendono parte alla discussione. Calvino, ad esempio, ribadisce che «in un mondo in cui tutto torna a muoversi» si ha «poco in mano e poco in testa per far sentire una decisiva presenza della cultura marxista italiana nei dibattiti che avverranno nel nostro movimento e nella cultura mondiale»<sup>204</sup>. Sulle deficienze e sui ritardi della cultura marxista italiana tornano anche Franco Fortini, per il quale i due principali errori risiedono nella «imperfetta assimilazione critica degli sviluppi positivi del pensiero e della scienza del capitalismo contemporaneo» e nella «mancata verifica critica dei fondamenti teorici, sociali ed economici del marxismo»<sup>205</sup>, e Alessandro Pizzorno, secondo il

---

<sup>202</sup> N. AJELLO, *Intellettuali e Pci. 1944-1958*, cit., p. 376.

<sup>203</sup> L. GEYMONAT, *Troppo idealismo*, in G. VACCA (a cura di), *Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956. Un'antologia di scritti del «Contemporaneo»*, cit., p.49.

<sup>204</sup> I. CALVINO, *Nord e Roma sud*, ivi, cit., p. 26.

<sup>205</sup> F. FORTINI, *I politici-intellettuali*, ivi, cit., p. 43.

quale gli intellettuali marxisti non hanno «saputo dare un'analisi di fondo del capitalismo contemporaneo»<sup>206</sup>. Lo stesso Guiducci scrive che:

essere all'altezza della rivoluzione industriale moderna vuol dire anche essere all'altezza della rivoluzione culturale moderna. Il ruolo della sovrastruttura sta mutando non solo in campo socialista, ma anche in campo capitalistico. La terza rivoluzione industriale [...] porta con sé una diversa dimensione della cultura introducendo in essa nuove scienze, nuove tecniche, soprattutto nel campo della pianificazione e dell'organizzazione e con ciò sposta la risultante complessiva verso nuovi metodi di lavoro specialistico [...] sia di partecipazione collettiva alla ricerca, all'intervento (nuove forme di collaborazione nell'analisi economico-sociologica, nelle decisioni, nella verifica delle azioni)<sup>207</sup>.

Le scienze e le filosofie, come il neopositivismo e le correnti linguistiche e paralinguistiche, la sociologia e le nuove tecnologie industriali, intese a studiare le trasformazioni del capitalismo moderno, vengono così indicate come altrettanti campi che il marxismo deve indagare e con cui deve inevitabilmente fare i conti:

in questo quadro il marxismo, per mantenere la sua posizione di avanguardia, dovrà affrontare (e sta affrontando) una reimpostazione complessiva della tematica ideologico-pratica del movimento operaio e della sua politica. E come nella rivoluzione industriale la struttura economico-sociale socialista consente un massimo e insieme liberatorio progresso, così nella rivoluzione culturale il marxismo ha la possibilità concreta di condurre a termine il processo di emancipazione della cultura, liberandola dagli impedimenti di ogni genere cui è stata sottoposta e aprendole ogni possibilità inventiva e creativa<sup>208</sup>.

Oltre ad assimilare le novità che si affacciano nel campo della cultura, il marxismo deve operare anche una sorta di autocritica nonché una lettura più fedele e rigorosa dei suoi testi classici. Sempre Colletti rivolge dalle pagine del «Contemporaneo» un invito affinché i classici del marxismo vengano «venerati di meno e studiati e discussi di più»<sup>209</sup>.

Anche da parte di intellettuali interni agli organismi culturali del Pci si sostiene la necessità di maggiore autonomia dei centri dell'organizzazione culturale. In particolare, Carlo Muscetta avanza la proposta che gli organismi su cui si basa la politica culturale, come «Società», «Il Contemporaneo» e l'Istituto Gramsci, che non si identificano con il partito anche se sono diretti da uomini di partito, intensifichino la loro autonoma azione di «direzione e organizzazione di tutti gli intellettuali di sinistra»<sup>210</sup>. Lo stesso Muscetta, tuttavia, mette in discussione le critiche mosse verso il «troppo idealismo»: per la difesa della laicità dello Stato - egli scrive - «Hegel (con il permesso e senza il

---

<sup>206</sup> A. PIZZORNO, *Avere il coraggio*, ivi, cit., p. 122.

<sup>207</sup> R. GUIDUCCI, *La cultura si fa insieme*, ivi, p. 104.

<sup>208</sup> Ivi, p. 105.

<sup>209</sup> Cfr. L. COLLETTI, *L'uomo e la scimmia*, ivi, p.113.

<sup>210</sup> C. MUSCETTA, *I poveri fatti*, ivi, cit. p. 75.

permesso di Galvano Della Volpe) è più utile (storicamente valido) di Aristotile; e Bertrando Spaventa serve più di Cattaneo (con il permesso e senza il permesso di Geymonat)»<sup>211</sup>.

I veri difensori dell'ortodossia restano principalmente Alicata e Salinari: il primo respinge l'accusa rivolta al Pci di avere «pugnalato alle spalle il marxismo»: la cosiddetta linea Spaventa-De Sanctis, Labriola-Gramsci non va barattata per fare un piacere a coloro che si rifanno «alle esperienze e ai risultati delle correnti sociologistiche e neopositivistiche» e se il Pci ha commesso degli errori essi sono invece da attribuire «agli impacci, alle timidezze, ai ritardi che si sono avuti nel portare in modo conseguente tutto il partito e tutto il movimento operaio a camminare audacemente su quella via italiana al socialismo» che è «l'aspetto più creativo, originale e suggestivo dell'insegnamento gramsciano»<sup>212</sup>. Il problema, quindi, non consiste nel fatto che i comunisti italiani hanno esagerato con Gramsci, anzi si è stati fin «troppo poco gramsciani»<sup>213</sup>.

Il dibattito degli intellettuali comunisti non si svolge solo sulle riviste e in termini meramente culturali, ma si articola in tutto il Partito comunista, nelle federazioni, nel comitato centrale e in direzione e assume precisi connotati politici. La situazione di crisi peggiora con lo scoppio della rivolta in Ungheria e l'invasione delle truppe sovietiche. I problemi emersi tra la primavera e l'estate del 1956, con la pressante domanda di chiarezza attorno alle questioni relative alle vie nazionali al socialismo e alla democrazia nel Partito, si accentuano ulteriormente e la protesta degli intellettuali diventa più estesa. Il dibattito si definisce più chiaramente a livello politico, attraverso una condanna dello stalinismo e dell'intervento sovietico. Alla condanna politica si accompagna il dramma di giudicare e di accettare quanto è avvenuto per chi è comunista. Per tutti coloro che insomma hanno creduto negli ideali del socialismo, i carri armati sovietici a Budapest costituiscono un trauma che rimette «in discussione convinzioni radicate»<sup>214</sup>. Tra chi si mobilita a sostegno del popolo ungherese, chiedendo che il governo sia affidato nuovamente a Imre Nagy, vi è il comitato direttivo degli studenti dell'Università di Roma «La Sapienza» composto tra gli altri da Mario Tronti e Alberto Asor Rosa. La ferma posizione filosovietica del Pci e il tacciare l'insurrezione popolare come reazione controrivoluzionaria<sup>215</sup> non fanno che fomentare il dissenso al suo interno e tra gli intellettuali.

---

<sup>211</sup> *Ibidem*.

<sup>212</sup> M. ALICATA, *Troppo poco gramsciani*, ivi, p. 201.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

<sup>214</sup> A. VITTORIA, *Togliatti e gli intellettuali*, cit., p. 212.

<sup>215</sup> Si veda in proposito l'editoriale dell'«Unità», *Sugli avvenimenti polacchi e ungheresi*, che riporta il comunicato della direzione del 25 ottobre 1956 nel quale, a proposito dei «fatti gravi e dolorosi» avvenuti in Polonia e Ungheria, si ribadiva quanto già espresso in precedenza «a favore del processo di democratizzazione del regime politico», iniziato con il XX congresso del Pcus, ma si criticavano duramente gli avvenimenti ungheresi «culminati in una sommossa controrivoluzionaria armata, apertamente volta a rovesciare il governo democratico popolare, a troncane la marcia verso il socialismo e a restaurare un regime di reazione capitalistica». La dura risposta, che il regime da ai rivoltosi con la collaborazione dell'esercito sovietico, viene definita quindi un «dovere e diritto sacrosanto», Cfr. *Ibidem*.

A questo proposito molti di questi, circa un centinaio, si preparano a indirizzare al Pci una dichiarazione che diventa nota come “il manifesto dei 101”<sup>216</sup>, dal numero dei firmatari. L’idea matura contemporaneamente nella sede di *Società*, di cui Carlo Muscetta è uno dei direttori, e tra i giovani docenti e assistenti comunisti dell’Università romana. È dalle parole di Tronti, allora studente, che emergono i sentimenti che accomunano soprattutto i più giovani intellettuali dell’area comunista, di fronte a questi avvenimenti:

non c’era posto per bamboleggiamenti narcisistici o per le analisi dell’inconscio in quell’anno 1956, almeno su quella tormentata scena del mondo che era il movimento comunista internazionale. La grande crisi politica scatenò una grande crisi culturale. A poco a poco nella successione drammatica degli eventi, dal XX Congresso del PCUS, con relativo rapporto segreto, fino all’insurrezione e repressione ungherese, tutti i conti tornavano, magari al rovescio. Il ceto politico togliattiano si muoveva con passi felpati dentro le contraddizioni del sistema sovietico, volgarizzando per l’occasione l’anti-Croce gramsciano: un po’ più dialettica dei distinti, un po’ meno dialettica dei contrari. Noi eravamo giovani e liberi: volevamo, alquanto ingenuamente, il chiaro al posto dell’oscuro e ci veniva offerto un pur intelligente chiaroscuro. Fu il primo - sofferto ma deciso - «no» alla dirigenza del partito. Proprio perché non avevamo partecipato alla lotta, anzi alla guerra, antifascista, quel legame di ferro con la patria del socialismo non era diventato per noi una ragione di vita. E la guerra fredda la vivevamo da militanti, come «scontro di civiltà», non come conflitto per la spartizione del mondo<sup>217</sup>.

### 2.1.2. *Egemonia senza «moderno principe». Il ruolo del partito socialista nel dibattito sul marxismo teorico.*

Dalla ricostruzione che si è fatta degli eventi del ’56 risulta evidente come un primo nodo di indagine all’interno della messa in questione della tradizione marxista riguardi il Partito politico, quello che Gramsci definisce nei *Quaderni* il «moderno principe», su cui Togliatti ha modellato il Pci per farne un intellettuale collettivo nonché il principale motore di trasformazione dei rapporti di forza. Gli eventi del ’56 mettono in discussione proprio questa visione del partito sotto molteplici aspetti,

---

<sup>216</sup> «I tragici avvenimenti d’Ungheria scuotono dolorosamente in questi giorni l’intera opinione pubblica del paese. [...] La fedeltà all’impegno assunto con l’atto di adesione al partito impone di prendere una posizione aperta. Si formulano pertanto queste considerazioni politiche:

1) I fatti d’Ungheria dimostrano che quando prevalgono resistenze, ritardi, o addirittura il proposito di contenere il processo di democratizzazione dei partiti comunisti e dei regimi sociali [sic] iniziato dal XX Congresso del PCUS, inevitabilmente si verificano profonde fratture nel popolo e nella stessa classe operaia, che il partito è impotente a superare [...]. La condanna dello stalinismo è irrevocabile.

2) Dagli avvenimenti di Polonia, e soprattutto d’Ungheria scaturisce una critica a fondo, senza equivoci, dello stalinismo [...]. Da mesi si tenta di minimizzare il significato del crollo del culto e del mito di Stalin, si cerca di nascondere al partito i crimini da e sotto questo dirigente, definendoli «errori» o addirittura «esagerazioni» [...].

3) [...] se non si vuole distorcere la realtà occorre riconoscere con coraggio che in Ungheria non si tratta di un putsch o di un movimento organizzato della reazione [...] ma di un’ondata di collera che deriva dal disagio economico, da amore per la libertà e dal desiderio di costruire il socialismo secondo una propria via nazionale, nonostante la presenza di elementi reazionari».

<sup>217</sup> M. TRONTI, *Noi operaiisti*, DeriveApprodi, Roma 2009, p. 30.



sia per come esso sviluppa il suo rapporto con gli intellettuali, sia per come esso elabora il rapporto tra teoria e praxis e infine per come esso imposta la costruzione della soggettività politica.

Molti degli interventi che compaiono sul «Contemporaneo» si concentrano principalmente sulla questione dell'autonomia dell'organizzazione della cultura dal partito, recuperando tematiche affrontate già durante la vicenda del «Politecnico» di Vittorini, il quale aveva promosso una visione degli intellettuali come ceto libero dai vincoli partitici e come coscienza critica del processo storico, sia durante la polemica sulla differenza tra «politica culturale» e «politica della cultura» innescatasi tra Togliatti e Bobbio.

A contribuire alla discussione su questa problematica sono gli intellettuali socialisti, fino ad allora rimasti quasi assenti nel dibattito politico-culturale della sinistra italiana. La figura che più influenza le loro posizioni è quella di Rodolfo Morandi, dirigente socialista che aveva assunto un ruolo fondamentale nel partito non solo come autore di un importante studio sulla grande industria italiana, ma anche come uno dei principali oppositori al fascismo. Morandi aveva dedicato parte dei suoi studi sul marxismo alla ricerca di un'autentica "terza via" rivoluzionaria tra bolscevismo e socialdemocrazia. Su questa linea aveva prestato particolare attenzione alle valutazioni che Rosa Luxemburg aveva espresso sull' Urss nel 1918, all'epoca del Biennio rosso tedesco. Morandi, infatti, nutrivà forti dubbi nei confronti della natura statalista del «socialismo in un solo paese», e criticava il rapporto classe-partito sviluppata dal Comintern. Egli, sulle orme delle teorie consiliariste, aveva elaborato una visione del partito come strumento, necessario ma non sufficiente, per la lotta di classe e aveva pensato la rivoluzione come un processo eversivo che potesse avere uno sbocco non in un Partito-Stato ma in un sistema di governo popolare basato su organismi democratici costruiti dalle masse stesse.<sup>218</sup> In questo modo egli aveva accentuato l'importanza della lotta all'interno dei luoghi di produzione, ritenendo che dovessero essere i lavoratori stessi gli autentici protagonisti della politica socialista e che la democrazia dovesse perciò essere interpretata come democrazia diretta, dove l'elemento politico trovava un suo inveroamento in quello economico e sociale.

Come si può vedere, il conferimento di un ruolo centrale alla democrazia diretta reimposta in termini molto diversi il rapporto tra Partito e classe rispetto alla visione di Togliatti. Infatti, nell'elaborazione morandiana tale rapporto non comporta la distinzione tra una classe operaia, ancora priva di una vera e propria coscienza politica, e il partito che ha il compito di formare la coscienza di classe. Tra questi due poli viene posta l'organizzazione politica di massa «che si dà autonomamente i propri obiettivi e autonomamente esprime i propri quadri dirigenti»<sup>219</sup>. Il movimento di massa, e non il partito, deve essere il vero soggetto della costruzione del socialismo, mentre il partito non è

---

<sup>218</sup> Cfr. A. AGOSTI, *Rodolfo Morandi*, Laterza, Roma-Bari 1971, pp. 173-183, 278-290

<sup>219</sup> Ivi, p. 268.

che uno degli strumenti del processo rivoluzionario. In altre parole, il partito viene descritto da Morandi come una «funzione» del movimento di classe e questa concezione del «Partito-funzione» viene contrapposta a quella leniniana, e anche togliattiana, del «Partito-guida».

Le indicazioni morandiane vengono recuperate da questi intellettuali per contrastare sia l'impostazione togliattiana di una via italiana al socialismo sia il nuovo corso intrapreso dal segretario del Psi Nenni, il quale, dopo la morte di Morandi, avvenuta nel '55, tenta un riavvicinamento al partito socialdemocratico di Saragat. In questo contesto l'«indimenticabile '56» si offre loro come l'occasione per aprire un dibattito e avviare una ricerca sulle prospettive generali del socialismo e della teoria marxista nonché per mettere in discussione le forme e le modalità di lotta delle organizzazioni del movimento operaio. Si apre così un ulteriore spazio di analisi critica che gravita attorno a quest'area socialista: se il perno di questa iniziativa in campo politico può essere considerato Raniero Panzieri, che dirige in questa fase la sezione culturale del Psi e che diventa direttore di «Mondo operaio», il gruppo d'intellettuali che meglio rappresenta quest'area fa capo a riviste come «Ragionamenti», «Nuovi Argomenti» e «Passato e Presente», e di esso fanno parte, tra gli altri, Fortini, Pizzorno, Guiducci e Franco Momigliano<sup>220</sup>. Le analisi di questo gruppo di «marxisti critici» si coagulano nelle *Proposte per l'organizzazione della cultura marxista*, manifesto con cui essi si candidano a guidare quel processo di «rinascita della cultura marxista» invocato, soprattutto dopo il '56, come necessario e urgente<sup>221</sup>. Tale proposta mira a contestare la politica culturale del Pci nonché il ruolo che essa affida agli intellettuali, rivendicando un impegno di tutto il movimento socialista nell'organizzazione di istituzioni culturali autogestite dagli intellettuali socialisti:

il momento presente richiede che si accentui, non che si diminuisca, il moto di decentramento e di autonomia delle iniziative culturali, purché parallelamente si sviluppino i rapporti orizzontali, di liberi accordi e intese organizzative delle iniziative stesse... Per questo riteniamo che sia funzionale l'autonomia organizzativa della cultura rispetto a questo o a quel partito o organismo della sinistra italiana, persuasi che solo così sia possibile disegnare un riordinamento efficiente e rapido delle strutture organizzative della cultura socialista nel quadro del «blocco storico» del movimento operaio<sup>222</sup>.

La loro tesi di fondo si basa sul fatto che l'azione per la nuova cultura socialista non deve esaurirsi, sul piano della teoria, con la sostituzione di nuovi contenuti ai vecchi, ma deve implicare la lotta contro gli strumenti della cultura borghese e comportare la costruzione di istituti di cultura socialista che siano parte integrante del movimento operaio. Nel documento si legge infatti:

---

<sup>220</sup> Cfr. ASOR ROSA, *La cultura*, cit., p. 876; M. A. M. SCOTTI, *Da sinistra. Intellettuali, Partito socialista italiano e organizzazione della cultura (1953-1960)*, Ediesse, Roma 2011, pp. 109-127.

<sup>221</sup> Cfr. A.A.V.V., *Proposte per una organizzazione della cultura marxista in Italia*, Supplemento a «Ragionamenti», 1956, ora in R. GUIDUCCI, *Socialismo e verità*, Einaudi, Torino 1956, p. 30.

<sup>222</sup> *Ibidem*.

là dove è l'origine delle affermazioni, delle richieste, dei bisogni, deve essere lo specialista; e non già dove si conferma, dove si conosce in modo estremamente mediato, dove si lavora unicamente alle conclusioni. È proprio nel rapporto fra lo specialista [e] le masse che debbono nascere i contenuti e i temi delle ricerche<sup>223</sup>.

È però la riflessione di Panzieri a spostare il dibattito teorico e politico del marxismo italiano dal tema dell'autonomia degli intellettuali a quello della relazione tra organizzazione e classe, a suo giudizio da ripensare in maniera nuova, nel tentativo di sovvertire, come già proposto da Morandi, l'idea del Partito-guida. Panzieri ha una formazione atipica per un intellettuale dell'epoca<sup>224</sup>, dal momento che nei suoi studi non compaiono né l'idealismo né lo storicismo. La sua iniziale ricerca è incentrata infatti sul rapporto tra democrazia e socialismo e sull'interpretazione del marxismo come superamento positivo del pensiero rousseauiano e hegeliano. Partendo da un'analisi degli scritti di Rousseau, egli giunge infatti a constatare come il filosofo abbia avuto il merito di anticipare la concezione del materialismo dialettico, ma come il suo limite risiedesse in un'idea ancora parziale di emancipazione, pienamente realizzata da Marx nei suoi scritti giovanili. Fin dagli anni Quaranta, inoltre, in aperta critica con la contaminazione crociana di molti pensatori, Panzieri porta avanti una battaglia per la creazione di una cultura "autenticamente" marxista in Italia, in particolare attraverso un'impegnativa opera di traduzione di alcuni scritti di Marx e di Engels, il principale dei quali, come si è visto nel precedente capitolo, è il Secondo libro del *Capitale*, pubblicato in due volumi nel 1953 dalle Edizioni Rinascita.

Il 1947 segna una data importante nella sua biografia intellettuale perché, proprio in quell'anno, viene inviato dal partito alla federazione socialista di Bari, dove incontra gli esponenti della sinistra locale e soprattutto approfondisce la conoscenza di Ernesto De Martino, con cui aveva già avuto modo di stringere rapporti al Centro di studi sociali per la pubblicazione del *Mondo magico*. A Bari, oltre a quello con De Martino, Panzieri fa uno altro incontro importante, quello con Della Volpe<sup>225</sup>,

---

<sup>223</sup> *Ibidem*.

<sup>224</sup> Per una ricostruzione del pensiero di Panzieri si vedano: G. ARTERO, *Il punto di Archimede. Biografia politica di Raniero Panzieri da Rodolfo Morandi ai "Quaderni rossi"*, GiovaneTalpa, Cernusco sul Naviglio 2007, S. MANCINI, *Socialismo e democrazia diretta. Introduzione a Raniero Panzieri*, De Donato, Bari 1977; S. MERLI, *Prefazione*, in R. PANZIERI, *Spontaneità e organizzazione. Gli anni dei Quaderni rossi 1959-1964*, BFS Edizioni, Pisa 1994, pp. VII-XXXIX.

<sup>225</sup> In un intervento comparso sul numero monografico di Aut Aut interamente dedicato all'esperienza di Panzieri e dei *Quaderni rossi*, Antonio Negri descrive così la formazione di questo pensatore: «voglio ricordare elementi non secondari della sua formazione, soprattutto l'opera di traduttore: Panzieri ha tradotto il secondo libro del *Capitale*, ha tradotto la situazione della classe operaia in Inghilterra di Engels, ha preparato un'edizione critica della *Critica del programma di Gotha*, è forse uno dei pochi marxisti militanti che conosce bene i *Grundrisse* fin dagli anni '50 e, in quanto conoscitore dei manoscritti marxiani, conosce anche l'inchiesta operaia. È perciò un uomo che unisce una formidabile esperienza di lotta di classe – con quella materialità e pesantezza che la lotta di classe che l'esperienza di lotta di classe in Italia aveva

con cui trova, grazie alle comuni ricerche condotte sul rapporto tra Rousseau e Marx, molti punti di contatto, specie sull'interpretazione del marxismo come superamento delle astratte libertà individualiste del liberalismo. Nel 1949 Panzieri si trasferisce in Sicilia dove insegna all'università e partecipa alle attività della Federazione socialista messinese. La sua esperienza politica e intellettuale è particolarmente influenzata da questo soggiorno che coincide con il movimento di occupazione delle terre a seguito della mancata attuazione dei decreti Gullo (1944).

Trovandosi coinvolto in prima persona in questi eventi, egli definisce le occupazioni in Sicilia come il «punto di Archimede», ossia l'inizio di un processo in grado di affermare una rinnovata identità socialista per un nuovo esperimento di rivoluzione democratica. Degli appunti, delle carte di Panzieri di quel periodo sono rimaste poche cose ma comunque sufficienti per focalizzare il suo pensiero su due aspetti determinanti e intrecciati, il ruolo del movimento contadino e la questione dell'autonomia delle masse. In uno di questi appunti si legge infatti:

quale è il carattere essenziale del movimento. È o no un movimento politico? E in che senso è un movimento politico? L'*universalità* del movimento. Autonomia politica e organizzativa. Autonomia di base. Legare il movimento a situazioni particolari (luoghi di lavoro, categorie professionali etc.) Le *diffidenze* sono di vario genere. Verso la presenza di partiti nel movimento. L'autonomia politica e organizzativa è la migliore risposta. Se il nostro "punto di Archimede" è *oggi* il movimento contadino, il "tempo di ingranamento" è necessariamente lungo<sup>226</sup>.

In un altro appunto, che risale al 1950, Panzieri si rivolge a quei compagni che ritengono il movimento contadino, in modo particolare quello dell'occupazione delle terre, un «movimento spontaneo» cioè puramente economico, e afferma, al contrario, che tale movimento è prima di tutto un movimento politico, un «tentativo di rivoluzione democratica»:

esso avvia forme e obiettivi politici e ideologici non meno che economici, ad esempio l'amministrazione dei comuni, una diversa giustizia distributiva e fiscale, l'elevamento culturale, etc. E, insieme con tutto questo, esso avvia la formazione di determinate alleanze, imposte dalle condizioni storiche e ambientali, che ne fanno un movimento democratico conseguente, cioè che tende a superare il suo proprio ambito. I nostri compagni commettono spesso gravi errori, perché molte volte non riconoscono la propria figura rivoluzionaria e politica del movimento. Essi utopisticamente vi cercano talora ciò che non può esserci, un contenuto strettamente proletario e, non trovando questo, lo ritengono un movimento meramente spontaneo. E così facendo, (non solo pensando!) lo avviliscono<sup>227</sup>.

---

comunque presentato, sia pure dentro la gestione riformista – a una preparazione da “quadro della II Internazionale”, come si diceva allora in termini ironici» A. NEGRI, *Ambiguità di Panzieri?*, in «Aut Aut», n. 149-150, 1975, p. 141.

<sup>226</sup> R. PANZIERI, *Sicilia*, in *L'alternativa socialista: scritti scelti 1944-1956* (a cura di S. Merli), Einaudi, Torino 1982, pp. 132-133.

<sup>227</sup> Ivi, p. 133.

È attraverso queste prime annotazioni che il dirigente socialista inizia a elaborare il tema dell'autonomia politica delle masse: le lotte dei contadini non sono semplicemente un fenomeno spontaneo, cioè puramente mosso dall'interesse economico e quindi personalistico, ma un movimento che esprime l'esigenza di lasciare autonomia politica e organizzativa alle masse popolari per far fronte alle diffidenze palesatesi nei confronti delle organizzazioni<sup>228</sup>.

L'analisi che qui Panzieri conduce non può essere compresa fino in fondo senza fare riferimento al saggio di Gramsci, *Alcuni temi della questione meridionale* e al modo in cui questo scritto viene assimilato dalla cultura dei due principali partiti di sinistra negli anni del dopoguerra<sup>229</sup>. Prima della divulgazione delle *Lettere* e dei *Quaderni*, che, come si è visto, vengono pubblicati a partire dal 1947, la *Questione meridionale* rappresenta per molti anni la più importante eredità lasciata dal pensatore sardo. Si tratta di uno scritto di fondamentale importanza dove Gramsci rielabora il concetto di egemonia, assimilato durante il suo soggiorno in Russia, e lo "traduce" in italiano nella prospettiva dell'alleanza tra operai del Nord e contadini del Sud, quale elemento fondamentale per completare il processo di unificazione nazionale avviato nel Risorgimento e rimasto, tuttavia, incompleto. Risulta evidente la novità apportata da questo scritto nel panorama politico dell'epoca: non solo l'egemonia del proletariato e la questione meridionale, ossia l'alleanza del proletariato con le classi contadine e il riscatto del Mezzogiorno, diventano due facce della stessa medaglia, ma il problema meridionale diventa non più solo quello della battaglia per la socializzazione della terra, ma il centro della questione nazionale e della pratica rivoluzionaria. La novità del pensiero politico di Gramsci è quindi quella di volgere lo sguardo al sud e ai contadini poveri e, a differenza di quanto avevano fatto fino a quel momento i socialisti, considerarli protagonisti del processo rivoluzionario, indicando nell'unificazione reale della nazione il compito essenziale della lotta del proletariato italiano. L'altra importanza di questo saggio risiede, come si è prima accennato, nella nuova definizione che qui viene proposta dell'egemonia e nella scoperta della funzione degli intellettuali all'interno della società civile europea.

La *Questione meridionale* ha come filo rosso la sconfitta del movimento operaio e l'avvento del fascismo, due fenomeni che sono il risultato, per Gramsci, di una crisi di consenso, dovuta a un'analisi insufficiente della specificità della realtà italiana. Il movimento operaio non è stato in grado di comprendere la frattura storica, mai sanata, tra Nord e Sud, ossia la frattura tra borghesia e proletariato industriale, latifondo e masse contadine. L'incapacità di analizzare questa scissione e di saldare questi

---

<sup>228</sup> Cfr. M. CEROTTO, *Raniero Panzieri e i «Quaderni Rossi»*. *Alle radici del neomarxismo italiano*, DeriveApprodi, Roma 2020, pp. 5-10.

<sup>229</sup> Vanno tenuti presenti i contributi di M. ALICATA, *Gramsci e il Mezzogiorno*, «L'Unità», 27 aprile 1952, pp. 10-11 e F. FERRI, *Questione meridionale e unità nazionale in Gramsci*, «Rinascita», n. 1, 1952, pp. 6-10.

due mondi, rimanendo ancorati a una considerazione retrograda del sud Italia<sup>230</sup>, è stata l'origine profonda della sconfitta del proletariato tanto sul piano politico quanto su quello culturale. La critica che Gramsci sta qui sviluppando è anche un'autocritica rivolta al periodo dell'«Ordine nuovo» e al limite della visione corporativista che era stata lì avanzata, un limite che risiedeva nel considerare il problema della rivoluzione un problema di classe e non di nazione. È proprio da questo nodo che sorge, in queste pagine, il problema dell'egemonia:

il proletariato, per essere capace di governare come classe, deve spogliarsi di ogni residuo corporativo, di ogni pregiudizio o incrostazione sindacalista. Cosa significa ciò? Che non solo devono essere superate le distinzioni che esistono tra professione e professione, ma che occorre, per conquistarsi la fiducia e il consenso dei contadini e di alcune categorie semiproletarie della città, superare alcuni pregiudizi e vincere certi egoismi che possono sussistere e sussistono nella classe operaia come tale anche quando nel suo seno sono spariti i particolarismi di professione. Il metallurgico, il falegname, l'edile, ecc. devono non solo pensare come proletari e non più come metallurgico, falegname, edile, ecc., ma devono fare ancora un passo avanti: devono pensare come operai membri di una classe che tende a dirigere i contadini e gli intellettuali, di una classe che può vincere e può costruire il socialismo solo se aiutata e seguita dalla grande maggioranza di questi strati sociali. Se non si ottiene ciò, il proletariato non diventa classe dirigente, e questi strati, che in Italia rappresentano la maggioranza della popolazione, rimanendo sotto la direzione borghese, danno allo Stato la possibilità di resistere all'impeto proletario e di fiaccarlo<sup>231</sup>.

Nel saggio Gramsci, pur attribuendo un ruolo attivo alle masse contadine, strappandole a quella visione anacronistica e discriminatoria che dominava all'epoca, continua a descrivere una società meridionale caratterizzata ancora dalla disgregazione, dalla frammentazione sociale, quasi dall'anarchia. Ciò che unifica questa massa amorfa è la funzione intellettuale, che realmente domina il mondo contadino, anzi tutto conquistandone il consenso con una precisa visione del mondo<sup>232</sup>. In

---

<sup>230</sup> «il Mezzogiorno è la palla di piombo che impedisce più rapidi progressi allo sviluppo civile dell'Italia; i meridionali sono biologicamente degli esseri inferiori, dei semibarbari o dei barbari completi, per destino naturale; se il Mezzogiorno è arretrato, la colpa non è del sistema capitalista o di qualsivoglia altra causa storica, ma della natura che ha fatto i meridionali poltroni, incapaci, criminali, barbari, temperando questa sorte matrigna con l'esplosione puramente individuale di grandi geni, che sono come le solitarie palme in un arido e sterile deserto», A. GRAMSCI, *Alcuni temi della questione meridionale*, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 723.

<sup>231</sup> Ivi, p. 740.

<sup>232</sup> «Il Mezzogiorno può essere definito una grande disgregazione sociale; i contadini, che costituiscono la grande maggioranza della sua popolazione, non hanno nessuna coesione tra loro (si capisce che occorre fare delle eccezioni: la Puglia, la Sardegna, la Sicilia, dove esistono caratteristiche speciali nel grande quadro della struttura meridionale). La società meridionale è un grande blocco agrario costituito di tre strati sociali: la grande massa contadina amorfa e disgregata, gli intellettuali della piccola e media borghesia rurale, i grandi proprietari terrieri e i grandi intellettuali. I contadini meridionali sono in perpetuo fermento, ma come massa essi sono incapaci di dare una espressione centralizzata alle loro aspirazioni e ai loro bisogni. Lo strato medio degli intellettuali riceve dalla base contadina le impulsi per la sua attività politica e ideologica. I grandi proprietari nel campo politico e i grandi intellettuali nel campo ideologico centralizzano e dominano, in ultima analisi, tutto questo complesso di manifestazioni. Come è naturale, è nel campo ideologico che la centralizzazione si verifica con maggiore efficacia e precisione. Giustino Fortunato e Benedetto Croce rappresentano perciò le chiavi di volta del sistema meridionale e, in un certo senso, sono le due più grandi figure della reazione italiana», ivi, p. 734.

altre parole, è ancora presente in questo scritto l'idea delle masse contadine come pura disgregazione che deve essere unificata, per cui il proletariato del Nord diventa per Gramsci il soggetto che deve sostituire la funzione intellettuale esercitata nel sud dalla borghesia e spezzare il «blocco agrario», cioè quella somma di interessi locali che hanno ostacolato lo sviluppo economico del sud:

il proletariato distruggerà il blocco agrario meridionale nella misura in cui riuscirà, attraverso il suo partito, ad organizzare in formazioni autonome e indipendenti, sempre più notevoli masse di contadini poveri; ma riuscirà in misura più o meno larga in tale suo compito obbligatorio anche subordinatamente alla sua capacità di disgregare il blocco intellettuale che è l'armatura flessibile ma resistentissima del blocco agrario. Per la soluzione di questo compito il proletariato è stato aiutato da Piero Gobetti e noi pensiamo che gli amici del morto continueranno, anche senza la sua guida, l'opera intrapresa che è gigantesca e difficile, ma appunto degna di tutti i sacrifici (anche della vita, come è stato nel caso del Gobetti) da parte di quegli intellettuali (e sono molti, più di quanto si creda) settentrionali e meridionali che hanno compreso essere essenzialmente nazionali e portatrici dell'avvenire due sole forze sociali: il proletariato e i contadini<sup>233</sup>.

Il saggio sulla *Quistione meridionale* diventa fondamentale anche nella costruzione del partito nuovo dopo la svolta di Salerno. Quando durante il V Congresso del Pci (2 gennaio 1946) viene affidato ad Amendola il compito di presentare la linea di alleanza democratica che il Pci intende diffondere nel Mezzogiorno per contrastare le forze reazionarie di orientamento monarchico, il dirigente comunista propone una lettura della situazione meridionale simile a quella che era stata presentata da Gramsci, descrivendo un territorio caratterizzato da una grande disgregazione sociale, ancora dominato dal vecchio blocco agrario, privo di una vera e propria forma di vita collettiva e di diffusione culturale, con i sindacati e cooperative ancora in uno stato embrionale, dove il Pci stenta ancora a diventare un vero partito di massa<sup>234</sup>. Pertanto, quello che viene prospettato come principale obiettivo è il rinnovamento democratico del Mezzogiorno sulla base di una solida alleanza tra operai, contadini e piccoli e medi borghesi da sottrarre al dominio del blocco agrario. Quello che i dirigenti comunisti cercano di diffondere nel Mezzogiorno, dominato da questo contraddittorio incontro tra vecchie e nuove tendenze conservatrici, è una politica produttivistica fondata sulla mobilitazione dei ceti medi accanto alla classe operaia e su ampie alleanze democratiche. La lotta politica per la Repubblica e la Costituente diventa, in altre parole, l'occasione per tentare di estendere l'influenza comunista dalle roccaforti tradizionali del movimento operaio e contadino verso la massa differenziata dei ceti medi. Si è già accennato, nel precedente capitolo, a come l'alleanza con i ceti medi diventi da questo momento un punto cardine del programma politico del Pci togliattiano. Prima che nel già citato discorso del segretario del Pci nel settembre '46 su *Ceto medio e Emilia rossa*, è

---

<sup>233</sup> Ivi, p. 742.

<sup>234</sup> Cfr. G. AMENDOLA, *La democrazia nel Mezzogiorno*, Editori Riuniti, Roma 1957, pp. 149-166.

Sereni ad anticipare questi temi in un importante discorso del maggio '46, dedicato specificamente al problema dei ceti medi e della Costituente. Appare qui confermato che il problema centrale per Togliatti, dal suo ritorno in Italia, è quello di assicurare al Paese una direzione politica nella forma di un governo democratico in grado di battere il fascismo e di assumerne la pesante successione. I mutamenti decisivi che Togliatti imprime alla strategia comunista, rinnovandola profondamente rispetto alle origini, derivano dall'acuta riflessione sul regime fascista che impone di abbandonare strade rivelatesi fallimentari, a partire dal settarismo classista, e di elaborare strategie adeguate a modificare in profondità equilibri sociali e modelli culturali consolidatisi in un ventennio di adesioni largamente diffuse nei confronti di un regime reazionario. Anche la *Quistione meridionale*, per i temi che vi sono sviluppati, diventa un tassello fondamentale della costruzione del partito nuovo e, più in generale, per la costruzione di un determinato rapporto tra partito e masse, tra spontaneità e organizzazione.

Secondo la concezione gramsciana, che il Pci fa propria e sviluppa ulteriormente, il partito, inteso come intellettuale collettivo, è quello strumento che fa sì che il punto di vista delle masse, delle classi subalterne diventi una filosofia compiuta in grado di comprendere, spiegare e criticare il punto di vista opposto, della classe dominante, per sfociare in una trasformazione strutturale dei rapporti di forza politici. Come scrive Gramsci nei *Quaderni*, riprendendo il filo rosso che aveva iniziato a tessere nella *Quistione meridionale*: «una massa umana non si distingue e non diventa indipendente per sé senza organizzarsi e non c'è organizzazione senza intellettuali, cioè senza organizzatori e dirigenti»<sup>235</sup>. Nella coscienza delle masse, spiega Gramsci, avviene una lotta tra una visione del mondo ereditata dal passato, ossia il senso comune, e una visione del mondo progressiva che è però ancora implicita. La teoria della egemonia viene elaborata proprio per rendere esplicita questa visione del mondo progressiva, per trasformarla in una chiara coscienza e in una filosofia. Essa vuole appunto riunificare la teoria e la prassi<sup>236</sup>. Il tema fondamentale che Gramsci affronta è quello della costruzione della soggettività politica, delle modalità con cui si forma una coscienza e una visione del mondo. Per Gramsci la soggettività politica si costituisce a partire dalla creazione di un'élite di intellettuali, che conservi un rapporto organico con la massa. Questa visione del ruolo che ricopre il Partito nell'organizzazione delle masse nonché della formazione della soggettività, viene assimilata anche dal Pci, per cui sono i partiti politici, in quanto intellettuali collettivi, che assolvono il compito di costruttori, sia teorici che pratici, di nuove visioni del mondo.

Tuttavia, parallelamente a questa concezione, che affonda le sue radici nella *Quistione meridionale* di Gramsci, si sviluppano altre modalità di interpretare l'azione politica delle masse e la loro

---

<sup>235</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., Q 11, p. 1386.

<sup>236</sup> M. MUSTÈ, *Marxismo e filosofia della praxis*, cit. p. 299.



progressiva presa di coscienza e di questa diversa modalità di interpretazione sono un esempio alcuni intellettuali «eterodossi» che operano nel Mezzogiorno<sup>237</sup>. Si tratta di pensatori legati, seppure in modi diversi, a un fenomeno letterario, quello della poetica contadina, che ha ampia fortuna negli anni della ricostruzione e che riceve un'accoglienza pressoché negativa tra i dirigenti del Pci. Esponenti di questo filone di ricerca sono intellettuali come Gianni Bosio e Rocco Scotellaro. Il primo aveva fondato nell'ottobre del 1949 «Movimento operaio», bollettino storico-bibliografico la cui cifra caratteristica è rintracciabile nel metodo filologico, nello scavo d'archivio, nella pubblicazione di fonti e bibliografie, nella cronologia e nella storia locale. Lo scopo della rivista è quello di documentare, a partire dalla raccolta di un patrimonio disperso di memorie e di carte, una tradizione rivoluzionaria italiana autoctona, composta dalle varie organizzazioni di classe prima della nascita del Partito socialista nonché le istanze spontanee del proletariato rurale. È infatti convinzione di Bosio che «la classe operaia opera, costruisce, si organizza, pensa e si esprime in maniera propria»<sup>238</sup> ed è dunque capace di esprimere una propria storia e una propria cultura, antagoniste ma non necessariamente subalterne. Di conseguenza è possibile studiare «la storia del movimento operaio in funzione del movimento operaio»<sup>239</sup>. Scotellaro è, invece, un giovane poeta lucano, morto nel 1953, il quale trova un patrocinio ideologico e stilistico in Carlo Levi (legato alla realtà del Mezzogiorno sin dal suo *Cristo si è fermato a Eboli*) e l'appoggio di uno studioso della questione meridionale quale Manlio Rossi Doria.

Ad alimentare questa corrente letteraria è lo stesso partito socialista che mostra profondo interesse per un'inchiesta sociologica di Scotellaro, intitolata *Contadini del sud*, condotta attraverso il metodo delle interviste dirette e delle confessioni autografe, e la elegge a testo che può indicare una via di ricerca alternativa rispetto al realismo meridionale, che guida l'azione degli intellettuali del Pci. A questo proposito Rossi-Doria sottolinea un elemento che sarà importante anche per l'analisi che alcuni intellettuali faranno a proposito dei processi di ristrutturazione capitalistica di fine anni Cinquanta:

in ciò che Rocco scriveva c'era il riflesso di trasformazioni profonde del Mezzogiorno che il Pci non considerava con la necessaria attenzione: per esempio la spinta migratoria, l'apertura verso l'Europa e l'"altra Italia", la crisi della campagna latifondistica e la nuova condizione dei giovani del sud dopo il periodo 'eroico' dell'occupazione delle terre<sup>240</sup>.

---

<sup>237</sup> Cfr. N. AJELLO, *Intellettuali e Pci*, cit., p. 333.

<sup>238</sup> G. BOSIO, *Diario di un organizzatore di cultura*, Edizioni Avanti!, Milano 1962, p. 105.

<sup>239</sup> Ivi, p. 96.

<sup>240</sup> TAA di Manlio Rossi-Doria in N. AJELLO, *Intellettuali e Pci*, cit., p. 336.

Più in generale, l'avversione dei dirigenti comunisti per questo filone di indagine deriva dalla difficoltà di inserire l'universo che viene descritto negli schemi meridionalistici del partito e si manifesta in un articolo pubblicato da Alicata su «Cronache meridionali», dove viene affermato che la lotta per il riscatto del Mezzogiorno non può risolversi in questo genere di analisi ma solo nello sviluppo organizzato, anche sul terreno delle coscienze, di un grande movimento popolare non solo di contadini, ma di intellettuali e in genere di ceti medio urbano, a condizione però che tale movimento comprenda l'esigenza dell'alleanza con la classe operaia e ne accetti la direzione. E aggiunge:

si ricordi però che questa non è una nostra «ideuzza», ma è la conclusione più avanzata cui è arrivato, per merito di Gramsci specialmente il «meridionalismo»: ed è una conclusione da difendere con fermezza, anche se non in modo dogmatico, ma anzi per farla sviluppare e «fruttificare», senza però annullarne mai le premesse<sup>241</sup>.

L'atteggiamento critico del Pci nei confronti dell'autonomismo della sociologia-letteratura di Scotellaro investe anche intellettuali accusati di assestarsi sulla stessa linea di ricerca, come Bosio, con la sua ricerca storiografica sullo spontaneismo, e persino De Martino<sup>242</sup>.

Per quanto riguarda quest'ultimo, il suo saggio comparso su «Società» e intitolato *Intorno ad una storia del mondo popolare subalterno*<sup>243</sup> scatena la diffidenza dei comunisti che pure avevano apprezzato molte delle sue precedenti ricerche, intorno al tema del folklore e che ora lo accusano di essere passato da un'originaria impostazione «gramsciana» a conclusioni non autenticamente marxiste, influenzate dalle posizioni di Levi. Per De Martino diventa infatti importante, a un certo punto del suo percorso teorico, liberarsi dalla *forma mentis* sia dello storicismo crociano sia della

---

<sup>241</sup> M. ALICATA, *Il meridionalismo non si può fermare e Eboli*, in «Cronache meridionali», n. 9, 1954, in ID., *La battaglia delle idee*, Editori Riuniti, Roma 1968, pp. 56-74.

<sup>242</sup> Scrive sempre Alicata: «A noi sembra invece che non sempre l'influenza esercitata dalla visione «poetica» del Mezzogiorno propria del Levi su quanti, in questi anni recenti, e fra essi lo Scotellaro, sono stati attratti allo studio del mondo contadino meridionale, abbia favorito in loro la tendenza a porsi, dinanzi a questo mondo, in un atteggiamento realistico da un lato, dall'altro in un atteggiamento critico, storicistico, dialettico. Secondo noi, se egli ce lo consente, è accaduto perfino ad Ernesto De Martino, il quale pure tanto contributo ha dato non solo all'approfondimento, alla luce del marxismo e particolarmente alla luce dell'opera di Antonio Gramsci, dei problemi metodologici dell'etnografia e del folklore, ma tante benemeritenze si è acquistato, e continua ad acquistarsi, con le sue indagini concrete sul folklore contadino meridionale, e particolarmente lucano, di cadere talvolta, e proprio per influenza del Levi, nella posizione (non marxista) di «scindere il suo interesse teoretico di capire il primitivo» dal «suo interesse pratico di partecipare alla sua liberazione reale». Con la conseguenza, secondo noi, di presentare certi elementi di superstizione propri della «concezione del mondo» dei contadini meridionali non in lotta con gli altri elementi di una «concezione del mondo» più critica e razionale, già presente oggi nella loro coscienza seppure in forme elementari, ma quasi come la manifestazione di un loro congeniale, e pur sempre valido, strumento di rappresentazione e di conoscenza della realtà. Sicché, secondo noi, egli finisce addirittura col sottovalutare la necessità di combattere, nella cultura borghese moderna, accanto alla presenza di tendenze più tradizionali che tendono ad escludere le manifestazioni culturali primitive dal mondo della storia e dell'umano, e a considerarle in modo naturalistico e a fini «strumentali» di dominio di classe», ivi, p. 74.

<sup>243</sup> E. DE MARTINO, *Intorno alla storia popolare del mondo subalterno*, in «Società», n. 3, 1949, pp. 411-435.

cultura umanistica dominante in Occidente: la scarsa considerazione che in Occidente ottengono gli studi sul mondo magico e il mondo puramente ‘naturalistico’ di considerare il folklore non sono soltanto una circostanza naturale ma configurano una scelta di classe. Per lui il «il circoscritto umanesimo della civiltà ‘occidentale’» coincide con la «struttura stessa della civiltà borghese», cui preme che «Cristo non vada oltre Eboli».

È così possibile constatare una naturale convergenza tra il programma di lavoro di Levi e quello di De Martino: per il secondo «il mondo oltre Eboli» diventa oggetto di una sistematica esplorazione. Allo stesso tempo, pur eleggendo il Mezzogiorno a terreno privilegiato per le sue ricerche, egli si accinge a un’opera più ampia di aggiornamento della cultura italiana in materia di studi folcloristici, psicologici, religiosi, mitologici e in genere attinenti a mondi storici desueti e lontani.

Oltre ad Alicata, delle critiche a questo tipo di ricerche etnologiche si fa portavoce Luporini, il quale, sempre sulle pagine di «Società»<sup>244</sup>, non condivide le nozioni di «irruzione» delle masse popolari nella storia e di «imbarbarimento» della cultura marxista, espresse da De Martino nel suo saggio.

Queste prese di posizione rivelano le diverse impostazioni di ricerca nonché il contrasto tra la politica culturale comunista e quella socialista: la prima preoccupata di contrastare ogni possibile scollamento tra classe e partito che possa mettere in discussione l’egemonia del Pci e la seconda intenta a cogliere le trasformazioni in atto all’interno dell’autonomia e della spontaneità delle masse<sup>245</sup>. A questo proposito, il Psi si fa promotore nel febbraio 1955, a Matera, del convegno *Rocco Scotellaro intellettuale del Mezzogiorno*, dove gli interventi dei relatori socialisti non si limitano a rivendicare il valore esemplare dell’opera e della parabola esistenziale di Scotellaro, ma affrontano di petto proprio il tema della «civiltà contadina meridionale», con orientamento generale che ha l’intento di valorizzare il momento autonomo della formazione di una cultura che ha fatto della propria miseria e arretratezza uno strumento di resistenza all’egemonia della cultura nazionale<sup>246</sup>.

Quando Panzieri inizia a interessarsi alla “questione meridionale”, ha chiaramente presente questo retroterra di ricerche eterodosse. In un articolo pubblicato sull’«Avanti» (1955) egli scrive, a proposito di Scotellaro:

---

<sup>244</sup> C. LUPORINI, *Intorno alla storia del «mondo popolare subalterno*, in «Società», n. 2, 1950, pp. 306-312.

<sup>245</sup> Sul rapporto del Pci con la questione meridionale e sul caso specifico di Napoli e della contrapposizione tra la linea meridionalista di Amendola e Napolitano e quella del Gruppo Gramsci si vedano anche i due romanzi di Ermanno Rea, *Mistero napoletano*, Einaudi 1995 e *Il caso Piegari*, Feltrinelli, Milano 2014.

<sup>246</sup> Cfr. M. M. SCOTTI, *Il paradosso dell’autonomia. Traiettorie di intellettuali nel PSI tra anni Cinquanta e Sessanta*, in F. CHIAROTTO (a cura di), *Aspettando il ’68*, Accademia University Press, Torino 2017, pp. 222-237.

nel “perire dei tempi” di cui parla Rocco, la stessa ripetizione di forme di esistenza barbare e pagane, la ripetizione del rifiuto alla civiltà e alla presenza cristiana producono, poiché esse non avvengono nel vuoto ma nella storia, l’accrescersi della protesta, della energia liberatrice<sup>247</sup>.

Scotellaro si interroga sulla funzione dell’intellettuale e sullo scarto fra soggettività e ruolo, uno scarto che tende a vivere in modo lacerante. Ma al tempo stesso cerca di dare luogo a una scrittura specifica, a una sociologia-letteratura che:

introduce nella narrazione il criterio delle storie di vita e il metodo dell’intervista con singolare consapevolezza della distanza che intercorre fra il ricercatore sociale e il soggetto sociale preso in osservazione e con uno scioglimento mimetico di questa distanza stessa», in modo da far parlare il contadino assumendolo come protagonista della sua storia. È proprio la complessità e l’articolazione di queste ragioni a costituire il «caso Scotellaro»<sup>248</sup>.

Panzieri vede sia in Scotellaro che in De Martino due intellettuali di tipo nuovo che esprimono nei loro lavori «il momento drammatico della rottura con il passato ed il risveglio alla storia nazionale e alla lotta del mondo contadino»<sup>249</sup>. In particolare, per quanto riguarda il rapporto tra Panzieri-De Martino, sottolinea Stefano Merli:

De Martino imputava a Panzieri di fare a volte dei “salti profetici”; Panzieri imputava a De Martino curvature idealistiche e un certo idoleggiamento del mondo arcaico. Comunque dall’incontro delle loro culture ed esperienze, tutti e due uscirono modificati. De Martino scoprì la dimensione di classe di quella anomia che in *Sud e Magia* definì “crisi della presenza” e che pone le premesse della “nascente solidarietà”. Panzieri, unico fra i marxisti delle varie tendenze, rifiutò la condanna antistorica del mondo arcaico e popolare, cogliendo il rapporto fra gli aspetti utopici ed escatologici presenti in Marx e il ruolo che svolgono i poveri come “messia collettivo”. Tutti e due posero le basi di quel modo di fare politica e cultura, di quell’innovazione metodologica e culturale che si chiamerà “conricerca” nel 1956 o “inchiesta” negli anni ’60, un modo che reagiva al marxismo formale e citazionistico, alla separatezza dell’intellettuale, dava una base non ideologica e subalterna all’impegno, e che per Panzieri diventerà “Il metodo” tout-court, il filo rosso che darà un senso unitario a tutto il suo lavoro politico e culturale<sup>250</sup>.

Sviluppando ulteriormente le indicazioni di questa letteratura, Panzieri diventa uno degli esempi più interessanti tra gli intellettuali per mostrare una linea di ricerca che rompe in modo radicale con l’impostazione del marxismo storicistico e che preannuncia la successiva ricerca su un diverso rapporto tra partito e classe. Come Gramsci, anche Panzieri è d’accordo sul fatto che la questione

---

<sup>247</sup> R. PANZIERI, *Cultura e contadini del sud*, in *L’alternativa socialista*, cit., p. 157.

<sup>248</sup> A. MANGANO, A. SCHINA, *Le culture del Sessantotto. Gli anni Sessanta, le riviste, il movimento*, Centro di documentazione Pistoia, Pistoia 1998, p. 36.

<sup>249</sup> R. PANZIERI, *Cultura e contadini del sud*, in *L’alternativa socialista*, cit., pp. 156-162.

<sup>250</sup> S. MERLI, *Teoria e impegno nel modello Panzieri*, introduzione a R. Panzieri, *Lettere 1940-1964*, cit., p. XIII.

meridionale abbia come scopo più ampio l'unificazione nazionale e, in questo senso, ritiene che le rivolte in Sicilia debbano essere inserite in un quadro più ampio, quello della costruzione di una nazione democratica:

è, questa, una tappa importante di un duro cammino che il popolo siciliano aveva vigorosamente iniziato con le grandi lotte unitarie dei contadini, degli operai, degli intellettuali, dei ceti democratici, fin dal 1945, recando da allora un contributo grande e prezioso alla causa della rinascita democratica in Italia; un duro cammino, cosparso di molto sangue di figli del popolo durante il quale s'era già affermata con la vittoria del Blocco il 20 aprile 1947, l'incoercibile volontà di riscatto dell'isola dai pesanti vincoli dei rapporti semifeudali, del latifondo, dell'arretratezza economica, della disgregazione sociale in cui si riproducono e si moltiplicano da un secolo e mezzo le classi e i ceti sfruttatori e parassitari, i baroni di stirpe e di fatto, i gabellotti, la mafia, i banditi.

In questa marcia in avanti, la conquista dell'autonomia significò precisamente la volontà del popolo siciliano di inserire la sua lotta nella lotta generale del popolo italiano, di riunire il problema del suo sviluppo democratico al problema della rinascita democratica in tutta Italia. Conquistando, con l'autonomia, le possibilità concrete della sua liberazione economica e sociale, il popolo siciliano ha affrontato in modo risoluto, concreto, esemplare il problema della formazione dell'unità della nostra patria, trasferendo, perciò, per quanto riguarda la Sicilia, la questione meridionale dal piano evasivo della cultura astratta al piano della cultura vivente e operante, di un'azione politica, di una prospettiva di lavoro, di mobilitazione, di lotta di tutto il popolo italiano<sup>251</sup>.

Questo implica anche la considerazione del tema delle alleanze caro allo stesso Gramsci, e con ciò chiama in causa la categoria di «blocco storico» intesa come alleanza non strumentale tra le classi subalterne:

il valore preminente che assume nella lotta attuale dei contadini l'elemento generale, politico, di azione unitaria per la riforma agraria, pone in primo piano l'esigenza di realizzare anche sul terreno organizzativo, nel corso della lotta stessa, le più valide e solide alleanze con gli altri strati di lavoratori e con tutti i ceti produttivi della Sicilia<sup>252</sup>.

Allo stesso tempo però, Panzieri, esalta la potenzialità politica che è presente nelle lotte meridionalistiche prospettando la formazione di un nuovo potere che affondi le sue radici nell'autorganizzazione che si danno le masse stesse e nelle forme di controllo e di gestione che esse esprimono. In questo senso egli si richiama all'insegnamento di Morandi e si inserisce nella linea del "meridionalismo eterodosso", rivendicando la liquidazione definitiva della tendenza ad assegnare alle lotte dei lavoratori un valore puramente strumentale per delegare al partito il compito di fare politica ed esaltando l'apporto autonomo del mondo del lavoro contro ogni affermazione paternalistica e di guida, cosicché le masse stesse siano gli autori del proprio riscatto.

---

<sup>251</sup> Ivi, p. 135.

<sup>252</sup> *Ibidem*.

Dopo l'attività politico-organizzativa svolta in Puglia e in Sicilia, Panzieri ottiene una posizione di rilievo nel Psi: nel 1953 entra nella Direzione e nel Comitato centrale del partito e viene nominato responsabile della sezione stampa e propaganda (che svolge anche compiti di commissione culturale); nel maggio 1955 lascia quest'incarico a Ruggero Amaduzzi e assume la guida di una sezione appositamente istituita per occuparsi dei problemi della cultura. La scomparsa di Morandi lo lascia privo di un riferimento politico forte nel partito e isolato su posizioni personali e critiche: non a caso, dopo il Congresso di Venezia (febbraio 1957) è riconfermato membro del Comitato centrale, ma non della Direzione. Panzieri rilancia allora la sua iniziativa teorico-politica attraverso l'Istituto Morandi, di cui è promotore sin dal 1956, e «Mondo Operaio».

Sia il profondo travaglio attraversato dal Psi in quegli anni sia i drammatici fatti del '56, lo spingono a una sempre maggiore riflessione sullo statuto del marxismo teorico in Italia e su una sua necessaria rigenerazione. A suo giudizio i due partiti di sinistra e il movimento operaio devono giungere a riconoscere la «rottura qualitativa» che si è verificata con questa data e attuare una profonda trasformazione della loro struttura, sviluppando nella teoria e nella pratica, una critica conseguente delle loro impostazioni e della loro azione. Negli *Appunti per un esame della situazione del movimento operaio* scrive:

il processo di rinnovamento è pertanto irrevocabile. Rendere completamente esplicita ed approfondire la presa di coscienza che si è inizialmente affermata con il XX Congresso, e che è nello stesso tempo restituzione del marxismo ai suoi motivi originari ed alla sua capacità di aderenza e di verifica della nuova realtà storica (e quindi di arricchimento creativo dello stesso marxismo), rappresenta il solo modo di testimoniare la fedeltà ai valori della rivoluzione di ottobre, affermando nella rottura, l'autentica continuità della rivoluzione proletaria<sup>253</sup>.

Allo stesso tempo, egli si rifiuta di abbracciare quella che definisce la «mitologia del ritorno a Lenin», avanzata da Togliatti nell'VIII Congresso del Pci, per restituire, invece, il movimento operaio di ciascun paese alla sua propria autonoma responsabilità.

Quello che in altre parole Panzieri propone è la ricomposizione dei motivi morandiani, che hanno accompagnato la sua militanza in Sicilia, con quelli forniti dal nuovo dibattito sull'autonomia della cultura da parte dell'area dei marxisti critici. Compito fondamentale di una cultura marxista risulta per Panzieri quello di restituire il marxismo al suo naturale terreno che è il terreno della «critica permanente», qualcosa che può essere compiuto solo liberandolo «dal controllo delle direzioni di partito e dagli indirizzi partitici»:

---

<sup>253</sup> R. PANZIERI, *La crisi del movimento operaio, scritti, interventi, lettere, 1956-1960*, Lampugnani Nigri, Milano 1973, p. 72.

solo in questo modo la cultura marxista può ritrovare la sua vera funzione, cioè solo attraverso il rifiuto della partitarietà, e attraverso l'affermazione della sua unità al di fuori al di sopra al di là degli schieramenti politici<sup>254</sup>.

Riacquista qui importanza il tema dell'azione di massa che si fonda sul «presupposto della necessità di far coincidere sempre e concretamente, senza residui, la lotta delle masse con gli obiettivi di una visione critica, costruttiva, democratica dei problemi nazionali»<sup>255</sup>. La convinzione è dunque quella che vi sia un nesso che lega tra loro l'autonomia della ricerca culturale e l'autonomia del movimento di classe e di massa, il rilancio della funzione critica, demistificatrice e antidogmatica del metodo marxista e l'esplicitarsi di una capacità di potere politico da parte delle forze operaie e popolari, anche nel momento in cui queste siano ancora subalterne rispetto al potere dei capitalisti. Conclude dunque Panzieri:

perciò, spogliato del suo involucro, delle sue formazioni mitologiche e miracolistiche, il problema dell'unificazione socialista si traduce in quello della ricostruzione strutturale in senso autonomistico del movimento operaio in funzione di una nuova politica di classe. Tale ricostruzione comporta la soluzione dei seguenti problemi: a) la realizzazione di una concezione democratica dell'organismo partito come strumento della classe; b) l'attuazione dell'autonomia del sindacato; c) la creazione di nuovi organismi democratici di base atti ad assicurare la capacità di controllo del ciclo lavorativo e dei rapporti produttivi all'interno delle singole strutture (organismi del tipo dei consigli operai); d) il superamento della «cattiva» unità di politica e cultura (implicita nella concezione del partito-guida, identificato a priori, miticamente, con l'avanguardia rivoluzionaria della classe, e depositario della verità rivoluzionaria) e il ristabilimento del loro rapporto attraverso l'autonomia della ricerca culturale - sociologica, economica, giuridica storica - rivolta a verificare l'azione liberatrice del movimento<sup>256</sup>.

Il 1956 costituisce anche uno spartiacque nella storia della ricezione del pensiero di Gramsci<sup>257</sup>: al bilancio della costruzione della tradizione marxista nel decennio precedente si intreccia quello della penetrazione delle riflessioni del pensatore sardo nella cultura comunista e del suo ruolo nell'edificazione del partito nuovo.

Un primo momento di aggiornamento circa queste letture, con particolare riferimento alla discussione sul ruolo del Partito, si ha con la pubblicazione, a partire dal 1954, degli scritti giovanili del pensatore sardo che suscitano una nuova attenzione sia rispetto alle tematiche consiliariste, presenti negli scritti dell'«Ordine nuovo», sia riguardo al Gramsci militante, dirigente e teorico del movimento comunista organizzato, rispetto al Gramsci 'grande intellettuale' erede della cultura

---

<sup>254</sup> Ivi, pp. 47-50.

<sup>255</sup> *Ibidem*.

<sup>256</sup> R. PANZIERI, *Appunti per un esame della situazione del movimento operaio*, in «Mondo Operaio», n. 1, 1957, ora in R. PANZIERI, *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, Sapere edizioni, Milano 1972, p. 101.

<sup>257</sup> Cfr. G. LIGUORI, *Gramsci conteso, Storia di un dibattito*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 96.

nazionale democratica proposto da Togliatti. I motivi che spingono molti intellettuali marxisti a interessarsi al Gramsci dell'«Ordine nuovo», sono legati alla volontà, particolarmente avvertita in quegli anni, di indagare in modo più approfondito la fabbrica, i suoi meccanismi di funzionamento e il ruolo politico che riveste al suo interno la classe operaia. Tale ricerca si intreccia ulteriormente, inoltre, con quel recupero di forme di auto-organizzazione della cultura e delle masse di cui si è sopra parlato.

Nei primi articoli dell'«Ordine nuovo» (1919-1920) Gramsci, infatti, prendendo le mosse dal modello dei Soviet russi, elabora una proposta politica, influenzata dal livello di consapevolezza rivoluzionaria maturato in quegli anni dalla classe operaia, incardinata sulla questione dell'organizzazione della produzione in fabbrica:

noi diciamo che il periodo attuale è rivoluzionario appunto perché constatiamo che la classe operaia, in tutte le nazioni, tende a creare, tende con tutte le sue energie – pur tra gli errori, i tentennamenti, gli impacci propri di una classe oppressa che non ha esperienza storica, che deve tutto fare originalmente – a esprimere dal suo seno istituti di tipo nuovo nel campo operaio, istituti a base rappresentativa, costruiti entro uno schema industriale; noi diciamo che il periodo attuale è rivoluzionario perché la classe operaia tende con tutte le sue forze, con tutta la sua volontà a fondare il suo Stato<sup>258</sup>.

La proposta che viene avanzata è quella della creazione da parte degli operai di nuove istituzioni, di una nuova organizzazione che abbia origine «nelle Commissioni interne di fabbrica, secondo le esperienze della Rivoluzione russa e ungherese e secondo le esperienze pre-rivoluzionarie delle masse lavoratrici inglesi e americane»<sup>259</sup>. Il pensatore sardo individua così nelle Commissioni interne dei veri e propri «organi di democrazia operaia» i quali – scrive – «dovranno essere domani gli organi del potere proletario che sostituisce il capitalista in tutte le sue funzioni utili di direzione e di amministrazione». Gramsci lancia così la «parola d'ordine: «“Tutto il potere dell'officina ai comitati d'officina», coordinata all'altra: «tutto il potere dello Stato ai Consigli operai e contadini”»<sup>260</sup>. La creazione di un contropotere operaio di fabbrica deve, secondo Gramsci, preparare l'edificazione di un nuovo tipo di Stato, una «democrazia operaia»:

---

<sup>258</sup> «La lotta di classe, nel periodo attuale della storia dell'industria capitalistica, si attua in un nuovo tipo di organizzazione proletaria che si basa sulla fabbrica e non sul mestiere, sull'unità di produzione e non sui Sindacati professionali nati dalla divisione del lavoro. Questo nuovo tipo di organizzazione [...] Nasce dal lavoro, aderisce al processo di produzione industriale, le sue funzioni sono funzioni di lavoro, in essa l'economia e la politica confluiscono, in essa l'esercizio della sovranità è tutt'uno con l'atto di produzione; in essa dunque si realizzano embrionalmente tutti i principi che informeranno la Costituzione dello Stato dei Consigli, in essa si realizza la democrazia operaia», A. GRAMSCI, *Postilla a R.X., Il problema delle Commissioni interne*, in «L'Ordine Nuovo», 23 agosto 1919, ora in Id. *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, Einaudi, Torino 1955, pp. 176-179.

<sup>259</sup> A. GRAMSCI, *La sezione socialista per l'istituzione dei Soviet*, in «Avanti!», ed. piemontese, 24 giugno 1919, cit. in P. SPRIANO, *Introduzione a La cultura italiana del l'900 attraverso le riviste. VI: «L'Ordine Nuovo» (18191920)*, Torino, Einaudi, 1963, p. 43.

<sup>260</sup> *Ibidem*.



lo Stato socialista esiste già potenzialmente negli istituti di vita sociale caratteristici della classe lavoratrice sfruttata. Collegare tra di loro questi istituti, coordinarli e subordinarli in una gerarchia di competenze e di poteri, accentrarli fortemente, pur rispettando le necessarie autonomie e articolazioni, significa creare già fin da ora una vera e propria democrazia operaia, in contrapposizione efficiente e attiva con lo Stato borghese, preparata già fin d'ora a sostituire lo Stato borghese in tutte le sue funzioni essenziali di gestione e di dominio del patrimonio nazionale<sup>261</sup>.

Il Consiglio di fabbrica, che diventa il cuore della ricerca politica gramsciana di quel periodo, pur prendendo ispirazione dai comitati di fabbrica russi e dai Soviet<sup>262</sup>, non si identifica con nessuna delle due istituzioni, dal momento che non viene presentato come un parlamento proletario eletto su base territoriale, ma come una rappresentanza diretta dei proletari, organizzata sulla base della fabbrica e del suo processo produttivo. Esso è innervato nel processo produttivo ed è teso non solo alla gestione operaia della produzione, ma anche a costituire la base di uno Stato di tipo nuovo. Le masse proletarie italiane, come tutte le masse proletarie del mondo, devono infatti comprendere che la «macchina» della rivoluzione è soltanto il sistema dei Consigli, che il processo di sviluppo della rivoluzione è segnato dal sorgere dei Consigli, dal coordinarsi e dal sistemarsi dei Consigli<sup>263</sup>.

A interessare il dibattito sul marxismo teorico post '56 è in particolare il modo in cui, in questo periodo, Gramsci espone il rapporto tra Consigli e Partito. Da una parte egli scrive che:

il Partito deve continuare a essere l'organo di educazione comunista, il focolare della fede, il depositario della dottrina, il potere supremo che armonizza e conduce alla meta le forze organizzate e disciplinate della classe operaia e contadina<sup>264</sup>.

---

<sup>261</sup> Pp. 206-207.

<sup>262</sup> Come nota Liguori, qui Gramsci fonde ciò che in Russia, dopo la Rivoluzione di ottobre, era, seppur a volte confusamente e parzialmente, diviso: i Soviet (gli organismi politici del contropotere socialista su base territoriale) e i Comitati di fabbrica (gli strumenti del contropotere operaio nel luogo di produzione): «non sempre si evidenzia adeguatamente la distinzione esistente in Russia, fin dal febbraio 1917, tra Soviet e Comitati di fabbrica (ovvero Fabrichny Komitet o Zavodskoy Komitet) e questi ultimi vengono frequentemente confusi con i primi. È vero che non sempre la distinzione è agevole, perché a volte, nel farsi caotico del processo rivoluzionario, essi tendono a sovrapporsi e a confondersi. Tuttavia si tratta di cose ben distinte. Tanto che nel Biennio rosso si accuserà Gramsci appunto di far confusione tra i due tipi di organismi. Il primo Soviet sorge durante la rivoluzione del 1905 a San Pietroburgo (dal 1914 Pietrogrado) e la sua natura è essenzialmente politica, così come la sua direzione. Esso è o diventa presto una sorta di «parlamento» proletario rappresentativo dei partiti operai e rivoluzionari. Nel febbraio 1917 i Soviet «risorgono» in seguito all'iniziativa degli operai di alcune fabbriche, di intellettuali rivoluzionari, di alcune forze politiche della sinistra russa per svolgere ben presto la funzione di «parlamenti» delle forze rivoluzionarie che facevano riferimento al proletariato. I Comitati di fabbrica, invece, sorgono per la prima volta durante la rivoluzione del 1917. [...] Dopo la Rivoluzione d'Ottobre, però, i Comitati operai di fabbrica vengono rapidamente ridimensionati nell'ambito del processo di statalizzazione e centralizzazione dell'intera economia, anche a causa della terribile guerra civile che si scatena. Secondo Pankratova, si correva il rischio che una «gestione autonoma» dei Comitati avrebbe portato a «una pratica che ricorda i sogni anarchici delle comuni produttive autonome», G. LIGUORI, *Gramsci e i consigli nel "biennio rosso" 1919-1920*, <https://www.youtube.com/watch?v=-maMuvQwnlc>. Per un approfondimento sul tema Cfr. A. M. PANKRATOVA, *I Comitati di fabbrica in Russia all'epoca della rivoluzione (1917-1918)*, Samonà e Savelli, Roma 1970, p. 27.

<sup>263</sup> A. GRAMSCI, *Il rivoluzionario qualificato*, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 286.

<sup>264</sup> ID., *Democrazia operaia*, ivi, p. 47.

Ma poi aggiunge:

i rapporti che devono intercorrere tra il partito politico e il Consiglio di fabbrica, tra il sindacato e il Consiglio di fabbrica risultano già implicitamente da questa esposizione: il partito e il sindacato non devono porsi come tutori o come superstrutture già costituite di questa nuova istituzione, in cui prende forma storica controllabile il processo storico della rivoluzione, essi devono porsi come agenti consapevoli della sua liberazione dalle forze di compressione che si riassumono nello Stato borghese, devono proporsi di organizzare le condizioni esterne generali (politiche) in cui il processo della rivoluzione abbia la sua massima celerità, in cui tutte le forze produttive liberate trovino la massima espansione<sup>265</sup>.

In questo modo, la pubblicazione degli scritti giovanili di Gramsci si inserisce nella riflessione sul tema della rappresentanza diretta, sul problema della connessione tra strumenti sindacali e strumenti di partito, fra organi parlamentari e organi di classe, fra posizioni culturali e posizioni politiche, provocando una radicalizzazione del discorso intorno all'auto-organizzazione della cultura e delle masse, che, come si è visto, è al centro del dibattito socialista<sup>266</sup>. Queste indicazioni spingono gli intellettuali, specie il gruppo di «marxisti critici», a recuperare il consiliarismo gramsciano, spesso riformulando il nesso Consigli-Partito nei termini di educazione, sollecitazione e stimolo critico, le stesse posizioni che erano state sostenute da Rosa Luxembourg e da Morandi.

L'attenzione dedicata da Gramsci alla vita di fabbrica, agli organismi rappresentativi operai testimonia, secondo questo gruppo, come sia essenziale ancora oggi un'azione che parta dal cuore delle strutture economiche e che spinga alla liberazione delle forze produttive delle classi sfruttate. Lo studio che il pensatore sardo compie a Torino risulta quindi di fondamentale importanza perché delinea le possibilità di un'azione proletaria attraverso la funzione dei comitati di mobilitazione industriale, l'organizzazione della vita interna di fabbrica, l'azione delle commissioni interne, i consigli. Particolare attenzione viene posta alla nozione di «controllo operaio»<sup>267</sup>, che indica il campo in cui capitalisti e classe operaia si contendono la posizione di classe dirigente delle masse popolari e viene dunque impostato il problema del potere operaio sui mezzi di produzione e quindi il problema

---

<sup>265</sup> ID., *Il consiglio di fabbrica*, ivi, p. 337; e in un altro articolo: «Il Partito rimane la superiore gerarchia di questo irresistibile movimento di masse, il Partito esercita la più efficace delle dittature, quella che nasce dal prestigio, che è l'accettazione cosciente e spontanea di una autorità che si riconosce indispensabile per la buona riuscita dell'opera intrapresa. Guai se per una concezione settaria dell'ufficio del Partito nella rivoluzione si pretende materializzare questa gerarchia, si pretende fissare in forme meccaniche di potere immediato l'apparecchio di governo delle masse in movimento, si pretende costringere il processo rivoluzionario nelle forme del Partito; si riuscirà a deviare una parte degli uomini, si riuscirà a «dominare» la storia; ma il processo reale rivoluzionario sfuggirà al controllo e all'influsso del Partito, divenuto inconsapevolmente organismo di conservazione»: A. GRAMSCI, *Il Partito e la Rivoluzione*, in «L'Ordine Nuovo», 27 dicembre 1919, ora in Id. *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, cit., p. 70

<sup>266</sup> Cfr. R. GUIDUCCI, *L'Ordine nuovo*, in «Ragionamenti», n. 1, 1955, p. 4.

<sup>267</sup> «Attraverso la lotta per il controllo, lotta che non si svolge nel Parlamento ma che è lotta rivoluzionaria di masse e attività di propaganda e di organizzazione del partito storico della classe operaia, il Partito comunista, la classe operaia, deve acquistare, spiritualmente e come organizzazione, coscienza della sua autonomia e della sua personalità storica. Ecco perché la prima fase della sua lotta si presenterà come lotta per una determinata forma di organizzazione. Questa forma di organizzazione non può che essere il Consiglio di fabbrica e l'organizzazione, accentrata nazionalmente del consiglio di fabbrica», A. GRAMSCI, *Controllo operaio*, in ID., *Scritti politici*, cit., p. 412.

della conquista dello Stato. Si tratta di una forma di azione trasformativa che non parte dal livello delle istituzioni parlamentari ma si attua a livello della struttura tramite gli organismi rappresentativi operai di potere diretto.

Il riferimento a queste riflessioni politiche di Gramsci viene usato per criticare la via italiana al socialismo di Togliatti che ha sottovalutato, all'interno del movimento operaio, il livello di capacità delle masse e non ha provveduto a una sua diretta partecipazione all'elaborazione degli indirizzi politici generali. Sebbene il marxismo storicistico abbia spezzato la concezione della storia come storia delle classi dominanti per restituire la storia anche alle classi subalterne, ha però esercitato un'azione sollecitatrice dall'alto, ha finito con il replicare una storia che è stata, almeno fino a quel momento, in gran parte una storia di gruppi, di *élites*, di individui, una storia di dirigenti della classe operaia, anziché una storia della classe stessa. Questo non dipende solo dal processo di burocratizzazione del partito, argomento al centro del dibattito ancor prima del '56, ma dalla mancata effettiva partecipazione politica delle masse che per molti versi ha contribuito a rafforzare questa burocratizzazione, come evidenzia Guiducci:

propostosi l'allargamento politico sul piano nazionale [il Pci] cercò di appoggiarlo con un allargamento proporzionale degli iscritti. Ma questa pur potenziale esatta correzione non comportò un passaggio qualitativo. Con la estensione numerica non avvenne una corrispondente estensione partecipativa in senso attivo. Il vecchio schema leninista perdurava nella politica dei vertici. [...] la politica estensiva si muoveva su una linea che avrebbe potuto corrispondere alla possibilità di una via democratica al potere, ma lo strumento coordinatore-direttivo rimaneva quello antico, strettamente centralizzato. Si ebbe così una sorta di partito leninista di guida dentro un partito di massa che minoritario non era e non poteva e non doveva più essere e tra questi aspetti non conciliabili si venne a creare appunto una seria contraddizione<sup>268</sup>.

Il passaggio che va attuato grazie a questa riconsiderazione degli scritti giovanili di Gramsci deve essere quello che va dalla «lettura passiva alla scrittura attiva da parte della base». Il compito del marxismo non si deve più esaurire nel fornire un'immagine scientifica della società (nei suoi aspetti storici, economici, sociologici), elaborata da alti dirigenti politici o da specialisti ad essi legati, ma nel fornire un metodo di partecipazione scientifica alle masse dei paesi socialisti o dei movimenti operai dei paesi capitalistici, perché queste possano collaborare al rilevamento della realtà interna e alla costruzione degli strumenti per modificarla. In altre parole, questi intellettuali individuano l'elemento vitale, valido e attuale di Gramsci non nelle modalità con cui Togliatti recupera alcune tematiche della *Quistione meridionale* e dei *Quaderni* per formulare un «concetto, astrattamente

---

<sup>268</sup> Ivi, p. 199.

considerato, del Partito»<sup>269</sup>, bensì nella sua visione di un «movimento operaio capace di interpretare il senso dello sviluppo storico-nazionale e di anticipare – nella complessa realtà politica e culturale di una nuova classe dirigente, capace di autentica egemonia – il nuovo stato»<sup>270</sup>. Essi sostengono che questa visione, sostanzialmente delineata da Gramsci nei suoi scritti del 1919-1920, debba diventare lo strumento per affrontare le difficoltà del tempo presente, approfittando della crisi definitiva dello stalinismo che offre la possibilità di intraprendere una strada alternativa sia al sovietismo che alla via italiana al socialismo impostata da Togliatti.

Alla radice della messa in discussione del “gramscismo” è possibile rintracciare il tentativo di interpretare in modo diverso il concetto di egemonia<sup>271</sup>. Risulta infatti evidente, come in questi interventi l’egemonia sia recuperata e riformulata completamente per diventare un’«egemonia senza il moderno principe»<sup>272</sup>. Il partito politico, secondo i marxisti critici, colma lo «iato tra politica e tecnica», media teoria e pratica, contribuisce al dispiegamento di un’egemonia di tipo nuovo, non in quanto – come scrive Gramsci nei *Quaderni* – elabora direttamente «nuove intellettualità integrali e totalitarie»<sup>273</sup>, bensì in quanto propizia l’incontro tra masse e intellettuali attraverso l’organizzazione e l’istituzionalizzazione dei rispettivi ambiti di autonomia:

se il partito rivoluzionario non è guida della classe, depositario per definizione della verità, ma è strumento di lotta e di azione della classe, fondamentale è che il partito riconosca l’autonomia della cultura. Al di là del giuoco interno delle maggioranze e delle minoranze il partito di classe ha la necessità di una sede scientifica di verifica e di elaborazione ideologica: e una tale verifica la si ha proprio nell’ambito di un movimento culturale al quale si sia garantita la piena autonomia<sup>274</sup>.

Su questo punto, come si è già visto insiste particolarmente Panzieri, il quale attribuisce al partito il compito di organizzare le istituzioni in cui l’autonomia della ricerca culturale possa esplicarsi e di intessere quei rapporti che consentano una «presenza» effettiva della «ricerca culturale in ogni momento dell’azione della vita socialista, della vita sociale delle masse e della classe»<sup>275</sup>.

La riformulazione del concetto di egemonia reca con sé anche una peculiare interpretazione del motivo gramsciano dello “specialista + politico”<sup>276</sup>: l’unità di questi due termini si costituisce e si realizza non in una figura o in un organismo, bensì nel comune riferimento «alle distinte funzioni del

---

<sup>269</sup> R. PANZIERI, *Gramsci e «il punto meno importante»*, in *Dopo Stalin. Una stagione della Sinistra 1956-1959*, Marsilio editori, Venezia 1986, p. 181.

<sup>270</sup> *Ibidem*.

<sup>271</sup> Cfr. G. LIGUORI, *Gramsci conteso*, cit., p. 105.

<sup>272</sup> Cfr. G. GUZZONE, *Egemonia senza “Principe”*. Su Raniero Panzieri “traduttore” di Gramsci (1944-1959), in «Materialismo storico», n 2, 2019, pp. 10-74.

<sup>273</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., Q 11, p. 1387.

<sup>274</sup> R. PANZIERI, *Tredici tesi sulla questione del partito di classe*, in *Dopo Stalin*, cit., p. 122.

<sup>275</sup> R. PANZIERI, *Azione politica e cultura*, in *Dopo Stalin*, cit., pp. 51-52.

<sup>276</sup> Cfr. Q12, p. 1551.

“dirigente” e dello “specialista” alle esigenze di sviluppo intellettuale e politico autonomamente espresse e manifestate dal movimento di classe e di massa»<sup>277</sup>:

perciò, spogliato del suo involucro, delle sue formazioni mitologiche e miracolistiche, il problema dell'unificazione socialista si traduce in quello della ricostruzione strutturale in senso autonomistico del movimento operaio in funzione di una nuova politica di classe. Tale ricostruzione comporta la soluzione dei seguenti problemi: a) la realizzazione di una concezione democratica dell'organismo partito come strumento della classe; b) l'attuazione dell'autonomia del sindacato; c) la creazione di nuovi organismi democratici di base atti ad assicurare la capacità di controllo del ciclo lavorativo e dei rapporti produttivi all'interno delle singole strutture (organismi del tipo dei consigli operai); d) il superamento della «cattiva» unità di politica e cultura (implicita nella concezione del partito-guida, identificato a priori, miticamente, con l'avanguardia rivoluzionaria della classe, e depositario della verità rivoluzionaria) e il ristabilimento del loro rapporto attraverso l'autonomia della ricerca culturale – sociologica, economica, giuridica storica – rivolta a verificare l'azione liberatrice del movimento<sup>278</sup>.

In Gramsci, invece, il momento della costruzione del partito come moderno principe è momento fondamentale anzi imprescindibile, della teoria dell'egemonia che inizia a essere elaborata compiutamente nei *Quaderni* e che affonda le sue radici proprio nella sconfitta del modello politico del Biennio rosso a cui questi intellettuali, per molti versi, vogliono richiamarsi.

Nel nuovo quadro storico segnato dalla sconfitta delle occupazioni in fabbrica e dalla nascita del Pcd'I con la scissione di Livorno del '21, Gramsci inizia a cambiare la sua visione politica e a mettere al centro della propria ricerca la superiorità dell'azione del Partito rispetto al Consiglio di fabbrica.

L'evoluzione della situazione storica lo porta ad abbandonare lentamente la ricerca sullo «Stato dei Consigli», così centrale negli anni 1919-1920 e a sviluppare nuove ricerche dapprima nella *Questione meridionale* - nei termini che si sono analizzati nel precedente paragrafo - e poi nei *Quaderni* nei termini di una complessificazione dello Stato e di una differenza tra la rivoluzione in Oriente e quella in Occidente. Mentre in Oriente – come scrive Gramsci – «lo Stato era tutto» e «la società civile era primordiale e gelatinosa», in Occidente allo Stato inizia ad affiancarsi il ruolo sempre maggiore che assume la società civile, per cui il primo diventa «solo una trincea avanzata», dietro cui si trova «una robusta catena di fortezze e di casematte»<sup>279</sup>. Tale complessificazione reca con sé l'elaborazione del concetto di guerra di posizione come nuovo livello della tattica rivoluzionaria, dopo il tramonto della guerra di movimento e di assedio che ha avuto come sua ultima espressione la Rivoluzione d'ottobre:

---

<sup>277</sup> Cfr. G. GUZZONE, *Egemonia senza "Principe"*, cit., p. 30.

<sup>278</sup> R. PANZIERI, *Appunti per un esame della situazione del movimento operaio*, in «Mondo Operaio», n.1, 1957, ora in R. PANZIERI, *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, Sapere edizioni, Milano 1972, p. 101.

<sup>279</sup> Q. 7, p. 886.

[..] la «società civile» è diventata una struttura molto complessa e resistente alle «irruzioni» catastrofiche dell'elemento economico immediato (crisi, depressioni ecc.); le superstrutture della società civile sono come il sistema delle trincee nella guerra moderna. Come in questa avveniva che un accanito attacco d'artiglieria sembrava aver distrutto tutto il sistema difensivo avversario ma ne aveva solo invece distrutto la superficie esterna e al momento dell'attacco e dell'avanzata gli assalitori si trovavano di fronte una linea difensiva ancora efficiente, così avviene nella politica durante le grandi crisi economiche; né le truppe assaltrici, per effetto della crisi, si organizzano fulmineamente nel tempo e nello spazio, né tanto meno acquistano uno spirito aggressivo; per reciproca, gli assaliti non si demoralizzano né abbandonano le difese, pur tra le macerie, né perdono la fiducia nella propria forza e nel proprio avvenire. Le cose certo non rimangono tali e quali, ma è certo che viene a mancare l'elemento della rapidità, del tempo accelerato, della marcia progressiva definitiva come si aspetterebbero gli strateghi del cadornismo politico. L'ultimo fatto del genere nella storia della politica sono stati gli avvenimenti del 1917. Essi hanno segnato una svolta decisiva nella storia dell'arte e della scienza della politica. Si tratta dunque di studiare con «profondità» quali sono gli elementi della società civile che corrispondono ai sistemi di difesa nella guerra di posizione<sup>280</sup>.

Questo cambiamento di prospettiva se non induce mai Gramsci a un esplicito rinnegamento, colloca però la riflessione “consiliarista” – il rapporto tra economia e politica, tra lavoro e rappresentanza in essa iscritto – in forme e contesti del tutto nuovi, nei quali (è il caso, ad esempio, del tema del «corporativismo») non vi è più che una lontana eco di quel “protagonismo delle masse”, ormai in gran parte passivizzate che ha contraddistinto il Biennio rosso.

Via via che la drammatica esperienza storica del fallimento dell'iniziativa rivoluzionaria nell'Occidente dimostra la mancata coincidenza tra crisi economico-strutturale e soluzione politico-rivoluzionaria, la scomparsa del protagonismo delle masse si accompagna a un approfondimento della riflessione teorica sull'egemonia e a un allargamento di questo campo di indagine.

Nei *Quaderni* questo è visibile soprattutto quando Gramsci critica l'«economicismo» come degenerazione della filosofia della praxis, come una superstizione che deriva dalla combinazione di marxismo e liberismo economico. Tale combinazione ha come risultato la riduzione di ogni aspetto della società civile al mero dato economico<sup>281</sup> e una delle sue declinazioni è il sindacalismo – ad esempio quello di Sorel e, per certi versi, della Luxembourg – che riduce l'azione politica al momento economico-corporativo, al sindacato e allo sciopero generale, risolvendo dunque il momento del conflitto nell'azione spontanea della classe, nella logica della insurrezione immediata:

---

<sup>280</sup> *Ibidem*.

<sup>281</sup> «In varie occasioni è affermato in queste note che la filosofia della praxis è molto più diffusa di quanto non si voglia concedere. L'affermazione è esatta se si intende che è diffuso l'economismo storico, come il prof. Loria chiama ora le sue concezioni più o meno sgangherate, e che pertanto l'ambiente culturale è completamente mutato dal tempo in cui la filosofia della praxis iniziò le sue lotte; si potrebbe dire, con terminologia crociana, che la più grande eresia sorta nel seno della «religione della libertà» ha anch'essa, come la religione ortodossa, subito una degenerazione, si è diffusa come «superstizione» cioè è entrata in combinazione col liberismo e ha prodotto l'economismo. È da vedere però se, mentre la religione ortodossa si è ormai imbozzacchita, la superstizione eretica non abbia sempre mantenuto un fermento che la farà rinascere come religione superiore, se cioè le scorie di superstizione non siano facilmente liquidabili». A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., Q 13, p. 1592.

nel movimento del sindacalismo teorico la questione si presenta più complessa: è innegabile che in esso l'indipendenza e l'autonomia del gruppo subalterno che si dice di esprimere sono invece sacrificate all'egemonia intellettuale del gruppo dominante, poiché appunto il sindacalismo teorico non è che un aspetto del liberismo, giustificato con alcune affermazioni mutilate, e pertanto banalizzate, della filosofia della praxis. Perché e come avviene questo «sacrificio»? Si esclude la trasformazione del gruppo subordinato in dominante, o perché il problema non è neppure prospettato (fabianesimo, De Man, parte notevole del laburismo) o perché è presentato in forme incongrue e inefficienti (tendenze socialdemocratiche in generale) o perché si afferma il salto immediato dal regime dei gruppi a quello della perfetta eguaglianza e dell'economia sindacale<sup>282</sup>.

Questa forma di contrapposizione tra capitalisti e classe operaia nega per Gramsci il fondamento stesso del concetto di egemonia perché non tiene conto dell'unità fondamentale di Stato e società civile che la modernità ha provocato, tendendo a separare queste due sfere e, di conseguenza, a non comprendere che lo sviluppo dell'egemonia ha bisogno dell'elaborazione della classe in un soggetto politico generale, nella forma specifica dei partiti politici:

occorre perciò combattere l'economismo non solo nella teoria della storiografia, ma anche e specialmente nella teoria e nella pratica politica. In questo campo la lotta può e deve essere condotta sviluppando il concetto di egemonia, così come è stata condotta praticamente nello sviluppo della teoria del partito politico e nello sviluppo pratico della vita di determinati partiti politici (la lotta contro la teoria della così detta rivoluzione permanente, cui si contrapponeva il concetto di dittatura democratico-rivoluzionaria, importanza avuta dal sostegno dato alle ideologie costituentiste ecc.)<sup>283</sup>.

Nel momento propriamente egemonico, si forma la volontà collettiva. L'interesse economico è superato, il gruppo sociale si solleva a una effettiva universalità, entra nella «sfera delle superstrutture complesse» e diventa partito. In questo modo è in grado di creare «l'egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi subordinati»: di unificare in un partito molteplici gruppi sociali, conferendovi un indirizzo determinato e facendosi «forza motrice di una espansione universale»<sup>284</sup>.

---

<sup>282</sup> Ivi, p. 1591.

<sup>283</sup> Ivi, p. 1595.

<sup>284</sup> «Un terzo momento è quello in cui si raggiunge la coscienza che i propri interessi corporativi, nel loro sviluppo attuale e a venire, superano la cerchia corporativa, di gruppo meramente economico, e possono e debbono divenire gli interessi di altri gruppi subordinati. Questa è la fase più schiettamente politica, che segna il netto passaggio dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente diventano «partito», vengono a confronto ed entrano in lotta fino a che una sola di esse o almeno una sola combinazione di esse, tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta l'area sociale, determinando oltre che l'unicità dei fini economici e politici, anche l'unità intellettuale e morale, ponendo tutte le questioni intorno a cui ferve la lotta non sul piano corporativo ma su un piano «universale» e creando così l'egemonia di un gruppo sociale fondamentale su una serie di gruppi subordinati. Lo Stato è concepito sì come organismo proprio di un gruppo, destinato a creare le condizioni favorevoli alla massima espansione del gruppo stesso, ma questo sviluppo e questa espansione sono concepiti e presentati come la forza motrice di una espansione universale, di uno sviluppo di tutte le energie «nazionali», cioè il gruppo dominante viene coordinato concretamente con gli interessi generali dei gruppi subordinati e la vita statale viene concepita come un continuo formarsi e superarsi di equilibri instabili (nell'ambito della legge) tra gli interessi del gruppo fondamentale e quelli dei gruppi subordinati, equilibri in cui gli interessi del gruppo dominante prevalgono ma fino a un certo punto, non cioè fino al grezzo interesse economico-corporativo. Nella storia reale questi momenti si implicano reciprocamente, per così dire orizzontalmente e verticalmente, cioè secondo le attività economico-sociali (orizzontali) e secondo i territori

In questo modo i partiti e la funzione di egemonia da essi esercitata diventano l'elemento di raccordo tra la società civile e la società politica all'interno dello Stato e quindi tra il momento del consenso e quello della forza, tra l'aspetto della direzione e quello del dominio. I partiti, come associazioni libere che costituiscono la "trama privata" della società civile, non sono, infatti, né la classe (in senso economico-corporativo) né una figura del dominio statale, ma si trasformano nei portatori di nuove visioni del mondo, di "ideologie" e posizioni ideali. Proprio per questo essi costituiscono l'architrave della democrazia, in quanto elaborazione dei propri membri e organizzazione strutturata del consenso<sup>285</sup>:

il partito politico, per tutti i gruppi, è appunto il meccanismo che nella società civile compie la stessa funzione che compie lo Stato in misura più vasta e più sinteticamente, nella società politica, cioè procura la saldatura tra intellettuali organici di un dato gruppo, quello dominante, e intellettuali tradizionali, e questa funzione il partito compie appunto in dipendenza della sua funzione fondamentale che è quella di elaborare i propri componenti, elementi di un gruppo sociale nato e sviluppatosi come «economico», fino a farli diventare intellettuali politici qualificati, dirigenti, organizzatori di tutte le attività e le funzioni inerenti all'organico sviluppo di una società integrale, civile e politica<sup>286</sup>.

Al contrario di questa visione, del tutto assimilata da Togliatti, i marxisti critici, sostenendo l'importanza della fase consiliarista di Gramsci, ritengono non solo che i consigli di fabbrica non rappresentino un «momento preparatorio nella formazione del Partito comunista»<sup>287</sup> ma che sia proprio il passaggio dall'«originaria impostazione "ordinovista" ai *Quaderni*», con le «sensibili modificazioni» che ha subito la «concezione dei Consigli, del loro ruolo, del loro rapporto con il sindacato e con il partito» a essersi ripercossa sulla «ricerca teorica generale» di Gramsci<sup>288</sup>. In altre parole, la «sottovalutazione della teoria dei Consigli» non può che comportare l'offuscamento di quegli aspetti dell'opera gramsciana nei quali si è manifestata meglio la sua «lotta contro le

---

(verticalmente), combinandosi e scindendosi variamente: ognuna di queste combinazioni può essere rappresentata da una propria espressione organizzata economica e politica», Ivi, p. 1584.

<sup>285</sup> «L'esercizio "normale" dell'egemonia nel terreno divenuto classico del regime parlamentare [è] caratterizzato da una combinazione della forza e del consenso che si equilibrano, senza che la forza soverchi di troppo il consenso, anzi appaia appoggiata dal consenso della maggioranza espresso dai cosiddetti organi dell'opinione pubblica». Ivi, Q 1, p. 59.

<sup>286</sup> Q. 12, p. 1522.

<sup>287</sup> R. PANZIERI, *Gramsci e «il punto meno importante»*, cit., pp. 180-183.

<sup>288</sup> «Le ragioni della disfatta dell'«Ordine nuovo» non occorre dunque cercarle tanto lontano. Gramsci stesso ce ne dà direttamente una che non corrisponde a quelle che abbiamo sentito ripetere da molti in questi ultimi anni: lo schema gramsciano, per quanto geniale, era eccessivamente *anticipato* rispetto alle possibilità reali del movimento operaio. Le responsabilità dunque vengono fatte ricadere sulla "incapacità", sull'insufficiente grado di maturazione del proletariato. Di conseguenza viene giudicata come inadeguata la politica gramsciana. Gramsci invece ci spiega che fu soprattutto l'arretratezza dell'organizzazione partitica e sindacale di allora, che non capì in tempo la potenzialità reale del movimento operaio, a determinare la catastrofe. E di questa tesi occorre certamente tener conto anche da un punto di vista metodologico generale, dato che ogni situazione politica può essere giudicata unicamente esaminando il rapporto dialettico tra organizzazione e potenzialità delle masse»: R. GUIDUCCI, *Sulla via nazionale e internazionale al socialismo*, in *Socialismo e verità*, Einaudi, Torino 1956, p. 213.



deformazioni meccanicistiche del marxismo e contro le interpretazioni metafisicizzanti della dialettica»<sup>289</sup>, mettendo inoltre in luce l'irriducibilità del consiliarismo gramsciano al sovietismo russo, in ragione del legame con l'autogestione operaia e del ruolo «educativo-stimolatore» assegnato al partito politico<sup>290</sup>:

il salto qualitativo della sinistra italiana può partire forse da questo riconoscimento, da questa visione più articolata di ingranaggi non riducibili ad uno soltanto che guidi necessariamente tutti i possibili movimenti. Il pensare come dare via a questo moto ci riporta al discorso sulla costituzione di organismi pieni di classe e perciò unitari, organicamente rappresentativi, fondati e controllati dal basso, autenticamente democratici, pianificatori della totalità degli aspetti della vita del paese, portatori del futuro nel presente, verificanti l'avvenire nella loro stessa crescita quotidiana: Stato socialista «in nuce», egemone di fatto oltre che di diritto<sup>291</sup>.

### *1.2.3. Dalla filosofia della praxis alla sociologia. Lo studio della formazione economico-sociale capitalistica.*

Un altro elemento di discussione, che è possibile ravvisare già dal dibattito sul «Contemporaneo» e che rappresenta uno degli aspetti più significativi della messa in questione della tradizione storicistica, è il tentativo, a seguito della crisi dei parametri interpretativi tradizionali generatasi nella seconda metà degli anni Cinquanta, di fornire al marxismo un carattere scientifico ed epistemologico e di farne, soprattutto, una sociologia. Tale tentativo risponde all'esigenza di dotare, più in generale, la cultura italiana di strumenti in grado di decifrare le profonde trasformazioni sociali, politiche e culturali che stanno avvenendo nel Paese.

In quegli anni l'Italia subisce veloci e profonde trasformazioni, la più significativa delle quali riguarda il mondo industriale dove si passa da una prima fase di razionalizzazione dei sistemi di lavoro a una seconda fase, caratterizzata da massicci investimenti tecnologici, mirati ad aumentare la produttività del lavoro. A questo scopo, vengono introdotte le macchine speciali (monouso e monoscopo) e lo sviluppo delle lavorazioni in serie (con l'introduzione altrettanto massiccia della linea). Verso la metà degli anni Cinquanta, soprattutto in alcune fra le aziende più grandi, come ad esempio la Fiat, si inaugurano i primi processi automatici di lavorazione che, sviluppando enormemente la produzione e riducendo i costi unitari, permettono, oltretutto, un allargamento

---

<sup>289</sup> Ivi, pp. 181-182.

<sup>290</sup> Oltre a *Socialismo e verità* di Guiducci, cit. pp. 205-215, si vedano C. CARACCILO, *Sulla questione partito-consigli di fabbrica nel pensiero di Gramsci*, in «Ragionamenti», nn. 10-12, 1957, pp. 224-231; G. SCALIA, *Una ricostruzione scolastica del pensiero politico di Gramsci*, «Mondo operaio», n.5, 1957, pp. 45-47 e A. CARACCILO, G. SCALIA, (a cura di), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1959.

<sup>291</sup> Ivi, p. 234.

dell'occupazione (che infatti avrà negli anni fra la fine del decennio '50 e l'inizio di quello '60 il suo più massiccio sviluppo, con un aumento considerevole della massa operaia nelle fabbriche)<sup>292</sup>. Questo periodo storico è inoltre caratterizzato da una razionalizzazione complessiva dell'organizzazione del lavoro e da un processo di parcellizzazione delle prestazioni operaie che fanno entrare l'Italia a pieno titolo nei paesi dominati dal modo di produzione fordista. A cambiare non è però solo la conformazione della fabbrica ma l'intera società circostante, investita in pieno dalla ristrutturazione dei principali aspetti della divisione sociale del lavoro, da un mutamento del rapporto Nord-Sud e da una prima massiccia introduzione di elementi di consumismo. Un sintomo evidente della difficoltà del principale partito dei lavoratori a cogliere queste trasformazioni e le loro conseguenze è d'altronde la sconfitta nel '55 della Fiom durante le elezioni per il rinnovo delle commissioni interne alla Fiat, conquistate in maggioranza dalla Cisl. Questa sconfitta rappresenta quindi l'esito inevitabile di un processo caratterizzato, oltre che da un'impreparazione teorica, funzionale alla comprensione dei relativi mutamenti in atto nella struttura economica (e quindi nella grande fabbrica), soprattutto dal ruolo ambiguo rivestito dal sindacato nel suo rapporto con il partito della classe operaia, finendo con il risultare una semplice «cinghia di trasmissione». Si incrina qui lo storico legame di rappresentanza fra classe operaia e organizzazioni politiche e sindacali di sinistra.

Sulle deficienze e sui ritardi della cultura marxista italiana rispetto a questi mutamenti intervengono ad esempio Franco Fortini, per il quale i due principali errori del Pci risiedono nell'«imperfetta assimilazione critica degli sviluppi positivi del pensiero e della scienza del capitalismo contemporaneo» e nella «mancata verifica critica dei fondamenti teorici, sociali ed economici del marxismo»<sup>293</sup> e Pizzorno, secondo il quale gli intellettuali marxisti non hanno «saputo dare un'analisi di fondo del capitalismo contemporaneo»<sup>294</sup>. Anche lo stesso Guiducci scrive che:

essere all'altezza della rivoluzione industriale moderna vuol dire anche essere all'altezza della rivoluzione culturale moderna. Il ruolo della sovrastruttura sta mutando non solo in campo socialista, ma anche in campo capitalistico. La terza rivoluzione industriale [...] porta con sé una diversa dimensione della cultura introducendo in essa nuove scienze, nuove tecniche, soprattutto nel campo della pianificazione e dell'organizzazione e con ciò sposta la risultante complessiva verso nuovi metodi di lavoro specialistico [...] sia di partecipazione collettiva alla ricerca, all'intervento (nuove forme di collaborazione nell'analisi economico-sociologica, nelle decisioni, nella verifica delle azioni)<sup>295</sup>.

---

<sup>292</sup> Cfr. A. ASOR ROSA, *La cultura*, cit., p. 879.

<sup>293</sup> F. FORTINI, *I politici-intellettuali*, in G. VACCA (a cura di), *Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956. Un'antologia di scritti del «Contemporaneo»*, cit., p. 43.

<sup>294</sup> A. PIZZORNO, *Avere il coraggio*, ivi, cit., p. 122.

<sup>295</sup> R. GUIDUCCI, *La cultura si fa insieme*, ivi, cit., p. 104.

Le scienze e le filosofie, come il neopositivismo e le correnti linguistiche e paralinguistiche, la sociologia e le nuove tecnologie industriali, intese a studiare le trasformazioni del capitalismo moderno, vengono così indicati come altrettanti campi che il marxismo deve indagare e con cui deve inevitabilmente fare i conti:

in questo quadro il marxismo, per mantenere la sua posizione di avanguardia, dovrà affrontare (e sta affrontando) una reimpostazione complessiva della tematica ideologico-pratica del movimento operaio e della sua politica. E come nella rivoluzione industriale la struttura economico-sociale socialista consente un massimo e insieme liberatorio progresso, così nella rivoluzione culturale il marxismo ha la possibilità concreta di condurre a termine il processo di emancipazione della cultura, liberandola dagli impedimenti di ogni genere cui è stata sottoposta e aprendole ogni possibilità inventiva e creativa<sup>296</sup>.

In altre parole, nei vari contributi apportati alla discussione, lo storicismo viene accusato di aver denunciato le aporie, le insufficienze, gli esiti conservatori della cultura crociana, ma di averne accettato il terreno e la problematica. Come si è già visto nel Primo capitolo, l'«operazione Gramsci» avviata da Togliatti aveva ereditato il tema dell'Anti-Croce dai *Quaderni*, ribaltando così la tradizione storiografica, ma mantenendo, tuttavia, la categoria storiografica come anello principale dell'iniziativa culturale del Pci e privilegiando, in questo modo, determinati campi della ricerca e della critica, soprattutto gli studi storici e la produzione artistica, trascurando invece con l'approfondimento del marxismo, uno studio più dettagliato dello sviluppo capitalistico nel Paese.

L'esigenza di un nuovo tipo di analisi nasce, inoltre, anche in risposta alla diffusione della sociologia industriale di marca americana e alla sua capacità di «intorbidire le acque della lotta sindacale»<sup>297</sup> e si sviluppa con un duplice atteggiamento: da un lato, come si è detto sopra, gli intellettuali marxisti prendono atto del ritardo e della difficoltà con cui i partiti operai e la loro politica culturale hanno interagito con i problemi di sociologia aziendale, dall'altro questa nuova disciplina viene interpretata come uno strumento in mano ai capitalisti per aumentare la produttività e il profitto e per reprimere la combattività della classe operaia. Questi due momenti, l'autocritica e il tentativo di demolizione teorica, sono intrecciati tra loro e rappresentano un invito ad aggiornarsi sulla realtà di fabbrica e sulle modalità di produzione capitalistica, attraverso l'utilizzo del marxismo come indagine sociologica.

Per quanto riguarda l'area comunista, si assiste a un primo avvicinamento del marxismo alla sociologia già con la fondazione nel '54 del «Il Contemporaneo», che avvia, grazie anche alle inchieste giornalistiche di Paolo Spriano e di Calvino, un'opera di aggiornamento della conoscenza

---

<sup>296</sup> Ivi, p. 105.

<sup>297</sup> N. AJELLO, *Intellettuali e Pci*, cit., p. 321.

della condizione operaia e della grande fabbrica. Sia la nomina di Luciano Barca a direttore de «l'Unità» di Torino sia quella di Alessandro Natta alla direzione dell'Istituto Gramsci nel marzo del '55 segnano poi un'ulteriore apertura verso filoni del marxismo diversi dalla tradizione storicistica e un significativo interesse per quanto matura nelle scienze sociali<sup>298</sup>.

Oltre a queste iniziative, per descrivere il progressivo incontro del marxismo con la sociologia è utile soffermarsi sul Convegno organizzato a Roma nel 1954 dalla SFI (Società Filosofica Italiana) sul tema *Filosofia e sociologia*, dove iniziano a emergere i limiti interpretativi della tradizione storicistica e la necessità di una nuova metodologia. Emblematico, in questo senso è l'intervento di Luporini dal titolo *Marxismo e sociologia. Il concetto di formazione economico-sociale*. Luporini, dovendo intervenire all'interno di una sessione dedicata al rapporto tra storiografia e sociologia reagisce a questa impostazione, che riecheggia la declinazione crociana del "materialismo storico" come canone empirico di ricerca storica, con un intervento che collega la concezione materialistica della storia con la categoria filosofica e dialettica della *totalità*<sup>299</sup>.

Tale concezione materialistica si fonda sulla nozione di rapporti di produzione con cui Marx intende le relazioni in cui gli uomini vengono a trovarsi fra di loro nel momento in cui si appropriano della natura e la trasformano mediante il lavoro:

in quanto *critica* dell'economia politica il marxismo ha mostrato appunto che ciò che l'economia classica concepiva come cose sono in realtà rapporti fra uomini, e quindi rapporti sociali sempre determinati. Se vi fu un materialismo volgare che diceva l'uomo essere quel che mangia (ossia, più in generale, ciò che consuma), il marxismo capovolge semplicemente questa proposizione affermando che l'uomo è quel che produce, ma piuttosto che l'uomo è innanzitutto il modo e i rapporti in cui produce, ossia è il proprio essere sociale<sup>300</sup>.

Ciò che contraddistingue la sociologia marxista dalla sociologia borghese è che nella prima i rapporti di produzione non rappresentano la «generalizzazione» di singoli o particolari atti umani, ma sono i nessi reali in cui gli atti umani, in quanto tali, si producono. Essi costituiscono dunque quella che Luporini definisce una «totalità», che quindi non è altro che la comprensione storica della società moderna, scandita dal suo modo di produzione. Da questo impianto Luporini enuclea i concetti di «formazione economico-sociale» e di «formazione economica della società», che riconduce all'elaborazione teorica di Marx e Lenin.

---

<sup>298</sup> Cfr. G. SORGONÀ (a cura di), *Alessandro Natta. Intellettuale e politico. Ricerche e testimonianze*, Ediesse, Roma 2019, pp. 49-53.

<sup>299</sup> Cfr. G. VACCA, *Il marxismo come sociologia*, in F. GIASI, M. MUSTÈ (a cura di), *Marx in Italia*, Treccani, Roma 2020, p. 202.

<sup>300</sup> C. LUPORINI, *Marxismo e sociologia: il concetto di formazione economico-sociale*, in ID., *Dialettica e materialismo*, cit., p. 298.

Marx usa il termine di «*Ökonomische Gesellschaftsformation*» – letteralmente «formazione economica della società», – per la prima volta nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, anche se già nell'*Ideologia tedesca* vi è la descrizione di un concetto simile, quello di «modo di produzione»<sup>301</sup>, che indica lo svolgersi della storia attraverso una periodizzazione che è fondata sul diverso grado di sviluppo delle forze produttive e dei rapporti di proprietà. Inoltre, nei *Grundrisse* compare il termine *Gesellschaftsformation*, ossia formazione della società o formazione sociale<sup>302</sup>. Come si è detto, è però nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* che si trova l'espressione più completa «formazione economica della società», nel celebre passaggio in cui Marx scrive:

una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione. A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società (*der ökonomischen Gesellschaftsformation*). I rapporti di produzione borghese sono l'ultima forma antagonistica del processo di produzione sociale [...] Con questa formazione sociale (*Gesellschaftsformation*) si chiude dunque la preistoria della società umana<sup>303</sup>.

In questa citazione la formazione economica della società è legata all'esistenza nella società concreta (che è «formazione sociale» nelle parole di Marx) dei rapporti di produzione in movimento, che definiscono la struttura economica e permeano storicamente quelle società.

Il secondo momento in cui Marx usa questa espressione è la *Prefazione* della prima edizione del *Capitale*. Qui egli scrive che la formazione economica della società è contenuta in «un processo storico-naturale» dove l'individuo è posto in determinate condizioni materiali – socialmente stabilite e storicamente costruite –, indipendentemente dalla loro rappresentazione ideale:

una parola ad evitare possibili malintesi. Non ritraggo per niente le figure del capitalista e del proprietario fondiario in luce rosea. Ma qui si tratta delle persone solo in quanto sono la personificazione di categorie economiche, che rappresentano determinati rapporti e determinati interessi di classe. Il mio punto di vista, che considera lo sviluppo della formazione economica della società come processo di storia naturale, non si può assolutamente fare il singolo responsabile dei rapporti da cui egli socialmente proviene, pure se soggettivamente possa innalzarsi al di sopra di essi<sup>304</sup>.

---

<sup>301</sup> K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti 1967, p. 8.

<sup>302</sup> Cfr. E. SERENI, *Da Marx a Lenin: la categoria di «formazione economico-sociale»*, in *Lenin teorico e dirigente rivoluzionario*, Quaderni di «Critica marxista», n. 4, 1970, (pp. 29-79), p. 30.

<sup>303</sup> K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti 1969, p. 6.

<sup>304</sup> K. MARX, *Il Capitale*, cit., p. 30.

Dopo la morte di Marx, questo concetto viene recuperato da Lenin nell'articolo *Che cosa sono gli "amici del popolo" e come lottano contro i socialdemocratici* (1894) e utilizzato per rispondere ai sociologi borghesi che considerano la sociologia come lo studio delle società ideali, guidato da concezioni soggettive e individuali:

ma ecco che Marx, dopo aver enunciato questa ipotesi negli anni quaranta, intraprende lo studio concreto (nota bene: concreto) del materiale. Egli prende una delle formazioni economico-sociali – il sistema dell'economia mercantile – e sulla base di una mole prodigiosa di dati (che egli studiò per non meno di venticinque anni) dà un'analisi minuziosissima della legge del funzionamento di questa formazione e della sua evoluzione. Quest'analisi è limitata ai soli rapporti di produzione tra i membri della società: Marx, senza mai ricorrere, per spiegare la cosa, a un qualsiasi elemento che si trovi al di fuori di questi rapporti di produzione, dà la possibilità di vedere come si evolve l'organizzazione mercantile dell'economia sociale, come essa si trasforma in organizzazione capitalistica, creando le classi antagonistiche (nei limiti dei rapporti di produzione) della borghesia e del proletariato, come essa accresce la produttività del lavoro sociale e, con ciò stesso, introduce un elemento che entra in contraddizione inconciliabile con le basi di questa stessa organizzazione capitalistica<sup>305</sup>.

Qui Lenin descrive i rapporti di produzione come base per la comprensione dello sviluppo delle formazioni sociali e interpreta, d'altra parte, il concetto di formazione economico-sociale come l'aspetto concreto in cui si assume il processo storico-naturale. Analizzando questo articolo, Luporini nota che Lenin attribuisce al materialismo storico la possibilità di fondare una sociologia veramente scientifica che, discriminando i rapporti di produzione come struttura della società, fornisce un criterio completamente oggettivo per «distinguere nella rete intricata dei fenomeni sociali i fenomeni importanti e i fenomeni meno importanti», sottraendo la sociologia al soggettivismo e impedendo che essa si risolva in una mera descrizione dei fenomeni sociali, in una raccolta di «materiale greggio»<sup>306</sup>. Il modello che va dunque recuperato per l'analisi sociologica è quello che Marx ha indicato nel *Capitale*, che contiene la spiegazione storica della *reiterabilità* dei fenomeni sociali e fornisce così una base empirica alla «previsione», garantendo una effettiva «scientificità» all'indagine sociologica. La possibilità della previsione è legata al fatto che la legge economica del movimento della società capitalistica ha la stessa entità di una legge di natura, poiché lo sviluppo di una formazione economico-sociale è un processo storico-naturale:

in questa sede non si tratta di stabilire se una determinata previsione si è verificata giusta o non giusta, e in che misura o per quali ragioni. Si tratta di discutere piuttosto l'ammissibilità stessa di questo tipo di considerazione per il mondo storico-umano. Mi sembra che da questo punto di vista stiano oggi cadendo, anche da noi, parecchi pregiudizi, i pregiudizi creati dallo storicismo idealistico<sup>307</sup>.

---

<sup>305</sup> V. I. LENIN, *Che cosa sono gli "amici del popolo" e come lottano contro i socialdemocratici*, in *Opere*, I, Edizioni Rinascita, Roma 1955, p. 50.

<sup>306</sup> C. LUPORINI, *Marxismo e sociologia*, in ID., *Dialettica e materialismo*, cit., p. 300.

<sup>307</sup> Ivi, pp. 302-303.

Il saggio che si è appena analizzato non solo è importante nello sviluppo del tema del marxismo come sociologia perché mette al centro della questione il concetto di formazione economico-sociale su cui, come si vedrà nei successivi paragrafi, si snoderà la discussione sulla metodologia del marxismo, ma perché accenna già a quella che sarà la peculiare ricerca di Luporini, incentrata sulla questione del rapporto tra naturalità e storicità.

Più in generale, si può affermare che, a partire da queste prime riflessioni, il marxismo si incontra di frequente nel dibattito italiano con la sociologia, sia nel tentativo di escogitare nuove procedure d'indagine al fine di combattere l'ideologia e le tecniche della sociologia "ufficiale", sia per criticare il togliattismo sul terreno dell'"autonomia della cultura", declinandola come rifiuto della nozione stessa di «politica culturale», incarnata dal Pci. Non è un caso, quindi, che l'interesse mostrato nell'area socialista per la dimensione spontanea della conflittualità, assunta in funzione critica della teoria comunista del Partito-guida e per la valorizzazione dei momenti di organizzazione di tipo consiliare, favorisca l'incontro anche degli intellettuali di quest'area con la sociologia. Nasce qui il progetto di una «sociologia organica»<sup>308</sup>, con l'intento di escogitare nuove procedure d'indagine in una connessione diretta tra intellettuali specialisti e masse:

è proprio dal rapporto fra lo specialista (economista, sociologo, indagatore in genere) con le masse – rapporto non romantico né gratificante, bensì semplicemente di informazione e di osservazione, di scambio e quindi di compartecipazione di esperienze e conoscenze – che debbono nascere i temi e i contenuti particolari delle ricerche. [...] L'intellettuale organico di oggi non può essere più nella complessità del lavoro "politico-specialista": intellettuale organico è lo specialista libero dai vincoli strettamente partitari, ma non dai vincoli classisti che determinano il suo indirizzo di lavoro mentre conduce la ricerca legato alla realtà dove essa matura via via nuove forme di vita associata (nelle fabbriche, nei quartieri, nei paesi)<sup>309</sup>.

All'interno di questa proposta viene elaborato lo strumento della «conricerca» che, sviluppato inizialmente da Guiducci, non fa riferimento solo a Marx (e soprattutto al Marx del *Capitale*), ma a Gramsci, con l'intento di tradurre la gramsciana «filologia vivente» in una vera e propria «sociologia vivente» e di prefigurare un processo di elaborazione culturale e politica fondato sulla «compartecipazione» e sulla coincidenza tra «momento galileiano delle scienze storico-economico-sociali marxiste» e «momento galileiano delle masse»<sup>310</sup>. In altre parole, il termine conricerca indica

---

<sup>308</sup> Cfr. G. VACCA, *Marxismo e sociologia, 1955-1965*, Dedalo, Bari 1972, p. 5.

<sup>309</sup> A.A.V.V., *Proposte per una organizzazione della cultura marxista in Italia*, cit., p. 11.

<sup>310</sup> Cfr. R. GUIDUCCI, *È possibile una sociologia organica? Marxismo e sociologia*, in «Opinione», n. 1, 1956, p. 45.

una sociologia di classe da elaborare come collettività – ricercatori e operai insieme – eliminando la separatezza dell'intermediazione specialistica<sup>311</sup>.

Se il dibattito scaturito sulle più importanti riviste dell'epoca contribuisce in modo sostanziale alla fondazione di un nuovo metodo di ricerca, basato su una sociologia marxista, un altro elemento fondamentale in questa direzione è costituito senza dubbio dal programma scientifico di Colletti, un allievo di Galvano Della Volpe, che proprio in quegli anni lavora alla declinazione in chiave metodologica del marxismo. Colletti, sulla scia delle influenze dellavolpiane, accusa l'orientamento culturale e la politica moderata del Pci di porre l'accento sull'arretratezza italiana e di perseguire, a suo parere, obiettivi democratici più che socialisti. Al contrario, anche la società italiana, che può essere più o meno arretrata, ma che si sta affacciando verso un tipo di economia neocapitalistica, deve essere analizzata in base alla teoria marxiana individuata da Della Volpe. Così ricorda, nell'*Intervista politico-filosofica* rilasciata al «New Left Review» nel 1974, la diversità di impostazione tra tradizione storicistica e dellavolpismo:

era infatti evidente che, mentre la tradizione storicista tendeva a dare risalto alla peculiarità della società italiana, lasciando in ombra il fatto che, nonostante tutte le sue particolarità, si trattava pur sempre di una società capitalistica, lo studio sistematico di Marx, che era centrale nel dellavolpismo, spingeva al contrario a porre in primo piano il concetto di formazione economico-sociale capitalistica e le leggi di movimento del capitalismo in quanto tale. In questa seconda prospettiva l'Italia veniva analizzata come una nazione essenzialmente capitalistica. Non si trattava naturalmente di negare che il capitalismo italiano avesse caratteristiche e peculiarità proprie, ma solo di affermare che, nonostante queste peculiarità, la caratteristica dominante della società italiana era pur sempre quella di essere una società capitalistica<sup>312</sup>.

La prospettiva di Colletti si avvicina molto a quella delineata da Luporini, in quanto si concentra sul *Capitale* come opera fondamentale per fondare il marxismo su nuove basi scientifiche, ma sviluppa il riferimento al *Capitale* in base al concetto di «astrazione determinata» riformulato da Della Volpe a partire dall'*Introduzione* del 1957 ai *Lineamenti di critica dell'economia politica* di Marx.

All'interno del seminario organizzato dall'Istituto Gramsci su *Marxismo e sociologia* nel 1959, Colletti presenta un testo in cui «getta le basi per un discorso marxiano sull'unità di teoria e pratica proprio attraverso il concetto di astrazione determinata»<sup>313</sup> e la teorizzazione dellavolpiana, del «circolo concreto-astratto-concreto». Il filosofo definisce il marxismo come una sociologia scientifica, in base alla quale l'indagine marxista non deve vertere su una società in generale, su

---

<sup>311</sup> Ivi, pp. 76.

<sup>312</sup> L. COLLETTI, *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 14-15.

<sup>313</sup> M. FILIPPINI, *Mario Tronti e l'operaismo politico degli anni Sessanta*, in «Cahiers du GRM», La séquence rouge italienne, telematic editions, n. 2, 2011, (pp.1-51), p. 6.



un'idea aprioristica di società indagata solo a livello ideologico, ma su un oggetto reale e determinato, vale a dire su una specifica «formazione economico-sociale». In questo modo Colletti critica sia l'economicismo che lo storicismo marxista. Nel primo, se l'oggetto di indagine è la società capitalistica, la sola analisi della produzione materiale perde di vista il livello dei rapporti interumani, che sono generati anche dalla produzione di idee, e dissolve la società «dentro il grande quadro della natura». Nel secondo, il solo livello ideologico trasforma l'analisi di questa determinata società, la società capitalistica, in un'analisi della società in generale, eludendo così l'oggetto reale e dissolvendolo in un'idea:

se prendiamo dunque isolatamente (cioè astrattamente) il solo livello ideale o solo quello materiale, ne risulta (come si vede) una separazione dualistica tra la produzione come produzione delle cose da una parte, e la produzione come produzione dei rapporti umani dall'altra; ovvero una scissione di produzione e distribuzione<sup>314</sup>.

È impossibile, quindi, studiare una concreta società se non a condizione di analizzare, insieme, produzione e distribuzione, rapporti di produzione e rapporti sociali, struttura economica e livello ideologico-politico, struttura e sovrastruttura. Per fare questo, per prendere insieme due aspetti che vengono contrapposti, quello materiale e quello ideologico, è necessario tornare al concetto marxiano di «astrazione determinata», il solo in grado di rendere un «processo oggetto-soggetto oggettivo», ovvero di considerare l'elemento soggettivo come parte integrante della realtà oggettiva, come quell'elemento specifico che riflette su questa realtà, ma ne fa anche parte<sup>315</sup>:

per un verso, dunque, istanza dell'osservazione-induzione: e qui è inconcepibile un oggetto o un processo che non sia questo particolare processo, questa particolare natura; per un altro verso, invece, istanza dell'ipotesi-deduzione: cioè, è inconcepibile per noi un particolare processo o fenomeno che non sia un fenomeno-modello o tipico<sup>316</sup>.

Il metodo del *Capitale* non è dunque un metodo storico-cronologico, né il metodo idealistico del processo dialettico culminante nell'Idea, ma un metodo logico-storico di reciproca compenetrazione di scienza e storia, di economia e sociologia e di conoscenza e trasformazione del mondo. Il concetto di formazione economico-sociale, esposto da Luporini nel convegno del '54, diventa qui l'«astrazione

---

<sup>314</sup> L. COLLETTI, *Il marxismo come sociologia*, in ID., *Ideologia e società*, Laterza, Roma-Bari 1969, pp. 8-9.

<sup>315</sup> Cfr. M. FILIPPINI, *Mario Tronti e l'operaismo politico degli anni Sessanta*, cit., p. 20.

<sup>316</sup> Ivi, p. 10.

determinata» del processo «storico-naturale» di riproduzione della vita, in cui gli uomini sono immersi al di là della loro coscienza e volontà<sup>317</sup>:

un'astrazione determinata, diremmo, per riprendere il termine usato da Marx nella *Einleitung* del '57, un'ipotesi scientifica: ecco cos'è il concetto di formazione economico-sociale, l'«idea fondamentale» del *Capitale* e di tutto il materialismo storico<sup>318</sup>.

Ricollegandosi all'analisi del primo volume del *Capitale* e all'*Einleitung* del '57, Colletti individua la metodologia scientifica del pensiero marxiano e arriva a sostenere che il «materialismo storico» si basa, come qualunque altra «scienza», sulla verificabilità empirica delle sue categorie e che la sua scientificità scaturisce dall'inversione della temporalità, grazie alla quale l'astrazione più generale – il concetto di formazione economico-sociale – è storicamente determinata in quanto è ricavata dall'analisi della società presente. Al tempo stesso, poiché questa costituisce la forma finora più sviluppata del «ricambio sociale organico» fra l'uomo e la natura, essa contiene tutti gli elementi per analizzare le formazioni economico-sociali che l'hanno preceduta.

In base al metodo dell'astrazione determinata, l'oggetto di indagine non è, ad esempio, l'Inghilterra come tale, ma lo sviluppo del modo di produzione capitalistico che, in una determinata fase, ha trovato in quel Paese le condizioni e il luogo adatto per «svolgere la sua dinamica e la sua parabola in forme tipiche e classiche»<sup>319</sup>. Marx, prosegue Colletti, analizza solo l'economia capitalistica, individuandone la specificità nella dipendenza della distribuzione, dello scambio e del consumo dalla produzione, che costituisce il presupposto e il fine di tutti i momenti della vita economica. Nel *Capitale* egli fornisce gli strumenti per analizzare la società capitalistica partendo dalla merce, la forma fenomenica apparentemente più semplice della produzione, passando per il denaro per arrivare poi al capitale. Questo gli consente d'individuare nella produzione economica il punto di partenza dell'analisi sociale, ma anche di stabilire che distribuzione, scambio e consumo

---

<sup>317</sup> «Il concetto di formazione economico-sociale, l'«idea fondamentale» del materialismo storico, nasce come un'ipotesi scientifica [...] essa ha subito dato la possibilità di compiere ciò in cui avevano fino ad ora fallito tutti i sociologi; la possibilità cioè: 1) di “distinguere nella rete intricata dei fenomeni sociali, i fenomeni importanti e i fenomeni non importanti” secondo un criterio “completamente oggettivo” discriminando cioè i rapporti di produzione come struttura della società; 2) la possibilità di applicare a questi rapporti quel criterio scientifico della reiterabilità, la cui applicazione alla sociologia era negata dai soggettivisti L. COLLETTI, *Il materialismo storico e la scienza*, in «Società», n. 5, 1955, (pp. 785-824), p. 791.

<sup>318</sup> Ivi, p.790-792.

<sup>319</sup> L. COLLETTI, *Il marxismo come sociologia*, cit., p. 12. «Il fisico osserva i processi naturali nel luogo dove essi si presentano nella forma più definita e meno offuscata da influssi perturbatori, oppure, quando è possibile, fare esperimenti in condizioni tali da garantire lo svolgersi del processo allo stato puro. In quest'opera debbo indagare il modo capitalistico di produzione e i rapporti di produzione e di scambio che gli corrispondono. Fino a questo momento, loro sede classica è l'Inghilterra. Per questa ragione è l'Inghilterra principalmente che serve a illustrare lo svolgimento della mia teoria. Ma nel caso che il lettore tedesco si stringesse farisaicamente nelle spalle a proposito delle condizioni degli operai inglesi dell'industria e dell'agricoltura o si acquietasse ottimisticamente al pensiero che in Germania ci manca ancora molto che le cose vadano così male, gli debbo gridare *De te fabula narratur!*»: K. MARX, *Il Capitale*, cit., pp. 74-75.

assumono proporzioni diverse nel tempo e nello spazio poiché – essendo anch'esse astrazioni storicamente determinate – retroagiscono sulla produzione secondo la dinamica dell'intero «organismo» capitalistico. Il materialismo storico ha così dimostrato di essere l'unica scienza effettuale della società capitalistica poiché le sue categorie riflettono il funzionamento empiricamente verificabile della società presente<sup>320</sup>.

A differenza di Luporini, che sembra ancora muoversi su un piano puramente teorico, Colletti riconduce la sua proposta teorica alle esigenze pratiche della «lotta di classe». Oltre che sociologia, cioè ricostruzione analitica del modo in cui funziona il meccanismo della produzione capitalistica, il marxismo è ideologia rivoluzionaria, analisi della realtà dal punto di vista della classe operaia. Il che, a sua volta, significa che la classe operaia non può costituirsi come classe se non impossessandosi dell'analisi scientifica del *Capitale*:

la classe operaia [...] non è un *dato*, non è un prodotto della natura. È un punto di arrivo: è un prodotto dell'*azione storica*, cioè non solo delle condizioni materiali ma anche della coscienza *politica*. In breve, la classe diviene classe quando, oltre allo spontaneismo rivendicativo, essa sviluppa la coscienza di essere antagonista a tutto il sistema: la coscienza di essere protagonista di una rivoluzione che non emancipa solo gli operai ma tutta la società. Questa coscienza, attraverso la quale la classe si costituisce in organizzazione politica e prende la testa dei suoi alleati, non può venirle da altra parte se non dal *Capitale*<sup>321</sup>.

In questo intervento di Colletti emerge pienamente l'esigenza del passaggio a una forma fenomenica nuova della teoria marxista<sup>322</sup> che deve riacquistare il suo carattere di scienza sociale critica e riquilibrare le sue grandi risorse analitiche.

---

<sup>320</sup> «L'impiego del metodo scientifico fa tutt'uno con la possibilità stessa di *analizzare* una formazione economico-sociale: l'uso di astrazioni *determinate* tutt'uno con la possibilità di considerare coerentemente la produzione come l'insieme dei rapporti sociali, e di comprendere, quindi, come dice Marx: 1) che produzione, distribuzione, scambio e consumo «rappresentano tutti dei membri di una totalità, differenze nell'ambito di un'unità», momenti diversi in cui «si esercita un'azione reciproca così come avviene in ogni insieme organico»; 2) che questa totalità, proprio perché è una totalità organica e non un aggregato meccanico, non si distribuisce indifferentemente (*uniformemente*) sulle proprie parti come lo spazio di Cartesio sui suoi punti, ma fa perno in una di esse: la *produzione*»: L. COLLETTI, *Il materialismo storico e la scienza*, cit., p. 796.

<sup>321</sup> Cfr. C. COLLETTI, *Marxismo: scienza o rivoluzione?*, in ID., *Ideologia e società*, cit., p. 314.

<sup>322</sup> Cfr. G. VACCA, *Politica e teoria nel marxismo italiano. 1959-1969. Antologia critica*, Bari, De Donato, 1972, p. 9.

## 2.2. Una linea genealogica in discussione

Come si è visto nel precedente paragrafo, il problema del marxismo come sociologia, più in generale il problema del marxismo come scienza, emerge nella seconda metà degli anni Cinquanta come espressione dell'urgente necessità di mettere in opera gli strumenti adeguati a comprendere il livello storico della formazione economico-sociale capitalistica e le sue diverse articolazioni, sia politiche, sia culturali, sia produttive, compreso, in primo luogo, la condizione, la funzione e il ruolo della classe operaia.

### 2.1. 1. Marxismo e idealismo

Le tematiche che si sono affrontate nel precedente paragrafo avevano stentato a farsi strada nella prima metà del secolo in Italia, soprattutto a causa dell'egemonia culturale dell'idealismo, e devono scontrarsi, ora, con la visione del marxismo come storicismo, che dell'idealismo aveva assorbito la diffidenza per «gli pseudoconcetti scientifici e un'analogia inclinazione per la conoscenza concreta e particolare della storia»<sup>323</sup>, tradottasi, infatti, nella fioritura degli studi di carattere storiografico. In altre parole, l'accresciuto interesse verso una sociologia marxista sembra creare, in quegli anni, un'alternativa tra l'analisi scientifica, con la sua metodologia di verifica empirica, e lo storicismo, con il suo metodo di «giustificazione storica», o «metodo genetico» secondo la formula che era stata usata da Labriola.

Da questa questione ne deriva un'altra che consiste nel ridefinire il tipo di rapporto e di confronto, che si può ammettere tra il marxismo e le altre correnti filosofiche e ideologiche<sup>324</sup>. Sebbene nel Primo capitolo si sia dimostrato che questo confronto era già avvenuto nell'immediato secondo dopoguerra, con la nascita di una pluralità di linguaggi marxisti legati a correnti quali, ad esempio, l'esistenzialismo e il razionalismo, l'«indimenticabile '56» riapre la questione della contrapposizione tra chi, come Gramsci e Labriola, sostengono l'autosufficienza del marxismo, e chi, come Banfi e gli allievi della sua scuola milanese, ritengono che il marxismo sia un sistema aperto alla contaminazione con altre discipline che assorbe e adatta alle proprie esigenze.

Sul versante dell'attualizzazione del marxismo, come metodo di indagine e di pratica sociale da «contaminare» con le filosofie e le scienze, appare nel 1957 *Praxis ed empirismo* di Giulio Preti, già militante antifascista, allievo di Banfi (che muore proprio in quell'anno) e profondo interprete del neokantismo e della fenomenologia di Husserl. In questo testo Preti recupera alcune questioni già

---

<sup>323</sup> A. ASOR ROSA, *La cultura*, cit., p. 882.

<sup>324</sup> Cfr. *Ibidem*.

trattate nei suoi articoli sul «Politecnico» e sviluppa una riflessione che mira a legare insieme le opposte tendenze del marxismo e dell'empirismo logico, nel tentativo di collegare il primo, come agente di trasformazione del mondo, a quel complesso di tecniche analitiche e conoscitive tipiche delle scienze borghesi. Per ottenere questo incontro Preti riconduce il marxismo a una forma di pragmatismo animata, però, da forti istanze sociali e, per operare questa unificazione, si rivolge non tanto al *Capitale* quanto alle opere filosofiche giovanili di Marx, l'*Ideologia tedesca*, la *Sacra famiglia* e le *Tesi su Feuerbach*:

a questo punto si pone la domanda: quale è la forma di cultura che filosofia della praxis ed empirismo logico tendono a produrre? Ché la forma di cultura che essi tendono a produrre deve essere in sostanza la medesima, altrimenti ogni loro convivenza, anche semplicemente come simbiosi, non sarebbe possibile. Se l'empirismo logico può accogliere con profitto il quadro filosofico che il pragmatismo gli offre (e, come vedremo, anche quello che potrebbe offrirgli il marxianesimo, per lo meno nella forma giovane-marxiana); se d'altra parte il pragmatismo può giovare delle tecniche che l'empirismo logico gli offre e sa rispettarne le regole (salvo reinterprete in senso pragmatistico-storicistico), è perché le due posizioni, intese come volontà di una determinata cultura (cioè sul piano pragmatico), sono la medesima posizione. La filosofia della praxis è, diciamo, la coscienza di una tale posizione; l'empirismo logico ne è, entro certi limiti (limiti che del resto non sono essenziali e quindi fissi ed immutabili, ma attualmente spostabili), l'attuazione tecnica<sup>325</sup>.

Anche il pragmatismo (e non soltanto per il fatto di chiamarsi così) - prosegue Preti -, soprattutto quello della tradizione che da Dewey risale a Peirce, è indubbiamente una filosofia della praxis. Per lo meno se con questa parola si intende una filosofia come un orientamento attivo, fattivo e volontaristico verso il mondo, che pretenda non di interpretare il mondo, bensì di modificarlo:

una filosofia della praxis deve essere una concezione tale che l'interpretare vi sia già concepito come un modificare, e il modificare esso stesso come l'unico valido e garantito interpretare. Insomma, una filosofia in cui "il vero è il verificato", come dice proprio Dewey: e in cui la parola "verificato" non indica una passiva e comunque statica adaequatio, ma un atteggiamento attivo verso il reale, o meglio il risultato di operazioni compiute nel reale e sul reale<sup>326</sup>.

Marx può essere collegato al pragmatismo perché anche nella sua filosofia la realtà non va semplicemente interpretata ma trasformata, laddove trasformazione e interpretazione instaurano un rapporto dialettico atto a superare quel realismo dogmatico proprio invece di una filosofia come quella del Diamat. Risalendo fino alle origini del pragmatismo, Preti contribuisce, inoltre, a rimettere al centro dell'attenzione culturale discipline come la psicologia, la sociologia e la logica che lo storicismo marxista, e ancor prima l'idealismo, avevano rigettato perché non scaturivano da una

---

<sup>325</sup> G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, Mondadori, Milano 2007, pp. 20-21.

<sup>326</sup> *Ibidem*.

considerazione storico-sociale globale dei fenomeni, ma solo da analisi empiriche, parziali, e che invece avevano riscosso un certo interesse tra positivismo e primo Novecento.

Un altro motivo d'interesse della posizione di Preti è che egli mira a conciliare l'esigenza del rilancio delle «scienze umane» con il problema dello sviluppo e della riqualificazione della democrazia. È proprio la democrazia a costituire il terreno su cui filosofia della praxis ed empirismo logico rafforzano la loro possibilità d'incontro, perché ambedue hanno come scopo la creazione di una «cultura democratica». Questo termine indica una «cultura accessibile a tutti», «non nel senso che chiunque, qualunque sia la sua preparazione, possa capire immediatamente tutto», ma nel senso che:

sia pure attraverso i debiti gradi di apprendimento [...] tutti possano, senza aver bisogno di rivelazioni privilegiate, arrivare a sapere tutto quello che altri sanno. L'essenziale è che non ci siano “autorità”, che la cultura si fondi su qualcosa che tutti possano verificare in comune, vedere insieme»<sup>327</sup>.

Infatti – prosegue Preti – il «problema della vita democratica in genere è la conciliazione della convivenza pacifica con la sovranità individuale di ognuno: l'idea di tale conciliazione è espressa dal contratto “sociale”»<sup>328</sup>. Anche Preti, come il gruppo di marxisti critici, sottolinea la necessità di un'indipendenza dell'intellettuale dalle organizzazioni politiche, altrimenti quest'ultimo rischia di «perdere [...] l'autonomia del suo determinato mestiere – e coll'autonomia anche l'efficacia sua propria e i suoi specifici compiti etici»<sup>329</sup>. Tuttavia, Preti si distacca da questo gruppo proprio nel concepire la «cultura democratica» come «cultura non socialista» e nel descrivere l'autonomia dell'intellettuale in un senso più classicamente liberal-democratico, individualistico, a differenza del gruppo socialista che lo interpreta sempre come espressione di un momento di coscienza e di organizzazione già collettiva<sup>330</sup>.

La pubblicazione dell'opera di Preti genera un acceso dibattito tra gli intellettuali marxisti<sup>331</sup>, in cui spicca in particolare la posizione di Cesare Cases, saggista, critico letterario e germanista, tra i principali divulgatori del pensiero di Lukács in Italia, il quale critica la proposta di integrazione del marxismo con il pragmatismo, perché vede in questa corrente di stampo anglosassone una filosofia portavoce dell'ideologia capitalistica<sup>332</sup>.

---

<sup>327</sup> Ivi, p. 27.

<sup>328</sup> *Ibidem*.

<sup>329</sup> Ivi, p. 232.

<sup>330</sup> Cfr. A. ASOR ROSA, *La cultura*, cit., p. 883.

<sup>331</sup> E. GARIN, *Quindi anni dopo (1945-1960)*, cit., pp. 321-327.

<sup>332</sup> Cfr. C. CASES, *Marxismo e neopositivismo*, Einaudi, Torino 1958; Cfr. M. FERRARI, *Mezzosecolo di filosofia italiana*, cit., p. 123.

Al di là delle discussioni e polemiche provocate, l'importanza di *Praxis ed empirismo* risiede nell'alimentare una diversa corrente marxista che presenta molte affinità con una tradizione di pensiero sviluppatasi in Italia tra Ottocento e Novecento e per lungo tempo rimasta sottotraccia, rispetto alla tradizione idealistica. Si tratta di una tradizione che si ricollega a pensatori come Carlo Cattaneo, non a caso richiamato nello stesso nome di «Politecnico» e a una metodologia empiristica e analitico-economicistica.

La questione di queste due tradizioni di pensiero, tra loro contrapposte, viene d'altronde evocata da Geymonat già nel dibattito sul «Contemporaneo», dove viene messo in luce il limite della tradizione marxista che non ha saputo tener conto di quel filone scientifico della storia della filosofia che va, appunto, da Leonardo a Galileo e a Cattaneo:

«*Il Contemporaneo*» sembra citare, a vanto della cultura di sinistra, di «avere quasi monopolizzato» Francesco De Sanctis; ma come giudicheremo il tentativo compiuto da alcuni compagni di monopolizzare accanto a De Sanctis, anche Bertrando Spaventa? Non finirà che, per volere essere i continuatori di Spaventa, questi marxisti si troveranno dalla parte conservatrice della cultura italiana?<sup>333</sup>

Quello che ci interessa recuperare di questo discorso è la critica che viene mossa al marxismo italiano di essere eccessivamente influenzato dalla tradizione che affonda le radici nella filosofia della praxis di Labriola, che, a sua volta, ha un profondo debito teorico con un'altra tradizione di pensiero, che parte dalla riflessione di Spaventa. Questa problematica può essere ricondotta al fatto che la filosofia italiana, tra Ottocento e Novecento, si sviluppa, principalmente, lungo due linee: da un lato quella che ha inizio con la diffusione del pensiero di Hegel in Italia<sup>334</sup> e, soprattutto, con l'operazione di decomposizione e ricomposizione del suo sistema filosofico avviata da Spaventa<sup>335</sup>, con al centro la questione dell'energia originaria del pensiero e del suo rapporto con l'essere, rimodulata poi con accenti diversi da Gentile e Croce; dall'altro, la linea di pensiero, che si è analizzata nel Primo capitolo, formatasi, nello stesso arco di tempo, dall'incontro della filosofia italiana con il marxismo e con la traduzione di questo incontro nella filosofia della praxis.

La peculiarità di quest'ultima filosofia non risiede semplicemente nell'avere un carattere fortemente nazionale e una vocazione civile – di essere, in altre parole, una filosofia impura sempre

---

<sup>333</sup> L. GEYMONAT, *Troppo idealismo*, in G. VACCA (a cura di), *Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956*, cit., p. 50. «Ciò che occorre segnalare è che oggi la struttura sociale degli intellettuali italiani sta mutando: accanto ai puri umanisti (naturali seguaci di Spaventa), si fanno via via più numerosi gli intellettuali legati alla produzione, all'industria, alla tecnica (non per caso Guiducci è un ingegnere). Essi sentono l'importanza del loro lavoro e non possono accettare di essere considerati, in quanto tecnici, estranei al processo della cultura nazionale».

<sup>334</sup> Cfr. AA. VV., *La fortuna di Hegel in Italia nell'Ottocento*, (a cura di M. DIAMANTI), Bibliopolis, Napoli 2021.

<sup>335</sup> Cfr. B. SPAVENTA, *Le prime categorie della logica di Hegel*, in ID., *Opere*, (a cura di G. GENTILE), vol. I, Sansoni, Firenze 1972.

connessa con la storia e la politica – ma nell’aver ricevuto un contributo fondamentale, per la sua formazione, non solo da Labriola, ma da pensatori estranei al marxismo come Croce e Gentile, legati alla linea di pensiero inaugurata dalla riforma della dialettica spaventiana. Queste due linee, quella di una determinata ricezione di Hegel in Italia e quella del marxismo come filosofia della praxis, sono quindi «diverse ma singolarmente convergenti, tanto che proprio questa convergenza costituisce, a ben vedere, uno dei tratti più caratteristici del paradigma italiano»<sup>336</sup>, nonché il filo conduttore della filosofia italiana nel primo secolo dopo l’unificazione nazionale fino almeno al secondo dopoguerra, quando si assiste a una crisi dell’egemonia dell’idealismo e a un recupero, di contro, della linea marxista.

Più in generale, l’egemonia di queste due direttrici di pensiero ha fatto sì che altre correnti venissero quindi spazzate via e poi recuperate negli anni del dopoguerra, soprattutto nel nord Italia, dove maggiore era stata l’influenza delle correnti neorazionalistiche (per usare un termine onnicomprensivo, anche se non preciso) e dove, per questo motivo, diversa era stata la ricezione della filosofia di Hegel (sono annoverati in questa corrente di “antihegelismo”, oltre a Cattaneo, pensatori quali Romagnosi e Rosmini). Gli intellettuali che si ricollegano a quest’altra tradizione di pensiero – come i torinesi Bobbio e Geymonat, gli allievi di Banfi, Enzo Paci, Remo Cantoni e Preti, fino ai più giovani Pietro Rossi, Carlo Augusto Viano e Ferruccio Landi – seppur con modalità diverse ritengono fondamentale non solo superare Croce, come ritengono di avere fatto gli intellettuali più legati alla politica culturale del Pci, ma anche Togliatti e la sua linea genealogica. L’eredità dell’idealismo comincia da qui a diventare un limite alla stessa problematica gramsciana e, per questo motivo, la filosofia della praxis di Gramsci diventa oggetto di revisioni, anche alla luce delle tematiche scientifiche e metodologiche che hanno fatto ingresso sulla scena filosofica italiana. In particolare, la filosofia della praxis diventa oggetto di dibattito, assieme al tema del consiliarismo, sia nel primo Convegno di studi gramsciani del 1958, sia nel più eterodosso volume collettivo, *La città futura. Saggi sul pensiero e la figura di Antonio Gramsci*, curato da Alberto Caracciolo e Gianni Scalia e pubblicato nel 1959.

Per quanto riguarda il Convegno, esso rappresenta non solo l’occasione per trarre un bilancio dei risultati del decennio precedente, in cui si era fatto conoscere il pensatore sardo all’Italia, ma anche un momento importante nell’ambito del tentativo dei comunisti italiani di riaprire il dialogo, dopo il trauma del ’56, con settori democratici non comunisti della cultura italiana e di definire la cultura politica sottesa alla svolta strategica impressa dai dirigenti del Pci dopo il XX Congresso. Ciò è evidente dalla relazione di apertura di Togliatti, che si colloca in continuità con l’indirizzo politico e

---

<sup>336</sup> M. MUSTÈ, *La filosofia italiana come problema*, in «Filosofia italiana», n. 1, 2015, (pp. 1-20), p. 3.



culturale da lui definito dopo l'VIII Congresso del partito. Già nella recensione agli scritti dell'«Ordine nuovo» pubblicata su «Rinascita», il segretario del Pci aveva insistito sul fatto che i due aspetti della figura di Gramsci, il militante e l'intellettuale, il politico e lo storico, non potessero essere in alcun modo presi separatamente e che fosse proprio la loro unità a costituire la cifra caratteristica del pensatore nonché la sua eredità. In questo modo il leader del Pci aveva ribadito la visione storicistica del marxismo, sostenendo che vi era un nesso inscindibile tra storia e politica e che la realtà storico-sociale consisteva in un processo dotato di un fine che a essa fornisce senso e intellegibilità. Tale processo è la storia che cammina, come conoscenza e come azione, verso mete che devono essere raggiunte; è il marxismo come unità di teoria e praxis, la grande eredità che Gramsci ha lasciato al partito e ai suoi militanti:

noi conosciamo operando. È nell'azione pratica e attraverso di essa che ci rendiamo conto della struttura del mondo reale, dei rapporti economici, dei rapporti sociali e politici, delle loro leggi e tendenze di sviluppo, e la conoscenza a sua volta perfeziona l'azione, la rende adeguata al corso delle cose, le consente di impadronirsi a grandi linee del suo svolgimento, di collocarsi nella giusta direzione di esso, nel posto che la storia assegna a coloro che vogliono andare avanti e non rimanere fermi, non essere trascinati e travolti dal movimento<sup>337</sup>.

Questo richiamo al nocciolo della concezione marxista dei comunisti italiani serve a Togliatti per negare, anche nel Convegno, qualsiasi tipo di cesura tra l'«Ordine nuovo» e i *Quaderni*. Gli scritti carcerari appaiono così il coronamento della riflessione politica di Gramsci che si sviluppa, negli anni compresi tra il 1919 e il 1926, come studio della nuova realtà nazionale, dei compiti che matura la classe operaia dopo la Rivoluzione d'ottobre e della crisi delle vecchie strutture capitalistiche, internazionali e nazionali, e che viene ulteriormente approfondito, negli anni della prigionia, con nuove analisi e arricchimenti ideologici:

non è attivo soltanto ciò che visibilmente si muove sopra una scena animata; è attivo il pensiero che comprende il movimento, lo giustifica, ne scopre le origini profonde, traccia le leggi del suo sviluppo e quindi, nella misura del possibile, prevede la linea dello svolgimento futuro. Se vi ponete su questa posizione, che è la sola giusta, voi non potete non scoprire due cose. La prima, è che gli scritti, in apparenza di pura battaglia, del 1919 e degli anni successivi, contengono in germe non soltanto, ma già ampiamente dispiegati, i temi e la trattazione che sono sostanza del lavoro carcerario. La seconda è che tutto il lavoro carcerario non è che visione più profonda e chiara di ciò che nel corso della precedente, ardente partecipazione alla lotta reale è stato portato alla luce<sup>338</sup>.

---

<sup>337</sup> P. TOGLIATTI, *Storia come pensiero e come azione*, in *Scritti su Gramsci*, cit., p. 189.

<sup>338</sup> Ivi, pp. 185-185.

A partire dalla relazione all'VIII Congresso del Pci, per arrivare alla relazione presentata al Convegno, l'interpretazione togliattiana di Gramsci registra inoltre una leggera modifica venendosi a costruire intorno al nesso Gramsci-Lenin. Ribadire il rapporto di Gramsci con Lenin serve per riaffermare il legame con la tradizione rivoluzionaria, mettendo da parte lo stalinismo senza eliminare però la peculiarità e la ragion d'essere del movimento comunista, e per mettere a tacere le nuove letture consiliariste di Gramsci. Avvalorare quel rapporto è per Togliatti anche necessario per confermare la peculiarità del marxismo italiano e la via nazionale al socialismo, riprendendo gli spunti creativi del leninismo che Gramsci porta avanti sulla base della distinzione tra «Oriente» e «Occidente» e attraverso la formulazione dei concetti di guerra di posizione, egemonia, blocco storico. Essere leninisti significa, ancora una volta, tradurre la tradizione comunista sovietica in un linguaggio italiano, aiutati dalla situazione storica che permette ai comunisti italiani di ricominciare a seguire una via più autonoma<sup>339</sup>. Gramsci, proprio come il partito da lui fondato, non deve essere considerato un patrimonio della sola classe operaia, ma dell'intera società italiana e dunque, proprio come il suo partito, egli è non solo comunista, ma italiano.

La volontà di un'impostazione aperta, e al tempo stesso controllata, del Convegno si rileva anche nell'organizzazione delle altre relazioni, tra cui spiccano quelle di Garin, di Luporini e di Geymonat. L'intervento di Garin appare quasi una prosecuzione di ciò che aveva già scritto nelle *Cronache di filosofia italiana* e della discussione che successivamente si era svolta nel 1956 sul tema della *tradizione culturale*: esso tenta una valutazione dell'attualità del rapporto di Gramsci con Croce, della «sua opportunità» e dei «problemi derivati dall'aver trascurato le altre correnti del pensiero nazionale»<sup>340</sup>. Gramsci, secondo Garin, non era in alcun modo crociano, dal momento che il suo crocianesimo risultava solo dall'aver combattuto Croce come «la voce più importante e pericolosa della vita italiana». Garin inoltre difende il percorso teorico del pensatore sardo, che aveva scelto di misurarsi con la cultura più avanzata del suo tempo, sottolineando allo stesso tempo, come aveva fatto Togliatti, che egli non era un erudito ma un politico, come tale interessato ad affrontare «l'unica posizione veramente operante in Italia»<sup>341</sup>.

È invece nell'intervento di Luporini che emerge un motivo critico che riguarda lo storicismo di Gramsci e la stessa filosofia della praxis. Già nella relazione al Convegno di sociologia e poi in alcune pagine risalenti al 1955 aveva progressivamente acquistato un ruolo primario, nel suo pensiero, il

---

<sup>339</sup> Il richiamo alla via nazionale al socialismo, da attuare proprio attraverso la figura Gramsci, è ancora più evidente negli appunti preparatori dell'intervento al Convegno. Cfr. P. TOGLIATTI, *Il leninismo nel pensiero e nell'azione, di A. Gramsci (Appunti)*, in ID. *Scritti su Gramsci*, cit., pp. 213-234.

<sup>340</sup> E. GARIN, *Antonio Gramsci nella cultura italiana*, in. AA. VV., *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 9.

<sup>341</sup> *Ibidem*.

rapporto dell'uomo con la natura e, più in generale, con le forme storicamente determinate in cui l'uomo «amplifica e prosegue la sua vita naturale»<sup>342</sup>. La sua relazione si propone di misurare la presenza di questo rapporto nel pensiero di Gramsci, di cui Luporini rileva subito lo spessore filosofico, a partire dalla piena originalità filosofica del marxismo inteso sia come «metodo» che come integrale o generale concezione della realtà, cioè «come egli (Gramsci) soleva dire sulle orme di Labriola, come “concezione del mondo”»<sup>343</sup>:

il momento metodico (riferito sia al conoscere, sia al praticare) e il momento “concezione del mondo” si condizionano e provano reciprocamente nel pensiero di Gramsci e non sono separabili senza grave deformazione<sup>344</sup>.

Nella sua ricostruzione, Luporini sottolinea inoltre l'importanza della filosofia della praxis elaborata da Gramsci sulle orme delle *Tesi su Feuerbach* e della particolare interpretazione del nesso struttura-sovrastuttura in essa presente. Di questi due punti il concetto di egemonia è da considerarsi uno sviluppo, uno svolgimento che porta in primo piano la situazione della coscienza delle grandi masse e il problema della loro unificazione culturale<sup>345</sup>, unificazione che Gramsci ha definito nei termini di una riforma intellettuale e morale del senso comune e che si lega alla funzione educativa dell'intellettuale, il quale, a sua volta, non è più assimilabile alla figura del filosofo individuale, ma diventa «filosofo democratico». Questa operazione è definita come una riforma e «indica meglio l'aspetto educativo, ossia l'efficacia di un'azione costante, espansiva, razionalmente diretta, sulle coscienze, in connessione naturalmente alla lotta politica e alla rivoluzione e trasformazione dei rapporti sociali»<sup>346</sup>.

Nell'intervento emerge però anche un motivo critico che riguarda lo storicismo umanista di Gramsci. Il materialismo è infatti concepito da Luporini, filosoficamente, come coincidenza di naturalismo e umanesimo:

il materialismo storico è materialismo non solo per il peso accordato alle condizioni materiali della riproduzione della vita individuale nelle società umane, ma perché tali condizioni sono ancorate in quella fisicità e naturalità irriducibili. Se il riconoscimento di questa irriducibilità e primarietà si chiama materialismo, rispetto ad esso il materialismo storico è un materialismo secondario, anche se domina tutto il campo dei rapporti sociali umani e con loro il mondo dello spirito, cioè il mondo dei significati e della creatività e produttività specificamente umana. Quella naturalità primaria non è soltanto un piedistallo, come qualche volta meccanicamente viene inteso o attribuito a Marx. È una

<sup>342</sup> C. LUPORINI, *La consapevolezza storica del marxismo*, in *Dialettica e materialismo*, cit., pp. 3-41.

<sup>343</sup> C. LUPORINI, *La metodologia del marxismo in Gramsci*, in AA. VV., *Studi gramsciani*, cit., p. 447.

<sup>344</sup> *Ibidem*.

<sup>345</sup> «Il marxismo, proprio in quanto è filosofia, ossia concezione del mondo, quella concezione del mondo che tende a unificare coerentemente innanzitutto la coscienza della classe rivoluzionaria nella sua azione collettiva, è per questa sua intrinseca natura filosofia di massa»: *ivi*, p. 452.

<sup>346</sup> *Ivi*, p. 454.

naturalità che deve essere concepita (e quindi concettualizzata) in modo tale da essere sufficientemente omogenea a quel mondo umano, il quale si erge non solo al di sopra ma all'interno di essa, quasi sua dilatazione, mentre continua nello stesso tempo a portarla dentro di sé, nonostante il salto di qualità che il mondo sociale umano rappresenta (rispetto all'immediata naturalità) già nelle sue forme più elementari e primitive. Senza questo dialettico rapporto di omogeneità e differenza ben poco si può comprendere di ciò che intendeva Marx, e del suo lavoro anche specifico<sup>347</sup>.

Confrontando questa concezione con il pensiero di Gramsci, Luporini rileva come vi sia un'attenuazione dell'istanza naturalistica rispetto a quella umanistica. La questione che qui si pone diventa, in altre parole, quella della difficile saldatura obiettiva tra naturalità e storicità. La riflessione di Gramsci, non «priva di qualche oscillazione e incertezza», arriva a salvaguardare il carattere oggettivo della realtà solo per il tramite della storia e dell'uomo, per cui Luporini evidenzia come «nella risoluzione gramsciana dell'uomo in storia», in cui l'uomo viene inteso come un processo e «precisamente il processo dei suoi atti», vada persa la «componente materialistica del marxismo»<sup>348</sup>. Questa posizione è puntualizzata osservando che «la naturalità dell'uomo, in senso puramente biologico era, per Gramsci, soltanto un presupposto della storia umana», anche se questo presupposto resta comunque operante nella storia poiché «l'uomo rimane pur sempre, insuperabilmente natura», ma di una naturalità «inglobata nella storicità-socialità umana e funzione di essa»<sup>349</sup>. Gramsci, secondo Luporini, resta così invischiato in un umanesimo storicistico: nella sua antropologia, nella sua idea di soggetto umano vi è il nucleo portante del suo storicismo che compromette irrimediabilmente anche la sua filosofia della praxis. Nell'affermare che «l'uomo è l'insieme delle sue relazioni sociali» Gramsci configura un'idea di soggetto totalmente risolto nei risultati della sua prassi e non confrontato con dati irriducibili al proprio fare<sup>350</sup>.

Con il suo intervento Luporini apre così la strada a una critica dello storicismo: se il merito di Gramsci è stato quello di aver dato un contributo fondamentale al lato umano dell'oggettività, senza il quale la teoria marxista si presenterebbe carente sul terreno della concezione dello Stato, il suo cedimento allo storicismo, che ispira una concezione della storia continuista e giustificazionista, rischia di compromettere tutta la tradizione del marxismo italiano, che fino allora aveva fatto di Gramsci il suo migliore teorico, e che ora si rivela costitutivamente inadeguata a innalzarsi a teoria della storia e a prospettare un progetto alternativo di società.

---

<sup>347</sup> C. LUPORINI, *Introduzione*, in ID., *Dialettica e materialismo*, cit., p. X.

<sup>348</sup> C. LUPORINI, *La metodologia del marxismo in Gramsci*, cit., p. 456.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

<sup>350</sup> «È vero ciò che si dice: che una natura non c'è per gli uomini se non in quanto mediata socialmente. Ma questa è una mezza verità, se non viene completata dall'altra: che il modo di concepire questa natura (in enorme parte pre-umana, anzi, pre-vivente) deve essere tale da rendere a sua volta pensabile concettualmente, in forma ad essa omogenea, il posteriore mondo umano e sociale»: C. LUPORINI, *Introduzione*, cit., p. XI.

Si può concludere rilevando che dopo il '56 due sono le principali tendenze del processo di decostruzione e ricomposizione del marxismo italiano, entrambe critiche verso l'impostazione storicistica e la linea genealogica togliattiana. La prima tendenza, staccando il marxismo dalla sua matrice idealistica e storicistica, lo connette con le correnti più vivaci del sapere contemporaneo: in questa prospettiva si colloca, oltre *Praxis ed empirismo* di Preti, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (1963) di Enzo Paci, che interpreta il marxismo come scienza della storia e che individua nella riflessione sulla funzione e sul significato delle scienze il luogo di incontro tra fenomenologia e marxismo. Sempre nell'ambito di questa prima tendenza, altri pensatori, sulla scia della crisi del gramscismo e della sfiducia nelle sorti progressive della razionalità umana, ripropongono con forza il tema del materialismo, in nome di un rinnovato rapporto tra marxismo e scienze naturali: emblematiche sono, al riguardo, le posizioni di Sebastiano Timpanaro e Geymonat. Timpanaro richiama l'opzione materialistica rifacendosi espressamente all'Engels dell'*Anti-Dühring* e dell'incompiuta *Dialettica della natura*, nonché al Lenin di *Materialismo ed Empiriocriticismo*<sup>351</sup>. Geymonat rivendica l'attualità del materialismo dialettico, sviluppando tesi già presenti sia nella discussione sul «Contemporaneo» che nell'intervento al Convegno di studi gramsciani del '58<sup>352</sup> e imputando al gramscismo una scarsa attenzione alle questioni gnoseologiche ed epistemologiche.

La seconda tendenza è quella che da una parte inizia a essere sviluppata autonomamente da Luporini e, dall'altra, fa capo a Della Volpe e ai suoi allievi. A differenza delle proposte di integrazione del marxismo con altri indirizzi scientifici e filosofici, questa tendenza rivendica, seppur con argomenti diversi dallo storicismo, l'autonomia filosofica del marxismo. Mentre gli storicisti oppongono al marxismo ortodosso del Diamat la filosofia della praxis di Gramsci, che eredita da Hegel una concezione unitaria del processo storico, ma supera il finalismo chiuso dell'autocoscienza attraverso la priorità della praxis, i dellavolpiani oppongono sia al materialismo dialettico sovietico che allo storicismo una declinazione del marxismo in chiave di scienza materialistica, che estende l'applicazione del metodo sperimentale alla politica e all'analisi della società moderna e che insiste sull'originalità della critica rivolta dal giovane Marx alle astrazioni speculative e alla dialettica mistico-teologizzante di Hegel<sup>353</sup>. La lettura dellavolpiana del marxismo come scienza ha seguaci anche molto diversi tra loro e la scuola che a lui si ispira sviluppa le indicazioni del maestro negli ambiti della storiografia filosofica, della critica economica, della teoria politica con i contributi di studiosi quali Nicolao Merker, Mario Rossi, Umberto Cerroni, Giulio Pietranera e Colletti, il quale,

---

<sup>351</sup> Cfr. S. TIMPANARO, *Sul materialismo*, Unicopli, Pisa 1997.

<sup>352</sup> L. GEYMONAT, *Per un intervento al convegno di studi gramsciani*, in *Studi gramsciani*, cit., pp. 147-149.

<sup>353</sup> Cfr. C. CORRADI, *Storia dei marxismi in Italia*, manifestolibri, Roma 2005., p. 15.

come si è visto, proprio in quegli anni lavora a una diversa declinazione del marxismo rispetto a quella tradizionale:

a quel tempo il marxismo ufficiale [...] era il materialismo dialettico di tipo sovietico. Togliatti, però era sufficientemente colto e intelligente per rendersi conto che il compendio staliniano era troppo palesemente rozzo per poter esercitare una qualche attrazione sugli intellettuali italiani di cui egli auspicava l'adesione al partito. In Italia, di conseguenza vi furono pochi materialisti dialettici ortodossi [...] Nella sua politica culturale Togliatti cercò di sostituire all'ortodossia sovietica un'interpretazione del marxismo come erede nazionale di Croce e di Vico: in altre parole una versione del marxismo che non richiedeva a questi intellettuali alcuna rottura effettiva con le loro posizioni precedenti. [...] Il risultato fu che fino al 1955-1956, l'opera di Marx, e soprattutto il Capitale, ebbe una diffusione assai limitata nell'ambiente culturale della sinistra italiana. Fu in queste condizioni che Della Volpe divenne il simbolo di un impegno rigoroso allo studio del marxismo, là dove il marxismo effettivamente si trova, e cioè negli scritti di Marx stesso<sup>354</sup>.

Se è vero che il ritorno al marxismo in combinazione non può che scontrarsi apertamente con la visione marxista tradizionale basata sull'idea di un'autosufficienza del marxismo come visione del mondo e filosofia della praxis e sul rifiuto di qualsiasi tipo di contaminazione con altre discipline, anche la visione dei dellavolpiani, con il suo programma di un marxismo scientifico, sembra contraddire la linea principale del marxismo teorico in Italia, quella che a partire da Labriola era sorta proprio come rifiuto delle scienze e della sociologia. In entrambe queste tendenze di riformulazione del marxismo è possibile ravvisare, in altre parole, l'esplicita volontà di tornare "al di qua" di Labriola e della filosofia della praxis da lui inaugurata.

Per quanto riguarda più nello specifico l'influenza della scuola di Della Volpe, questa si fa sentire sia in numerose istituzioni culturali del Pci<sup>355</sup> sia su molti giovani militanti, in particolare su Mario Tronti, allora studente di filosofia presso l'università La Sapienza e membro della Federazione giovanile romana del Pci. Tronti partecipa sia al Convegno di studi gramsciani che al più eterodosso volume *La Città futura*, con due saggi intitolati rispettivamente *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci* e *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi: Gramsci e Labriola*. In questi scritti egli propone una lettura critica del pensiero gramsciano incentrata sulla ricostruzione del retroterra idealistico e storicistico da cui sorge la tradizione marxista italiana e su cui il Pci di Togliatti ha fondato la sua strategia politica e la sua base teorica. La domanda che Tronti si pone, in riferimento a Gramsci è come sia stato possibile che la filosofia della praxis, attraverso cui il pensatore sardo aveva rielaborato la tradizione marxista a lui precedente<sup>356</sup> e che sembrava così carica di promesse

---

<sup>354</sup> L. COLLETTI, *Intervista politico-filosofica*, cit., pp. 12-13.

<sup>355</sup> In particolare, nella redazione di «Società» tra il '56 e il '61, Cfr. L. COLLETTI, *Intervista politico-filosofica*, cit., pp. 12-13.

<sup>356</sup> «Gramsci intende il marxismo teorico come «filosofia della prassi». Ebbene, noi vediamo che tutto il dibattito intorno al marxismo, in Italia, conclude proprio a questa definizione. Il termine non va concepito, dunque, come un altro nome

per l'avvenire rivoluzionario, fosse stata politicamente neutralizzata e riportata all'interno del pensiero idealistico. Egli ritiene che per rispondere a questo interrogativo si debba ricostruire quel retroterra di interpretazioni di Marx che sta alle spalle della stessa filosofia della praxis di Gramsci e i cui passaggi fondamentali sono rintracciati nelle figure di Mondolfo, Gentile, Croce e Labriola, le cui interpretazioni sono tra loro accomunate dal fatto di essere filtrate attraverso la lente dell'idealismo e di provenire da un retroterra fondamentalmente «italiano». Al termine di questa ricostruzione Tronti non solo afferma che l'idealismo italiano di Croce e Gentile non ha ripreso il pensiero di Marx, ma quello di Labriola, in quanto i suoi *Saggi* sono assunti come un'esposizione «finalmente organica del disorganico pensiero di Marx», ma che sono stati proprio quei *Saggi* a introdurre propriamente il marxismo in Italia. Labriola, secondo Tronti, è servito agli scopi dell'idealismo italiano perché, risolvendo la scienza della natura nella scienza dell'uomo, dissolvendo la dialettica nell'idea di progresso, immergendo tutto il mondo nella storia e considerando tutta la storia come lo sviluppo della prassi umana, ha rappresentato un'utile arma contro il positivismo.

Il risultato è stato tuttavia la creazione di un marxismo in cui Marx è stato utilizzato «come un mezzo per raggiungere altri fini, che non erano tanto in Marx quanto in chi lo studiava e lo interpretava». Nella riflessione dei due più autorevoli rappresentanti dell'idealismo italiano, Croce e Gentile, il Marx di Labriola viene manipolato e infine ridotto non a un solo canone ma a «tanti canoni diversi», quante sono le discipline a cui il pensiero marxista può offrire delle suggestioni<sup>357</sup>. Tuttavia, gli storici, gli economisti, i giuristi, i politici e i critici d'arte che si sono formati sulla scia di questa interpretazione del marxismo si sono rivelati non tanto marxiani quanto prevalentemente hegeliani. In sostanza, Tronti sostiene che Marx è servito come punto d'appoggio per arrivare a Hegel, funzionando come un vero e proprio anello di congiunzione, storicamente determinato e concreto, il cui merito è stato quello di avere contribuito alla penetrazione di Hegel in Italia, portando a compimento quell'obiettivo che i filosofi napoletani non erano riusciti pienamente ad assolvere e superando così quell'antitesi tra spiritualismo e naturalismo, «nel nuovo e moderno idealismo»:

Marx è dunque *alle origini* dell'idealismo italiano. E se per un verso lascia un'impronta ben visibile sullo sviluppo di questo pensiero, per un altro verso ne viene da esso radicalmente improntato. In Italia non è stato soltanto Marx a *civettare* con Hegel; ma anche Hegel a *civettare* con Marx. Conclusione: abbiamo avuto un Hegel tendenzialmente marxiano e un Marx decisamente hegeliano<sup>358</sup>.

---

che viene dato al marxismo, ma come un'altra interpretazione che viene data del marxismo. Dietro la diversa definizione sta un diverso contenuto del pensiero», M. TRONTI, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, ora in M. TRONTI, *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, (a cura di), M. Cavalleri, M. Filippini, J. M. H., Masciat, il Mulino, Bologna 2017, pp. 67-68.

<sup>357</sup> Ivi, p. 83.

<sup>358</sup> Ivi, p. 87.

A questo punto del discorso Tronti pone la questione, decisiva per il dibattito dell'epoca, di cosa rimane veramente di Marx una volta svincolato da questa interpretazione idealistica – e insieme storicistica e umanistica – che Labriola per primo ha contribuito a innestare<sup>359</sup>. Infatti il Marx deformato dal filtro «tendenzioso» della cultura idealista rischia di scomparire sotto il peso di Hegel, poiché se Marx è servito soltanto per riprendere il discorso hegeliano, una volta tornati a Hegel, Marx non risulta più necessario:

se il marxismo è stato solo un tentativo, parzialmente riuscito, di rivedere e aggiornare, di riempire e di concretare la filosofia hegeliana, allora, una volta che è stato sperimentato ed è pienamente riuscito un nuovo e diverso tentativo, il marxismo ha assolto alla sua funzione storica e può ben considerarsi una cosa del passato. Prima si fa gravitare tutto Marx intorno a Hegel, poi si toglie Hegel dal centro e si dice: vedete che Marx non riesce a girare da solo<sup>360</sup>.

Dopo che il pensiero marxiano era passato attraverso le «maglie dell'idealismo», dopo che Croce aveva negato l'esistenza di un Marx filosofo, dopo che Gentile l'aveva ammessa, ma considerando la sua dottrina contraddittoria e quindi improponibile, tutto quello che restava era, per Tronti, l'indicazione fornita da Mondolfo di Marx come filosofo della praxis.

Gramsci, secondo Tronti, aveva dietro di sé tutto questo passato. Per poter parlare di Gramsci e soprattutto del marxismo di Gramsci – egli sostiene – non si può prescindere da tutto questo retroterra filosofico finora descritto, che si sedimenta nei *Quaderni*, per poi procedere oltre. La filosofia della praxis di Gramsci, che comprende in sé e allo stesso tempo supera e inverte l'idealismo per poter tornare a Labriola, proprio per il confuso mescolamento che in Italia si è creato tra idealismo e marxismo, non può che essere l'Anti-Croce:

[Gramsci] si trova nella situazione di dover riscoprire il marxismo *attraverso* la lente dell'idealismo. La strada che da Croce a Gentile deve ricondurre a Labriola è – per lui – la stessa strada che da Hegel ha condotto a Marx. Come Marx è la *riforma* e il *superamento* di Hegel, così la moderna filosofia della praxis è la riforma e il superamento del moderno idealismo. L'anti-Croce può dunque definirsi come l'anti-Hegel del nostro tempo<sup>361</sup>.

Il tentativo di un Anti-Croce, come «momento mondiale odierno della filosofia marxista», rimane però, secondo Tronti, invischiato in quell'idealismo che pure tenta di superare:

è facile notare queste due cose: che per un verso questa posizione antitetica conserva nel fondo della sua natura un riposto senso hegeliano – un' antitesi che si pone come negazione formale, allo scopo di provocare il pieno sviluppo del lato positivo-affermativo e quindi della tesi primigenia; per un altro verso, lo stesso recupero del nesso Labriola-Marx attraverso il nesso Croce-Gentile, da per scontata,

---

<sup>359</sup> Cfr. D. GENTILI, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, cit., p. 36.

<sup>360</sup> M. TRONTI, *Tra materialismo dialettico e filosofia della praxis*, cit., p. 87.

<sup>361</sup> Ivi, p. 91.



nella premessa proprio l'interpretazione che Croce e Gentile hanno dato e di Labriola e di Marx. Voglio dire, che nell'uno e nell'altro caso, c'è una visione del marxismo, che contiene in sé acriticamente, il modo con cui l'idealismo stesso ha voluto vedere il marxismo<sup>362</sup>.

Gramsci si smarrisce proprio su questo punto, forse proprio per quel suo carattere tipicamente italiano, che gli impedisce di risalire oltre un marxismo già all'origine improntato di hegelismo e idealismo<sup>363</sup>:

[nell'interpretazione idealistica] noi possiamo trovare non solo – come Gramsci sostiene – i concetti che il marxismo ha *ceduto* alle filosofie tradizionali; ma possiamo e dobbiamo ritrovare anche il senso inverso: e cioè i concetti che le filosofie tradizionali hanno *ceduto* al marxismo. In questi ultimi sta la massima parte della confusione; non quando essi vengono criticamente ripresi e rielaborati, ma quando vengono immediatamente e inconsapevolmente accettati. In sostanza voglio dire questo: che non basta *rovesciare la prassi* degli idealisti per far camminare correttamente la storia; così come non basta rovesciare la *dialettica* di Hegel per ritrovare il senso giusto nel movimento della realtà. Non basta *riempire la prassi* per rendere *reale* la storia; così come non basta concretare la dialettica per rendere storica la realtà.

Gramsci ha provato, con la sua filosofia della praxis a capovolgere, pur continuandolo, l'hegelismo ma in questo tentativo si è trovato invece a continuarlo, pur capovolgendolo, che è cosa ben diversa dalla prima intenzione. A questo punto Tronti riporta direttamente un passaggio dei *Quaderni* in cui Gramsci critica la posizione di Gentile, usandolo per dimostrare come il pensatore sardo, nel proporre la filosofia della praxis come la sintesi dell'opposizione tra materialismo e idealismo, la collochi ancora dentro la filosofia idealistica nella sua versione storicistica e umanistica:

cosa significherà, in tal caso il termine monismo? Non certo quello materialista, né quello idealista, ma identità dei contrari nell'atto storico concreto, cioè attività umana (storia-spirito) in concreto, connessa indissolubilmente a una certa materia organizzata (storicizzata), alla natura trasformata dall'uomo. Filosofia dell'atto (prassi, svolgimento) ma non dell'atto puro, bensì proprio dell'atto impuro, reale, nel senso più profano e mondano della parola<sup>364</sup>.

Tronti conclude così che Gramsci ha creduto di poter «far camminare correttamente la storia», semplicemente rovesciando la praxis degli idealisti, così come ha ritenuto che bastasse rovesciare la dialettica di Hegel per ritrovare il senso giusto nel movimento della realtà. Non basta però riempire, come ha fatto Gramsci, la praxis di un contenuto per rendere reale la storia, così come non basta rendere concreta la dialettica per rendere storica la realtà. Si tratta di capire invece: «che l'atto puro non esiste; che l'atto è sempre impuro». Si tratta «di raggiungere con il pensiero una particolare e

---

<sup>362</sup> *Ibidem*.

<sup>363</sup> Ivi, p. 93.

<sup>364</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., Q.11, p. 1492.

sempre determinata impurità», cioè – aggiunge Tronti – «concretezza e pienezza dell'altro pensiero, nel quadro di una particolare e determinata realtà oggettiva»<sup>365</sup>.

A questo punto, lo sforzo gramsciano di recuperare la linea genealogica Labriola-Croce-Gentile per approdare all'autentica filosofia del marxismo deve essere messo da parte, in quanto quella linea non è più percorribile perché non solo è quella a cui il Pci fa acriticamente riferimento, ma perché è compromessa con una filosofia, quella idealistica e storicistica, che in Italia ha finito con l'affermarsi come filosofia nazionale, attraverso un'operazione che è giunta a collegare tra loro i maggiori esponenti del pensiero italiano, da Machiavelli a Vico, passando per Bruno<sup>366</sup>. Il nuovo compito per i militanti comunisti, che intendono fare ritorno all'originale pensiero marxiano, è allora quello di deviare radicalmente da questa linea ormai consumata e di ritornare a Marx per un'altra via che, nel momento in cui Tronti sta scrivendo il suo saggio, è quella del marxismo come scienza, già suggerita da Della Volpe:

l'obiettivo di Gramsci, di trovare una filosofia originale del marxismo, che fosse altrettanto lontana dall'idealismo e dal positivismo tradizionali, era legittimo. Ma esso non è stato raggiunto. La soluzione si muove nell'ambito del primo indirizzo. E oggi ci troviamo a formulare lo stesso problema; l'esigenza di un marxismo che sia altrettanto lontano *dalla filosofia della prassi e dal materialismo dialettico*: che non si riduca a una metodologia puramente *tecnica* del sapere e dell'agire umano, e che non pretenda di concludere in sé una *metafisica* totale e definitiva; un marxismo che si ponga, con semplicità, come *scienza*<sup>367</sup>.

Questo interesse per il dellavolpismo<sup>368</sup> risulta chiaro anche nel saggio intitolato *Alcune questioni sul marxismo di Antonio Gramsci*, dove viene sempre affrontata la questione della continuità tra l'idealismo e il pensiero gramsciano, che si basa a sua volta su un rapporto di filiazione tra Hegel e Marx:

il marxismo è la *rimodellazione hegeliana*; è la conclusione finalmente positiva dei vari tentativi che l'idealismo italiano ha fatto per rivedere e aggiornare lo strumento logico del metodo hegeliano. [...] ecco il difetto dunque di una certa tradizione culturale italiana: essa è troppo poco hegeliana; non è stata capace di tirare le somme da tutto il travaglio della filosofia classica tedesca, non è riuscita a *concludere*, a *completare* Hegel; a questa conclusione è arrivato o deve arrivare il marxismo. Non credo di avere con ciò forzato il pensiero di Gramsci<sup>369</sup>.

---

<sup>365</sup> M. TRONTI, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, cit., p. 94.

<sup>366</sup> Cfr. D. GENTILI, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, cit., p. 38.

<sup>367</sup> *Ibidem*.

<sup>368</sup> «Abbiamo incontrato un tipo di marxismo diverso da quello ufficiale, da quello ortodosso di allora, da quello che, almeno in ambito comunista, ruotava intorno alla tradizione storicistica, idealistica, gramsciano-crociana-desanctisiana: invece noi avemmo la fortuna di imbatterci nel marxismo di Della Volpe, che era un marxismo antistoricistico, materialistico, che teorizzava una rottura tra Marx e Hegel, non una continuità. Era un marxismo molto aperto, che ci dava già un'indicazione di ricerca oltre le cose acquisite in quel periodo», Intervista a Mario Tronti, in G. BORIO, F. POZZI e G. ROGGERO (a cura di), *Gli operaisti. Autobiografie di cattivi maestri*, DeriveApprodi, Roma 2005, p. 289.

<sup>369</sup> M. TRONTI, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, in AA. VV., *Studi gramsciani*, cit., pp. 311-312.

Sulla scia delle critiche espresse da Della Volpe alla lettura di Marx proposta dall'idealismo italiano, Tronti afferma che la mistificazione della dialettica hegeliana costituisce la conclusione complessiva di tutto l'idealismo, di tutta la filosofia speculativa. Hegel non ha quindi bisogno di essere concluso. Egli è già la conclusione e, più precisamente, è proprio la conclusione che Marx rifiutava<sup>370</sup>. Se Hegel infatti porta a compimento l'idealismo, Marx apre una nuova pagina della storia del pensiero, distaccandosi, soprattutto negli scritti giovanili, dalla dialettica e dalla filosofia hegeliane. La sua teoria, al contrario di quella di Hegel, è una demistificazione delle visioni totalizzanti, una decostruzione delle ideologie che ricava strumenti di comprensione del tempo storico che le ha prodotte e che procede non dalla storia all'ideologia, ma dall'ideologia alla scienza della storia. Gramsci invece commette lo stesso errore che avrebbe successivamente compiuto anche Lukács, vedendo nel marxismo la conclusione e l'inveramento dell'hegelismo, facendone una totalità in sé conchiusa: «la nuova Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio»<sup>371</sup>.

A partire da questo ripensamento di Gramsci, collocato fuori dagli irrigidimenti della scolastica del movimento operaio, si svolge la critica di Tronti alla linea ufficiale del marxismo italiano: l'Anti-Croce, di cui Gramsci può essere o meno l'autore – questo non ha importanza per Tronti –, come compito a cui è chiamato il marxismo, è ormai esaurito e soprattutto si è esaurito senza raggiungere i risultati sperati. Il gramscismo non è in grado di sviluppare un'analisi della società capitalistica perché non mette in pratica il modello delle astrazioni determinate su cui fa leva, al contrario il dellavolpismo, e dunque non risponde più alle reali esigenze di quel preciso momento storico. Per questo motivo occorre mettere da parte, secondo Tronti, quella linea teorica, in cui si risolve l'intera tradizione del pensiero dominante, che è, e non può non essere, il pensiero classico borghese:

dunque l'idea di un Anti-Croce non è un compito occasionale, contingente, dettato da particolari sviluppi culturali, nazionali; esso rappresenta il *momento mondiale* odierno del marxismo, è il compito storico del marxismo nella nostra epoca. Se noi consideriamo oggi «in gran parte esaurite quelle ragioni dell'Anti-Croce» [...], dobbiamo concludere che ne risulta «in gran parte» esaurita la problematica gramsciana intorno al marxismo. La «ritraduzione» della filosofia crociana è infatti la conclusione necessaria che si ricava da tutto lo schema di premesse che sopra abbiamo esposto. Ma questo schema è il fulcro intorno a cui ruota tutta l'interpretazione gramsciana del marxismo. Sono d'accordo nel ritenere che Gramsci ha *già* scritto l'Anti-Croce [come sosteneva Togliatti]. Ma credo che proprio questo sia il limite del pensiero di Gramsci<sup>372</sup>.

---

<sup>370</sup> Ivi, p. 313.

<sup>371</sup> Ivi, p. 320.

<sup>372</sup> Ivi, pp. 308-309.

Nella critica alla linea continuista, espressa dal punto di vista teorico dalla filosofia della praxis di Gramsci e da quello politico dalla via italiana al socialismo di Togliatti, Tronti ritiene che non si possano «semplicemente allargare le maglie del marxismo italiano per aggiungerci un nuovo esponente», ma che sia necessario rovesciare il paradigma stesso della continuità, come senso di orientamento del «ritorno a Marx»<sup>373</sup>.

### 2.2.2. *Il metodo di Marx in questione. Una discussione intorno alla dialettica e all'Einleitung del '57.*

L'influenza di Della Volpe e dei suoi allievi si fa sentire anche in una serie di discussioni intorno al rapporto della dialettica di Marx con quella di Hegel, a partire dalla discussione tra Colletti e Gerratana sul «Contemporaneo», per arrivare a quella ospitata su «Rinascita» nel 1962<sup>374</sup>.

La prima ha come pretesto l'*Introduzione* che Colletti scrive ai *Quaderni filosofici* di Lenin, dove, sviluppando alcuni elementi della logica dellavolpiana e in particolare il metodo del circolo concreto- astratto-concreto, polemizza con l'identificazione della dialettica marxiana con quella hegeliana. Come era già avvenuto nel dibattito sul «Contemporaneo» del '56, anche in quest'opera Colletti critica, inoltre, sia lo storicismo marxista che i progetti di integrazione del marxismo con altre correnti filosofiche, quali il neopositivismo e l'esistenzialismo, insistendo sulla necessità di un ritorno diretto ai testi marxiani per ricavarvi una lettura più fedele che eviti la frattura tra critica filosofica giovanile e critica economica della maturità. Il recupero che egli vuole compiere delle capacità analitiche e della validità scientifica delle categorie marxiane si accompagna, quindi, a una critica di tutte quelle forme di marxismo che hanno impostato una ricerca teorica sulla continuità tra Hegel e Marx, a partire dal materialismo dialettico di Engels, per arrivare a Lukács e al gramscismo.

Gerratana scrive un articolo in cui contesta questa presa di posizione sostenendo che il pensiero di Marx è un pensiero dialettico desunto proprio da Hegel, certamente attraverso un lavoro di filtraggio che ne ha eliminato gli elementi irrazionali e mistici. Questa dialettica assume lo statuto di una tecnica d'analisi che fa uso dell'astrazione scientifica, la quale va intesa come astrazione dipendente dalla determinatezza del suo oggetto e destinata a variare con esso. Tale astrazione, quindi, non ritrova «nell'analisi particolare la semplice conferma delle categorie generali», come vorrebbero Colletti e Della Volpe, ma si serve di queste «come semplici tesi guida per l'analisi dei fatti concreti»:

---

<sup>373</sup> Cfr. D. GENTILI, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, cit., p. 42.

<sup>374</sup> Gli articoli di queste discussioni sono ora raccolti in (a cura di) F. CASSANO, *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971)*, De Donato, Bari 1973.

senonché in che modo tu utilizzi questa logica del *Capitale*? Costruendo artificialmente una prospettiva secondo la quale nessun altro nesso tra *logica* e *storia* sarebbe valido se non quello che trova espressione nelle categorie logico-storiche del *Capitale*. Solo questo secondo te sarebbe il vero metodo marxista, mentre ogni analisi che non ricalchi fedelmente questo modello ti appare come un travisamento del marxismo. Non ti accorgi che in tal modo finisci col restringere l'ambito di applicazione della dialettica scientifica di Marx e di perdere di vista che il modello dell'astrazione scientifica o determinata deve necessariamente variare nella misura in cui varia la determinatezza del suo oggetto. Le categorie del *Capitale* trovano la loro piena validità solo nell'ambito dell'oggetto specifico dell'analisi economica di Marx, che non è questa o quella particolare società capitalistica, ma *lo schema tipico generale*, della società capitalistica, cioè, come si esprime lo stesso Marx, "il modo di produzione capitalistico, per così dire nella sua *media ideale*"<sup>375</sup>.

Colletti risponde che la metodologia marxiana non ha nulla a che fare con il pensiero di Hegel, ma si basa su un metodo, quello individuato da Della Volpe, che consente di enucleare, attraverso un'analisi che percorre il circolo dal concreto all'astratto al concreto, delle leggi la cui razionalità è espressa «dall'ipotesi verificata» e non è data a priori come quella delineata dalle leggi dialettiche descritte da Hegel, «che si sovrappongono all'esperienza dall'esterno e non sono suscettibili di alcuna verifica pratico-sperimentale»<sup>376</sup> la volontà. Così la concezione del marxismo di Gerratana, che è «una scienza del movimento reale e dello sviluppo contraddittorio della società moderna»<sup>377</sup> è, agli occhi di Colletti, «concezione del mondo», «filosofia» che resta al di qua delle cose scoperte da Marx, da lui collocata in una «costruzione *storico-scientifica* di tipo nuovo» e inconciliabile con qualsiasi forma di storicismo.

Analizzando in modo più approfondito questo dibattito, si può giungere alla conclusione che i veri nodi problematici della questione sono le nozioni di dialettica e, ancora di più, di contraddizione, così come vengono teorizzate da Hegel nel suo sistema filosofico e poi dai suoi successivi interpreti. Nel pensiero hegeliano la dialettica non costituisce solo il metodo dell'indagine filosofica, ma rappresenta il contenuto stesso della filosofia. Proprio la sostanziale indistinzione tra forma logica e contenuto è ciò che, nella *Prefazione alla Scienza della logica*, porta Hegel a criticare il metodo delle scienze empiriche che, a differenza del metodo dialettico, distingue tra il metodo e l'oggetto della scienza, tra il pensare e il pensato:

quando si prende la logica come scienza del pensare in generale, s'intende con ciò che questo pensare sia la semplice forma di una conoscenza, che la logica astragga da ogni contenuto, e che il cosiddetto 'secondo elemento' che apparterebbe ad una conoscenza, vale a dire la materia, debba esser dato da un'altra parte, per modo che la logica, come quella da cui questa materia sarebbe affatto indipendente, non possa dare altro che le condizioni formali di una vera conoscenza, non già contenere essa stessa una verità reale, e nemmeno esser soltanto la via per giungere a questa, appunto perché l'essenziale

---

<sup>375</sup> Gerratana a Colletti, in F. CASSANO, *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971)*, cit., p. 124.

<sup>376</sup> Colletti a Gerratana, ivi, cit., p. 144.

<sup>377</sup> Ivi, p. 109.

della verità, il contenuto, rimarrebbe fuori di essa. Ora, prima di tutto, è già fuor di proposito il dire che la logica astragga da ogni contenuto, che insegni soltanto le regole del pensare, senza entrare a considerare il pensato e senza poter tener conto della sua natura. Poiché, infatti, la logica deve aver per oggetto il pensare e le regole del pensare, ha anzi in cotesto il suo particolare contenuto; ha in cotesto anche quel secondo elemento della conoscenza, una materia, della cui natura si occupa<sup>378</sup>.

La dialettica, inoltre, ha a che fare con un ulteriore aspetto che è quello della contraddizione. Innanzitutto, nel movimento dialettico vi è il superamento del momento intellettuale, che astrae e determina, che individua qualcosa per sé, affermando che qualcosa è se stesso in quanto non è tutto il resto. Tale superamento è possibile solo se non si tende a privilegiare o solo l'identità o solo la differenza, ma se si arriva a pensare – come scrive Hegel – il puro scambio o l'opposizione in sé stessa, cioè la contraddizione<sup>379</sup>. Come il filosofo scrive nei paragrafi dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* dedicate a un'esposizione più sistematica, e per molti aspetti più scolastica, della dialettica:

§ 81 β) Il momento *dialettico* è il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte.

1) La dialettica, presa dall'intelletto per sé separatamente, da luogo, in particolare quando vien mostrata in concetti scientifici, allo scetticismo; il quale contiene la mera negazione come risultato della dialettica. 2) La dialettica è considerata ordinariamente come un'arte estrinseca, la quale mediante l'arbitrio porta la confutazione tra concetti determinati, e introduce in essi una semplice *apparenza di contraddizioni*: cosicché non queste determinazioni, ma quest'apparenza è un niente, e, per contrario, la determinazione dell'intelletto è il vero. Spesso la dialettica non è altro che un giuoco soggettivo di altalena di raziocini, che vanno su e giù; dove manca il contenuto, e la nudità vien celata dalla sottigliezza di quel modo di ragionare. Nel suo carattere peculiare, la dialettica è, per converso, la propria e vera natura delle determinazioni intellettuali, delle cose e del finito in genere. La riflessione è dapprima l'andare oltre la determinazione isolata, e un riferimento, mediante cui questa è posta in relazione, ma del resto vien conservata nel suo valore isolato. La dialettica, per contrario, è questa risoluzione *immanente*, nella quale la unilateralità e limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. Ogni finito ha questo di proprio, che sopprime sé medesimo. La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso scientifico; ed è il principio solo per cui la *connessione immanente* e la *necessità* entrano nel contenuto della scienza: in essa soprattutto è la vera, e non estrinseca, elevazione sul finito<sup>380</sup>.

La dialettica è dunque quel processo di superamento della determinazione isolata che si contrappone al pensiero riflessivo: quest'ultimo fissa una determinazione e poi la mette in relazione, mentre la dialettica è un immanente oltrepassare, il che significa che essa è un processo interno alla stessa determinazione, dove le differenze sono portate alla contraddittorietà, messe in moto dalla loro fissità e poi oltrepassate in una superiore unità. Questo superamento è possibile perché la negatività

---

<sup>378</sup> G. W. F. HEGEL, *Scienza della Logica*, (trad. it. di A. Moni, rev. di C. Cesa), Laterza, Roma-Bari 2004, p. 24.

<sup>379</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, (trad. it. di E. De Negri), La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 134.

<sup>380</sup> G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, (trad. it. di B. Croce), Laterza, Roma-Bari, 2002, §§ 79-82, pp.95-98.

di cui parla Hegel, che è il motore stesso della dialettica, è una negatività determinata, così come viene spiegato nell'*Introduzione* alla seconda edizione della Logica dell'essere:

l'unico punto, per ottenere il progresso scientifico, – e intorno alla cui semplicissima intelligenza bisogna essenzialmente adoprarsi, – è la conoscenza di questa proposizione logica, che il negativo è insieme anche positivo, ossia che quello che si contraddice non si risolve nello zero, nel nulla astratto, ma si risolve essenzialmente solo nella negazione del suo contenuto particolare, vale a dire che una tal negazione non è una negazione qualunque, ma la negazione di quella cosa determinata che si risolve, ed è perciò negazione determinata. Bisogna, in altre parole, saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta; il che è propriamente una tautologia, perché, se no, sarebbe un immediato, e non un risultato. Quel che risulta, la negazione, in quanto è negazione determinata, ha un contenuto. Cotesta negazione è un nuovo concetto, ma un concetto che è superiore e più ricco che non il precedente. Essa è infatti divenuta più ricca di quel tanto ch'è costituito dalla negazione, o dall'opposto di quel concetto. Contiene dunque il concetto precedente, ma contiene anche di più, ed è l'unità di quel concetto e del suo opposto. – Per questa via deve il sistema dei concetti, in generale, costruir se stesso – e completarsi per un andamento irresistibile, puro, senz'accogliere nulla dal di fuori<sup>381</sup>.

Nell'affrontare il problema della contraddizione, Hegel fa i conti con una tradizione di pensiero che rimanda ad Aristotele e soprattutto al IV Libro della *Metafisica*, dove viene esposto il principio di non-contraddizione. Risulta infatti evidente che il modo in cui viene sviluppata la dialettica, quale metodo e contenuto della filosofia, rovescia la posizione aristotelica, perché l'ente hegeliano, a differenza di quello aristotelico, è quell'ente che “sopporta” la contraddizione. Ancora di più, la determinazione dell'ente è la contraddizione stessa. Mentre per Aristotele una cosa che si contraddice non è determinata, nella visione hegeliana la contraddizione è invece l'anima della dialettica perché un ente è tale in quanto ospita e sopporta al suo interno la contraddizione e se non ospitasse la contraddizione si dissolverebbe.

Il dibattito sul rapporto Hegel-Marx ha al suo centro tutto questo retroterra di problemi. Quando Colletti risponde alle accuse che gli vengono mosse da Gerratana, riconosce ad esempio a Hegel il merito di avere sviluppato, con la sua dialettica, una teoria dell'unità degli opposti che permette la loro comprensibilità da parte della ragione e, quindi, una «teoria della coscienza delle contraddizioni». Grazie a questa, che egli definisce una «tauto-eterologia» o compresenza delle contraddizioni nella ragione:

viene fatta salva l'esigenza «che la specificità o differenza di un oggetto da tutti gli altri risulti comprensibile, cioè relazionabile mentalmente a quel diverso che l'oggetto non è, ovvero a tutto quel rimanente da cui l'oggetto è diverso». In tal modo la diversità di un oggetto da tutti gli altri si «acuisce» a differenza essenziale, cioè differenza all'interno di un genere o essenza comune: il

---

<sup>381</sup> G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, cit., p. 36.

«questo», l'oggetto o fenomeno reale, diventa così un «“tanto questo che quello”», cioè quell'unità o relazionalità degli opposti ch'è appunto la ragione<sup>382</sup>.

Allo stesso tempo, tuttavia, Colletti fa notare come il filosofo di Stoccarda abbia trascurato il fatto che:

questa tauto-eterologia, questa com-prensione degli opposti, questo includere nella considerazione “tanto questo che quello” mi serve proprio per prendere il fatto per ciò che esso è; mi permette di sapere, ossia, cosa debbo scartare da esso; mi consente, in altre parole, di escluderne tutto ciò che esso presenta di inessenziale o generico, cioè di non-specifico, o, insomma di comune tanto a lui che a un'infinità di altre cose<sup>383</sup>.

In altre parole – spiega Colletti – per comprendere un oggetto lo si deve includere nel «genere prossimo» come fa Hegel, ma è poi solo la differenza specifica, cioè il concreto, a indicare la differenza tra questo oggetto e quelli dello stesso genere. Questo significa che Hegel non ha tenuto conto di un'altra istanza fondamentale che è quella dell'esclusione degli opposti «in cui si esprime la forza discriminante e dirimente per eccellenza della materia»<sup>384</sup>, su cui si sono soffermati invece filosofi come Feuerbach, Kant e lo stesso Aristotele. La coscienza delle contraddizioni esaurisce così, per l'idealismo, le contraddizioni reali e il movimento puramente logico si sostituisce al movimento storico-reale, ovvero l'Idea si pone come soggetto, si sostantifica, mentre le determinazioni reali scadono a suoi simboli o parvenze esteriori. Hegel attua così uno scambio speculativo tra ragione e materia e opera una confusione tra contraddizione logica e contrarietà materiale, ovvero tra quelle che Colletti definisce rispettivamente «opposizione-inclusione» e «opposizione-esclusione», ossia contrarietà di opposti incomponibili. La filosofia hegeliana scambia, in altre parole, le contraddizioni generiche e astrattamente razionali con le contraddizioni specifiche, dissolvendo gli antagonismi reali in pure opposizioni del pensiero, dove la contraddizione viene superata in un'unità degli opposti. In questa critica collettiana risuonano motivi kantiani quali la concezione positiva della materia, l'eterogeneità di pensiero ed essere, l'irriducibilità delle opposizioni reali a differenze logiche. Diversamente dalla dialettica speculativa di puri concetti, Marx, secondo Colletti, ha sviluppato un pensiero che è capace di coniugare l'istanza razionale di unificazione o relazione degli opposti e l'istanza materiale della loro esclusione o distinzione:

nei suoi termini generali, la teoria marxista della dialettica può essere enunciata come una teoria, insieme dell'“unità” e dell'“esclusione” degli opposti, cioè come una teoria che cerca di garantire, al tempo stesso, sia il momento della conoscenza (vale a dire, la possibilità che i termini

---

<sup>382</sup> L. COLLETTI, *Introduzione* a E. V. IL'ENKOV, *Dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. VII-VIII.

<sup>383</sup> Ivi, p. XII.

<sup>384</sup> *Ibidem*.



dell'opposizione o contraddizione siano presi insieme e com-presi), sia il momento della *realtà* o oggettività della contraddizione stessa. La teoria può riassumersi, quindi, in due esigenze o istanze fondamentali. La prima: che la specificità o differenza di un oggetto da tutti gli altri risulti comprensibile, cioè relazionabile mentalmente a quel diverso che l'oggetto non è, ovvero a tutto quel rimanente da cui l'oggetto è diverso. La seconda: che questa comprensione non abolisca, a sua volta, la "differenza", che la conoscenza non esaurisca in sé la realtà, cioè che la compresenza o risoluzione degli opposti nella ragione non venga presa per la risoluzione e abolizione della loro opposizione reale<sup>385</sup>.

Questa differenza di metodo, che Coletti e più in generale tutti gli allievi di Della Volpe sostengono contro gli storicisti, viene rintracciata, così come spiegato nella replica a Gerratana, non solo negli scritti giovanili di Marx<sup>386</sup>, ma anche nelle sue opere mature:

vorrei far rivelare anzitutto al lettore, che quella «scuola» o quella linea del marxismo italiano che è oggi in discussione, ha studiato a lungo e con troppo impegno Hegel (si pensi solo ai libri di Rossi e di Merker) perché egli possa essere per noi di poco valore. Da questa banda, si riconosce, apertamente, un'eredità da Hegel. Solo che si riconosce questa eredità tenendo conto della complessa critica di Marx ai suoi processi di ipostatizzazione, non ignorandola come se si trattasse di un incidente giovanile! La chiave per intendere il «nucleo razionale» della dialettica hegeliana e, insieme, quale sia il suo invalicabile limite, è offerta, per noi, proprio da quella critica di Marx a Hegel che dall'opera giovanile passa fino ai *Grundrisse* e al *Capitale*<sup>387</sup>.

Chi invece ha recuperato il pensiero di Hegel per farne un tutt'uno con la teoria marxista è, sempre secondo Colletti, Engels, il quale a partire dalla *Dialettica della natura*, ha scambiato la dialettica hegeliana per una forma superiore di materialismo, dando così avvio a quello che Colletti definisce il «dramma del marxismo», culminante nella filosofia del Diamat. Per questo motivo egli critica le tre leggi dialettiche che Engels ricava da Hegel (la trasformazione della quantità in qualità, la compenetrazione degli opposti, la negazione della negazione), sostenendo che si tratta di leggi così generiche da spiegare tutto e niente e concludendo quindi che: «una legge che non mi spiega nessun processo particolare, non mi spiega niente e quindi non è una legge»<sup>388</sup>.

Criticare la contraddizione hegeliana è per i dellavolpiani importante ai fini della teorizzazione di un rapporto tra marxismo e scienza. Se il marxismo deve essere concepito non come una filosofia, ma come una scienza e se Marx deve essere considerato il Galilei del mondo morale, la dialettica hegeliana basata sulla realtà oggettiva della contraddizione non può essere, a loro giudizio, il metodo di questa scienza. Ogni scienza, infatti, si serve del principio di non-contraddizione, cioè proprio di

---

<sup>385</sup> Ivi, pp. LXXI-LXXII.

<sup>386</sup> «Dove c'è la cosa subentra la contraddizione logica. Non c'è più l'essere ma solo il pensiero (quello che Marx nei Manoscritti del '44 definisce come idealismo acritico)»: *ibidem*.

<sup>387</sup> L. COLLETTI, *Il rapporto Hegel-Marx*, in F. CASSANO (a cura di), *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971)*, cit., p. 167.

<sup>388</sup> L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel, introduzione a V.I. Lenin, Quaderni filosofici*, Feltrinelli, Milano, 1958, pp. C-CII.

quel principio della determinatezza materiale oltre che, al tempo stesso, della coerenza del discorso, che, come si è visto, viene accusato di scomparire nella dialettica hegeliana. Il rapporto tra scienza e marxismo può essere quindi mantenuto solo se si afferma che non esistono contraddizioni reali, come sembra fare Hegel, cioè fatti contraddittori tra loro, contraddizioni oggettive. La contraddizione deve essere solo ed esclusivamente logica, del pensiero, per cui parlare di contraddizione reale risulta un non senso. Questo non significa ovviamente che nella realtà non si diano opposizioni, lotte scontri: solo che tutto questo non ha a che fare con la contraddizione propriamente detta, quanto piuttosto con quella che Kant definisce «opposizione reale»:

ciò che i materialisti dialettici presentano come contraddizioni nella natura, sono, in realtà contrarietà, cioè opposizioni *ohne Widerspruch*; e che, dunque, il marxismo, può benissimo continuare a parlare di conflitti e di opposizioni oggettive, senza, per questo, essere costretto a dichiarare guerra al principio di (non-) contraddizione e mettersi così in rotta con la scienza<sup>389</sup>.

E come spiega Colletti in un saggio aggiunto all'*Intervista filosofica*, dove poi svolgerà una tesi opposta a quella sviluppata negli anni Cinquanta sullo statuto della dialettica e sulla contraddizione:

tutto il discorso, apparentemente astruso, cervelotico, sulla dialettica, sulla contraddizione e la contrarietà, tendeva a un fine preciso. Poiché ciò che i Diamatiker presentavano come *contraddizioni* nella realtà, sono in effetti contrarietà cioè opposizioni reali e, dunque, *non-contraddizioni*, il marxismo può e deve continuare a parlare di *opposizioni oggettive* nella realtà, ma senza che, per questo, esso debba rivendicare a sé (e, tanto meno, cercare di imporre alla scienza) una propria logica speciale (la dialettica), a differenza e contro la logica seguita dalle scienze che esistono. Di più: il marxismo può continuare a parlare delle lotte e dei conflitti oggettivi, nella natura e nella società, servendosi della logica non-contraddittoria della scienza; meglio: essendo o facendosi scienza esso stesso<sup>390</sup>.

La polemica tra Colletti e Gerratana rappresenta il primo tassello di una controversia più ampia che si protrae negli anni successivi intorno alle stesse problematiche e che culmina nel sopra citato scambio di interventi su «Rinascita». Quest'ultimo nasce con il pretesto di rispondere alle tesi sviluppate nell'opera di Nicola Badaloni, dal significativo titolo *Marxismo come storicismo*, in cui sono raccolti una serie di articoli pubblicati dal filosofo su «Società», con l'aggiunta di cinque inediti. Con questi scritti di carattere metodologico e filosofico, Badaloni si inserisce nel dibattito teorico post '56 e respinge molte delle nuove declinazioni del marxismo che sono da lì sorte, in particolare quella della scuola dell'avolpiana. Alla base del discorso svolto in *Marxismo come storicismo* si trova, infatti, l'accoglimento della linea genealogica proposta da Togliatti nonché la piena adesione allo

---

<sup>389</sup> L. COLLETTI, *Marxismo e dialettica* in ID., *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 86.

<sup>390</sup> Ivi, p. 94.

storicismo e all'umanesimo gramsciano, cioè agli aspetti che in quel momento sono oggetto delle più accese discussioni. Come Garin, anche questo filosofo esprime nella sua opera la necessità di ridislocare i gruppi intellettuali sul terreno dell'edificazione collettiva dell'Anti-Croce, nel tentativo di sottrarre questo progetto all'orizzonte d'«una mera ripresa empirio-metodologica», per coagularlo lungo l'asse dell'incontro fra filosofia della praxis e storicismo assoluto<sup>391</sup>. Lo storicismo assoluto, che deve dunque essere il carattere fondamentale del marxismo, è descritto come «il nuovo illuminismo del XX secolo che utilizza gli strumenti della scienza nel compito di liberazione umana, ma che verifica anche di continuo tale utilizzo col criterio della pratica»<sup>392</sup>.

Da Gramsci Badaloni recupera la dialettica di «quantità» e «qualità», e la riformula nella distinzione, proposta da Bobbio, fra due «sensi» della dialettica, l'uno capace di indicare, in chiave analitica, la relazione tra gli opposti, l'altro capace di orientare il «superamento» della contraddizione<sup>393</sup>. Tale distinzione è usata da Badaloni per criticare l'impostazione della scuola di Della Volpe, che risolve la questione della dialettica di Marx nella teorizzazione dell'impossibilità della contraddizione reale, escludendo cioè l'oggettività reale della contraddizione e facendo di questa un «frutto della relazionalità umana»<sup>394</sup>. Al contrario, Badaloni si serve di questa distinzione della dialettica per riaffermare il carattere oggettivo e reale della contraddizione e la validità del metodo dialettico come «presa di coscienza di un movimento reale delle cose (leggi tendenziali), ed insieme contributo alla sua esplicazione»<sup>395</sup>. Lo stesso *Capitale* di Marx viene descritto come fondato sul principio per cui «la contraddizione, scoperta, possa non essere risolta all'interno dell'oggetto considerato (la società capitalistica), e che la contraddizione implichi quindi la prassi umana, a cui soltanto resta affidata la possibilità del superamento»<sup>396</sup>. In questo senso, Badaloni sottolinea la differenza tra «divenire storico» e «progresso», attribuendo al pensiero, cioè alla «filosofia» (gramscianamente intesa come «concezione del mondo»), il compito ulteriore di costruzione del progresso storico<sup>397</sup>. Tra realtà oggettiva e pensiero si stabilisce quindi un «circolo» per cui «il pensiero nasce dalla prassi sensibile e a questa deve ritornare»<sup>398</sup>. Il richiamo a Gramsci risulta qui esplicito:

---

<sup>391</sup> L. BASILE, *Il problema dell'egemonia nell'interpretazione gramsciana di Nicola Badaloni*, «Materialismo storico», n. 2, 2019 (pp. 75-122), p. 78; Cfr. L. BASILE, *Soggetto e politica. Saggi sul marxismo italiano*, Aracne Editrice, Roma 2020, pp. 221-276.

<sup>392</sup> N. BADALONI, *Marxismo come storicismo*, Feltrinelli, Milano 1962, p.77.

<sup>393</sup> Cfr. M. MUSTÈ, *La presenza di Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura*, cit., p. 17.

<sup>394</sup> N. BADALONI, *Marxismo come storicismo*, cit., p. 205.

<sup>395</sup> Ivi, p. 208.

<sup>396</sup> Ivi, p. 232.

<sup>397</sup> Ivi, pp. 41; 63; 98.

<sup>398</sup> Ivi, p. 37.

se è valido l'insegnamento di Gramsci per cui la situazione oggettiva è caratterizzata non solo dalla presenza del capitalismo, ma anche dalla forza della sua *contraddizione*, con un'ansia di *fare presto* che è di per sé evidente, è anche vero che egli ha invitato a esplorazioni metodiche del suo corso reale anche sul terreno filosofico. Questa strada di ricerca e di consapevolezza metodica è la strada maestra dell'egemonia marxista in Italia<sup>399</sup>.

Alle considerazioni sviluppate in quest'opera si ricollega Luporini, il quale apre la discussione vera e propria su «Rinascita», e accusa, come aveva fatto Badaloni, i dellavolpiani di aver negato lo spessore ontologico della contraddizione e di averla dislocata nella sfera della coscienza:

questione delle questioni è la nozione di «contraddizione», che investe il rapporto tra logica formale e dialettica. L'uomo civile, in qualsiasi forma o linguaggio si esprima, cerca di farlo in modo che non sia autocontraddittorio. È allora l'uso del termine «contraddizione» in dialettica puramente metaforico? Indirizzato cioè a esprimere il nesso tra le forze o tendenze antagonistiche che si determinano, reciprocamente in un qualsiasi sistema in movimento? Questa dell'uso metaforico è la soluzione più facile e comoda, accettata oggi da molti marxisti<sup>400</sup>.

Pur non sostenendo fino in fondo, come si è visto, l'ipotesi storicistica<sup>401</sup>, Luporini ribadisce che il metodo di Marx «è fondato innanzitutto sul riconoscimento dell'oggettività reale della contraddizione e questo riconoscimento è l'elemento di continuità tra Hegel e Marx. Non l'unico ma certo il principale». <sup>402</sup> Il filosofo, inoltre, rimprovera ai dellavolpiani di aver separato in modo indebito il metodo dalla concezione del mondo e di aver misconosciuto il punto di vista antropologico del *Capitale* che rinvia al problema del rapporto tra soggettività e oggettività. Il metodo galileiano descritto da Della Volpe non può essere considerato il modello dell'indagine scientifica moderna sia per quanto concerne le scienze naturali che, ancora di più, per quanto riguarda le scienze sociali. Nel mondo umano, infatti, «nel suo svolgimento oggettivo entra in forma integrante il momento della soggettività (individuale e collettiva)»<sup>403</sup>. In quest'ambito è per Luporini impossibile trascrivere meccanicamente le categorie di necessità e possibilità proprie dell'indagine naturalistica e, dunque, impostare il problema della prevedibilità.

Il misconoscimento operato dai dellavolpiani ha delle ripercussioni anche sul gramsciano concetto di egemonia. Nella riflessione dei dellavolpiani, il principio dell'egemonia rischia infatti di essere sminuito non solo perché riduce il metodo storico a metodo logico, ma anche perché il principio

---

<sup>399</sup> Ivi, pp. 208-209.

<sup>400</sup> C. LUPORINI, *Appunti per una discussione tra filosofi marxisti in Italia*, in F. CASSANO (a cura di), *Marxismo e filosofia in Italia*, cit., p. 160.

<sup>401</sup> «Ho avvicinato me stesso e il Badaloni non perché costituiamo un gruppo o una "scuola". Ma perché le nostre ricerche, per molti riguardi indirizzate assai diversamente, mi sembra che abbiano tuttavia qualcosa in comune che indicherei nel significato e nell'importanza da attribuirsi ai condizionamenti storici reali dei problemi via via indagati. *Storicismo* se si vuole (il Badaloni fa senz'altro suo questo termine; io avrei qualche esitazione)»: ivi, p. 162.

<sup>402</sup> Ivi, p. 163.

<sup>403</sup> Ivi, p. 160.

dell'egemonia può essere affermato e sviluppato nella pratica solo quando filosoficamente si parta dalla centralità dell'uomo e dalla sua azione nella storia, aspetto che la metodologia dell'avolpiana sembra trascurare.

La questione della realtà oggettiva della contraddizione rileva, inoltre, un altro motivo delle critiche mosse ai dell'avolpiani. Essi vengono accusati di fare uso di un concetto estremamente schematico di «totalità» che, limitandosi alla ricostruzione del modello puro della società capitalistica, nega rilievo a tutte quelle connotazioni concrete che definiscono e determinano le singole società reali. Su questo aspetto si sofferma prima di tutto Badaloni sostenendo che:

la identificazione del metodo del *Capitale* con quello galileiano, implica che i fatti raccolti nella legge astratta siano perfettamente ripetibili; ma Della Volpe e Colletti dimenticano che la ripetizione scientifica di tipo galileiano è basata sull'isolamento sperimentale del fatto; nella storia reale invece una tale pretesa di ripetibilità comporterebbe ancora una volta un intellettualistico voler porre le "brache al mondo". Non per niente la oggettività reale della contraddizione, cioè il fatto che in una società determinata le leggi tendenziali di sviluppo non valgono linearmente e in una sola direzione, ma fortificano a determinati livelli anche gli elementi di contrasto e di rottura, è al centro della riflessione di Lenin e di Gramsci sull'azione rivoluzionaria<sup>404</sup>.

È soprattutto Luporini a chiarire ancora una volta il concetto di totalità e lo fa sviluppando una lettura dell'*Einleitung* del '57, diametralmente opposta a quella dei dell'avolpiani e riprendendo considerazioni già svolte nel saggio su sociologia e marxismo. Nell'*Einleitung*, a suo giudizio, Marx non contrappone soltanto alla produzione in generale, che non esiste mai storicamente, la particolarità, che è sempre propria della produzione reale, ma mette contro la generalità astratta, e solo concettuale, la totalità empirica. La produzione – egli dice – non è soltanto particolare, ma è sempre un determinato organismo sociale che agisce entro una totalità di rami di produzione. Proprio qui, come spiega il filosofo «è in azione la categoria della totalità»<sup>405</sup>. In altre parole, il concetto di totalità esprime il risultato a cui Marx perviene legando produzione, distribuzione, scambio, consumo, che rappresentano appunto le articolazioni di questa totalità, cioè differenze nell'ambito di un'unità. Essi non sono solo legati l'uno all'altro, come precondizioni e risultati necessari, ma ciascuno è anche un aspetto dell'altro, e – attraverso le sue relazioni interne con altri processi collaterali – ciascuno è anche una versione, sebbene unilaterale, dell'intero che le contiene tutte. Benché Luporini riconosca l'importanza fondamentale dell'*Einleitung*, la sua interpretazione appare, come si è detto, il capovolgimento di quella di Della Volpe:

---

<sup>404</sup> N. BADALONI, *La realtà oggettiva della contraddizione*, in F. CASSANO (a cura di), *Marxismo e filosofia in Italia*, De Donato, Bari 1973, p. 180.

<sup>405</sup> C. LUPORINI, *Il circolo concreto-astratto-concreto*, in F. CASSANO (a cura di), *Marxismo e filosofia in Italia*, cit., p. 227.

Della Volpe e i suoi seguaci [...] esprimono la loro meraviglia perché anch'io considero importantissima la *Introduzione* nel 1957 al *Per la critica dell'Economia politica* [...] Mi sembra che in questa meraviglia ci sia una curiosa illusione, che potrebbe poi ridursi a sofisma. E cioè che riconoscere l'importanza di questo testo significhi accettare l'interpretazione di Della Volpe. A questo proposito devo dire due cose. A mio avviso questo testo è fondamentale anche per quelle parti che Della Volpe non ha mai commentato, ed è fondamentale perché in esse si ritrova, ritengo, la fondazione marxista di quel rapporto soggettività-oggettività che io considero di sommo rilievo (non solo teorico ma pratico): quel rapporto per cui, come dicevo all'inizio di questa discussione, *Il Capitale* di Marx contiene in sé – e in maniera non collaterale o marginale, ma strettamente connessa alla «critica dell'economia politica» – un'antropologia o «filosofia dell'uomo»<sup>406</sup>.

Da una parte vi è quindi Della Volpe, il quale ripercorre nel suo intervento il contenuto dell'*Einleitung* del '57 e ripropone la sua concezione del metodo scientifico usato da Marx, quel circolo concreto-astratto-concreto che per lui fa tutt'uno con la logica scientifica galileiana, articolata anch'essa in tre momenti corrispondenti (dato-ipotesi-sintesi). Si parte da un concreto che è già il risultato di un processo storico e se ne cercano, tramite astrazioni scientificamente determinate, ragioni e cause, ovvero antecedenti storici, vagliandoli per determinare (e scartare) «quegli elementi cronologici che sono effettivamente accidentali ossia inessenziali e irrazionali rispetto al presente e che insomma non concorrono a spiegarlo né quindi sono omogenei alla soluzione dei suoi peculiari problemi»<sup>407</sup>, mentre gli antecedenti cronologici mantenuti sono quelli in grado di dimostrarsi anche antecedenti logici: questo serve per derivare dal processo indicazioni normative, ossia ipotesi, da verificare nella prassi.

Nel riassumere i tre requisiti essenziali della scientificità dell'astrazione determinata, alla quale approda il corretto metodo marxiano, Della Volpe dunque scrive che essa è, innanzitutto, un concetto storico-ideale esente però dall'indeterminatezza o genericità dei concetti metafisici; che ha, inoltre, la capacità di valere come criterio sperimentale, più propriamente come criterio-modello dell'azione e dell'evento; e che ha, infine, il carattere di ipotesi, ha cioè una «normatività non categorica o assoluta come quella delle ipostasi ma ipotetica e relativa in quanto esprime istanze storico-relazionali»<sup>408</sup>. Il circolo concreto-astratto-concreto stabilisce, insomma, i criteri validi per ogni procedimento scientifico dato che:

---

<sup>406</sup> Ivi, p. 226.

<sup>407</sup> G. DELLA VOLPE, *Sulla dialettica (una risposta ai compagni e agli altri)*, in F. CASSANO (a cura di), *Marxismo e filosofia in Italia*, cit., p. 217.

<sup>408</sup> Ivi, pp. 217-218.

dalla legge fisica alla legge economica e a quella morale, *variano* certo le *tecniche* che le costituiscono quanto varia l'esperienza e la realtà [...] ma non varia il *metodo*, la logica, il cui simbolo è il circolo suddetto<sup>409</sup>.

Il concreto viene dunque definito, sulla scorta di Marx, «unità molteplice», cioè di molte determinazioni; non unità di opposti ma «unità di un molteplice e diverso effettivo». Queste opposizioni reali sarebbero colte e riprodotte nel pensiero da una dialettica di astrazioni determinate, o scientifica<sup>410</sup>.

Dall'altra parte vi è invece Luporini, il quale accusa il suo avversario di aver proposto un'interpretazione «sbagliata sia sotto l'aspetto letterale, sia per quanto concerne la logica interna della posizione di Marx, sia, ancora, per quanto concerne la storicità che le è propria»<sup>411</sup>. Egli si richiama così al rapporto di complementarità esistente fra intensione ed estensione di un concetto, contro la relazione inversamente proporzionale stabilita dalla logica port-royalista, della quale, a suo giudizio, sono prigionieri i dellavolpiani, e ritiene che Marx abbia anticipato una scoperta della logica moderna, secondo la quale un concetto diventa tanto più universale quanto più si arricchisce di casi speciali, cioè quanti più casi speciali riesce a connettere<sup>412</sup>. Il processo di astrazione ha dunque un carattere diverso da quello indicato da Della Volpe perché non consiste nell'accantonare «un numero crescente di note, ma nel trasformarle in variabili». Il grado di generalità di un'astrazione scientifica, per Luporini, non ha dunque a che fare in Marx con il suo carattere storicamente determinato, come pensano i dellavolpiani. Della Volpe, compie infatti l'errore di attribuire alla metodologia marxista dell'economia ciò che Marx ha invece presentato come tipicamente caratterizzante la metodologia dell'economia borghese, che va dal concreto rappresentato all'astratto analitico («il procedimento logico usato dagli economisti del XVIII secolo») e, quindi, da quest'ultimo al concreto pensato («il metodo degli economisti del XIX secolo, Marx escluso»). Il circolo di cui parla Della Volpe, dunque, esiste ed è operante, ma esso è innanzitutto un metodo che va da un concreto rappresentato a un concreto pensato, sebbene egli si dimentichi di sottolinearlo.

Una realtà concreta, come la società capitalistica, può essere invece raggiunta scientificamente, ossia in modo determinato, secondo Luporini, tenendo innanzitutto presente che il primo strumento di analisi, nel pensiero marxiano, è la dimostrazione esemplificata della storicità delle categorie economiche, da intendere come astrazione di rapporti economici concreti, esistenti o esistiti. Questa dimostrazione è ciò che differenzia massimamente Marx da Hegel, perché pone il problema della relazione che intercorre tra la connessione e la successione logica di queste categorie e quello che è

---

<sup>409</sup> G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, cit., pp. 138-139.

<sup>410</sup> Cfr. G. DELLA VOLPE, *Sulla dialettica*, cit., p. 222.

<sup>411</sup> C. LUPORINI, *Il circolo concreto-astratto-concreto*, cit., p. 229.

<sup>412</sup> *Ibidem*.

stato l'effettivo sviluppo storico della produzione. A questo problema Marx, infatti, risponde in modo diverso da Hegel, in quanto respinge ogni aprioristico parallelismo tra un presunto svolgimento logico-ideale e i processi della realtà:

[Marx] si rimette alla libertà di tutte quelle combinazioni possibili (logicamente) delle categorie economiche, che siano state verificate empiricamente dalla varia realtà storico-sociale. Non per questo, naturalmente, Marx diventa un empirista (nel senso tradizionale del termine)<sup>413</sup>.

Quello che a questo punto va compreso è come sia possibile che categorie economiche precedentemente esistite si dispongano nel modello della società capitalista in ordine diverso da quello in cui si sono presentate storicamente. Questo è, secondo Luporini, il problema di fondo che Marx si pone nell'*Einleitung* e che Della Volpe non riesce a cogliere, dichiarando l'impossibilità di una costruzione a priori del presentarsi storico delle categorie economiche. Ciò avviene perché egli liquida la nozione di totalità che, come si è visto sopra, è una categoria di uso empirico e non speculativo. Il ricorso a tale nozione fa cadere il circolo concreto-astratto-concreto e chiarisce il vero metodo dell'economia politica, che va «dall'astratto all'astratto», passando per il concreto:

il riferimento al concreto non sta né in principio né in fondo, ma sta nella riferibilità a fatti determinati, mediante enunciati fattuali, delle categorie usate e delle loro combinazioni (qualunque sia il grado di generalità di esse). Il fondamento primo di questa riferibilità è, nel caso nostro, il carattere sempre storicamente determinato delle categorie economiche<sup>414</sup>.

Il metodo che Marx vuole dunque esporre nell'*Einleitung* è un metodo che muove non da una presunta rappresentazione del concreto, ma da categorie economiche che suppongono il lavoro precedente (diverso metodologicamente) dell'economia borghese classica, e giunge non a una finale «riproduzione del concreto», ma alla costruzione, «sulla base di un'indagine di molti fatti particolari del modello astratto e perciò scientifico della società borghese capitalista»<sup>415</sup>.

Si è qui molto distanti da quello storicismo marxista in cui il tema della praxis ha un ruolo centrale anche sul piano immediatamente teorico: iniziata come *querelle* antidellavolpiana, la discussione assume, nell'ambito della biografia intellettuale di Luporini, grande importanza proprio perché segna il suo distacco definitivo dal marxismo come storicismo, già accennato negli interventi sulla figura e sul pensiero di Gramsci<sup>416</sup>.

---

<sup>413</sup> Ivi, p. 236.

<sup>414</sup> Ivi, p. 237.

<sup>415</sup> Ivi, p. 238.

<sup>416</sup> Cfr. N. BADALONI, *Le radici del marxismo*; G. LIGUORI, *Dallo storicismo alla scoperta delle forme* in AA. VV. *Il pensiero di Cesare Luporini*, Feltrinelli, Milano 1996, rispettivamente pp. 92-110 e pp. 243-258.



Ciò che più in generale si può ricavare dagli esiti di questo dibattito sono, prima di tutto, alcune osservazioni critiche alla teoria dei dellavolpiani che riguardano omissioni e mistificazioni in essa presenti circa le reali intenzioni metodologiche di Marx. Come si è visto, Della Volpe fonda il metodo scientifico di Marx in chiave antihegeliana e, nel farlo, crede di ricollegarsi al circolo concreto- astratto-concreto dell'*Einleitung* del 1857. In verità, «molto ci sarebbe da dire sulla legittimità dell'interpretazione marxiana di Hegel»<sup>417</sup> e, in particolare, per quanto concerne il problema del metodo e del circolo concreto- astratto-concreto, sul modo in cui Della Volpe legge questa triade. L'evidenza testuale non sembra supportare la lettura di Della Volpe, dal momento che nell'*Einleitung*, parlando del ritorno dal momento astratto a quello concreto, Marx si ricollega in modo esplicito a Hegel e alla sua «*Darstellungsweise*», non certo alla verifica nella prassi di quanto elaborato in precedenza teoreticamente. È anche discutibile il fatto che in Della Volpe il metodo di analisi marxiano parta dai discreti empirici, dal momento che Marx prende le mosse dalle teorie a lui precedenti e da studi storico- statistici, ovvero da «materiale assai mediato»<sup>418</sup>. Della Volpe compierebbe quindi due errori di fondo: il primo è prendere per buona e radicalizzare la critica marxiana di Hegel; il secondo è, sotto questo condizionamento, non vedere come di fatto la teoria marxiana sia dialettica proprio nel senso in cui la concepisce Hegel, ovvero basata «sullo svolgimento della cosa stessa». Analizzando il modo in cui è costituito il modello della formazione economico- sociale capitalista, non si può non notare come moltissimi elementi dialettico- hegeliani operino indubabilmente nella sua costruzione. Questo è emerso soprattutto attraverso il dibattito più recente relativo alla MEGA, che ha rilevato come esistano due letture di Hegel, una giovanile e una nuova, per certi versi riabilitante, risalente al 1857, proprio quando Marx sta scrivendo i *Grundrisse*. Della Volpe ritiene forse troppo definitiva la lettura che Marx fa di Hegel nel 1843 e appiattisce l'*Introduzione* ai *Grundrisse* su questa sua interpretazione non riconoscendo appieno l'evoluzione del pensiero marxiano.

Lo stesso Marx, d'altronde affronta il problema delle contraddizioni reali già a partire dalle *Tesi su Feuerbach*, dove la contraddizione viene descritta come il fondamento stesso dello sviluppo storico:

Feuerbach prende le mosse dall'autoestraneazione [*Selbstentfremdung*] religiosa, dalla duplicazione del mondo in un mondo religioso e uno mondano. Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma che il fondamento mondano si distacchi da se stesso e si costituisca nelle nuvole come un regno fisso e indipendente è da spiegarsi soltanto con l'auto- dissociazione e l'auto- contraddittorietà di questo fondamento mondano. Questo fondamento

---

<sup>417</sup> R. FINESCHI, *Il rapporto Marx- Hegel e il concetto di «storia» fra Della Volpe e Luporini*, in R. BELLOFIORE (a cura di), *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, manifestolibri, Roma 2007, p. 113.

<sup>418</sup> *Ibidem*.

[mondano] deve essere perciò in se stesso tanto compreso nella sua contraddizione, quanto rivoluzionato praticamente<sup>419</sup>.

Il concetto di contraddizione viene poi ulteriormente sviluppato nella maturità, perché qui la dialettica, come si è detto, viene presentata da Marx come quel metodo di indagine della realtà che si sviluppa superando di continuo le sue contraddizioni. Non vi è dubbio, infatti, che per Marx le grandi contraddizioni del capitalismo siano contraddizioni dialettiche e che, come si è spiegato, una contraddizione dialettica si abbia solo nelle situazioni di contrasto o disarmonia che per loro natura tendono ad essere superate nello sviluppo storico. Ciò è evidente nel celebre passaggio della *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*:

A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo. Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione. Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione<sup>420</sup>.

D'altronde anche l'esposizione delle categorie fondamentali dell'economia politica, soprattutto all'interno dei *Grundrisse*, segue il metodo hegeliano e ha un andamento dialettico, dal momento che ogni nuova categoria può essere introdotta solo in quanto scaturisce dalle contraddizioni di quella precedente e le supera (così il denaro, ad esempio, scaturisce dalla contraddizione insita nella merce tra valore d'uso e valore di scambio). Questo vuol dire che solo in quanto è generata dal processo dialettico la categoria ha una sua necessità e non è posta in modo arbitrario<sup>421</sup> e che, inoltre, la critica

---

<sup>419</sup> K. MARX, *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 83.

<sup>420</sup> K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 6.

<sup>421</sup> S. PETRUCCIANI, *Marx*, cit., p. 170.

dell'economia politica di Marx è incomprensibile senza fare riferimento alla dialettica hegeliana. Marx pensa dialetticamente e questa dialetticità si riscontra nella capacità di tener conto della contrapposizione tra il lato fisico naturale e quello sociale, assumendo la loro simultanea presenza a partire dalla principale opposizione tra valore d'uso e valore di scambio. In questo modo il movimento di contenuto e forma presente nel passaggio dalla merce al denaro, è un movimento per contraddizione. La teoria di Marx esposta nel *Capitale* vuole essere quindi una ricostruzione di questo processo per dimostrare che ciò che accade nel capitalismo è esattamente l'irrigidimento dell'opposizione presente nella merce fra il suo corpo naturale, sempre particolare, e il valore universale.

Tutto questo non sembra lasciare dubbi sul fatto che nel pensiero marxiano le contraddizioni del capitalismo siano a tutti gli effetti contraddizioni dialettiche. Del resto, è lo stesso Marx ad affermare il suo debito nei confronti della dialettica di Hegel, scrivendo nel Primo Libro del *Capitale* che: «La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica»<sup>422</sup>.

Una seconda questione del dibattito, su cui occorre soffermarsi, è quella presentata in particolare da Colletti nel suo intervento:

l'impegno con cui, da questa parte, è stato affrontato il problema del rapporto Hegel-Marx (di tutto Marx, si badi, con tutto Hegel) e, per questa via la novità, l'originalità *epochemachend* di Marx, deve risultare almeno da questo: che, presto, non c'è più bastato qualche scambio dei manoscritti del '44 o dell'ideologia tedesca (la *summa* a cui sono fermi i nostri «filosofi»), ma che, partendo da qui, siamo stati spinti a misurarci con quegli ispidi testi e problemi su cui finora l'«umanesimo» belletteristico aveva scritto: *hinc sunt leones!* e questo, forse, oggi è l'unico, vero ostacolo al dialogo fra noi: che – a differenza di quanti sono ancora oculatamente intenti a dosare l'eterna miscela di un po' di naturalismo alla Feuerbach con un pizzico di dialettica alla Hegel (quasi che *il Capitale*, i *Grundrisse*, le *Teorie sul plusvalore* fossero veramente riservati agli studenti di «economia e commercio» – altri abbiano preso confidenza con ciò che significa «teoria del valore», con ciò che Marx intende per «classe sociale» moderna, con quale ne sia la struttura economico-politica, quale l'incastro di economia e sociologia che ne discende, o, infine che – dinanzi all'eterno (ma sempre elusivo) parlare di «metodo» e di «metodologia» – taluni siano andati a vedere com'è costruita di fatto una legge scientifica<sup>423</sup>.

Questa affermazione rappresenta l'ennesimo esempio di un “topos” largamente diffuso tra le critiche che vengono mosse allo storicismo marxista. Come già avvenuto nel dibattito sul «Contemporaneo» e nel Convegno di studi gramsciani, anche qui la tradizione italiana viene accusata di essere stata pesantemente condizionata più dalla diffusione delle opere di Engels e dall'idealismo

---

<sup>422</sup> K. MARX, *Il Capitale*, cit., p. 45.

<sup>423</sup> L. COLLETTI, *Il rapporto Hegel-Marx*, cit., p. 27.

italiano che dalla reale conoscenza delle opere di Marx (specialmente del Marx maturo)<sup>424</sup> e, in particolare, di non aver riflettuto pienamente sulla critica dell'economia politica e sui concetti in essa sviluppati.

L'accusa al carattere "sovrastrutturalistico" (e subalterno all'idealismo) del marxismo di Gramsci, come si è detto, è un elemento che si rintraccia già nei dibattiti precedenti, da quello sul «Contemporaneo» fino ad arrivare al Convegno di studi gramsciani del '58 e al volume collettivo *La città futura*, in cui a spiccare per questa tematica è soprattutto il contributo di Tronti.

Occorre, tuttavia, verificare la fondatezza di queste accuse, quantomeno in riferimento a Gramsci, per problematizzare così l'identificazione senza residui del pensiero gramsciano con la sua "traduzione" togliattiana. Ci si vuole soffermare, in particolare, sulla critica che ritiene che il pensiero gramsciano non contenga una riflessione sull'economia politica e dunque sui testi del Marx maturo<sup>425</sup>. A un'analisi attenta dei *Quaderni* si può invece notare come quest'opera contenga del «materiale direttamente e indirettamente riguardante temi economici»<sup>426</sup>, non solo nel Quaderno 22 su *Americanismo e fordismo*, di cui si parlerà nel successivo paragrafo e che viene spesso citato come un'eccezione rispetto al resto dei *Quaderni*, ma anche in altri passi, come i Quaderni filosofici 10 e 11:

[...]. In queste annotazioni Gramsci si occupa della storia economica d'Italia e di altri paesi, studia la crisi economica internazionale in corso, l'evoluzione dei finanziamenti statali in Italia e in altri paesi, si misura con alcuni recenti sviluppi della teoria economica, riflette sulle fondamenta di una scienza economica indipendente, commenta talune critiche alla teoria economica di Marx [...], discute il significato filosofico delle scoperte degli economisti classici<sup>427</sup>.

La volontà di un'analisi delle categorie dell'economia politica è d'altronde rintracciabile in una lettera del 30 maggio 1932 indirizzata a Tatiana Schucht, dove Gramsci parla della sua volontà di approfondire il pensiero economico di Ricardo per dimostrare l'importanza che questo autore ha nella fondazione della filosofia della praxis, tanto che poi Gramsci scrive nei *Quaderni* che è possibile sostenere che questa filosofia è il risultato della somma «Hegel + Davide Ricardo»<sup>428</sup>:

---

<sup>424</sup> R. FINELLI, *Karl Marx. Uno e bino. Tra arcaismi del passato e illuminazioni del futuro*, Jaca Book, Milano 2018, p. 243.

<sup>425</sup> La critica, ancor prima che da Finelli, viene mossa ad esempio da Perry Anderson. Cfr. P. ANDERSON, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 97.

<sup>426</sup> Cfr. P. THOMAS, *Critica dell'economia politica e critica della filosofia nei Quaderni del carcere*, «International Gramsci Journal», n. 1, 2018, pp. 68-83; G. GUZZONE, *Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della "traducibilità"*, Viella, Roma 2018.

<sup>427</sup> M.R. KRÄTKE, *Antonio Gramscis Beiträge zu einer Kritischen Ökonomie*. BerlinFreie Universität Berlin, Berlin 1997. p. 54.

<sup>428</sup> A. GRAMSCI, Q10, pp. 1246-1249. «Si afferma che la filosofia della praxis è nata sul terreno del massimo sviluppo della cultura della prima metà del secolo XIX, cultura rappresentata dalla filosofia classica tedesca, dall'economia classica

il corso delle mie riflessioni è questo: - si può dire che Ricardo abbia avuto un significato nella storia della filosofia oltre che nella storia della scienza economica, dove è certo di primo ordine? E si può dire che Ricardo abbia contribuito a indirizzare i primi teorici della filosofia della praxis al loro superamento della filosofia hegeliana e alla costruzione del loro nuovo storicismo, depurato di ogni traccia di logica speculativa? A me pare che si potrebbe tentare di dimostrare questo assunto e che varrebbe la pena di farlo. Prendo io spunto dai due concetti, fondamentali per la scienza economica, di «mercato determinato» e di «legge di tendenza» che mi pare siano dovuti al Ricardo e ragiono così: - non è forse da questi due concetti che si è preso motivo per ridurre la concezione «immanentistica» della storia, - espressa con linguaggio idealistico e speculativo dalla filosofia classica tedesca, - in una «immanenza» realistica immediatamente storica, in cui la legge di causalità delle scienze naturali è stata depurata del suo meccanicismo e si è sinteticamente identificata col ragionamento dialettico dell'hegelismo?<sup>429</sup>

Proprio il concetto di mercato determinato, recuperato dalla teoria economica di Ricardo, acquista ai fini del nostro discorso, una particolare importanza. Si tratta di un concetto di cui Gramsci si serve già nelle note su Graziadei e in cui afferma che «per avere ragione di Graziadei» occorre fissare che «la scienza economica parte dall'ipotesi di un mercato determinato, o di pura concorrenza o di puro monopolio, salvo a stabilire poi quali variazioni può apportare a questa costante l'uno o l'altro elemento della realtà che non è mai “pura”»<sup>430</sup>. Attraverso la nozione di mercato determinato egli arriva a correggere, quindi, le tesi dell'economia pura e della teoria crociana del paragone ellittico<sup>431</sup>, e ad affermare che il mercato determinato:

sarà determinato dalla struttura fondamentale della società in questione e allora occorrerà analizzare questa struttura e identificarne quegli elementi che, [relativamente] costanti, determinano il mercato ecc., e quegli altri «variabili e in sviluppo» che determinano le crisi congiunturali fino a quando anche gli elementi [relativamente] costanti ne vengono modificati e si ha la crisi organica<sup>432</sup>.

---

inglese, e dalla letteratura e pratica politica francese. All'origine della filosofia della praxis sono questi tre momenti culturali. Ma in che senso occorre intendere questa affermazione? Che ognuno di questi movimenti ha contribuito a elaborare rispettivamente la filosofia, l'economia, la politica della filosofia della praxis? Oppure che la filosofia della praxis ha elaborato sinteticamente i tre movimenti, cioè l'intera cultura dell'epoca, e che nella sintesi nuova, in qualsiasi momento la si esamini, momento teorico, economico, politico, si ritrova come «momento» preparatorio ognuno dei tre movimenti? Così appunto a me pare. E il momento sintetico unitario mi pare da identificare nel nuovo concetto di immanenza, che dalla sua forma speculativa, offerta dalla filosofia classica tedesca, è stato tradotto in forma storicistica coll'aiuto della politica francese e dell'economia classica inglese».

<sup>429</sup> A. GRAMSCI, Lettera a Tan'ja, 30 maggio 1932 in A. GRAMSCI, *Lettere dal carcere*, cit., pp. 628-630.

<sup>430</sup> A. GRAMSCI, Q. 7, p. 878.

<sup>431</sup> «non si tratterebbe quindi per nulla di un “paragone ellittico” fatto da Marx come “propugnatore” di una futura forma sociale diversa da quella studiata, ma di una teoria risultante dalla riduzione alla pura “economicità” dei fatti economici, cioè del massimo di determinazione del “libero gioco delle forze economiche”. È certo che Ricardo come gli altri economisti classici erano estremamente spregiudicati e la teoria del valore-lavoro di Ricardo non sollevò nessuno scandalo al suo tempo [...] Questo problema è legato allo stesso problema fondamentale della scienza economica “pura” cioè alla ricerca e alla identificazione di ciò che è il concetto e il fatto economico, indipendentemente dagli altri concetti e fatti di spettanza delle altre scienze»: *ivi*, pp. 890-891.

<sup>432</sup> Q8, p. 1077.

Il concetto di mercato determinato si contrappone dunque a quello di mercato puro e porta Gramsci a presupporre una concezione non speculativa di «leggi di tendenza», valide all'interno di determinate formazioni sociali (o «mercati determinati»), storicamente delimitate, sotto forma di «rapporti di forza»:

concetto e fatto di «mercato determinato», cioè rilevazione che determinate forze sono apparse storicamente, il cui operare si presenta con un certo «automatismo» che consente una certa misura di «previdibilità» e di certezza per le iniziative individuali. «Mercato determinato» pertanto equivale a dire «determinato rapporto di forze sociali in una determinata struttura dell'apparato di produzione» garantito da una determinata superstruttura giuridica. [...] La «critica» della scienza economica parte dal concetto della «storicità» del «mercato determinato» e del suo «automatismo», mentre gli «economisti» puri pongono questi elementi come «eterni», «naturali»; analizza i rapporti delle forze che «determinano» il mercato, valuta le loro «modificabilità» connesse all'apparire di fattori nuovi e al loro rafforzarsi e presenta la «caducità» e la «sostituibilità» della «scienza» criticata: la studia come «vita» ma anche come «morte», e trova nel suo intimo gli elementi del suo superamento immancabile da parte di un «erede» che sarà «presuntivo» finché non avrà dato prove manifeste di vitalità ecc<sup>433</sup>.

Un mercato, ossia una determinata formazione economico-sociale è «determinato» perché è costituito da rapporti di forza, a loro volta determinati dal loro funzionamento all'interno del mercato. L'analisi di questi rapporti di forza permette la determinazione e la comprensione della formazione stessa nella sua «storicità».

Nel descrivere questo procedimento Gramsci arriva al concetto di «astrazione determinata» presentato da Marx nei *Grundrisse*:

è da fissare con esattezza il punto in cui si distingue tra «astrazione» e «generizzazione». Gli agenti economici non possono essere sottoposti a un processo di astrazione per cui l'ipotesi di omogeneità diventa l'uomo biologico; questa non è astrazione ma generizzazione o «indeterminazione». Astrazione sarà sempre astrazione di una categoria storica determinata, vista appunto in quanto categoria e non in quanto molteplice individualità. L'homo oeconomicus è anch'esso storicamente determinato pur essendo insieme indeterminato: è un'astrazione determinata. Questo processo nell'economia critica avviene ponendo come valore il valore di scambio e non quello d'uso e riducendo quindi il valore d'uso al valore di scambio, potenzialmente, nel senso che una economia di scambio modifica anche le abitudini fisiologiche e la scala psicologica dei gusti e dei gradi finali di utilità, che appaiono così come «superstrutture» e non dati economici primari, oggetto della scienza economica<sup>434</sup>.

Il mercato determinato non è dunque, come vorrebbe l'economia pura, un'«astrazione arbitraria», che ha un valore puramente convenzionale, ma è l'insieme delle attività economiche concrete di una

---

<sup>433</sup> Q8, p. 1018,

<sup>434</sup> Q10, p. 1276

determinata formazione economico-sociale «assunte nella loro uniformità, cioè “astratte” ma senza che l’astrazione cessi di essere storicamente determinata»<sup>435</sup>:

da queste considerazioni si può trarre argomento per stabilire ciò che significa «regolarità», «legge», «automatismo» nei fatti storici. Non si tratta di «scoprire» una legge metafisica di «determinismo», e neppure di stabilire una legge «generale» di causalità. Si tratta di vedere come nello sviluppo generale si costituiscono delle forze relativamente «permanenti» che operano con una certa regolarità e un certo automatismo. Anche la legge dei grandi numeri, sebbene sia molto utile come termine di paragone, non può essere assunta come la «legge» dei fatti sociali<sup>436</sup>.

Risulta quindi non solo evidente che Gramsci si occupa di tematiche economiche, ma che lo stesso concetto di astrazione determinata di Marx non è un concetto estraneo alla filosofia della praxis e dunque alla tradizione storicistica che da lì prende avvio. Si può quindi oltretutto affermare che il vero nodo della disputa tra storicisti e dellavolpiani non riguarda tanto questo concetto quanto, come già accennato, quello di contraddizione, la sua realtà oggettiva o meno e le implicazioni politiche che derivano dal riconoscimento di questa oggettività.

La prima cosa che si può notare, a questo proposito, è che nel dibattito su «Rinascita» la contraddizione di cui si parla ha sempre un carattere storicamente determinato e in questa accezione compare già in *Marxismo e storicismo* di Badaloni:

la realtà empirica va considerata non solo nella sua rappresentazione immediata ma nelle sue leggi di tendenza. L’ostacolo oggettivo, che la *anarchia* determina nella produzione in ragione dell’appropriazione privata della ricchezza, implica un suo presentarsi sensibile nel mondo storico<sup>437</sup>.

Quella a cui qui si fa riferimento è quindi la contraddizione che già Marx ed Engels ritenevano la contraddizione fondamentale all’interno del capitalismo, vale a dire quella tra il carattere sociale della produzione e l’anarchia nella direzione economica della società, provocata dall’esistenza della proprietà privata dei mezzi di produzione e che costituisce il massimo ostacolo al pieno sviluppo delle forze produttive<sup>438</sup>. Continua, infatti, Badaloni:

il rapporto tra legge del valore ed il fatto che nella società borghese non ha luogo nessun disciplinamento sociale della produzione crea un contrasto sensibile, apparente tra il reale e la sua razionalità quale appare nella legge. Certo la razionalità della legge non scompare; essa si impone come una media che agisce ciecamente. Ma la *mancaza di coscienza* implica gli squilibri, la irrazionale distribuzione delle ricchezze, le crisi, le tendenze imperialistiche che sono fenomeni che

---

<sup>435</sup> Ivi, p. 1277.

<sup>436</sup> Q8, p. 1018.

<sup>437</sup> N. BADALONI, *Marxismo come storicismo*, cit., p. 205.

<sup>438</sup> Cfr. F. CASSANO, *Introduzione in Marxismo e filosofia in Italia*, cit., p. 10.

si manifestano empiricamente in relazione al fatto che la società non è *pianificata*. Il risultato del metodo marxiano non è quindi un' *astrazione determinata*, ma la scoperta di una *contraddizione reale* interna al sistema qualitativamente bene individuato che è fatto oggetto di studio<sup>439</sup>.

Alla filosofia, intesa come filosofia della praxis, gli studiosi vicini allo storicismo attribuiscono il compito fondamentale di comprendere la dimensione essenziale della contraddizione, che si presenta sempre più come la nuova qualità da cui è possibile giudicare il movimento storico. In altre parole, intellettuali e movimento operaio hanno il compito di guidare razionalmente il processo storico, attraverso la capacità della praxis di cogliere la contraddizione nelle cose, nella società e nella capacità di superarle, disponendo le forze che sono a ciò necessarie e facendosi «forza egemone di un determinato sistema di alleanze»<sup>440</sup>. Il superamento della contraddizione si esaurisce, da questo punto di vista, nella statalizzazione dei mezzi di produzione e nella gestione da parte dello Stato del processo di produzione, che si emancipa così dagli interessi particolari e si pone come coscienza collettiva all'interno del movimento storico:

accade in altre parole nel campo della storia che la individuazione della contraddizione e la sua abolizione divengano un fatto della praxis umana colla conseguenza di rendere possibile una definizione del progresso storico come equivalente ad un accrescimento del dominio che la ragione esercita sugli aspetti necessitati della nostra presenza storica e naturale. Da questo punto di vista per esempio, il mantenersi di una economia basata sul profitto può essere inteso come un fatto compresente e condizionante il complesso dei fatti storico-sociali; oppure come il permanere di una sfera necessitante, irriducibile al dominio della ragione e al suo controllo operativo, tale che l'uomo deve porsi il compito di ereditare la sua capacità produttiva, e di liquidare il suo anarchico presentarsi<sup>441</sup>.

In conclusione, il dibattito su «Rinascita» è importante perché mette in evidenza la vitalità della tradizione marxista italiana, ma pone in rilievo anche alcuni nodi problematici delle diverse teorie<sup>442</sup>. Dopo il l'«indimenticabile '56» il marxismo si articola soprattutto in un confronto con altre correnti filosofiche, quali il razionalismo, la fenomenologia, il neopositivismo, sia in un ripensamento del suo statuto teorico e in una nuova valutazione dei testi che ne hanno costruito le fondamenta. Tuttavia, entrambe le traiettorie sembrano limitarsi a mantenere le proprie analisi su un terreno teorico, piuttosto che tradurle in effettive indicazioni di azione per il movimento operaio. Ribadito, ad esempio, il carattere dialettico del marxismo e riaffermata metodologicamente la realtà oggettiva della contraddizione, non si approfondiscono le modalità con cui la contraddizione effettivamente opera

---

<sup>439</sup> Ivi, p. 199-200.

<sup>440</sup> L. GRUPPI, *Contro l'impovertimento della dialettica marxista*, in F. CASSANO, *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971)*, De Donato, Bari 1973, p. 193.

<sup>441</sup> N. BADALONI, *Marxismo come storicismo*, cit., p. 229.

<sup>442</sup> Cfr. G. VACCA, *Politica e teoria nel marxismo*, cit., p. 29.



nella società italiana di fine anni Cinquanta. In particolare, risulta quasi assente una ricognizione analitica dei nuovi livelli di contraddizione fra lo sviluppo delle forze produttive e i rapporti di produzione.

Si apre così un'ulteriore orizzonte di analisi, la cui caratteristica più importante è quella di sforzarsi di interpretare in modo diverso il periodo storico in questione, carico di avvenimenti sul piano politico e sociale, e caratterizzato da una trasformazione capitalistica che sembra soprattutto rendere problematico l'assunto dell'incompatibilità tra capitalismo e sua pianificazione della società, mettendo quindi in discussione sia la modalità con cui gli storicisti hanno finora interpretato le contraddizioni reali all'interno della società, sia il modello di società "statico" descritto dai dellavolpiani.

### 2.3. Dispotismo del capitale e controllo operaio.

Uno dei primi segnali di questa trasformazione capitalistica è visibile nell'esito cui giunge il movimento di occupazione delle terre, di cui si è precedentemente parlato. Esso si concretizza in uno straordinario ciclo di lotte, al termine delle quali il profilo economico e politico del Mezzogiorno esce profondamente mutato, sia per quanto riguarda la composizione dei lavoratori della terra – con la cancellazione di figure intermedie del lavoro – sia per quanto riguarda il sistema del latifondo, che si avvia a scomparire. I poteri si spostano progressivamente verso forme nuove del capitalismo, quali le industrializzazioni e i monopoli per cui, nonostante la dura conquista di piccoli appezzamenti di terra – quelli più incolti, abbandonati e improduttivi – e la trasformazione in piccoli proprietari, molti braccianti e contadini, protagonisti delle rivolte, emigrano verso il nord.

In questo passaggio da un modello di economia «agricolo-industriale» a un modello di economia «industriale-agricola», con la conseguente proletarizzazione di vasti settori del ceto contadino<sup>443</sup>, la strategia togliattiana, basata fino a quel momento su una politica nazionale-popolare e sull'alleanza tra classe operaia, ceto contadino e ceti medi<sup>444</sup>, perde ulteriormente attrattiva agli occhi di molti militanti, i quali la ritengono legata a una lettura della situazione economica del paese ormai superata da uno sviluppo capitalistico impetuoso che rivoluziona gli equilibri interclassisti e provoca sia la nascita di nuove figure proletarie sia la riorganizzazione dei luoghi della produzione.

---

<sup>443</sup> G. VACCA, *Politica e teoria nel marxismo*, cit., p. 11.

<sup>444</sup> Cfr. P. TOGLIATTI, *Ceto medio e Emilia rossa*, in, ID., *Opere scelte*, cit., pp. 456-484.

Questo ritardo nel cogliere le trasformazioni in atto e nel fornire un'analisi adeguata della contingenza è d'altronde evidente anche nel poco peso che, nel pubblicare i *Quaderni*, Togliatti riserva al *Quaderno 22* dedicato ad *Americanismo e fordismo*. In questo Quaderno<sup>445</sup> Gramsci descrive l'americanismo come quell'epoca della storia del capitalismo segnata dal passaggio «dal vecchio individualismo economico all'economia programmatica»<sup>446</sup>, dal capitalismo di libera concorrenza al capitalismo monopolistico. Viene così introdotta un'epoca di «rivoluzione passiva», dove l'organizzazione del lavoro e della produzione nonché della politica e della cultura sono utilizzate per poter preservare l'assetto classista della società. Cuore dell'americanismo è il fordismo, cioè un modo di produzione che diventa egemonico, informando di sé la società e la sua ideologia per cui – come scrive Gramsci – «la “struttura” domina più immediatamente le sovrastrutture»<sup>447</sup>:

l'americanismo e il fordismo risultano dalla necessità immanente di giungere all'organizzazione di un'economia programmatica e che i vari problemi esaminati dovrebbero essere gli anelli della catena che segnano il passaggio appunto dal vecchio individualismo economico all'economia programmatica: questi problemi nascono dalle varie forme di resistenza che il processo di sviluppo trova al suo svolgimento, resistenze che vengono dalle difficoltà insite nella «societas rerum» e nella «societas hominum»<sup>448</sup>.

Il fordismo non è altro per Gramsci che un tentativo «estremo», da parte del capitalismo, di arginare la tendenza storica alla riduzione del saggio di profitto. La base teorica di queste riflessioni gramsciane è la terza sezione del Terzo libro del *Capitale* nella quale Marx afferma che, nel suo processo di sviluppo, il capitalismo si trova ad un certo punto di fronte a una possibile crisi organica, e quindi al suo esaurimento storico, a causa della progressiva diminuzione del saggio di profitto. Non solo la lettura di queste pagine conferma la presenza di un dialogo costante di Gramsci con Marx e con la sua teoria economica, fondamentale per lo sviluppo del tema dell'americanismo e quindi anche

---

<sup>445</sup> Nelle prime due pagine di questo Quaderno, Gramsci scrive un paragrafo introduttivo, con un elenco di temi da considerare, interrompendosi al decimo. È utile avere presente questo indice: «Registro di alcuni dei problemi più importanti o interessanti essenzialmente anche se a prima vista paiono non di primo piano: 1) sostituzione all'attuale ceto plutocratico, di un nuovo meccanismo di accumulazione e distribuzione del capitale finanziario fondato immediatamente sulla produzione industriale; 2) questione sessuale; 3) questione se l'americanismo possa costituire un'«epoca» storica, se cioè possa determinare uno svolgimento graduale del tipo, altrove esaminato, delle «rivoluzioni passive» proprie del secolo scorso o se invece rappresenti solo l'accumularsi molecolare di elementi destinati a produrre un'«esplosione», cioè un rivolgimento di tipo francese; 4) questione della «razionalizzazione» della composizione demografica europea; 5) questione se lo svolgimento debba avere il punto di partenza nell'intimo del mondo industriale e produttivo o possa avvenire dall'esterno, per la costruzione cautelosa e massiccia di una armatura giuridica formale che guidi dall'esterno gli svolgimenti necessari dell'apparato produttivo; 6) questione dei così detti «alti salari» pagati dall'industria fordizzata e razionalizzata; 7) il fordismo come punto estremo del processo di tentativi successivi da parte dell'industria di superare la legge tendenziale della caduta del saggio del profitto; 8) la psicanalisi (sua enorme diffusione nel dopoguerra) come espressione dell'aumentata coercizione morale esercitata dall'apparato statale e sociale sui singoli individui e delle crisi morbose che tale coercizione determina; 9) il Rotary Club e la Massoneria; 10) », A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., Q22, pp. 2139-2140.

<sup>446</sup> Ivi, p. 2139.

<sup>447</sup> Ivi, p. 2146.

<sup>448</sup> Ibidem.

della filosofia della praxis, ma porta anche a comprendere come il capitalismo possa scongiurare le proprie crisi ristrutturando non solo il fondamento economico del sistema, attraverso la fabbrica “fordista”, ma anche elaborando una rinnovata forma sociale e una cultura egemonica a essa adeguata. In altre parole, la tendenza organica del sistema verso la crisi non reca con sé il “crollo” del capitalismo, ma produce delle dinamiche che ristrutturano e trasformano la società e che modificano gli equilibri egemonici del mondo. Il sistema che viene qui descritto è un sistema che non lascia spazio all’anarchia della produzione, perché la società di massa esige, per consumare, una produzione adeguata, che è garantita solo dalla sua razionalizzazione. L’«economia programmatica» diventa sinonimo di «razionalizzazione» della produzione, razionalizzazione che richiede, tra l’altro una nuova organizzazione del lavoro, ossia il taylorismo generando così non solo un nuovo tipo di lavoratore e di uomo all’interno della società, ma provocando una nuova funzione dello Stato nel sistema capitalistico.

Nel § 12, intitolato “*Taylorismo e meccanizzazione del lavoratore*” Gramsci compie alcuni passaggi ulteriori arrivando a sostenere che la razionalizzazione tayloristica coinvolge tanto il lavoro operaio, manuale, quanto il lavoro intellettuale. Questo vuol dire che nella fabbrica taylorizzata è messa all’opera una specifica forma di razionalità strumentale che si sta imponendo in settori lavorativi tradizionalmente estranei alla fabbrica. Tuttavia, l’operaio, anche se asservito alla catena di montaggio, non si trasforma affatto in un «gorilla ammaestrato»<sup>449</sup>, come avrebbe voluto Taylor, ma continua a mantenere la sua capacità di pensare, anzi la meccanizzazione del lavoro genera per reazione conflitto e libertà:

gli industriali americani hanno capito benissimo questa dialettica insita nei nuovi metodi industriali. Essi hanno capito che “gorilla ammaestrato” è una frase, che l’operaio rimane “purtroppo” uomo e persino che egli, durante il lavoro, pensa di più o per lo meno ha molte maggiori possibilità di pensare, almeno quando ha superato la crisi di adattamento e non è stato eliminato: e non solo pensa, ma il fatto che non ha soddisfazioni immediate nel lavoro, e che comprende che lo si vuol ridurre a un gorilla ammaestrato, lo può portare a un corso di pensieri poco conformisti<sup>450</sup>.

Il motivo principale per cui questo testo è lasciato ai margini della ricerca marxista di quegli anni risiede nel fatto che esso si pone in contrasto con la visione generale del partito sullo sviluppo

---

<sup>449</sup> «Il Taylor infatti esprime con cinismo brutale il fine della società americana: sviluppare nel lavoratore al massimo grado gli atteggiamenti macchinali ed automatici, spezzare il vecchio nesso psico-fisico del lavoro professionale qualificato che domandava una certa partecipazione attiva dell’intelligenza, della fantasia, dell’iniziativa del lavoratore e ridurre le operazioni produttive al solo aspetto fisico macchinale. Ma in realtà non si tratta di novità originali: si tratta solo della fase più recente di un lungo processo che si è iniziato col nascere dello stesso industrialismo, fase che è solo più intensa delle precedenti e si manifesta in forme più brutali, ma che essa pure verrà superata con la creazione di un nuovo nesso psico-fisico di un tipo differente da quelli precedenti e indubbiamente di un tipo superiore. Avverrà ineluttabilmente una selezione forzata, una parte della vecchia classe lavoratrice verrà spietatamente eliminata dal mondo del lavoro e forse dal mondo tout court», ivi, p. 2165.

<sup>450</sup> Ivi, p. 2171.

economico italiano. Questo è ad esempio evidente nella prefazione scritta nel 1949 da Felice Platone a un'edizione divulgativa del *Quaderno 22* dove, dopo aver ricordato l'«Ordine nuovo» e prima di concludere con un richiamo alla *Quistione meridionale*, che viene presentata come emblematica del quadro di arretratezza in cui si trova la società italiana, egli si preoccupa di mettere in guardia il lettore dal considerare ancora attuali le analisi condotte in quel quaderno da Gramsci, anche per quanto riguarda gli Stati Uniti: «oggi, dopo una seconda guerra mondiale, abbiamo davanti ai nostri occhi un paese del fordismo alquanto diverso da quello che Gramsci conosceva [...] L'America vive oggi sotto l'incubo di una nuova crisi economica, guarda con apprensione la folla crescente dei suoi disoccupati»<sup>451</sup>. Il fatto che, almeno fino 1954 i comunisti si dimostrino poco sensibili di fronte ai processi di modernizzazione che erano in atto nel Paese è inoltre riscontrabile nella Conferenza barese di Togliatti dal titolo *L'antifascismo di Antonio Gramsci*:

l'Italia è oggi diversa non soltanto perché non c'è più il regime fascista, ma perché ci sono tutte queste cose nuove; anzi è precisamente perché ci sono tutte queste cose nuove che il fascismo non c'è più, per ora, e alla minaccia che esso torni possiamo guardare in faccia con coraggio e speranza. La spinta al rinnovamento viene da sempre nuove parti e non è ultima causa di questa sua estensione ed efficacia, il fatto che, anche per l'esperienza compiuta, vi è oggi nelle masse e nei loro dirigenti maggior saggezza e chiarezza di quanto non fosse il primo dopoguerra.

Questa spinta al rinnovamento è osteggiata, contrastata apertamente in tutti i modi possibili, che qui non voglio né descrivere né qualificare perché aprirei un altro capitolo. Il proposito di tornare a un'egemonia reazionaria del vecchio tipo, liquidando anche le forme della democrazia, è presente nel ceto dirigente capitalistico in misura più larga di quanto non si creda<sup>452</sup>.

Tuttavia, non si può non ravvisare come il periodo storico che si è prima descritto, con le sue profonde trasformazioni sociali, politiche e culturali mostri profonde consonanze con l'analisi (incompiuta) che Gramsci, conduce in questo Quaderno, analisi che lì riguarda la situazione americana del '29, all'epoca ancora distinta dalla realtà europea e italiana.

La nuova forma di capitalismo che, alla fine degli anni Cinquanta, sta prendendo il sopravvento nel Paese è infatti caratterizzata dalla stessa necessità di forme sempre più rigide di controllo dei lavoratori e di comando sul lavoro, e perciò da un uso sempre maggiore della pianificazione della produzione, che ha il suo culmine nello sviluppo della fabbrica automatica. Approfondendo l'analisi dei meccanismi di sviluppo della produzione borghese ci si accorge che lo sviluppo delle forze produttive richiede, a un determinato livello, non solo la pianificazione della produzione diretta, ma anche la divisione sociale del lavoro. Diventa tendenza costante dello sviluppo capitalistico estendere l'uso della pianificazione dal terreno esclusivo della fabbrica a quello della società. Ciò significa che

---

<sup>451</sup> F. PLATONE, *Prefazione*, in A. Gramsci, *Americanismo e fordismo*, Universale economica, Milano 1950, p. 180.

<sup>452</sup> P. TOGLIATTI, *L'antifascismo di Antonio Gramsci*, in ID., *Scritti su Gramsci*, cit., p. 180.

i meccanismi che regolano il funzionamento del «capitalismo di concorrenza» – caratterizzato dalla contraddizione tra il dispotismo razionale (piano) nella divisione del lavoro nella fabbrica e l'anarchia nella divisione sociale del lavoro – si rivelano, a un determinato livello dello sviluppo delle forze produttive, inadeguati. Il «capitalismo di concorrenza» si trasforma così in «capitalismo dei monopoli e degli oligopoli», le cui caratteristiche essenziali sono date dai processi di razionalizzazione e di pianificazione dell'intera società: nel capitalismo dei monopoli la fabbrica sembra presentarsi e imporsi come modello valido universalmente. Il nuovo capitale monopolistico è, in base a queste analisi, destinato a “esasperare” lo sfruttamento operaio provocando crescenti squilibri nell'Italia industriale.

A questo punto, razionalità, progresso, universalismo sono concetti che non sembrano più sufficienti a porre un freno all'espansione delle classi dominanti, ma diventano essi stessi fenomeni attraversati da contraddizioni che è necessario ridefinire<sup>453</sup>. Alla fiducia nella fluida continuità della concezione storicistica e alla staticità del modello di società, formulata dai dellavolpiani, si sostituisce così l'esigenza di altre analisi, a partire da quella del carattere non più neutrale della tecnologia<sup>454</sup>. L'uso capitalistico delle macchine inizia a essere interpretato non più come la distorsione di un processo di per sé legittimo<sup>455</sup>, ma come il concreto manifestarsi del potere del capitalismo in una fase data dello sviluppo, dove l'uso sempre maggiore della tecnologia corrisponde a un consolidamento e a un'estensione quantitativa del suo dominio.

Si inizia a rilevare, da parte di molti intellettuali, come il passaggio tecnologico realizzato dal capitalismo abbia tra i suoi fini anche quello di spezzare la vecchia struttura della classe operaia italiana, ancora organizzata intorno ai criteri dominanti della professionalità e del mestiere<sup>456</sup>. Come osserva Emilio Pugno, allora segretario della Fiom di Torino:

chi rimane più colpito da questi mutamenti nell'interno della fabbrica è indubbiamente il «vecchio» tipo di lavoratore su cui partito e sindacato si appoggiavano in generale nella fabbrica. Egli aveva una qualifica professionale, per cui difendeva la propria posizione, sia politica che sindacale, si poneva alla testa delle rivendicazioni, proprio anche per il fatto che la discriminazione del padrone era relativa

---

<sup>453</sup> Cfr. F. IZZO, *La doppia sfida di Althusser a Gramsci e a Della Volpe*, in G. VACCA (a cura di), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Carocci, Roma 2015, p. 249.

<sup>454</sup> Su questo argomento di veda N. BADALONI, *Il marxismo italiano degli anni Sessanta*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 42-51.

<sup>455</sup> Ci si riferisce al convegno su *I lavoratori e il progresso tecnico*, organizzato dall'Istituto Gramsci nei giorni 29-30 giugno e 1° luglio 1956, e, in particolare alle tesi sostenute in quella sede da Silvio Leonardi. Il dibattito su questo tema è molto presente anche all'VIII Congresso del Pci. Un altro cospicuo documento della crescente attenzione per questo tipo di trasformazione della società è il Congresso internazionale di studio sul progresso tecnologico e la società italiana tenutosi a Milano fra il giugno e il luglio 1960, i cui atti sono raccolti in F. MOMIGLIANO (a cura di), *Lavoratori e sindacati di fronte alle trasformazioni del processo produttivo*, Feltrinelli, Milano 1962, voll. 2.

<sup>456</sup> Cfr. A. ASOR ROSA, *La cultura*, cit., p. 880.

per lui, in quanto fuori della fabbrica avrebbe trovato altri posti grazie alla sua qualifica professionale<sup>457</sup>.

La riorganizzazione capitalistica si traduce quindi nella progressiva sostituzione degli operai specializzati con gli operai generici, i quali formano così il soggetto economico, e potenziale soggetto politico, all'interno di questa nuova realtà. Questo soggetto, che sarà successivamente definito «operaio massa», è dunque un lavoratore tecnicamente dequalificato rispetto all'operaio di mestiere, che incarna esemplarmente il concetto di lavoro astratto, puro dispendio di energia lavorativa. Come nota Mario Tronti nel ricostruire le trasformazioni di quegli anni:

il bracciante pugliese che si faceva operaio-massa a Torino era questo l'evento strutturale simbolico che chiudeva la storia dell'Italietta. Il taylorismo nel processo lavorativo, il fordismo nel processo produttivo, la centralità politica della grande fabbrica, questi i fatti che mettevano in crisi la strategia togliattiana<sup>458</sup>.

In questo contesto la riflessione di Panzieri risulta di particolare importanza. Egli è forse uno dei primi studiosi a comprendere come il contadino che occupa le terre nel Mezzogiorno sia lo stesso operaio-massa che, negli anni Sessanta, attuerà il rifiuto del lavoro nelle fabbriche, capendo dunque, anticipatamente, le potenzialità politiche e le capacità di autorganizzazione di questo soggetto e facendone il filo rosso della sua ricerca, l'elemento attraverso il quale studiare i profondi mutamenti che la società italiana sta attraversando:

configurata a livello dei problemi che la realtà delle strutture economiche propone alla lotta delle classi; affidata alla crescente spinta democratica dal basso intesa a colpire gli elementi indissolubili del blocco conservatore: monopoli del nord, agrari e Stato borghese; la azione meridionalistica, così intesa, ha rappresentato e rappresenta le autentiche istanze della rivoluzione italiana, anche nei confronti dei cedimenti, delle oscillazioni, dei legami che ostacolano dall'interno la azione dei partiti e dei sindacati. Quel che oggi c'è di nuovo veramente nella situazione meridionale è del resto un dato che sollecita a una ripresa unitaria di lotta in forme più avanzate, più consapevoli, più mature, nella prospettiva del socialismo: è essenzialmente l'accresciuto peso della classe operaia nelle stesse regioni meridionali, ciò che non significa affatto che il sud sia stato economicamente industrializzato ma che politicamente un elemento favorevole alla spinta democratica emerge dal nuovo equilibrio creato dal grande capitale. Nel Mezzogiorno, come al nord, la necessità di creare una nuova situazione politica generale (in ciò si esprime la esigenza dell'alternativa democratica), di affermare una nuova egemonia, un nuovo Stato, si esprimerà nelle lotte operaie e contadine, recate al livello della rivendicazione del «controllo» dei processi produttivi, degli orientamenti economici, delle strutture politiche e amministrative. E sarà una pressione di classe forte e combattiva come lo consentono la richiesta operaia di democrazia diretta e la tensione di tutti i lavoratori meridionali a liberarsi da ogni potere esterno<sup>459</sup>.

---

<sup>457</sup> Ivi, pp. 302-302.

<sup>458</sup> Ivi, p. 22.

<sup>459</sup> R. PANZIERI, *Dopo Stalin*, cit., pp. 157-158.

Più in generale, una volta preso atto della situazione del Paese, due diventano i modi per affrontare i crescenti squilibri: il primo consiste nel considerare la presenza democratico-costituzionale dei partiti di sinistra il possibile strumento di mediazione per una politica di sviluppo «equilibrato» e quindi «progressista»<sup>460</sup>; l'altro nel considerare inevitabile che la contraddizione fra forze produttive e rapporti di produzione si insedi sempre più nel processo lavorativo creando nuove condizioni allo sviluppo qualitativo e politico della classe operaia e a una sua riorganizzazione in forme neoconsiliari. A tal fine diventa necessario integrare il marxismo con una nuova sociologia del lavoro.

Tra gli intellettuali marxisti, chi prende più sul serio questa seconda linea di ricerca, anche per la peculiarità del suo percorso teorico, è sempre Panzieri il quale, ancora una volta mostra il suo debito nei confronti delle tematiche consiliariste di Gramsci. Egli sintetizza, insieme a Lucio Libertini con il quale dirige «Mondo operaio», il suo progetto di ricerca nelle *Sette tesi sulla questione del controllo operaio* (1958), titolo che richiama l'articolo di Gramsci comparso sull'«Ordine nuovo». Nell'analizzare la dimensione e i limiti dell'espansione capitalistica in corso, i due autori, da un lato, criticano le tesi catastrofiste che prevedono l'imminente crollo del nuovo sistema capitalistico, imputate soprattutto alla tradizione socialdemocratica, e, dall'altro, sostengono la teoria dell'insorgere di una forma di capitalismo, quella basata sui monopoli, che mira ad asservire «in modo integrale – anima e corpo – il lavoratore al suo padrone riducendolo ad una piccola ruota nell'ingranaggio di una grande macchina che nel suo complesso gli rimane ignota»<sup>461</sup>.

Nell'alienazione che il lavoratore subisce all'interno del processo lavorativo che, sebbene non dichiarato in modo esplicito, ricorda molto da vicino le considerazioni fatte da Gramsci nel *Quaderno 22*, viene inoltre identificata la radice strutturale di un nuovo antagonismo sul quale far leva per articolare forme nuove di organizzazione di base. In questa radicale mutazione del sociale, spinta dall'accelerazione capitalistica, le nuove leve operaie cercano nella nuova realtà di fabbrica la riappropriazione di spazi di vita e pertanto si rendono protagonisti di comportamenti di ribellione e insubordinazione al lavoro, che esprimono l'immediata politicità dei lavoratori, non più riconducibile sul binario dello sviluppo graduale, dei passi intermedi governati dal sindacato e dal partito dentro le compatibilità del sistema.

---

<sup>460</sup> Come nota Dario Lanzardo, tutte le idee sulla programmazione e pianificazione che in quegli anni (a partire da *Riforme e rivoluzione* di Giolitti) e poi, per tutto l'arco del Centro sinistra, tenderanno di concretizzarsi in linee di politica economica alternativa a quella precedente, sono lo sviluppo coerente dell'interpretazione staliniano-democratica dell'analisi marxiana della fondamentale contraddizione capitalistica tra livello delle forze produttive e i relativi rapporti sociali di produzione: da un lato lo sviluppo viene visto di per sé come progressivo e quindi connesso con il raggiungimento della fase socialista dello sviluppo; dall'altro – e in conseguenza – i rapporti sociali di produzione si ritengono modificabili in senso socialista con l'accrescersi del ruolo dello Stato nel processo di sviluppo e del ruolo delle organizzazioni politiche rappresentanti i lavoratori nella struttura dello Stato, Cfr. D. LANZARDO, *Introduzione* a R. PANZIERI, *La ripresa del marxismo-leninismo in Italia*, Sapere Edizioni, Milano 1972, p. 20.

<sup>461</sup> Cfr. L. LIBERTINI, R. PANZIERI, *Sette tesi sulla questione del controllo operaio*, in «Mondo Operaio», n. 2, 1958, pp. 11-15.

La polemica nei confronti della strategia politica del Pci è evidente nel rifiuto della funzione politica, dirigente e nazionale del movimento operaio, che assegna «al proletariato il compito di sostenere la borghesia o addirittura di sostituirsi ad essa nella costruzione della democrazia borghese»<sup>462</sup>. Di conseguenza, qualsiasi ipotesi strategica di alleanza tra ceti produttivi viene liquidata, mentre viene ribadita la centralità del conflitto sui luoghi di lavoro attraverso una svalutazione del ruolo degli istituti della democrazia rappresentativa in una prospettiva di transizione democratica verso il socialismo, a favore di una visione spontaneista e consiliare.

Tra il '58 e il '59, le fabbriche sono scosse da una forte impennata degli scioperi; queste prime forme di insubordinazione evidenziano l'unità dei lavoratori sui fronti di lotta e confermano l'emergere, di «una combattività oltre ogni previsione»<sup>463</sup>. Il ruolo nuovo che, secondo Panzieri, la classe operaia assume in questo contesto deve diventare il nodo centrale di una concezione del marxismo come sociologia, più precisamente di una sociologia intesa come «scienza politica», «scienza della rivoluzione»<sup>464</sup>. In altri termini, il nuovo compito degli intellettuali deve diventare quello di aggiornare l'analisi di classe al livello attuale dello sviluppo capitalistico italiano saldando analisi sociale ad analisi politica, aprendo la via all'analisi strutturale delle contraddizioni materiali di questa fase dello sviluppo capitalistico, così come si esprimono sull'intero corpo della formazione sociale, in modo da derivarne concrete indicazioni di lotta politica, precise ipotesi di movimento e di alleanze sociali e politiche. All'interno di questa visione, i partiti non devono più avere la funzione di «guida paternalistica», ma di «sollecitazione e di sostegno delle organizzazioni nelle quali si articola l'unità di classe»<sup>465</sup>. Su questo punto viene nuovamente chiamato in causa Gramsci:

certamente gli operai comunisti sono la maggior parte del movimento operaio ma i partiti sono in funzione della classe e non viceversa. Guai ai partiti che si isolano in se stessi. Questi sono problemi che è inutile cercare di negare. Gramsci parla della classe operaia come classe dirigente ecc. Su tutto questo il suo insegnamento è attuale. Inoltre, era su questi problemi che si aveva la base della politica unitaria, un concreto legame di unità si aveva solo su questo terreno, questi problemi che riguardano la funzione e il ruolo della classe operaia<sup>466</sup>.

---

<sup>462</sup> Ivi, p. 12.

<sup>463</sup> L. MAGRI, *Il sarto di Ulm. Una possibile storia del Pci*, Il Saggiatore, Milano 2009, p. 165.

<sup>464</sup> La definizione è presentata nel saggio *Uso socialista dell'inchiesta operaia*, che Panzieri scrive nel '64, quasi al termine dell'esperienza dei «Quaderni rossi», ma che può essere comunque assunto per spiegare il metodo di ricerca adottato già alla fine degli anni Cinquanta come conseguenza delle *Tesi sul controllo operaio*. A questa scienza della rivoluzione va tolto «ogni significato mistico» ed essa viene ricondotta «all'osservazione rigorosa, all'analisi scientifica», R. PANZIERI, *Uso socialista dell'inchiesta operaia*, in ID., *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, cit. p. 317.

<sup>465</sup> L. LIBERTINI, R. PANZIERI, *Sette tesi sulla questione del controllo operaio*, cit., p. 13.

<sup>466</sup> Ivi, p. 106.



A fare un passo in questa direzione, che unisce momento teorico e momento pratico, è anche Tronti, che nel convegno del '59 sulla sociologia presenta un intervento che vuole essere una presa in carico politica<sup>467</sup> delle premesse già avanzate da Colletti:

come non va negato in generale lo storicismo in quanto non si tratta di prendere quel tipo di storicismo e di riempirlo poi di un contenuto marxista, così altrettanto si realizza per quanto riguarda la sociologia, cioè non si tratta di prendere la sociologia borghese dominante per utilizzarla a fini marxisti ma si tratta di considerare che, come il marxismo si presenta come un unico tipo di storicismo reale, così da quest'altro punto di vista il marxismo si presenta come unica sociologia vera e propria cioè come scienza della società<sup>468</sup>.

Questa sociologia marxista non è per Tronti qualcosa di fissato in canoni ormai acquisiti, ma è in continua elaborazione e sviluppo. Non si tratta di trovare in questo senso un filone interpretativo nazionale del marxismo, ma una concreta applicazione, cioè il modello di una determinata situazione concreta e quindi anche nazionale. L'analisi scientifica della struttura propria del capitalismo italiano è infatti impossibile se non si ha già chiara la struttura fondamentale di una formazione economico-sociale capitalistica in generale<sup>469</sup>. Quest'analisi deve poi avere uno sbocco politico, dal momento che non è possibile, pensando a Marx, distinguere la figura del filosofo da quella del politico, la figura dello storico da quella dell'economista. L'intellettuale, all'altezza delle sfide del presente, non può essere un intellettuale puramente teorico, il quale ha il solo compito di offrire materiali al politico che poi li applica concretamente: c'è un'unità tra queste due figure proprio perché questa unità si realizza già all'interno del marxismo e quindi «vive già proprio nella figura del marxista»:

concluderei proprio con la figura di questo scienziato marxista, che nella teoria si pone questa necessità di unificare momenti eterogenei: la persona che riesce, con un equilibrio che è proprio un equilibrio scientifico, pratico, conquistato non una volta per tutte, ma quotidianamente, nella ricerca e nel contatto pratico, a garantire un legame concreto e con la teoria, da un lato, e con la pratica, cioè con la classe, con il partito, dall'altro. un doppio cammino che poi si unifica proprio all'interno del lavoro dell'intellettuale, per cui si ritrova sia il marxismo teorico, sia la lotta pratica e politica del movimento operaio in generale<sup>470</sup>.

Come si vedrà nel successivo capitolo, dalla nuova coscienza della mancanza di una strategia rivoluzionaria del movimento operaio e dalla necessità di un'adeguata risposta, sia sul piano teorico

---

<sup>467</sup> M. FILIPPINI, *Mario Tronti e l'operaiismo politico degli anni Sessanta*, cit., p. 7

<sup>468</sup> M. TRONTI, *Comunicazione al seminario «Marxismo e sociologia»*, (Roma, Istituto Gramsci 13-19 aprile 1959), in *Quattro inediti di Mario Tronti*, «Metropolis» 2, 1978, (pp. 10-13), p. 11.

<sup>469</sup> «Non si parla altro che del concetto di astrazione determinata, un concetto tipicamente marxiano, che Marx non solo ripete esplicitamente, ma applica concretamente, sull'esempio del concetto di «formazione economico-sociale»: questo è proprio l'esempio specifico di un'astrazione determinata, di un concetto, cioè, in cui non va perduta ma viene addirittura salvata la specificità, la singolarità dell'oggetto particolare, anzi, è proprio l'astrazione determinata che permette di salvare questa specificità, questa determinatezza»: *ivi*, p. 12.

<sup>470</sup> *Ivi*, p. 13.

che pratico, ai problemi posti dal processo di razionalizzazione capitalistica, nasce, soprattutto dall'incontro tra Panzieri e Tronti, l'operaismo degli anni Sessanta.

## CAPITOLO TERZO

### L'OPERAISMO NEGLI ANNI SESSANTA

#### 3.1. «Quaderni rossi»

L'analisi delle modalità con cui, nel secondo dopoguerra, si costruisce la tradizione del marxismo storicistico e con cui, alla fine degli anni Cinquanta, questa inizia a essere messa in discussione è indispensabile per spiegare la genesi di una nuova forma di marxismo, quella dell'operaismo, che nasce come aperta critica di quella tradizione e che è fortemente influenzata dal panorama di dibattiti e questioni aperti dopo l'«indimenticabile '56».

Come si vedrà in questo capitolo, l'operaismo si presenta, negli anni Sessanta, come il tentativo di una ripresa originale del marxismo che possa attivare una strategia rivoluzionaria per la classe operaia e che si differenzi tanto dal Diamat quanto dal gramscismo e dalla via italiana al socialismo di Togliatti.

##### 3.1.1. “*Il neocapitalismo è una realtà*”

Come si è detto nel secondo capitolo, gli anni Cinquanta si chiudono con la constatazione da parte di molti intellettuali militanti dell'emergere di un nuovo ciclo capitalistico, caratterizzato da una trasformazione delle modalità di produzione a seguito dell'introduzione delle macchine e di processi sempre più automatizzati, che viene definito con il termine «neocapitalismo» e che pone al marxismo il problema di individuare gli strumenti teorici adatti a interpretarne lo sviluppo. A questo proposito, poco prima della pubblicazione delle *Tesi sul controllo operaio*, esce per «Mondo Operaio» una sezione interamente dedicata a questo tema che si apre con l'articolo di Vittorio Foa dal significativo titolo, *Il neocapitalismo è una realtà*<sup>471</sup>.

sappiamo che le contraddizioni del capitalismo restano aperte, ma sappiamo anche che il neocapitalismo è una realtà. Grave è l'errore di coloro che deridono il «nuovo» come un'invenzione propagandistica dei monopoli e accusano gli «innovatori» di «fare il giuoco» dei gruppi dominanti. La verità è all'opposto. Sono proprio i dogmatici, i fossili del movimento operaio, ciechi alla nuova materia operativa dei gruppi dominanti e ai loro nuovi strumenti di azione, sono proprio questi

---

<sup>471</sup> V. FOA, *Il neocapitalismo è una realtà*, in «Mondo operaio», n. 5, 1957, (pp. 17-18), p. 17. Per un quadro completo della discussione si vedano, nello stesso fascicolo, gli articoli di C. CASTAGNOLI, *La seconda rivoluzione industriale*, v. VITELLO, *Gli effetti dell'intervento statale* (pp. 20-22), I. BARBADORO, *Situazione del capitalismo nelle campagne* (pp. 22-24).

conservatori che contribuiscono al nuovo riformismo operaio, alla nascita di aristocrazie operaie «integrate» nella politica padronale, alle difficoltà crescenti delle masse popolari<sup>472</sup>.

Sulla base di questa constatazione, i due principali partiti di sinistra e i sindacati sono criticati per la scarsa attenzione rivolta alla nuova organizzazione produttiva e all'uso che questa fa della tecnica e della scienza per estendere il proprio dominio. In particolare, Foa critica l'ideologia della ricostruzione delineata da Togliatti nell'immediato dopoguerra rilevando che essa è riuscita a conservare della Resistenza solo la politica antifascista e di alleanze e ha invece trascurato l'importanza della «radicalizzazione classista»<sup>473</sup> che si realizza, al momento della Liberazione, con l'occupazione di gran parte delle fabbriche nel nord Italia.

L'ideologia della ricostruzione nasce, per Foa, nel momento in cui alla teorizzazione della funzione nazionale del proletariato, come momento tattico della rivoluzione, si sostituiva una politica di collaborazione tra proletariato e borghesia per la ricostruzione e lo sviluppo di uno Stato borghese che ha favorito la restaurazione del controllo padronale nelle fabbriche e la liquidazione dell'esperienza di controllo democratico dei consigli di gestione. La sinistra, sebbene uscita dalla Resistenza forte nelle fabbriche e fuori di esse, si assestava subito, perché preoccupata del montare della disoccupazione e dei rischi di una smobilitazione industriale, su una posizione difensiva di stampo produttivistico che non riusciva a contrastare i processi di ristrutturazione che il padronato progressivamente realizzava<sup>474</sup>. Così il capitalismo, criticato fuori dalla fabbrica in nome degli obiettivi generali del socialismo, non veniva realmente contrastato nei rapporti di produzione proprio nel momento in cui esso iniziava ad attuare una riorganizzazione produttiva incentrata sull'adattamento della manodopera alle condizioni imposte da una più moderna tecnologia del lavoro<sup>475</sup>.

Foa presenta il neocapitalismo come una forma di industrializzazione in cui la programmazione della produzione introduce anche «elementi di programmazione extraziendali che investono la politica economica e sociale, il costume e le condizioni di vita delle masse e quindi anche la politica generale». Forma che porta con sé anche un nuovo modello di Stato, diverso sia dallo Stato gendarme della borghesia che dallo Stato keynesiano, più completamente integrato e dotato di maggiori iniziative (anche di dirette iniziative industriali); uno Stato che viene riconosciuto come soggetto

---

<sup>472</sup> *Ibidem.*

<sup>473</sup> Cfr. LUPERINI, *Gli intellettuali di sinistra e l'ideologia della ricostruzione nel secondo dopoguerra*, Edizioni di Ideologie, Roma 1971, p. 11.

<sup>474</sup> «Chi oggi cercasse ancora la crisi nel ristagno e nella immobilità, e non invece, come è giusto, nei modi e nelle forme, nuovi e diversi gli uni e le altre, delle forze produttive messe in moto dalla tecnica e dalla scienza, finirebbe con l'essere travolto da queste stesse forze produttive e lasciare campo libero al potere del nemico», V. FOA, *Il neocapitalismo è una realtà*, cit., p. 18.

<sup>475</sup> Cfr. A. ASOR ROSA, *Composizione di classe e movimento operaio*, in «Contropiano», n. 3, 1970, pp. 428-429.

economico di pieno diritto, purché naturalmente l'esercizio di questo diritto corrisponda alla linea dei grandi gruppi dominanti<sup>476</sup>. In questo modo il livello della sovrastruttura, ormai controllato dal capitale, non può più essere considerato il livello della lotta di classe:

le grandi lotte frontali, le battaglie per una legge sociale, le campagne elettorali, la conquista stessa del governo sono fatti importanti ma non decisivi. Quando la democrazia viene svuotata dall'interno, lasciandone intatte la facciata e le manifestazioni esteriori, la lotta deve necessariamente portarsi all'interno della struttura, nel rapporto di produzione. Qui e qui soltanto, sta oggi la sede della lotta per il potere<sup>477</sup>.

Le riflessioni sulla lotta di classe al tempo del neocapitalismo incrociano all'inizio degli anni Sessanta l'emersione di una nuova forma di soggettività antagonista in occasione delle grandi mobilitazioni del luglio del 1960 contro il governo Tambroni e contro la pretesa del Movimento sociale italiano di svolgere il proprio congresso a Genova, città medaglia d'oro della Resistenza. Il protagonista di queste mobilitazioni è l'operaio giovane, spesso proveniente dal Mezzogiorno, il quale esprime un nuovo tipo di insubordinazione, che trae origine e forza, oltre che dalla difesa dei valori della Resistenza, dalla contestazione dei processi di ristrutturazione in atto nelle fabbriche<sup>478</sup>. Nello sfogo di piazza egli esprime «tutta la protesta contro il lavoro sfruttato, parcellizzato, militarizzato e contro il suo rovescio – la sottoccupazione, la precarietà»<sup>479</sup>. Non a caso «Passato e Presente», occupandosi della vicenda, descrive gli episodi di Genova come un'«esplosione popolare» che non rientra nei classici schemi, ma che si distacca profondamente dalle «regole del vecchio gioco» e assume «il significato di una rivelazione»<sup>480</sup>. Le stesse «riviste del disgelo», dunque, sottolineano l'enorme risonanza politico-sociale della rivolta, mostrando come i caratteri proprio dell'antifascismo popolare puntino qui a smascherare la reale pericolosità del periodo storico che si sta attraversando, la «tracotanza padronale nella fabbrica», piuttosto che «l'immagine buffonesca e macabra del ventennio»<sup>481</sup>.

Per quanto riguarda Panzieri, gli avvenimenti del luglio 1960<sup>482</sup>, insieme al dibattito nato intorno alle *Tesi sul controllo operaio*, provocano un ulteriore sviluppo nella sua elaborazione teorica e lo portano ad abbandonare definitivamente la tematica dell'autonomia della cultura per volgere l'attenzione allo studio della realtà di fabbrica e della classe operaia. Dopo il XXXIII Congresso di

---

<sup>476</sup> Cfr. V. FOA, *Il neocapitalismo è una realtà*, cit., p. 18.

<sup>477</sup> *Ibidem*.

<sup>478</sup> Cfr. A. MANGANO, A. SCHINA, *Le culture del Sessantotto*, cit., p. 44.

<sup>479</sup> A. ILLUMINATI, *Lavoro e rivoluzione*, Mazzotta editore, Milano 1974, p. 97.

<sup>480</sup> *Luglio, novembre e dopo*, in «Passato e Presente», nn. 16-17, 1960, citato in G. CRAINZ, *Storia del miracolo italiano. Culture, identità, trasformazioni fra anni cinquanta e sessanta*, Donzelli Editore, Roma 2005, p.180.

<sup>481</sup> *Ivi*, p. 181.

<sup>482</sup> Panzieri commenta gli avvenimenti di Genova nell'articolo, *Le lotte dei giovani*, ora in *ID., Spontaneità e organizzazione*, cit., pp. 19-21.

Napoli del Psi nel 1959, a causa dei suoi scritti, Panzieri viene estromesso dalla direzione di «Mondo operaio» e progressivamente messo ai margini del partito, il che lo porta a trasferirsi a Torino e a intraprendere una collaborazione con la casa editrice Einaudi. Poco dopo essere arrivato a Torino, egli entra in contatto con diversi gruppi di intellettuali e militanti che già da qualche tempo collaborano con le realtà sindacali, partecipando alle riunioni operaie nelle leghe e discutendo dei problemi dell'intervento nelle fabbriche<sup>483</sup>. Tra questi gruppi vi sono quello milanese (legato alla sinistra socialista e gravitante attorno alla figura di Luciano della Mea), quello romano guidato da Mario Tronti (i cui appartenenti, tra i quali spiccano Gaspare De Caro, Alberto Asor Rosa, Rita di Leo e Umberto Coldagelli, sono in gran parte membri della cellula universitaria del Pci, particolarmente attiva nelle proteste legate ai fatti di Ungheria) e un gruppo di attivisti politici che risiedono a Torino, alcuni dei quali, come ad esempio Vittorio Rieser, provengono dall'Unione Socialisti Indipendenti, altri, come Romano Alquati da altre esperienze<sup>484</sup>.

Con alcuni di loro Panzieri inizia a progettare un ampio lavoro di ricerca, incentrato su un'inchiesta sulla condizione dei lavoratori e sui relativi problemi politico-sindacali all'interno degli stabilimenti della Fiat. Sebbene l'inchiesta verrà presto abbandonata, essa è l'occasione per aggregare un collettivo di lavoro fatto di militanti che, pur appartenendo a contesti e ambienti politici diversi, sono accomunati dalla critica al crescente moderatismo dei partiti di sinistra e dei sindacati e dall'intenzione di tessere la trama di un nuovo progetto politico che tenga strettamente legate fra loro l'azione diretta e concreta nel movimento operaio e la critica, anche teorica, all'orientamento dei partiti e del sindacato. Il fallimento di questi ultimi nel rispondere positivamente all'innescarsi della nuova conflittualità che caratterizza il neocapitalismo accelerano questo processo:

[...] si è verificato uno sviluppo continuo e crescente delle lotte operaie. Nonostante l'estrema differenziazione delle situazioni – oggettivamente e nelle condizioni oggettive degli operai interessati – emergono sempre gli elementi comuni e fondamentali che ormai conosciamo e non ci sorprendono: una spinta «spontanea» che precede e sopravanza il sindacato, l'esprimersi – naturalmente confuso e disordinato – dei giovani operai come avanguardia, l'aspirazione a una prospettiva politica che non si individua mai nelle politiche proposte dai partiti e quindi la grande difficoltà di dare consistenza e valore di continuità sicuro a queste lotte e di precisare una vera avanguardia. Si potrebbe dire che il tipo di lotte che oggi si registra contiene immediatamente e come essenziale un elemento politico – una richiesta di potere – e che nello stesso tempo questo elemento non viene alla luce o addirittura si smarrisce a causa del discorso politico fatto ufficialmente da Psi e Pci. S'intuisce benissimo che tutto potrebbe acquistare una chiarezza e una forza ben diverse in una prospettiva rivoluzionaria. Invece,

---

<sup>483</sup> Cfr., M. SCAVINO, *Raniero Panzieri, i «Quaderni rossi» e gli "eredi"*, in *Aspettando il Sessantotto*, cit. p. 339.

<sup>484</sup> Cfr. S. WRIGHT, *L'assalto al cielo, Per una storia dell'operaismo*, Edizioni Alegre, Roma 2008, p. 40.

allo stato attuale gli operai si «servono» anche dei partiti e del sindacato contro l'alienazione capitalistica, ma sentono insieme come alienazione il loro rapporto con partiti e sindacati<sup>485</sup>.

Da questa analisi prende forma il progetto di creare una rivista vera e propria, come testimonia una lettera scritta da Panzieri ad Asor Rosa:

propenderei dunque per la preparazione di una serie di documenti che, attraverso la ricostruzione (sul serio critica e autocritica) di alcune esperienze personali, si sforzino di definire (soltanto di definire) alcuni problemi centrali oggi del movimento operaio: crisi delle organizzazioni nel rapporto tra condizioni oggettive della lotta politica dei partiti, gli equivoci della «via italiana», gli orientamenti e i limiti del «rinnovamento» tentato all'interno della politica e della struttura dei partiti, del sindacato, ecc.<sup>486</sup>.

Questo progetto di ricerca, che vuole impostare un lavoro politico autonomo rispetto al movimento operaio ufficiale, si pone l'obiettivo di studiare la crisi avvenuta nel rapporto tra condizioni di lotta e politica dei partiti sotto un duplice profilo: quello oggettivo della situazione di classe, nel punto più avanzato dello sviluppo capitalistico, su cui risulta più competente il gruppo torinese; quello soggettivo, quindi teorico e politico, rispetto al quale il sottogruppo romano ha già maturato esperienze decisive<sup>487</sup>.

L'obiettivo è innescare una vera e propria rivoluzione operaia:

più uno ci pensa e più si convince che il nodo da sciogliere oggi è tutto qui – in questo difficile matrimonio tra *sviluppo capitalistico* e *rivoluzione operaia*. In conseguenza del quale, la rivoluzione deve vivere attivamente nell'intimità del processo quotidiano dello sviluppo del capitalismo e non limitarsi a contemplare passivamente le forme “belle” delle sue crisi periodiche. Proprio da questa *unione materiale* tra sviluppo e rivoluzione deve nascere il nuovo esperimento socialista. E solo questo può fermare il processo di imbastardimento del socialismo nel mondo. L'unica alternativa che c'è stata finora al gradualismo riformista è stato il *crollo catastrofico*. Si è confusa la rivoluzione con il crollo, o meglio si è concepita la rivoluzione solo come crollo. Ma è esattamente l'opposto – il crollo necessario e automatico rende inutile la rivoluzione – la rivoluzione come *processo rivoluzionario*, come autorganizzazione della classe operaia in quanto classe rivoluzionaria dentro il sistema stesso del capitalismo. In questo senso “l'ideologia” del crollo è una sola ed è un *massimalismo opportunistico*. Cioè quella forma tipica di centrismo – rivoluzionari a parole e riformisti di fatto – che domina oggi l'ala classista del movimento operaio occidentale<sup>488</sup>.

---

<sup>485</sup> Panzieri a Tronti, 12 dicembre 1960, in G. TROTTA, F. MILANA (a cura di), *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni rossi» a «Classe operaia»*, DeriveApprodi, Roma 2008, p. 102. Aggiunge tuttavia Panzieri: «tuttavia occorre fare una distinzione tra la posizione del sindacato e quella dei partiti (almeno qui a Torino). Qui il sindacato, forse a causa delle terribili sconfitte subite negli anni scorsi) è relativamente aperto ai temi e alle cose nuove. Accetta alcune volte con disgusto evidente – persino l'assemblea di sciopero e la sua sovranità di decisione ecc. i partiti sono terribilmente chiusi e la loro accettazione del “nuovo” è scopertamente un tentativo di riassorbimento da parte delle burocrazie, in forme addirittura ciniche».

<sup>486</sup> Ivi, p. 86.

<sup>487</sup> Cfr., p. 71.

<sup>488</sup> Tronti a Panzieri, 30 giugno 1961, in *L'operaismo degli anni Sessanta.*, cit., p.118.

Per sciogliere quel nodo nasce la rivista «Quaderni rossi», che dà inizio all'esperienza dell'operaismo e il cui primo numero appare nella seconda metà del 1961 nell'ambito dell'Istituto Rodolfo Morandi, e «al nome di Rodolfo Morandi, anche se con scelte politiche diverse dalle sue» essa si ricollega nel modo in cui progetta un «impegno di rinnovamento nei confronti e della socialdemocrazia e dello stalinismo»<sup>489</sup>.

Quel numero, dedicato alle *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, ottiene un forte impatto sul movimento operaio, suscitando l'interesse di politici di sinistra, funzionari sindacali, attivisti di fabbrica e militanti di base di partito<sup>490</sup>. Si tratta di un interesse che scaturisce sicuramente dalla molteplicità dei piani teorici trattati, all'interno dei quali è possibile individuare tre tematiche principali: l'analisi del rapporto tra sviluppo capitalistico e lotte operaie, il dibattito sull'innovazione tecnologica, l'approfondimento dei caratteri del nuovo soggetto operaio di riferimento (quello che, come si vedrà più avanti, sarà definito «operaio massa»). Inoltre, le riflessioni sullo sviluppo capitalistico, a partire dall'editoriale del primo numero affidato a Foa, si intrecciano con una critica della tradizione del marxismo italiano e con una più generale rimediazione del suo statuto teorico, in un costante rapporto diretto con la realtà di fabbrica. Proprio quest'ultima diventa il terreno di verifica della teoria, ossia dell'analisi dell'organizzazione del lavoro, dei comportamenti spontanei degli operai, delle divisioni interne alla classe, delle diverse forme di disciplinamento e di integrazione. Ogni acquisizione teorica importante viene confrontata, insomma, con la realtà concreta di quel luogo di produzione:

il lavoro collettivo che la pattuglia operaista stava conducendo a contatto diretto con il mondo della produzione di fabbrica cercava di andare a fondo dei diversi piani che compongono il sistema dei rapporti di produzione: l'organizzazione sequenziale del ciclo produttivo, i meccanismi gerarchici che esso produce spontaneamente, le tecniche di disciplinamento e di integrazione che vengono elaborate, l'evoluzione delle tecnologie e dei sistemi di lavorazione, le reazioni ai comportamenti spontanei della forza lavoro, le dinamiche interpersonali all'interno del reparto, i sistemi di comunicazione degli operai durante l'orario di lavoro, la trasmissione dei saperi dagli operai più anziani a quelli più giovani, la formazione di una cultura del conflitto, le divisioni interne alla forza lavoro, l'uso delle pause e dell'orario di mensa, i sistemi retributivi e la loro applicazione differenziata, la presenza del sindacato e le forme di propaganda politica, la coscienza del rischio e i metodi per tutelare la propria integrità fisica e la propria salute, il rapporto con i militanti esterni, il controllo dei tempi e il rapporto con il cottimo, l'ambiente di lavoro e via dicendo<sup>491</sup>.

---

<sup>489</sup> R. LUPERINI, *Le riviste della sinistra rivoluzionaria da «Quaderni rossi» al maggio 1969: scheda informativa e abbozzo di analisi*, in ID., *Marxismo e intellettuali*, De Donato, Bari 1972, pp. 149-159.

<sup>490</sup> Cfr. S. WRIGHT, *L'assalto al cielo, Per una storia dell'operaismo*, cit., p. 55.

<sup>491</sup> S. BOLOGNA, *L'operaismo italiano*, in *L'altro novecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, Vol. 2: *Il sistema e i movimenti (Europa 1945-1989)*, Jaca book, Milano 2011, p. 206.



Gli esponenti di questa nuova corrente eterodossa del marxismo italiano, gli operaisti, assumono come programma di lavoro il compito di esplorare uno per uno i diversi piani su cui si articola la produzione di fabbrica, in modo da acquisire una competenza che possa permettere loro di dialogare con gli operai, di parlare il loro stesso linguaggio<sup>492</sup>. Anche la lettura e l'interpretazione delle opere di Marx deve acquisire, in base a questo progetto, forza e validità dal costante confronto con la realtà di fabbrica.

Il punto di partenza del lavoro della redazione di «Quaderni rossi» è, come si è detto, l'analisi dei caratteri peculiari della forma di produzione neocapitalistica quale processo di crescente proletarizzazione. Come sottolinea ad esempio Foa nel suo editoriale del primo numero della rivista, questa forma, pur con le profonde differenze che attraversano il nord e il sud Italia, si è fatta strada in tutto il Paese, lo ha plasmato per fare dello sviluppo una semplice maschera dietro cui si nasconde un processo di degradazione:

nelle zone di più intensa dinamica capitalistica è entrato in crisi il mito neocapitalistico degli anni *cinquanta*, quello della integrazione delle masse nella direzione capitalistica, sia a livello dell'azienda come a quello dell'intera società, e il massimo potenziale della lotta si identifica nel capovolgimento dell'alienazione attraverso l'esaltazione di una coscienza antagonista di classe. Nelle zone di degradazione esistono, almeno su un piano oggettivo, tutte le condizioni per una vigorosa lotta della classe operaia e dei suoi alleati, i contadini, contro il tipo di sviluppo capitalistico responsabile della degradazione<sup>493</sup>.

La contraddizione fondamentale che emerge in questa nuova realtà è quella fra il lavoro salariato (cioè la classe operaia) e il capitale; di fronte ad essa assume un carattere secondario la contraddizione nord-sud, ossia la famosa *Quistione meridionale*, centrale, come si è visto, nell'elaborazione politica di quegli anni del Pci. Proprio facendo riferimento a questa elaborazione, Foa insiste sulla necessità di non focalizzarsi sulla difesa del piccolo contadino di fronte alla penetrazione del monopolio nelle campagne e sull'urgenza di riflettere invece sulla riclassificazione delle figure sociali nel Mezzogiorno<sup>494</sup>. Anche nel sud Italia, infatti:

le lotte che si verificano testimoniano, per come si sviluppano, per l'impegno e la durezza che le contraddistinguono, di una carica combattiva immensa, spesso sproporzionata al livello delle rivendicazioni immediate che sono sul tappeto. Anche qui i lavoratori che si battono sembrano esprimere una protesta che investe la loro intera condizione subordinata, così nell'azienda come nella società. Nell'insieme però lo sviluppo è scarso e poco continuativo. Inoltre si avverte un notevole

---

<sup>492</sup> Come ricorda Tronti: «[...] andavamo lassù davanti alle fabbriche per capire che cos'era questa nuova classe operaia. Soprattutto avviammo quel tipo di ricerca che consisteva nel rapporto diretto con gli operai della fabbrica, attraverso l'inchiesta operaia, che era un modo per guardare la fabbrica dal di dentro, attraverso gli occhi degli operai stessi e non da fuori come facevano gli altri intellettuali»: G. DETTORI (a cura di), *Origini ed eredità dell'operaismo. Intervista a Mario Tronti*, in «Filosofia italiana», n. 2, 2020, (pp, 133- 140), p. 136

<sup>493</sup> V. FOA, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, in «Quaderni rossi», n. 1, p. 4.

<sup>494</sup> Cfr. G. VACCA, *Politica e teoria nel marxismo italiano*, cit., p. 19.

ritardo e una certa sordità, nel sindacato, nel percepire e interpretare i *fatti nuovi* del mezzogiorno, cioè l'avanzata capitalistica con tutti i fattori non solo di disgregazione, ma anche di nuova aggregazione che essa comporta<sup>495</sup>.

Foa si fa così portavoce di quella che è la lettura comune ai membri del gruppo operaista: l'idea che centrali debbano essere, in quel preciso momento storico, l'analisi del modello della fabbrica del nord e il processo di proletarianizzazione che si estende anche nel Mezzogiorno. Non a caso, i «Quaderni rossi» si sarebbero dovuti inizialmente chiamare «La questione settentrionale», proprio per evidenziare la significativa contrapposizione con un programma di azione politica e culturale incentrato sulla gramsciana *Quistione meridionale* e sui concetti di egemonia e blocco storico.

### 3.1.2. Astrazione determinata e conricerca

Nella volontà della rivista di rompere con la tradizione dello storicismo marxista è sicuramente rintracciabile un debito teorico nei confronti di quel filone del marxismo eterodosso rappresentato dal dellavolpismo. L'operaismo, al pari del dellavolpismo, si sviluppa, infatti, come reazione a una fase estremamente delicata e complessa nello sviluppo del movimento operaio, definibile come «crisi di egemonia»<sup>496</sup>, e risponde a quella crisi sviluppando una visione del marxismo come sociologia scientifica, come analisi di una determinata formazione economico-sociale, quella neocapitalistica degli anni Sessanta. Se dunque dellavolpismo e «Quaderni rossi» hanno in comune lo stesso campo di indagine e l'orientamento in senso antidogmatico e di rinnovamento, vanno messe però in rilievo anche le profonde differenze che intercorrono tra le loro rispettive proposte teoriche.

La metodologia dellavolpiana, con il suo circolo concreto-astratto-concreto, delinea uno schema di ricerca diverso da quello tradizionale e basato sull'identificazione del marxismo con una sociologia scientifica. Nonostante questo, tale metodologia non comporta la messa in discussione della funzione della teoria marxista e del suo rapporto con il Partito. In altre parole, nell'impostazione dellavolpiana non sono presenti il tentativo di costruire una soggettività politica diversa da quella del Partito togliattiano e la necessità di ricercare nuovi e precisi referenti di classe. Sia in Della Volpe che nei suoi allievi manca il problema della verifica pratica della teoria, la quale si risolve tutta nel carattere normativo attribuito alle astrazioni, ossia nel loro poter fungere da criteri-guida nel processo di transizione al socialismo<sup>497</sup>. In questo modo il dellavolpismo si limita a essere un importante tentativo

---

<sup>495</sup> Ivi, p. 11.

<sup>496</sup> Cfr. M. FUGAZZA, *Dellavolpismo e nuova sinistra. Sul rapporto tra i Quaderni rossi e il marxismo teorico*, in A.A. VV. *Raniero Panzieri e i Quaderni rossi* in «Aut Aut», n. 149-150, 1975, p. 127.

<sup>497</sup> Cfr. *Ibidem*.

di ricomposizione teorica, giocato su un programma di riorganizzazione metodologica del marxismo, che sfocia in una rilettura in chiave prevalentemente scientifico-epistemologica di Marx.

Al contrario i «Quaderni rossi» declinano il programma di un marxismo scientifico in chiave essenzialmente politica. Tale accezione è d'altronde già presente nel Panzieri della seconda metà degli anni Cinquanta, che assimila l'insegnamento di Della Volpe (che ha modo di conoscere in Sicilia), ma si preoccupa di delineare una forma di marxismo che sia innanzitutto sociologia del potere operaio, cioè analisi del capitalismo volta a creare un'azione politica diretta delle classi subalterne.

Proprio per questo motivo, nella rivista, vengono criticati i «limiti teoricistici» dell'esperienza dell'avolpiana, in quanto chiusa nell'illusione di «esaurire nel rigore teorico ogni possibile esigenza del movimento operaio»<sup>498</sup> e nella totale incapacità di tradurre in effettive indicazioni di ricerca modelli puramente postulati di analisi materialistica. L'impianto dell'avolpiano (e cioè il circolo concreto-astratto-concreto) viene sì ripreso, ma per essere inserito poi in uno schema nuovo, che contrappone complessivamente il concreto parziale della teoria al concreto globale di una lotta di classe assunta come l'orizzonte effettivo di ogni analisi e di ogni critica materialistica della società neocapitalistica. In conclusione, nei «Quaderni rossi» l'astrazione determinata non è più soltanto un criterio epistemologico, ma, in un senso molto più forte, uno strumento teorico-pratico:

questa riscoperta del metodo dell'«astrazione determinata», con il suo passaggio dal concreto all'astratto e poi di nuovo al concreto, permette anche di legare sin da subito la metodologia con la ricerca. Il ribaltamento è radicale, si passa dall'assunto idealistico per cui la teoria “si mette in pratica” alla teoria (l'astratto) come unica possibile determinazione “reale” del concreto: l'immediatezza del dato empirico è una mistificazione se non è adeguatamente “modellizzata” in concetti astratti (ma storico-teorici) che vanno poi costantemente verificati nella pratica<sup>499</sup>.

L'istanza di scientificità adottata dai «Quaderni rossi», che si esprime in particolare nel tentativo di fare del marxismo una sociologia, dimostra il suo debito teorico nei confronti non solo del dell'avolpismo, ma anche di quel retroterra di studi di cui fanno parte le ricerche del gruppo di marxisti critici e di meridionalisti eterodossi che si sono analizzate nel Secondo capitolo. Da quest'ultimo filone viene recuperato lo strumento dell'inchiesta, che appare come il mezzo più idoneo per stabilire un nuovo rapporto “organico” tra intellettuali e lavoratori, basato sulla produzione comune di un sapere sociale dal basso<sup>500</sup>. Oltre agli intellettuali già citati, occorre ricordare l'importanza che ricopre, per lo sviluppo del metodo di indagine dell'operaismo cui verrà attribuito il nome di

---

<sup>498</sup> A. ASOR ROSA, *Il punto di vista operaio e la cultura socialista*, in «Quaderni rossi», n. 2, 1962, pp. 117-130. Anche se il riferimento a Della Volpe non è mai esplicitato, esso risulta evidente nel richiamo al «tentativo più serio e più consapevole di superare questo punto morto [...] negli anni passati ad opera di alcuni studiosi, i quali hanno dedicato tutta la loro attività a una lettura più esatta del pensiero marxiano».

<sup>499</sup> M. FILIPPINI, *Mario Tronti e l'operaismo politico degli anni Sessanta*, cit., p. 8.

<sup>500</sup> Cfr. S. MERLI, *L'altra storia: Bosio, Montaldi e le origini della nuova sinistra*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 17-19.

«conricerca», una figura come quella di Danilo Dolci, personalità estranea al contesto del movimento operaio che nella seconda metà degli anni Cinquanta utilizza questionari e racconti di vita di individui provenienti dalle realtà più povere del Mezzogiorno per creare un mezzo attraverso il quale gli ultimi possano esprimere la loro condizione di subalternità e impegnarsi per modificare la loro condizione<sup>501</sup>. Da questa serie di iniziative, per lo più condotte nel sud Italia, si forma un ulteriore filone sociologico di inchieste di fabbrica, cui contribuiscono sindacalisti, operai-scrittori e anche narratori già affermati<sup>502</sup>.

Uno di questi è Danilo Montaldi, militante del Pci, da sempre però in contatto con le correnti dell'internazionalismo bordighista. Egli fornisce un decisivo contributo alla formazione dei giovani che entrano a far parte dei «Quaderni rossi», in particolare di Romano Alquati, grazie alla raccolta delle storie dei militanti di origine operaia e contadina della bassa Padania (successivamente confluite nel volume *Militanti politici di base*, 1970) e al libro-inchiesta sulle trasformazioni urbane *Milano Corea* scritto con Franco Alasia, in cui si analizza il contesto del *boom* economico degli anni Cinquanta, quando nascono alla periferia delle grandi città del Nord quartieri dormitorio destinati agli operai delle fabbriche e alla massa di gente che abbandona le campagne per andare a vivere in città. Il programma di Montaldi consiste nel «capire la fabbrica attraverso la città» e l'esempio delle sue ricerche è seguito da altri libri-inchiesta sulle nuove realtà urbane, come *Immigrati a Torino* di Goffredo Fofi. Queste inchieste sul campo e il sedimentarsi delle testimonianze dirette contribuiscono alla formazione della teoria della città-fabbrica, che fornisce un contributo originale al pensiero sociologico italiano e, in particolare, alla formazione dell'esperienza operaista. Montaldi scrive infatti nel 1958:

il metodo sociologico di interpretazione è fondamentalmente estraneo oltre che avverso alla cultura del riformismo e dello stalinismo, la quale riposa su una concezione fatalistica del progresso e sulla promessa di una rivoluzione dall'alto [...] <sup>503</sup>.

La sua convinzione è che le tecniche sociologiche possano aiutare lo sviluppo della teoria rivoluzionaria, che deve essere «costruita da basso nella pratica e nell'analisi sociale»<sup>504</sup>:

l'operaio è innanzitutto un essere che vive nella produzione e nella fabbrica capitalistica prima di essere l'aderente di un partito, un militante della rivoluzione o il suddito di un futuro potere socialista;

---

<sup>501</sup> Cfr. S. WRIGHT, *L'assalto al cielo*, cit., p. 30.

<sup>502</sup> Fra i primi esempi di questo filone sociologico-industriale vanno citati: F. ONOFRI, *La condizione operaia in Italia*, Editori riuniti, Roma 1955; S. LEONARDI, *Progresso tecnico e rapporti di lavoro*, Einaudi, Torino 1957; L. BIANCIARDI e C. CASSOLA, *I minatori della Maremma*, Minimumfax, Roma 2019; E. VALLINI, *Operai del Nord* Laterza, Bari 1957. Sulle discriminazioni in fabbrica negli anni Cinquanta è da tenere presente A. ACCORNERO, G. DOZZO, F. ALASIA, D. TARIZZO, *La scatola di cemento*, Editori riuniti, Roma 1960.

<sup>503</sup> D. MONTALDI, *Bisogna sognare. Scritti 1952-1975*, Colibrì, Milano 1994, p. 281.

<sup>504</sup> Ivi, p. 284.

e che è nella produzione che si forma tanto la sua rivolta contro lo sfruttamento quanto la capacità di costruire un tipo superiore di società, la sua solidarietà di classe con gli altri operai e il suo odio per lo sfruttamento e gli sfruttatori, i padroni classici di ieri e i burocrati impersonali di oggi e di domani<sup>505</sup>.

Questo retroterra di riflessioni alimenta il pensiero operaista e le sue ricerche teoriche, conducendolo verso l'idea che l'antagonismo operaio nei confronti dell'organizzazione capitalistica del lavoro sia permanente e universale, anche se spesso contraddittorio nella forma, e verso la convinzione della profonda separatezza strutturale creatasi tra la classe e quegli organismi partitici e sindacali che pretendono di rappresentarla.

A ciò va aggiunto che l'indagine sociologica, di cui si servono gli operaisti, si distingue sia dalla sociologia borghese che dall'ideologia ufficiale del movimento operaio per il fatto di recuperare l'interpretazione marxiana della società capitalistica come società dicotomica, intimamente scissa, costituita dall'antagonismo tra le due classi fondamentali, operai e capitalisti. Alla constatazione della natura dicotomica della società segue la duplicazione dei piani della ricerca sociologica perché viene considerato necessario intraprendere uno studio autonomo non solo del capitale, ma anche della classe operaia, dal momento che non risulta possibile ridurre l'uno all'altra e viceversa.

L'inchiesta diventa così il principale strumento di analisi dei «Quaderni rossi» e viene utilizzata con lo scopo di verificare il reale livello politico dei lavoratori, tramite un contatto diretto ricercato attraverso questionari e riviste. Occorre tuttavia specificare che, fin dalla formazione della rivista, emerge una frattura piuttosto netta sul modo di condurre l'inchiesta e sui fini che essa deve proporsi. Da una parte si crea un gruppo di sociologi che fanno riferimento a Rieser e che concepisce l'inchiesta come uno strumento attraverso cui comprendere le trasformazioni all'interno della società e come un appoggio per il tentativo di rinnovare teoricamente e politicamente le istituzioni del movimento operaio. Dall'altra vi è un altro gruppo, al cui interno spicca la personalità di Alquati, che considera l'inchiesta anche come elemento anticipatore dell'intervento politico, ossia come momento di organizzazione della conflittualità operaia.

Questi due diversi modi di interpretare la sociologia marxista dipendono dal fatto di concepire, a loro volta, in modo diverso il concetto di scienza. Il primo gruppo le attribuisce infatti un carattere neutrale, cui si collega una concezione non dialettica, ma di causa-effetto, dei rapporti tra base economica e sovrastruttura. Tale scienza neutrale studia, in modo oggettivo, le trasformazioni delle forze produttive e della classe operaia, quale «erogatrice di forza-lavoro». La classe operaia, in base a questo modo "weberiano" di interpretare la sociologia, è presa in considerazione come elemento costitutivo della produzione capitalistica e della sua dinamica e, allo stesso tempo, quale sua

---

<sup>505</sup> Ivi, pp. 501-502.

inguaribile contraddizione: la scienza ha allora come scopo e contenuto esclusivamente lo studio di questo meccanismo. In tal modo l'azione politica non deriva direttamente da questa dinamica, ma si presenta come un atto di volontà da essa indipendente.

Al contrario, i membri del gruppo che condividono la posizione di Alquati concepiscono la scienza non come neutrale, bensì come scienza operaia, ossia come unico strumento di reale conoscenza della classe operaia e fattore direttamente propulsivo dello sviluppo del suo antagonismo nei confronti del capitale.

Il lavoro di Alquati cerca fin dall'inizio una rottura profonda con la neutralità avalutativa della scienza, creando dei momenti di ricerca che stabiliscono una forte interazione tra gli operai e gli intellettuali:

c'è questa parola che colpisce l'immaginazione: scienziati sociali militanti che si mettono a fare la ricerca alla pari con coloro che prima erano solo oggetto d'intervista [...] La conricerca non si basava affatto sulla qualificazione professionale, sulle competenze del mestiere; coinvolgeva operai e impiegati e tecnici e operatori) in un lavoro sistematico di ricerca su tutto l'arco della loro sopravvivenza e conflittualità e lotta, alla pari con gli intellettuali e ricercatori "esterni" a quell'ambito lavorativo, dove però un poco ci si radicava, anche se talora si trattava di un lavorare esterno al luogo di occupazione [...] Questo rapporto e scambio era reciprocamente anche formativo. Poneva esplicitamente ipotesi politiche sulla lotta legate alla teoria, messa così alla prova, in maniera che quel conoscere mobilitativo trasformava l'operaio anche in un peculiare militante<sup>506</sup>.

Alquati pubblica un articolo sul primo numero dei «Quaderni rossi», *La relazione sulle forze nuove*, che è la sintesi dei risultati di un lavoro d'inchiesta, condotto con altri intellettuali alla Fiat di Torino, sulle trasformazioni che si sono verificate a partire dall'introduzione di un nuovo macchinario, che richiede poco o nessun addestramento per il suo funzionamento e che promuove l'assunzione di nuovo personale.

Questa inchiesta ha l'obiettivo di smascherare i miti che circondano questa nuova fase di assunzioni: non solo le ricerche di Alquati mostrano che il tanto «vantato salario Fiat»<sup>507</sup> è indietro rispetto a quello di molte aziende italiane, ma anche che la maggior parte dei nuovi assunti, lungi dall'acquisire nuove qualifiche, rimane confinata negli ultimi livelli di categoria, lavorando come operai "generici" alla linea di montaggio. Infine, si dimostra come le prospettive di carriera promesse a una nuova generazione di lavoratori specializzati formati dall'azienda semplicemente non esistano<sup>508</sup>. Le considerazioni che Alquati muove a partire da questi dati sono principalmente due: la

---

<sup>506</sup> BORIO G., POZZI F., ROGGERO G., (a cura di), *Gli operaisti* DeriveApprodi, Roma 2002, p.13.

<sup>507</sup> Come nota Steve Wright, in quegli anni la Fiat «ebbe un certo successo nel progettare una nuova identità basata su alti salari, buone qualifiche professionali e strutture di carriera dinamiche per mettere in ombra la sua tradizionale reputazione di impresa spietata», S. WRIGHT, *L'assalto al cielo*, cit., p. 72.

<sup>508</sup> Cfr. R. ALQUATI, *Relazione sulle forze nuove*, «Quaderni rossi», n. 1, 1961, pp. 35-38. Cfr. S. WRIGHT, *L'assalto al cielo*, cit., p. 73.

prima è che il sistema di formazione e selezione, che separa la grande massa degli operai generici dagli operai specializzati e dai tecnici, non ha nessuna base nella divisione tecnica “oggettiva” del lavoro e che, al contrario, la sua funzione è fondamentalmente politica, perché opera in modo da far «accettare come un atto naturale l’esistenza di gerarchie dentro e fuori della fabbrica, per combattere la sempre più chiara esigenza di autogestione che il processo tecnologico stesso fa maturare negli esecutori»<sup>509</sup>. La seconda è che, come aveva già dimostrato Panzieri, gli operai generici formano il nuovo soggetto economico e politico, all’interno della nuova realtà capitalistica, ossia l’«operaio-massa»<sup>510</sup>. In altre parole, le radici dell’antagonismo operaio risiedono, secondo Alquati, proprio in questo processo di dequalificazione, hanno cioè il loro fondamento proprio nella modalità di produzione neocapitalistica, anche se il passaggio dal semplice antagonismo alla piena coscienza politica di classe non è automatico, perché non tutti gli operai, pur rendendosi conto delle loro condizioni lavorative, compiono il passo successivo e riescono a vedere nell’organizzazione collettiva contro il capitale la risposta da dare al loro sfruttamento<sup>511</sup>.

Alquati ritiene che la spontaneità abbia già in sé un carattere politico, che si mostra quando gli operai, in assenza di un’organizzazione formale di classe sotto il loro controllo, creano forme invisibili di autorganizzazione. Così, già nella fabbrica, cioè nella sfera della produzione, nasce una coscienza di classe, che è la risposta alla divisione capitalistica del lavoro, alla sua pianificazione e al suo tentativo di modellare gli operai a proprio piacimento.

In questo modo Alquati coglie della dequalificazione del lavoro prodotta dall’automazione, oltre agli effetti di dissoluzione delle professionalità operaie e di una maggiore alienazione all’interno del processo produttivo, i risvolti potenzialmente conflittuali. Il terreno in cui maturano le nuove condizioni di organizzazione tecnica della forza lavoro, offre, infatti, delle inedite pratiche di scontro e di rivendicazione:

le contraddizioni fondamentali mi paiono proprio quelle interne alla “razionalizzazione tecnico-produttiva, che crea dei meri esecutori e poi per proseguire deve responsabilizzarli, che separa e mette in contrapposizione dei livelli con la sperequazione sistematica e poi deve legarli tutti a un rigido sistema che annulla individui e gruppi e pone come unità tecnologiche minime le officine [...] che promette una carriera professionale e annulla le professioni”<sup>512</sup>.

---

<sup>509</sup> *Ibidem*.

<sup>510</sup> Come nota però Damiano Palano: «Benché Alquati nei propri saggi degli anni Sessanta avesse già individuato i tratti principali dell’«operaio massa», questa espressione venne coniata solo in un secondo tempo ed è infatti assente nelle pagine dei Quaderni rossi e in quelle di Classe operaia: di essa non si fa cenno né nelle analisi di Alquati, né nelle ricerche teoriche di Tronti e Panzieri, anche se il riferimento al processo di ‘dequalificazione’ ed ‘astrazione’ del lavoro aveva un ruolo centrale. Il successo della formula è invece legato alle lotte del ’69 e alla diffusione che ne fecero i gruppi extraparlamentari che nell’estate di quell’anno accorsero da tutta Italia ai cancelli della Fiat»: D. PALANO, *Il bandolo della matassa forza lavoro, composizione di classe e capitale sociale: note sul metodo dell’inchiesta*, [www.intermarx.it](http://www.intermarx.it), (pp. 1-51), p. 15.

<sup>511</sup> Ivi, pp. 41-42.

<sup>512</sup> R. ALQUATI, *Relazione sulle forze nuove*, cit., pp. 68-69.

La critica, sebbene sia ancora espressa in forma confusa e non del tutto consapevole delle sue possibili implicazioni, rivela tuttavia la preoccupazione per il problema della gestione operaia:

le nuove maestranze non parlano astrattamente di rivoluzione sociale, tuttavia non sono disponibili per altre avventure neoriformistiche che lascino immutate le questioni di fondo dello sfruttamento di classe come essi lo verificano quotidianamente sul luogo di lavoro<sup>513</sup>.

L'utilizzo della conricerca quale strumento di indagine emerge con ancora più evidenza nel saggio di Alquati sulla Olivetti di Ivrea, pubblicato nel secondo e nel terzo numero dei «Quaderni». Qui viene analizzato il conflitto che quotidianamente emerge tra il singolo operaio e l'organizzazione produttiva e si cerca di dimostrare come le lotte improvvise, che oppongono capitalisti e operai, non hanno un carattere semplicemente spontaneo, ma creano una propria organizzazione attraverso i rapporti che i lavoratori costruiscono quotidianamente tra di loro per fronteggiare il dispotismo di fabbrica:

queste esplosioni di conflittualità improvvise depositano una sorta di «residuo politico», che si consolida nella struttura soggettiva della classe operaia e costituisce il presupposto delle lotte successive. Contemporaneamente il capitale registra quel mutamento prodottosi nella «composizione» della classe operaia e riplasma la propria organizzazione tenendo conto delle nuove forze che deve controllare<sup>514</sup>.

In questo saggio, inoltre, Alquati insiste molto sul rapporto tra operai e macchine:

ogni macchina, ogni innovazione esprime il livello generale e la qualità dei rapporti di forza fra le classi in quel momento. Quando diciamo che al montaggio c'è molto più e molto meno della funzione di montare, ci richiamiamo al modo specifico in cui le funzioni sono state il prodotto storico delle lotte rivoluzionarie determinate dall'intrinseco carattere di sfruttamento di classe che guida la divisione capitalistica del lavoro<sup>515</sup>.

### *3.1.2. Dalla fabbrica alla società.*

L'analisi dei lavori di Alquati mostra come lo sviluppo tecnologico e l'automazione dei processi lavorativi non portino con sé né la liberazione dal lavoro né una nuova professionalità tecnicamente qualificata e nemmeno un miglior tenore di vita. Al contrario, nella nuova organizzazione del lavoro,

---

<sup>513</sup> Ivi, p. 51.

<sup>514</sup> Cfr. D. PALANO, *Il bandolo della matassa*, cit., p. 10.

<sup>515</sup> R. ALQUATI, *Composizione organica del capitale e forza-lavoro alla Olivetti*, in «Quaderni rossi», n. 1, 1962; *Composizione del capitale e forza-lavoro alla Olivetti*, n. 3, 1963, p. 103.



l'operaio-massa risulta essere vittima del dispotismo politico del capitale, che usa la tecnologia per spezzare l'organizzazione di classe legata alla figura dell'operaio di mestiere e per garantirsi, nella parcellizzazione e nella fluidificazione delle mansioni, la totale subordinazione del lavoro e il suo massimo sfruttamento.

In generale si può dire che questa argomentazione è comune a tutto il gruppo dei «Quaderni rossi»: le ricerche portate avanti nella rivista ruotano intorno all'idea che lo sviluppo delle forze produttive non possa mai essere scorporato dall'articolazione e dall'approfondimento delle modalità di dominio capitalistico e questo approfondimento è incentrato sulla constatazione di un passaggio dal capitalismo concorrenziale al capitalismo monopolistico. Il tipo di sfruttamento esercitato dal capitale in questa nuova fase è direttamente connesso al comando nel processo di produzione e questo implica che sia dunque al livello dei rapporti di produzione che lo stato attuale del neocapitalismo debba essere studiato. Di conseguenza il socialismo non può realizzarsi attraverso la pianificazione dello sviluppo delle forze produttive o attraverso l'automazione, né con la riduzione del tempo di lavoro o con la diffusione dei consumi, ma tramite una diversa regolazione sociale del processo di produzione.

Per criticare la concezione neutrale dello sviluppo delle forze produttive – fondamento di una visione acritica del progresso e di un'ideologia produttivistica, fatta propria dallo storicismo marxista, che finisce per diventare complice dell'intensificarsi dello sfruttamento operaio – Panzieri sviluppa il concetto marxiano di appropriazione capitalistica della scienza e della tecnica quale base per lo sviluppo di un piano dispotico del capitale. Con il suo saggio *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, apparso nel primo numero dei «Quaderni rossi», egli, riformulando le precedenti elaborazioni sull'avvento del neocapitalismo e sulla fabbrica tecnologica e collegandosi alle analisi condotte nel medesimo numero da Foa, Pugno e Alasia<sup>516</sup>, sfida la posizione allora dominante tra i marxisti italiani, per la quale il progresso tecnologico è slegato dai rapporti di classe<sup>517</sup>, e riepiloga la proposta teorico-politica da cui parte il successivo sviluppo della rivista.

In questo saggio viene rapidamente ricostruito il punto di vista di Marx sulla produzione capitalistica come sistema la cui espressione più adeguata è l'industria basata sulle macchine. Panzieri riprende così la Sezione IV del Libro I del *Capitale*, là dove Marx, a partire dalla definizione del

---

<sup>516</sup> Cfr. G. ALASIA, *Alcuni dati sulle lotte sindacali a Torino 1960-1961: osservazioni preliminari* in *Quaderni rossi* n. 1, settembre 1961; E. PUGNO, *Assemblee operaie e sindacato*, in *Quaderni rossi*, n. 1, 1961, pp. 149-156; pp. 111-115.

<sup>517</sup> Panzieri si riferisce in particolare al convegno su *I Lavoratori e il progresso tecnico*, tenuto all'Istituto Gramsci tra il 29-30 giugno e il 1° luglio 1956, e in particolare alle tesi sostenute da Silvio Leonardi, arretrate, secondo Panzieri perché non in grado di riconoscere l'interrelazione tra tecnologia e dominio di classe: «l'attenzione giustamente rivolta alle modificazioni che accompagnano l'attuale fase tecnologica ed economica» è «distorta in una rappresentazione di esse in forma "pura" idealizzata, spogliata dalle concrete connessioni con gli elementi generali e determinanti [di potere] dell'organizzazione capitalistica [...] Aspetti caratteristici nuovi assunti dall'organizzazione capitalistica vengono così scambiati come stadi di sviluppo di una "oggettiva razionalità"»: R. PANZIERI, *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, in ID., *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, cit., p. 153.

concetto di plusvalore relativo, aveva tracciato la “storia” del capitalismo dalla cooperazione semplice alla grande industria contemporanea, seguendo l’evolversi dell’organizzazione del rapporto di produzione, delle forme concrete di estrazione del plusvalore. In queste pagine Marx aveva fatto emergere il ruolo determinante dell’organizzazione del lavoro, nel significato autentico del termine: come realizzarsi della produzione capitalistica di plusvalore e cioè come realizzarsi del comando capitalistico sul lavoro vivo. L’analisi di questi frammenti marxiani è fondamentale, secondo Panzieri, per comprendere anche i processi di lotta e di organizzazione che si stanno sviluppando nei primi anni Sessanta, che possono divenire comprensibili solo recuperando la centralità del discorso marxiano sull’organizzazione del lavoro. L’evolversi della produzione capitalistica dalla cooperazione semplice alla grande industria coincide, in questa lettura, con l’evolversi delle forme stesse di estrazione di plusvalore e con il costante cambiamento delle condizioni di produzione. Come lo stesso Marx sottolinea, infatti, «il capitale non può fare a meno di mettere sotto sopra le condizioni tecniche e sociali del processo lavorativo, cioè lo stesso modo di produzione per aumentare la forza produttiva del lavoro, per diminuire il valore della forza-lavoro mediante l’aumento della forza produttiva del lavoro»<sup>518</sup>.

Dalla cooperazione semplice, ancora caratterizzata da una suddivisione del lavoro «casuale», si passa, nella ricostruzione marxiana, al periodo della manifattura, cioè al periodo in cui la divisione del lavoro si «ossifica diventando la sistematica divisione del lavoro»<sup>519</sup>. L’organizzazione manifatturiera trasforma i diversi processi produttivi da una successione temporale in una giustapposizione spaziale e questo presuppone, secondo Panzieri, «l’autorità incondizionata del capitalista». In altre parole, le leggi tecniche che presiedono alla scomposizione e ricomposizione del lavoro vengono imposte all’operaio come piano autoritario<sup>520</sup>. Questo maggior potere del capitalista nei confronti dell’operaio si traduce in una svalorizzazione della forza-lavoro individuale: se nella cooperazione semplice si può ancora parlare di operaio parziale, nella manifattura l’intelligenza e le cognizioni del singolo operaio vengono sistematicamente disgregate e analizzate. La potenza intellettuale diviene così propria del processo materiale di produzione nel suo insieme e si contrappone come potere ormai del capitalista agli operai stessi. Tuttavia, la divisione manifatturiera del lavoro produce anche i mezzi per il proprio superamento, cioè le macchine, poiché, sottolinea Marx, «le macchine superano l’attività di tipo artigianale come principio regolatore della produzione sociale»<sup>521</sup>.

---

<sup>518</sup> K. MARX, *Il Capitale*, cit., p. 79.

<sup>519</sup> *Ibidem*.

<sup>520</sup> Cfr. A. DE PALMA, *Le macchine e l’industria da Smith a Marx*, Einaudi, Torino 1971, p. 267.

<sup>521</sup> *Ibidem*.

Panzieri si ricollega a questo punto all'analisi marxiana mettendo in evidenza il problema delle macchine e del loro uso nella grande industria capitalistica. La macchina emancipa completamente il ciclo produttivo sia dai limiti della forza umana che dalle capacità di mestiere della forza lavoro: il manufatto è eseguito da un sistema di macchinari che, sebbene tra loro eterogenei, si integrano reciprocamente<sup>522</sup> ricomponendo le funzioni produttive della manifattura in un sistema automatico complessivo. La macchina diventa dunque l'agente generale della grande industria<sup>523</sup>, un principio oggettivo di organizzazione che elimina tutti i condizionamenti soggettivi, i limiti organici della produzione artigianale e manifatturiera. In questa ricostruzione di Panzieri è evidente non solo l'idea del carattere sociale dei rapporti di produzione, ma anche l'influenza delle scoperte ottenute da Alquati attraverso le sue inchieste nelle fabbriche. La razionalizzazione e oggettivazione dell'organizzazione nella fabbrica produce infatti merci sulle quali è illeggibile l'impronta di un operaio di mestiere, di un lavoratore qualificato. Esse sono prodotte esclusivamente da quella potenza intellettuale sociale che si incarna nel sistema fabbrica.

Panzieri trae due conclusioni da questo ragionamento sul testo di Marx. La prima è che l'introduzione delle macchine su vasta scala, alla base dello sviluppo della grande industria, presuppone che lo stesso progresso tecnologico si presenti «come modo di esistenza del capitale, come suo sviluppo»<sup>524</sup>. La seconda è che il sistema di fabbrica rappresenta una forma specifica del comando capitalistico, che va analizzata e determinata storicamente.

Marx delinea infatti un vero e proprio «regime di fabbrica» sotto il comando capitalistico: l'operaio non serve tanto una macchina parziale, ma il piano capitalistico che quella macchina incarna, che quelle condizioni di lavoro realizzano. In altre parole, la fabbrica diventa un grande automa al servizio del quale vi è la classe operaia. Questo sistema di macchine, che fonda il potere capitalistico, incarna l'immenso sviluppo delle forze produttive del lavoro sociale rappresentato dal progresso tecnologico e scientifico. Panzieri nota così da una parte che «il processo di industrializzazione» coincide con l'incessante aumento dell'autorità capitalistica», dall'altra che questa autorità si fonda sullo stesso processo tecnologico e scientifico che permette la distruzione sistematica del vecchio sistema di divisione del lavoro. Lo sviluppo tecnologico e il sistema fabbrica che da esso deriva non possono dunque essere interpretati «neutralmente» come fa lo storicismo marxista. Il progresso tecnico è intrinsecamente incarnato non tanto in un determinato assetto della composizione del capitale, quanto

---

<sup>522</sup> Cfr. K. MARX, *Il Capitale*, cit., p. 80.

<sup>523</sup> Così come la descrive Marx, la macchina risulta essere: «un mostro meccanico, che riempie del suo corpo interi edifici di fabbriche, e la cui forza demoniaca, dapprima nascosta dal movimento quasi solennemente misurato delle sue membra gigantesche, esplode poi nella folle e febbrile danza turbinosa dei suoi innumerevoli organi di lavoro in senso proprio»: *ivi*, p. 83.

<sup>524</sup> R. PANZIERI, *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, cit., p. 54.

nel regime capitalistico che la fabbrica rappresenta<sup>525</sup>. Esso risulta politicamente incarnato nel processo capitalistico di produzione. Panzieri sottolinea infatti che «l'uso capitalistico delle macchine non è, per così dire, la semplice distorsione o deviazione da uno sviluppo "oggettivo" in se stesso razionale, ma esso determina lo sviluppo tecnologico»<sup>526</sup>, e che i processi di riorganizzazione propri del sistema di fabbrica «non solo le macchine ma anche i "metodi" e le tecniche organizzative, ecc. sono incorporati nel capitale, si contrappongono agli operai come capitale, come razionalità estranea»<sup>527</sup>.

È evidente in questo saggio la polemica contro la tradizione storicistica e contro la lettura che essa propone dell'opera di Marx nonché contro gli esiti del dibattito svoltosi nella sinistra italiana dopo il XX Congresso del Pcus, di cui, come si è visto, Panzieri è stato uno dei più vivaci protagonisti:

le più gravi alterazioni del marxismo – l'identificazione della rivoluzione mondiale con le vicende dell'Urss, l'identificazione della classe con il partito, l'attesa della crisi catastrofica del capitalismo come riflesso ideologico di una chiusura manichea e di una rinuncia all'azione rivoluzionaria – crollano insieme con le mistificazioni del neocapitalismo, del neoriformismo, della socialdemocrazia, con le ideologie della democrazia politica e dello sviluppo continuativo del sistema sociale. In questa crisi è coinvolta ogni concezione che si basi sulla mitologia dell'avvento del socialismo nel mondo attraverso la graduale, automatica inversione del rapporto di forza tra blocco socialista e blocco capitalista. In quanto rappresenti un riflesso di tale ideologia, si presenta come mistificazione residua dello stalinismo la tesi della coesistenza pacifica<sup>528</sup>.

Panzieri giudica negativamente questa ideologia dell'avvento del socialismo, tipica del movimento operaio occidentale, che si basa sull'idea della crisi del sistema capitalistico inteso come processo storico oggettivo, indipendente dall'azione rivoluzionaria della classe operaia e in cui il marxismo diventa funzione ideologica della costruzione del socialismo in un solo paese. In quest'ottica l'aumento salariale viene interpretato come un miglioramento solo apparente della condizione della classe operaia perché aumenta la dipendenza di quest'ultima dal capitale: «nella misura in cui migliora la situazione materiale dell'operaio, peggiora la sua situazione sociale, si approfondisce l'abisso sociale che lo separa dal capitalista»<sup>529</sup>.

Si tratta di una critica che investe anche l'impostazione togliattiana, in quanto:

nella logica deformata di questa ideologia, la visione dogmatica e catastrofica del capitalismo si associa alle politiche di unità nazionale, di fedeltà alle Costituzioni democratiche e ai Parlamenti, alle

---

<sup>525</sup> Cfr. M. CACCIARI, *Note intorno a «sull'uso capitalistico delle macchine di Raniero Panzieri»*, in A.A. VV., *Raniero, cit.*, p. 187.

<sup>526</sup> R. PANZIERI, *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, cit., p. 55.

<sup>527</sup> Ivi, p. 61.

<sup>528</sup> R. PANZIERI, *Il neocapitalismo e il movimento operaio internazionale*, in ID. *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, cit., p. 135.

<sup>529</sup> R. PANZIERI, *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo*, cit., p. 64.

illusioni elettorali – così come il carattere generico dell'azione di massa esprime non una volontà distorta, ma la rinuncia a forme conseguenti di lotta di classe e alla prospettiva rivoluzionaria<sup>530</sup>.

Tale ideologia proietta i suoi effetti su ogni livello di analisi stravolgendolo. Innanzitutto, per quello che riguarda la fase storica del capitale, che non viene vista come ristrutturazione egemonizzante dei rapporti del capitale, ma come semplice salto nello sviluppo delle forze produttive, per cui: «il movimento operaio viene «impegnato in un'azione di condizionamento se non di alleanza vera e propria con le forze “dinamiche” del capitalismo»<sup>531</sup>.

Ne consegue un «programma di transizione» che investe anche il ruolo dello Stato, come si evince dalla stessa espressione «capitalismo monopolistico di Stato» che sottolinea il processo di autonomizzazione della sfera pubblica all'interno dei rapporti di produzione capitalistici, mentre in realtà la relativa indipendenza dello Stato viene sempre più annullata e lo Stato assume sempre più il carattere autoritario di strumento diretto e attivo del potere economico<sup>532</sup>.

Rompendo con l'ideologia del nesso democrazia/socialismo, dell'automovimento della struttura capitalistica, dell'autonomia «hegeliana» dello Stato, Panzieri intende fondare le motivazioni della classe operaia sulle sue condizioni di alienazione assoluta. Egli osserva infatti come le rivendicazioni operaie e le loro forme di organizzazione tendano a investire la totalità del processo produttivo e direttamente la sfera delle decisioni, come domanda di «controllo dal basso». Ritorna qui la tematica del controllo operaio, ora declinata nei termini di un più radicale capovolgimento dei rapporti di alienazione e di qualsiasi limitazione burocratica sindacale e politica tendente a riproporre la riqualificazione del lavoro in termini di rendimento e la partecipazione democratica in termini di progresso produttivo.

Panzieri ribadisce l'evidente tendenza delle lotte operaie all'inizio degli anni Sessanta a «contrastare il capitale all'interno del meccanismo di accumulazione e a livello dei suoi fattori di stabilizzazione»<sup>533</sup>. L'immediata conseguenza del carattere di queste lotte è che esse non possono essere ridotte a una semplice dimensione salariale ma si esprimono anzi come «espansione e rafforzamento dell'esigenza gestionale». La linea del controllo operaio non si esprime allora in

---

<sup>530</sup> *Ibidem*.

<sup>531</sup> Ivi, p. 140.

<sup>532</sup> «Esso è chiamato a dare sanzione politica, carattere sociale e generale e forza operativa sul piano nazionale alle decisioni e alle scelte più importanti stabilite dai grandi centri capitalistici in materia di investimenti, di orientamento del mercato, di crescita. Lo stesso ambito di relativa indipendenza della macchina burocratica dello Stato è annullato. L'amministrazione degli affari pubblici è, sempre di più l'affare dei consigli di amministrazione dei privati monopoli. Il carattere profondamente totalitario dello Stato richiesto dal capitalismo contemporaneo tende a rivestire aspetti del tutto diversi dallo Stato autoritario di tipo fascista. Questo, nella stessa negazione violenta delle libertà politiche, presuppone ancora una separazione tra potere economico e potere politico. Può essere considerato, sotto questo aspetto, una rozza forma di transizione al capitalismo di Stato compiuto, che integra i rapporti politici nella base economica e articola le decisioni del capitale privato, senza soluzione di continuità, ad ogni livello della vita sociale»: ivi, p. 144.

<sup>533</sup> Ivi, p. 167.

direzione di un'ipotesi collaborazionistica ma in rapporto a un obiettivo di rottura rivoluzionaria e a una prospettiva di autogestione socialista<sup>534</sup>:

in questo quadro, il controllo operaio esprime la necessità di colmare il «salto» attualmente esistente tra le stesse rivendicazioni operaie e più avanzate a livello sindacale e la prospettiva strategica. Rappresenterebbe dunque, o meglio può rappresentare, in una versione non mistificata, una linea politica immediata alternativa a quelle proposte attualmente dai partiti di classe. È evidente che qui la linea del controllo operaio è prospettata come fattore di accelerazione dei tempi della lotta generale di classe: strumento politico per realizzare tempi «ravvicinati» per rotture rivoluzionarie<sup>535</sup>.

Il controllo operaio viene qui inteso come preparazione di situazioni di «dualismo di potere» in rapporto alla conquista politica totale: se le motivazioni e le forme organizzative dell'azione operaia non sembrano traducibili in «una lotta di emancipazione sociale sul cosiddetto terreno politico generale», in quanto si impongono al livello di fabbrica come lotta diretta «contro i processi nuovi di subordinazione del capitalismo attuale»<sup>536</sup>, l'emancipazione non può che porsi come sociale e politica insieme, non come semplice regolazione del lavoro, ma come rottura dei rapporti di dominio, come uscita dall'alienazione totale e assunzione diretta del potere.

Anche se non citate direttamente, Panzieri si riferisce in questo suo saggio al *Frammento sulle macchine* contenuto nei *Grundrisse* di Marx, che verrà pubblicato per la prima volta in italiano nella traduzione di Renato Solmi nel quarto numero dei «Quaderni rossi». In questo Frammento Marx descrive il sistema di macchine come il livello di integrazione più alto raggiunto dall'insieme degli strumenti di fabbrica, come quell'entità, composta da numerosi organi meccanici e intellettuali che trasforma l'operaio in un semplice organo cosciente di esso<sup>537</sup>. Questo passaggio è la misura dello schiacciamento totale dell'operaio sulla «forma posta dal capitale stesso e ad esso corrispondente»<sup>538</sup>. Lo spazio di azione e di mediazione che il lavoratore riveste nel processo di lavoro viene irrimediabilmente alterato tanto che «l'attività stessa dell'operaio è posta ora in modo che si limita essa a mediare il lavoro della macchina, l'azione della macchina sulla materia prima; a sorvegliare questa azione e a proteggerla dalle perturbazioni»<sup>539</sup>. Non si può non ravvisare qui una consonanza con le considerazioni che il gruppo di lavoro dei «Quaderni rossi» ricava dall'analisi del neocapitalismo. In altre parole, il *Frammento* diventa una considerazione preliminare necessaria a

---

<sup>534</sup> Ivi, p. 168.

<sup>535</sup> Ivi, p. 169.

<sup>536</sup> Ivi, p. 145.

<sup>537</sup> K. MARX, *Frammento sulle macchine*, in «Quaderni rossi», n. 4, 1963, (pp. 290-296), p. 290.

<sup>538</sup> Ivi, p. 293

<sup>539</sup> Ivi, p. 296.

inquadrare il significato della tecnica e della scienza applicate alla produzione e ai loro risvolti ideologici:

la scienza, che costringe le membra inanimate del macchinario – grazie alla costruzione in cui sono inserite – ad agire funzionalmente come un automa, non esiste nella coscienza dell'operaio, ma agisce – attraverso la macchina – come un potere estraneo su di lui, come il potere della macchina stessa<sup>540</sup>.

In più Panzieri vi ricava una descrizione di come la contraddizione capitalistica si possa trasformare in antagonismo: occorre che si realizzi una rottura con la conseguente instaurazione di una nuova razionalità, altrimenti si rischia di cadere in un'interpretazione economicistica tendente «a identificare nel pensiero di Marx la libertà comunista con l'espansione del tempo libero sulla base di una crescente pianificazione “oggettiva” e razionalizzatrice dei processi produttivi»<sup>541</sup>. Una simile interpretazione va di pari passo con l'ideologia umanista che pretende di parlare di sviluppo completo, onnilaterale, delle capacità fisiche e intellettuali dell'uomo prima che si siano date le condizioni comuniste di una società di liberi produttori associati, prima cioè della riappropriazione da parte della classe operaia della propria socialità distorta:

ma l'elemento specifico di questo processo di «ricomposizione unitaria» non può cogliersi se sfugge o si rifiuta il nesso tra l'elemento «tecnologico» e quello organizzativo politico (di potere) nel processo produttivo capitalistico. Il livello *di classe* si esprime non come progresso ma come rottura, non come «rivelazione» dell'occulta razionalità insita nel moderno processo produttivo ma come costruzione di una razionalità nuova e contrapposta alla razionalità praticata dal capitalismo<sup>542</sup>.

Per avvalorare questa tesi, Panzieri cita direttamente un passaggio del saggio di Alquati, comparso sullo stesso numero della rivista, nel quale l'autore riporta il concetto di composizione di classe:

ciò che caratterizza gli attuali processi di acquisizione di coscienza di classe negli operai della grande fabbrica (quelli, ad esempio esaminati in questo «Quaderno») «non è soltanto la esigenza primaria di espansione della personalità nel lavoro, ma una esigenza motivata strutturalmente di gestire il potere politico ed economico dell'impresa e attraverso ad essa della società»<sup>543</sup>.

Le letture del pensiero di Marx avviate nel primo numero della rivista hanno un limite che consiste nel ridotto numero di testi marxiani coinvolti nel progetto della rivista. Come nota Sergio Bologna: «un marxismo fondato solo sulla lettura del I Libro del *Capitale*, sul *Manifesto* o sull'interpretazione

---

<sup>540</sup> *Ibidem*.

<sup>541</sup> Ivi p. 166.,

<sup>542</sup> Ivi, pp. 156-157.

<sup>543</sup> Ivi, p. 157.

del *Frammento sulle macchine*», non consente «una comprensione completa dei meccanismi di dominio capitalista»<sup>544</sup>.

La svolta interpretativa avviene con la pubblicazione del primo saggio di Tronti sul capitale sociale, intitolato *La fabbrica e la società* e fondato in gran parte sull'interpretazione dei Libri II e III del *Capitale*; in esso per la prima volta sono esposte le tesi che verranno poi elaborate nel libro-raccolta degli scritti trontiani *Operai e Capitale* del 1966. In *La fabbrica e la società*, Tronti sostituisce la sequenza marxiana processo di produzione-processo di circolazione-processo complessivo, con la sequenza fabbrica-società-Stato e riformula la contraddizione classica tra sviluppo delle forze produttive e rapporti sociali di produzione nei termini di un «antagonismo irriducibile tra la forza-lavoro come valore d'uso e la forza-lavoro come valore di scambio, tra il processo produttivo che si svolge nella fabbrica e il processo di valorizzazione che si svolge nella società»<sup>545</sup>. Oggetto di critica sono le ideologie neocapitalistiche che presentano il fenomeno dell'integrazione tra fabbrica, società e Stato in chiave di affermazione di uno Stato interclassista e di scomparsa dello stesso capitalismo, che si trasforma nella ricchezza della società da amministrare per il benessere collettivo.

Al contrario, secondo Tronti, a un determinato livello del suo sviluppo, il dispotismo capitalistico si estende dalla fabbrica alla società e dunque lo Stato non si limita più a porsi come il mediatore dei conflitti intercapitalistici, ma diventa il rappresentante diretto del «capitalista collettivo». Al contempo si verifica un processo di proletarizzazione crescente che estende la condizione operaia anche ad altri soggetti sociali come i tecnici e gli intellettuali. Riconsiderando, alla luce di queste analisi, il circolo marxiano di produzione-distribuzione-scambio-consumo ci si accorge così che:

il rapporto sociale diventa un *momento* del rapporto di produzione, la società intera diventa un'*articolazione* della produzione, cioè tutta la società vive in funzione della fabbrica e la fabbrica estende il suo dominio esclusivo su tutta la società. È su questa base che la macchina dello Stato politico tende sempre più a identificarsi con la figura del capitalista collettivo, sempre più diventa proprietà del modo capitalistico di produzione e quindi *funzione del capitalista*. Il processo di composizione unitaria della società capitalistica, imposto dallo sviluppo specifico della sua produzione, non tollera più che esista un terreno politico sia pure formalmente indipendente dalla rete dei rapporti sociali<sup>546</sup>.

È inoltre su questa base che la «macchina dello Stato politico» tende sempre più a identificarsi con la figura del capitalista collettivo e sempre più diventa proprietà del modo capitalistico di produzione

---

<sup>544</sup> S. BOLOGNA, *L'operaismo italiano*, cit., p. 211.

<sup>545</sup> Cfr. C. CORRADI, *Storia dei marxismi in Italia*, cit., p. 20.

<sup>546</sup> M. TRONTI, *La fabbrica e la società*, in «Quaderni rossi», n. 2, 1962, ora in ID., *Operai e Capitale*, Einaudi, Torino 1977, pp. 51-52.



e quindi funzione del capitalista: il processo di composizione unitaria della società capitalistica, imposto dallo sviluppo specifico della sua produzione, non tollera più l'esistenza di un terreno politico, seppure formalmente indipendente dalla rete dei rapporti sociali. Tronti rileva infatti come sia vero che le funzioni politiche dello Stato comincino, in questo determinato periodo storico, a essere recuperate dentro la società, ma con la differenza che la società di cui si tratta è la società classista del modo di produzione capitalista<sup>547</sup>.

Così, attraverso l'analisi del capitale sociale, egli dimostra come l'intera società capitalistica e la sua politica economica, urbanistica, sanitaria, culturale, ecc. siano interamente modellate sul sistema fabbrica e abbiano come scopo ultimo l'estrazione di plusvalore. Per questo chi parte dalla fabbrica ha la vera visione generale delle cose, tocca il cuore della politica, individua i veri fondamenti dello Stato.

Secondo Tronti, lo sviluppo capitalistico che estende progressivamente la logica della fabbrica alla società e generalizza il rapporto di lavoro salariato, determina anche una mistificazione del processo di proletarizzazione crescente di nuovi strati sociali: «quando tutta la società viene ridotta a fabbrica, la fabbrica – in quanto tale – sembra sparire» e con essa «la forza-lavoro in quanto merce»<sup>548</sup>. Questo effetto è quello che Tronti definisce la «fabbrica sociale», al cui interno lo Stato, assumendo il ruolo di capitalista collettivo, rende possibile «l'autonomia del terreno politico dai rapporti economici»<sup>549</sup>. Nel Libro III del *Capitale*, Marx aveva scritto che questo effetto era legato al rapporto di capitale e aveva affidato alla scienza il ruolo di ricondurre «il movimento apparente, puramente fenomenico, al movimento reale interno»<sup>550</sup>. Per Tronti, andare oltre al movimento apparente, puramente fenomenico, può essere possibile solo se si esamina «lo Stato dal punto di vista della società, la società dal punto di vista della fabbrica, la fabbrica dal punto di vista dell'operaio»<sup>551</sup>.

Il riferimento al «punto di vista operaio» rimanda a *Storia e coscienza di classe* di Lukács, là dove il filosofo, nel 1919, aveva scritto che «il metodo marxista, la dialettica materialistica come conoscenza della realtà, si produce soltanto dal punto di vista di classe, dal punto di vista del

---

<sup>547</sup> Cfr. *ivi*, p. 52. Tronti cita direttamente il Libro I del *Capitale*: «non basta che le condizioni di lavoro si presentino come capitale a un polo e che all'altro polo si presentino uomini che non hanno altro da vendere che la propria forza-lavoro. E non basta neppure costringere questi uomini a vendersi volontariamente. Man mano che la produzione capitalistica procede, si sviluppa una classe operaia che per educazione, tradizione, abitudine, riconosce come leggi naturali ovvie le esigenze di quel modo di produzione. L'organizzazione del processo di produzione capitalistico sviluppato spezza ogni resistenza [...] la silenziosa coazione dei rapporti economici appone il suggello al dominio del capitalista sull'operaio. Si continua, è vero, sempre a usare la forza extra economica, immediata, ma solo per eccezione. Per il corso ordinario delle cose l'operaio può rimanere affidato alle leggi naturali della produzione, cioè alla sua dipendenza dal capitale, che nasce dalle stesse condizioni della produzione, e che viene garantita e perpetuata da esse», K. MARX, *Il Capitale*, cit., p. 60.

<sup>548</sup> *Ivi*, p. 52.

<sup>549</sup> *Ibidem*.

<sup>550</sup> *Ivi*, p. 55.

<sup>551</sup> *Ibidem*.

proletariato in lotta»<sup>552</sup>. È inoltre attraverso il ripensamento del concetto di classe operaia che Tronti, nella parte finale del suo saggio, sviluppa la sua teoria sulla “morte” del capitale<sup>553</sup>. Le premesse per la fine del capitalismo sono le stesse teorizzate da Panzieri:

a questo punto non è più *possibile* ma diventa storicamente necessario, piantare la lotta generale contro il sistema sociale, dentro il rapporto sociale di produzione, mettere in crisi la società *borghese* dall'interno della *produzione capitalistica* [...] Si tratta di fondare la rottura dello Stato dentro la società, la dissoluzione della società dentro il processo di produzione, il rovesciamento del rapporto sociale di produzione dentro il rapporto sociale di fabbrica. La macchina dello stato borghese va spezzata oggi dentro la fabbrica capitalistica<sup>554</sup>.

Tuttavia, il modo in cui Tronti ne propone la realizzazione è particolarmente nuovo. Nella sua ricerca di un «modello della rivoluzione operaia nel capitalismo moderno», egli ritiene di poter semplificare la questione delle alleanze di classe e della formazione di un nuovo blocco sociale e politico, su cui poggiare il problema del potere, nei termini di una progressiva sussunzione, nel capitalismo monopolistico, di tutte le forme della contraddizione di classe in quella fra «operai e capitale». In altre parole, Tronti rileva come tutte le forme del conflitto di classe siano per riduzione riconducibili al conflitto tra operai e capitale e che solo acquisendo questo «elementare principio» possa aprirsi il «processo della rivoluzione socialista»<sup>555</sup>. Egli sostiene, inoltre, che all'interno di tale polarizzazione, la classe operaia, secondo anche quanto descritto da Marx, risulta alla fine essere «il lato propriamente attivo del capitale, sede di ogni dinamica capitalistica». È allora sbagliato pensare che essa possa sconfiggere il capitale dall'esterno; al contrario, per porre fine al dominio capitalistico:

la classe operaia deve scoprire materialmente se stessa come *parte* del capitale, se vuole contrapporre poi tutto il capitale a se stessa. Deve riconoscersi come un *particolare* del capitale, se vuole poi presentarsi come suo antagonista generale. L'operaio collettivo si contrappone non solo alla macchina, in quanto capitale costante, ma alla forza-lavoro stessa, in quanto capitale variabile. Deve arrivare ad avere come nemico il capitale totale; quindi anche se stesso in quanto parte del capitale. Il lavoro deve vedere come proprio nemico la forza-lavoro, *in quanto merce* [in modo da] scomporre

---

<sup>552</sup> G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, Sugar e co, Milano 1988, p. 375.

<sup>553</sup> Cfr. S. WRIGHT, *L'assalto al cielo, Per una storia dell'operaismo*, cit., p. 63.

<sup>554</sup> M. TRONTI, *La fabbrica e la società*, cit., p. 55.

<sup>555</sup> Ivi, p. 56. Si veda anche l'altro saggio di Tronti *Il piano del Capitale*: «L'operaismo può anche essere un pericolo reale, quando gli operai salariati sono secca minoranza in mezzo alle classi lavoratrici. Ma dentro un processo che tende a ridurre ogni lavoratore a operaio? È vero, per non smentire la vecchia strategia, si inventano allora nuovi alleati della classe operaia: al posto lasciato vuoto dalle sterminate masse di contadini poveri subentrano le élites raffinate dei nuovi ceti medi. Così, gli operai si liberano insieme di ogni tentazione *settaria* e di ogni prospettiva *socialista*. Lo sanno bene i capitalisti: la generalizzazione reale della condizione operaia può riproporre l'apparenza di una sua formale estinzione. È su questa base che lo *specifico* potere operaio viene immediatamente assorbito nel concetto *generico* di sovranità popolare: la mediazione politica serve qui a far funzionare pacificamente il contenuto esplosivo della forza produttiva operaia dentro le forme belle del moderno rapporto di produzione capitalistico. Per questo, a questo livello, quando la *classe operaia* rifiuta politicamente di farsi popolo, non si chiude, si apre la via più diretta per la rivoluzione socialista», M. TRONTI, *Il piano del Capitale*, in «Quaderni rossi», n. 3. 1961, ora in ID., *Operai e capitale*, cit., p. 66.

la natura intima stessa del capitale nelle parti potenzialmente antagoniste che organicamente lo compongono<sup>556</sup>.

Panzieri mostra il suo debito teorico nei confronti di queste analisi di Tronti nella *Relazione sul neocapitalismo* tenuta al seminario di Agape nell'agosto 1961, in cui recupera il discorso sull'intreccio capitalistico tra scienza, tecnologia e potere, che aveva esposto nel saggio comparso sul primo numero della rivista, per affrontare la questione dei fenomeni di alienazione e feticismo e ricondurli non al rapporto con la sfera del denaro e della circolazione, ma al rapporto con la sfera della produzione, e dimostrare come questi fenomeni si estendano poi dalla fabbrica alla società. Nel momento in cui la scienza entra al servizio del capitale e diminuisce l'autonomia della forza lavoro, il rapporto sociale capitalistico si nasconde dentro le esigenze tecniche del macchinario: la divisione del lavoro sembra così indipendente dall'arbitrio del capitalista e appare il risultato necessario della natura del mezzo di lavoro. L'uso delle macchine viene così generalizzato e il dispotismo del capitale esercitato in nome di una razionalità che cela sfruttamento e sottomissione. Proprietà, dispotismo e razionalità risultano così essere gli elementi che definiscono il carattere del capitale a quella determinata altezza storica.

Nell'analizzare il dispotismo insito nell'estensione dell'uso delle tecnologie e nella conseguente necessità di estendere all'organizzazione e all'uso della forza-lavoro vivente «le regole insite nel macchinario», Panzieri cita come esemplare la descrizione che Friedrich Pollock, nella raccolta *Automazione*, ha fornito dell'organizzazione militare della moderna fabbrica automatizzata, dove sempre più fondamentale diventa il lavoro di sorveglianza (sia sull'erogazione della forza lavoro che sul suo utilizzo) attraverso cui il capitale impone il suo comando sul lavoro vivo.

Panzieri critica così varie visioni del rapporto tra lo sviluppo del capitalismo negli anni Sessanta e il livello di antagonismo raggiunto dalla classe operaia, ossia la sua capacità di risposta rivoluzionaria. Egli ha in mente qui la visione economicista, il determinismo meccanicistico, il riformismo dei partiti che si inseriscono nell'ipotesi di una via italiana al socialismo:

c'è un contrasto che noi sperimentiamo ogni giorno tra le tendenze che emergono dalla situazione reale della classe operaia, dalle sue istanze di lotta e i modelli di azione elaborati e praticati dai partiti tradizionali. [...] Tutte le politiche che si rifanno a un modello gradualistico di lotte e che comprende poi una gamma molto vasta di posizioni politiche dall'ala destra del Partito socialista al Partito comunista compreso, sono in sostanza delle ideologie di attesa che non hanno l'effetto forse voluto, cioè quello di conservare il potenziale rivoluzionario della classe operaia, e che in sostanza di fatto lasciano via libera allo sviluppo del neocapitalismo e del suo potere. Questa è la cosa grave. Cioè, il neocapitalismo non è un capitalismo putrido giunto alla sua ultima ora, per cui in fondo l'attesa potrebbe in un certo modo favorire il suo marcire, il neocapitalismo è mille volte più schifoso del

---

<sup>556</sup> Ivi, pp. 55-56.

vecchio capitalismo, ma essere schifoso non è uguale a essere marcescenti, a essere putridi, il neocapitalismo è una realtà in sviluppo, è una formazione sociale che non contiene in sé nessun automatico veleno che automaticamente ne assicuri la morte, per cui le politiche di attesa o le politiche gradualistiche o le politiche esterne possono avere come unico effetto quello di accelerare i processi di consolidamento del neocapitalismo<sup>557</sup>.

Panzieri riprende poi i *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, in particolare la parte in cui Marx elenca i diversi gradi dell'alienazione, per sottolineare come, nella fase neocapitalistica, si sia ormai raggiunto l'ultimo grado previsto, quello dell'estraneazione dell'uomo dall'altro uomo, cioè dell'operaio dall'altro operaio<sup>558</sup>.

L'analisi del dispotismo del capitalismo, grazie anche al contributo del saggio di Tronti, viene ulteriormente approfondita nello scritto di Panzieri *Plusvalore e pianificazione* (1964), in cui sono analizzate, in particolare, le implicazioni sociali di queste trasformazioni. Nello scritto, come già in quello precedente, Panzieri osserva la storia del capitale al livello del processo lavorativo, interpretando le diverse fasi della storia delle lotte di classe come meccanica conseguenza dei mutamenti intervenuti nella morfologia tecnologica del processo di estrazione di plusvalore. La sua indagine parte dalla cooperazione come «forma fondamentale del modo di produzione capitalistico» che resta «alla base dello sviluppo della forza produttiva sociale del lavoro» e che si presenta allo stesso tempo «come forza produttiva del capitale»<sup>559</sup>. Essa, nella sua forma capitalistica, è dunque la prima, basilare, espressione della legge del plusvalore.

Citando direttamente Marx e analizzando la cooperazione in modo non «storico-descrittivo», ma «socio-economico» – per cui essa è definita come «la forma del lavoro di molte persone che lavorano una accanto all'altra e l'una assieme all'altra secondo un piano, in uno stesso processo di produzione, o in processi di produzione differenti ma connessi»<sup>560</sup> –, Panzieri ritiene di aver scoperto l'essenza nascosta delle leggi del movimento della società capitalistica, cioè la pianificazione come essenza nascosta della legge del profitto:

---

<sup>557</sup> R. PANZIERI, *Relazione sul neocapitalismo*, in ID., *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, cit., pp. 225-228.

<sup>558</sup> «Una conseguenza immediata del fatto che l'uomo è reso estraneo al prodotto del suo lavoro, della sua attività vitale, al suo essere generico è l'estraneazione dell'uomo dall'uomo. Se l'uomo si contrappone a se stesso, l'altro uomo si contrappone a lui. Quello che vale del rapporto dell'uomo col suo lavoro e con se stesso, vale del rapporto dell'uomo con l'altro uomo ed altresì col lavoro e con l'oggetto del lavoro dell'altro uomo. In generale, la proposizione che all'uomo è reso estraneo il suo essere in quanto appartenente a una specie, significa che un uomo è reso estraneo all'altro uomo e altresì che ciascuno di essi è reso estraneo all'essere dell'uomo. L'estraneazione dell'uomo, in generale ogni rapporto in cui l'uomo è con se stesso, si attua e si esprime soltanto nel rapporto in cui l'uomo è con l'altro uomo. Dunque, nel rapporto del lavoro estraniato ogni uomo considera gli altri secondo il criterio e il rapporto in cui egli stesso si trova come lavoratore»: K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004, p. 76.

<sup>559</sup> R. PANZIERI, *Plusvalore e pianificazione*, in ID., *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, cit., p. 336.

<sup>560</sup> K. MARX, *Il Capitale*, cit., p. 32.

fin dalla forma fondamentale del suo modo di produzione, fin dalla cooperazione, il capitale «sussume sotto di sé» un processo lavorativo pianificato. La pianificazione, ben lungi dall'apparire in contrasto con il modo di funzionamento del capitale, al livello della produzione diretta appare immediatamente come aspetto essenziale di quel processo lavorativo il cui sviluppo è condizionato dallo sviluppo del capitale. Non c'è, evidentemente, nessuna incompatibilità tra pianificazione e capitale. Impadronendosi del processo lavorativo nella sua forma cooperativa il capitale si appropria, nello stesso tempo, del carattere specifico fondamentale di quel processo, che è, appunto, la pianificazione<sup>561</sup>.

L'analisi marxiana mostra così come il capitale usi la pianificazione, ai livelli via via più alti del processo produttivo – dalla cooperazione semplice, alla manifattura, alla grande industria – per estendere e rafforzare il suo dominio sulla forza-lavoro, per ottenere una sempre maggiore «disponibilità» di essa; e rileva, inoltre, come un crescente uso capitalistico della pianificazione nella fabbrica sia puntualmente la risposta capitalistica alle conseguenze negative sia «del caotico movimento e scontro dei capitali singoli nella sfera della circolazione, sia dei limiti imposti legislativamente allo sfruttamento estensivo della forza lavoro»<sup>562</sup>. Marx si riferisce qui alla contrapposizione esistente, già al livello della manifattura, tra fabbrica e società. L'autorità del capitale, infatti, si manifesta direttamente nella produzione: in questa sfera, l'equilibrio del sistema consiste nella proporzionalità stabilita dispoticamente tra le diverse funzioni lavorative; mentre a livello sociale la tendenza all'equilibrio non si attua «attraverso atti consapevoli di previsione e decisione», ma soltanto in un «sistema spontaneo e naturale», che fa valere le sue leggi anche contro la volontà dei singoli produttori<sup>563</sup>. A un dispotismo (piano) nella divisione del lavoro nella fabbrica, si contrappone, pertanto, l'anarchia nella divisione del lavoro nella società.

Questa opposizione sembra essere la forma fondamentale nella quale si esprime la legge del valore e sembra condizionare in generale le principali leggi dello sviluppo capitalistico formulate da Marx. *Il Capitale*, in base a queste leggi, va letto solo in chiave di interpretazione del capitalismo di concorrenza, come luogo sociale che resta anarchico, dal momento che la pianificazione capitalistica non oltrepassa le soglie della fabbrica, e a questa lettura viene limitata la sua validità. Del resto, nota Panzieri: «lo stesso ulteriore svolgimento “ortodosso” della teoria riconferma tale schema, negando al sistema capitalistico altro modo “pieno” di sviluppo al di fuori di quello assicurato dal capitalismo concorrenziale, qualificando quindi come ultimo, “putrescente”, stadio quello del capitalismo monopolistico-oligopolistico, regolato»<sup>564</sup>.

---

<sup>561</sup> R. PANZIERI, *Plusvalore e pianificazione*, cit., pp. 336-337.

<sup>562</sup> Ivi, p. 337.

<sup>563</sup> «La regola seguita *a priori* e secondo un piano nella divisione del lavoro nell'interno dell'officina, opera soltanto a posteriori nella divisione del lavoro all'interno della società, come necessità naturale interiore, muta, percepibile negli sbalzi barometrici del mercato, che sopraffà l'arbitrio sregolato dei produttori delle merci»: K. MARX, *Il Capitale*, p. 62.

<sup>564</sup> R. PANZIERI, *Plusvalore e pianificazione*, cit., p. 346.

A questo punto del discorso, Panzieri stabilisce un rapporto di successione logica e storica tra il I e il III Libro del *Capitale* per dimostrare come, in realtà, il modello del *Capitale* non sia «chiuso» come Marx sembra indicare in alcuni suoi testi: l'incessante movimento in avanti del capitale non può essere infatti confinato entro i limiti della concorrenza e il «comunismo capitalistico»<sup>565</sup> non si presenta soltanto come movimento automatico del capitale sociale totale, risultante «dall'operare cieco degli agenti del sistema». Quando infatti Marx deve esporre in dettaglio il piano del I Libro, egli lo divide in quattro sezioni:

a) Capitale *en general* [...], b) La concorrenza, ossia l'azione reciproca dei molti capitali, c) credito, dove, di fronte ai singoli capitali il capitale figura come elemento universale, d) capitale azionario, come la forma più perfetta (che trapassa nel comunismo), insieme a tutte le contraddizioni.

In questo schema il capitale azionario, come d'altronde era già stato esposto nei *Grundrisse*, risulta essere l'ultima forma che il capitale assume, come forza e prodotto sociale. Nel capitolo *Legge generale dell'accumulazione capitalistica* il filosofo tedesco dimostra, inoltre, come la sfera della concorrenza, caratterizzata da una parte dalla concentrazione crescente dei mezzi di produzione e del comando sul lavoro e dall'altra dalla «ripulsione reciproca di molti capitali individuali», sia solo un lato della legge generale dell'accumulazione capitalistica. L'altro lato, contro la dispersione del capitale complessivo sociale, è costituito dall'attrazione reciproca delle sue frazioni:

questo processo si distingue dal primo per il fatto che esso presuppone solo una ripartizione mutata dei capitali già esistenti e funzionanti, che il suo campo d'azione non è dunque limitato dall'aumento assoluto della ricchezza sociale o dai limiti assoluti dell'accumulazione [...] È questa la centralizzazione vera e propria a differenza della concentrazione e accumulazione<sup>566</sup>.

Panzieri nota allora come questo altro lato della legge generale dell'accumulazione capitalistica appaia un processo di sviluppo illimitato rispetto alla concorrenza e come la centralizzazione, con i suoi peculiari meccanismi, pur essendo distinta dall'accumulazione vera e propria, sia tuttavia in funzione di quest'ultima e renda possibile su scala sociale il compimento della rivoluzione introdotta dall'industria capitalistica: nel momento in cui diverse masse di capitale si saldano le une con le altre, attraverso la centralizzazione, esse aumentano più rapidamente delle altre diventando in tal modo nuove e potenti leve dell'accumulazione sociale. I rapporti tra la sfera della produzione diretta e la

---

<sup>565</sup> Panzieri cita a questo proposito un passo del carteggio Marx-Engels: «Ciò che la concorrenza fra le masse di capitale dimoranti nelle diverse sfere della produzione e composte diversamente, si prefigge, è il *comunismo capitalistico*, cioè il risultato che ogni massa di capitale appartenente a una sfera della produzione, acciuffi una parte aliquota del plusvalore complessivo nella proporzione in cui costituisce una parte del complessivo capitale sociale»: K. MARX-F. ENGELS, *Carteggio*, trad. it., V, Edizioni Rinascita, Roma 1951, p. 184.

<sup>566</sup> R. PANZIERI, *Plusvalore e pianificazione*, cit., p. 348.

sfera della circolazione diventano allora molto più stretti di quanto non appaia attraverso l'analisi del rapporto tra produzione diretta e concorrenza.

La tematica della legge di sviluppo dell'accumulazione capitalistica trattata nel I Libro viene collegata a questo punto al III Libro, e in particolare ai noti testi del XXVII capitolo, *Funzione del credito nella produzione capitalistica*, dove viene trattato il massimo livello di sviluppo del capitale azionario, in cui si assiste «alla soppressione del capitale come proprietà privata nell'ambito di produzione capitalistico stesso». A tale livello, dunque, alla concentrazione sociale dei mezzi di produzione e della forza-lavoro corrisponde la forma del capitale sociale contrapposto al capitale privato e quindi la creazione di imprese sociali contrapposte alle imprese private. Nel momento in cui la funzione produttiva si separa dalla proprietà, il profitto diventa interesse, il capitalista si trasforma in «un semplice dirigente, amministratore di capitali altrui, e i proprietari di capitali si trasformano a loro volta in semplici «capitalisti monetari». È questa la fase del capitalismo finanziario, dove il profitto (e non solo l'interesse) si presenta come «semplice appropriazione del plusvalore altrui», risultante dalla trasformazione dei mezzi di produzione in capitale, ossia dalla loro estraniamento rispetto ai produttori effettivi, e i valori si trasformano in prezzi di produzione. Qui il piano del capitale si estende definitivamente alla società, rendendo completo il processo di assoluta autonomizzazione del capitale, nonché la sua mistificazione; esso appare infatti come denaro che produce altro denaro e sparisce così ogni traccia del rapporto sociale:

con lo sviluppo del capitale produttivo d'interesse come formazione sociale dominante, la mistificazione insita nei rapporti capitalistici di produzione sembra essere portata al suo grado più alto. Processo di produzione e processo di circolazione sono completamente messi da parte; «ora la *cosa* (denaro, merce, valore) come semplice cosa è già capitale ed il capitale appare come semplice cosa». Si ha così l'espressione più generale del feticismo capitalistico: «il rapporto sociale è perfezionato come rapporto di una cosa, del denaro con se stessa». Sembra che il modo capitalistico di produzione riesca in tal modo a nascondere completamente la sua radice e il suo movimento reale<sup>567</sup>.

Analizzando la forma di accumulazione basata sui processi di concentrazione dei capitali e di centralizzazione dei rapporti tra produzione e circolazione, Panzieri porta alla luce i tratti di una fase monopolistica che è segnata da un processo di pianificazione che appare del tutto dispiegato all'altezza dell'integrale sussunzione della scienza dentro il capitale e al livello dell'universalizzazione del lavoro astratto e della sua intrinsecazione entro la forma tecnologica del processo produttivo capitalistico:

---

<sup>567</sup> R. PANZIERI, *Plusvalore e pianificazione*, cit, p. 354.

soltanto a questo livello, scompare ogni residuo di autonomia operaia entro il processo di valorizzazione, e il carattere di merce della forza-lavoro si manifesta senza più restrizioni «tecniche». L'oggettività (capitalistica) del meccanismo produttivo di fronte agli operai trova il suo fondamento ottimo sul principio tecnico delle macchine [...] il rapporto sociale capitalistico si nasconde dentro le esigenze tecniche del macchinario, la divisione del lavoro sembra del tutto indipendente dall'arbitrio del capitalista – semplice, necessario risultato della natura del mezzo di lavoro<sup>568</sup>.

Attraverso lo sviluppo tecnologico, il capitale estende a tutto il tessuto sociale il rapporto di fabbrica e questo processo implica il superamento della dicotomia tra dispotismo di fabbrica e anarchia nella società:

nella fabbrica automatica, la pianificazione capitalistica del processo produttivo raggiunge il suo grado più alto di sviluppo; la legge del plusvalore sembra qui poter funzionare illimitatamente, dacché, mediante la sua trasformazione in macchina automatica, il mezzo di lavoro si contrappone all'operaio durante lo stesso processo lavorativo quale capitale, quale lavoro morto che domina e succhia la forza-lavoro vivente e l'abilità parziale dell'operaio meccanico individuale svuotato scompare come un ultimo accessorio dinanzi alla scienza, alle immani forze naturali e al lavoro sociale di massa che sono incarnati nel sistema delle macchine e che con esso costituiscono un potere del padrone. Il piano appare qui come il fondamento del modo di produzione capitalistico: qui la legge generale della produzione capitalistica è «una certezza normale del risultato» e il «codice della fabbrica» in cui il capitale formula come privato legislatore e arbitrariamente la sua autocrazia sugli operai, prescindendo da quella divisione dei poteri tanto cara alla borghesia e da quel sistema rappresentativo che le è ancor più caro, non è che la caricatura capitalistica della regolazione sociale del processo lavorativo<sup>569</sup>.

La fabbrica, come spazio dell'organizzazione tecnica della produzione, diventa così l'unico luogo nel quale da un lato è visibile appieno e demistificabile la legge sociale del dominio capitalistico e dall'altro è possibile rivelare, finalmente, nella fase del capitalismo monopolistico, l'inganno delle sovrastrutture, il loro funzionamento come mera maschera dei reali rapporti e delle forme decisive del dominio di classe. La fabbrica automatizzata consente di qualificare finalmente l'intera storia del movimento operaio e delle sue lotte come integralmente dominata da un'illusione (come la definisce Panzieri, da una «falsa coscienza»): l'illusione appunto della lotta politica al livello dello Stato sottesa alla lotta economica come lotta fondamentalmente sindacale:

allorché la legge del plusvalore funziona come “piano” soltanto a livello di fabbrica, la lotta politica della classe operaia si configura essenzialmente come lotta contro l'anarchia nella società. Poiché, a questo livello, si esaltano le contraddizioni *interne* del capitalismo nella sfera della circolazione (anarchia nei movimenti reciproco dei capitali individuali), la lotta del proletariato si realizza in questa sfera e assume essenzialmente la forma di una “politica di alleanze”. La lotta nella sfera della

---

<sup>568</sup> Ivi, p. 341.

<sup>569</sup> Ivi, pp. 267-68.



produzione diretta è destinata a restare nell'ambito della lotta "economica" e il sindacalismo ne è la forma tipica<sup>570</sup>.

In questo saggio viene inoltre formulata una critica al marxismo di Lenin. Come la maggioranza dei socialisti che avevano partecipato alla Seconda Internazionale, questi sposava la teoria per cui la pianificazione economica, in una società capitalistica, avrebbe violato le sue leggi fondamentali, a causa dell'appropriazione privata della ricchezza, vera ragione della sua esistenza. Per Lenin in tutte le pratiche pianificatrici, infatti, intervengono prima o poi elementi di instabilità che segnano la decadenza della forma monopolistica del capitalismo<sup>571</sup>.

Come Lenin, anche Marx non era sempre riuscito a separare gli aspetti particolari della fase del capitalismo, prevalente ai suoi tempi, dalla tendenza generale dello sviluppo capitalistico, e non si era reso pienamente conto del fatto che, nel moderno mondo della fabbrica sociale, la pianificazione stava diventando «l'espressione fondamentale della legge del plusvalore»<sup>572</sup>, estendendosi fuori dal luogo di lavoro per affermare il suo comando sulla società intera. Ma, se non altro, Marx aveva riconosciuto la pianificazione nel processo di lavoro come forma necessaria del dispotismo del capitalismo mentre in Lenin:

la pianificazione capitalistica non compare come forma fondamentale nella produzione diretta e la socializzazione del lavoro è vista come deformata dall'impronta capitalistica soltanto per aspetti esterni (economici) alla pianificazione stessa. Tecnologia capitalistica e piano capitalistico restano interamente fuori dal rapporto sociale che li domina e li plasma<sup>573</sup>.

Alla luce di queste osservazioni i «Quaderni rossi» interpretano, inoltre, l'antagonismo operaio come insubordinazione diretta al regime del capitale e si distaccano, quindi, dall'interpretazione della crisi del capitalismo formulata da Lenin e fatta propria anche dal gramscismo, quale originale riformulazione italiana del leninismo. Per il gruppo operaista la rivoluzione proletaria, della quale si possono soggettivamente accelerare i tempi, non si fonda sull'acuirsi della contraddizione strutturale fra sviluppo delle forze produttive e rapporti sociali basati sulla proprietà privata dei mezzi di produzione. Non è l'incremento della ricchezza sociale disponibile a mettere in crisi i meccanismi

---

<sup>570</sup> Ivi, p. 359.

<sup>571</sup> Cfr. V. LENIN, *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, Edizioni Rinascita, Roma 1970, e *Che cosa sono gli «amici del popolo» e come lottano contro i socialdemocratici*, in *Opere*, I, Roma 1955. Panzieri aggiunge che, in Lenin «L'anarchia è la caratteristica specifica del capitalismo, l'espressione essenziale della legge del plusvalore; ed è essa che ne decide il destino storico. L'incompatibilità è assoluta tra l'integrazione del processo lavorativo sociale e il fatto che ogni singolo ramo di produzione è diretto da un singolo capitalista e gli dà i prodotti sociali a titolo di proprietà privata. L'ipotesi di una "unione di processi di lavoro di tutti i capitalisti in un unico processo di lavoro" è esplicitamente scartata da Lenin come assurda perché incompatibile con la proprietà privata»: R. PANZIERI, *Plusvalore e pianificazione*, cit., p. 333.

<sup>572</sup> Ivi, pp. 360-362.

<sup>573</sup> Ivi, p. 333.

dell'accumulazione capitalistica e non è vero che alla crescente pianificazione della produzione, imposta dallo stesso sviluppo delle forze produttive, corrisponda una crescente anarchia a livello della distribuzione che può determinare il crollo del sistema sociale fondato sulla proprietà privata.

La riflessione di Panzieri, iniziata con l'analisi del rapporto tra uso capitalistico delle macchine e insubordinazione operaia, si completa con la constatazione che è proprio all'interno del piano del capitale che si genera la sua intrinseca contraddizione: come il piano nasce così viene ostacolato. Ogni modifica prodotta dal piano, tanto a livello aziendale quanto a livello sociale, in quanto tentativo di accrescere lo sfruttamento della forza-lavoro produce la reazione operaia. È quindi vero che il piano non funziona come, di volta in volta, nei vari cicli e fasi di sviluppo viene progettato, ma ciò accade essenzialmente per le forti lotte operaie contro le conseguenze dello sviluppo del capitale sociale sulle condizioni di esistenza e di lavoro.

La «pianificazione, come modo di funzionamento della legge del plusvalore» vanifica l'interpretazione social-democratica revisionista del passaggio dal capitalismo al socialismo. Infatti, se la socializzazione capitalistica non è più un punto compiuto della fase teorica che precede il socialismo-comunismo, una strategia autenticamente comunista, cioè rivoluzionaria, non può più soltanto perseguire l'obiettivo della presa del potere per una gestione diversa dell'economia, ma deve proporsi di attaccare e sovvertire dalle fondamenta l'organizzazione della produzione di fabbrica e sociale e, con essa, tutti i valori connessi alla scienza, alla cultura, alle tradizioni borghesi.

L'attacco alla pianificazione, intesa come modo di funzionamento della legge del plusvalore, si presenta come la base teorica di partenza più fondata per l'impostare una rivoluzione culturale in un sistema capitalistico sviluppato. È inoltre la base per una concezione del socialismo necessaria alla formulazione di una linea politica legata alla lotta di classe e non determinata in tutta la sua dinamica politica dallo stesso sviluppo del capitale.

Panzieri individua così l'elemento essenziale per una critica radicale a tutte le impostazioni politiche fondate sull'applicazione meccanicistica del rapporto tra sviluppo capitalistico, socializzazione e socialismo. Egli si riferisce in particolare alla deformazione, operata dalla concezione socialdemocratica, del «capitalismo monopolistico di Stato». È infatti profondamente sbagliata la convinzione che, per l'operare di una intrinseca legge di evoluzione dell'economia, si possa creare, attraverso il settore pubblico e i vari tipi di intervento statale, entro l'ambito dei rapporti capitalistici, una sfera pubblica da sottrarre via via ai controlli delle forze capitalistiche e sospingere verso un coerente sviluppo per ottenere un rovesciamento del sistema e la sostituzione a esso di una nuova economia collettiva e pianificata. Come Panzieri ha già notato nel saggio *Il neocapitalismo e il movimento operaio internazionale*, esaurita e superata la fase competitiva, «da semplice guardiano dei confini della società civile, del regno della libertà di impresa e di sfruttamento, e, in quanto tale,

garante della sfera della libertà politiche, dei diritti del cittadino ed espressione dell'astratta volontà popolare»<sup>574</sup>, lo Stato diventa sempre più strumento diretto e attivo del potere economico, esso è chiamato a dare sanzione politica, carattere sociale generale e forza operativa sul piano nazionale alle decisioni e alle scelte più importanti stabilite dai grandi centri capitalistici in materia di investimenti, di orientamento di mercato, di crescita.

Lo stesso ambito di relativa indipendenza della macchina burocratica dello Stato è «invaso, limitato annullato», in quanto l'amministrazione degli affari pubblici diventa sempre di più l'affare dei consigli di amministrazione dei privati monopoli. Questo carattere totalitario, imposto dal capitalismo contemporaneo allo Stato, è diverso da quello che è stato assunto dal fascismo. Quest'ultimo, infatti, pur nella stessa negazione violenta delle libertà politiche, presuppone ancora una separazione tra potere economico e potere politico e può essere caratterizzato, sotto questo aspetto, da «una rozza forma di transizione al capitalismo di Stato compiuto, che integra i rapporti politici nella base economica e articola le decisioni del capitale privato, senza soluzione di continuità, a ogni livello della vita sociale»<sup>575</sup>.

Secondo Panzieri, vi è quindi, nelle ideologie di sostegno e sviluppo del settore pubblico un grandissimo equivoco che mina anche l'idea di un rapporto strettissimo tra democrazia e socialismo, vale a dire l'idea per cui la lotta per obiettivi democratici si trasformerebbe necessariamente, sul terreno dell'applicazione costituzionale coerente, in lotta per il socialismo.

Egli dimostra invece come, attraverso i processi di diretta egemonizzazione della sfera statale da parte dei poteri economici, i diritti, le forme gli strumenti della democrazia politica, si svuotano via via di contenuto reale, diventano vuote spoglie, «di cartapesta», dietro le quali si celebra il compiuto dominio borghese della società capitalistica. La necessità, in quel periodo storico, è allora quella di una lotta per l'emancipazione sociale e politica insieme, cioè di una contrapposizione diretta di un potere nuovo, allo stesso tempo politico ed economico, al potere economico della borghesia che ha invaso e subordinato a sé l'intera sfera della attività pubbliche:

il problema che si pone per una strategia di lotta della classe operaia è quello di saper individuare, partendo dalla fabbrica, l'intero processo, di saperne prevedere le tappe successive, in modo che la lotta operaia non sia la "risposta" (talvolta difensiva) alla mossa capitalistica, ma sia in anticipo su quella mossa, si diriga tempestivamente sui punti dove sorgeranno i problemi cruciali dello sviluppo capitalistico, e impedisca così che la complessa combinazione di "razionalità tecnocratica" e di "democrazia" si sviluppi nella sicurezza e nella stabilità del dominio capitalistico. Per questo la lotta operaia nell'industria di Stato ha una funzione cruciale: essa deve colpire uno dei nodi dell'attuale

---

<sup>574</sup> Ivi, p. 143.

<sup>575</sup> Ivi, p. 144.

sviluppo, cioè la particolare funzione che industria statale [...] ha per lo sviluppo della produzione di beni di consumo durevoli, che è l'elemento motore dell'attuale sviluppo capitalistico<sup>576</sup>.

### 3.2. classe operaia.

L'uscita del primo numero dei «Quaderni rossi» provoca reazioni fortemente critiche da parte dei due principali partiti di sinistra, in particolare da parte del Pci, dove sono Rossana Rossanda e Giorgio Amendola a commentare su «Rinascita» lo sviluppo di questa corrente eterodossa<sup>577</sup>. A preoccupare è soprattutto il sistematico tentativo, proposto all'interno della rivista, di mettere in questione gli elementi più importanti della politica togliattiana: il ruolo del Partito e il concetto di blocco storico:

bisogna [...] che non siano dimenticati gli insegnamenti del leninismo, e le conquiste più preziose del pensiero politico rivoluzionario: la formazione di un partito politico rivoluzionario della classe operaia, la necessità di un vasto sistema di alleanze democratiche delle città e delle campagne nella lotta antimonopolistica per una trasformazione democratica e socialista del Paese<sup>578</sup>.

L'operaismo viene quindi accusato di proporre, in continuità con le *Tesi sul controllo operaio*, una lettura del marxismo in cui si privilegia il carattere spontaneistico delle lotte operaie e in cui si perde il problema dell'organizzazione che, come insegna Lenin, è il solo strumento in grado di far maturare una reale coscienza di classe:

per Marx la classe non è un dato empirico, né sociologico; né un livello di popolazione; né un aggregato sociale – è la concettualizzazione di uno dei due poli del rapporto di produzione capitalistico, e come tale esprime con la validità di una legge del dinamismo sociale capitalistico la realtà effettiva del lavoro salariato. La coscienza critica, scientifica, di questo dato d'analisi dà all'aggregato sociale dei lavoratori salariati la coscienza di classe [...] Lo sviluppo leninista del pensiero di Marx è quindi perfettamente coerente al nocciolo teorico del marxismo, e quanto di meno spontaneistico si possa immaginare<sup>579</sup>.

Vi sono, dall'altra parte, anche reazioni fortemente solidali con l'iniziativa della rivista, a partire da quelle dei socialisti Momigliano e Fortini, i cui interventi vengono pubblicati nel secondo numero dei *Quaderni*. Per entrambi la rivista sembra assumere il ruolo di erede delle «riviste del disgelo», che in quegli anni erano più o meno tutte prossime alla chiusura (la stessa *Società*, infatti, interrompe

---

<sup>576</sup> R. PANZIERI, *Lotta sindacale e lotta politica*, in ID., *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, cit., p. 296.

<sup>577</sup> Cfr. *L'operaismo degli anni Sessanta*, cit., p. 127.

<sup>578</sup> G. AMENDOLA, *Il «miracolo» e l'alternativa democratica*, in «Rinascita», n. 9, 1961, pp. 671-682.

<sup>579</sup> R. ROSSANDA, *Come si evolve l'ideologia del PSI?*, in «Rinascita», n. 10, 1961, pp. 767-776.

le pubblicazioni proprio alla fine del 1961). Momigliano però sottolinea la diversa impostazione dei *Quaderni* rispetto alle precedenti riviste e il suo merito di «non aver riaffrontato il problema dei rapporti tra politica e cultura sul piano di una pura discussione teorica» ma nell'averlo riproposto sulla base «di osservazioni ed esperienze di lotte direttamente vissute»<sup>580</sup>.

In una lettera di Massimo Paci a Tronti, datata 13 febbraio 1962, si dà conto della presa di posizione di Togliatti al Comitato centrale del Pci rispetto alle nuove iniziative esterne al movimento operaio ufficiale. L'intervento del segretario comunista non parla esplicitamente dei «Quaderni rossi», ma degli eventi politico-sindacali avvenuti in quel mese e della paura che «la classe operaia e le sue lotte [vengano] isolate dal contrasto politico e sociale, tutte riducendosi al contrasto di principio tra il capitale e la forza lavoro e alle contrapposizioni ideologiche che ne derivano»<sup>581</sup>.

Il partito intravede un pericolo reale di isolamento per il movimento operaio, a una settimana dal varo del primo governo di centro-sinistra, nel «dottrinarismo» e «settarismo» della linea del «controllo operaio»:

voglio dire che allo stato attuale della elaborazione e della azione dei Quaderni e della FIOM torinese, Togliatti ha avuto buon gioco, proprio perché l'esigenza di «considerare il controllo operaio – come egli dice – una rivendicazione attuale soltanto se la si mette in relazione a un vasto movimento sindacale e politico [...] che si deve articolare in forme molteplici, sul terreno economico su quello della democrazia politica» è un'esigenza validissima. Solo che, evidentemente, questo allargamento di prospettiva Togliatti non riesce a vederlo più dal di dentro della lotta di classe, per così dire e cioè come la serie delle implicazioni contenute nel conflitto tra capitale e classe operaia, ma lo vede come una sorta di assunzione di responsabilità politico-parlamentari o statuali da parte degli organismi di partito. Peggio ancora: egli parla di un'assurda «funzione nazionale che spetta alla classe operaia»<sup>582</sup>.

3.2.1. *Da Genova a Piazza Statuto*

Il 10 marzo 1962 il governo Fanfani ottiene, infatti, la fiducia: si tratta del primo governo italiano che ha l'appoggio esterno del Psi. Successivamente il XXXV Congresso del PSI, tenutosi a Roma tra il 25 e il 29 ottobre 1963, pone fine alle incertezze e sancisce ufficialmente l'ingresso al governo dei socialisti. Con il primo governo Moro (5 dicembre 1963), si apre così la fase organica del centro-sinistra. Nei mesi seguenti il Pci incalza il governo sul terreno delle riforme, a partire dalla nazionalizzazione dell'energia elettrica e gli operaisti interpretano la nuova situazione politica come il segnale di una grande offensiva capitalistica<sup>583</sup>. Come ricorda Asor Rosa:

---

<sup>580</sup> F. MOMIGLIANO, *Possibilità e limiti dell'azione sindacale*, in *Quaderni rossi*, n. 2, 1962, p. 110.

<sup>581</sup> *La relazione di Togliatti al CC e alla CCC del PCI*, in «L'Unità», 13 febbraio 1962.

<sup>582</sup> Lettera di M. Paci a M. Tronti del 13 febbraio 1962, in *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni rossi» a «classe operaia»*, cit., p. 157.

<sup>583</sup> Cfr. M. FILIPPINI, *Mario Tronti e l'operaismo politico degli anni Sessanta*, cit., p. 13.

sembrava che il capitale andasse realizzando una manovra di estrema abilità: prima con lo sconfiggere la classe operaia in fabbrica, poi profondamente ristrutturando e ampliando l'apparato produttivo, quindi invadendo il paese con la suggestione delle sue ideologie e della sua forza obiettivamente razionalizzatrice, per riuscire infine a spaccare con il centro-sinistra le alleanze interne al movimento operaio, attirando nel governo il partito socialista allo scopo dichiarato di mettere alle corde i comunisti<sup>584</sup>.

Allo stesso tempo, anche Togliatti inizia a rilevare il salto di qualità avvenuto nello sviluppo economico del Paese e nel formarsi di una nuova classe operaia, che – come commenta – con lotte di «qualità nuova» tende a modificare i rapporti di potere nella fabbrica e nella società. Tuttavia, a differenza della lettura operaista, il segretario del Pci continua a sostenere il programma della democrazia progressiva e delle riforme, esplicitando l'importanza di non intendere il «controllo operaio» nelle fabbriche come fine a se stesso, per legarlo, invece, a «una svolta politica complessiva»<sup>585</sup>.

Il neocapitalismo diventa così argomento di discussione e oggetto di analisi anche all'interno del Pci e a questo proposito, nel 1962, l'Istituto Gramsci organizza un convegno dal titolo *Tendenze del capitalismo italiano*, nel corso del quale si apre il confronto fra vecchi e nuovi approcci teorici. A emergere sono infatti due letture contrapposte. La prima, che fa capo ad Amendola, ritiene che l'Italia, non abbia ancora risolto «le contraddizioni create da uno sviluppo ritardato e distorto del capitalismo», motivo per cui gli «obiettivi di rinnovamento strutturale e di programmazione democratica» non possono essere «facilmente riassorbiti da una manovra neocapitalistica»<sup>586</sup>. È quindi l'ampliarsi dell'intervento pubblico nell'economia ad aprire nuovi spazi, con possibili «convergenze» con la programmazione del centro-sinistra<sup>587</sup>. Lo stesso Togliatti si fa portavoce di questa linea nel momento in cui scrive: «se mi chiudo nell'affermazione apodittica che, anche se si parla di riforme, sono sempre “il monopolio” e il “neocapitalismo” che le vogliono [...] perdo, di fatto, lo stesso punto di partenza di una lotta efficace» e, a questo proposito, «la via del riformismo non può essere presa senza affrontare riforme tali che incidano [...] nella struttura stessa del capitalismo»<sup>588</sup>.

La seconda lettura sottolinea, invece, il carattere decisamente più evoluto del capitalismo italiano. Da questo punto di vista l'intervento decisivo è quello di Bruno Trentin, giovane intellettuale

---

<sup>584</sup> A. ASOR ROSA, *La cultura*, cit., p. 1650.

<sup>585</sup> P. TOGLIATTI, *La politica nel pensiero e nell'azione*, in ID., *La politica culturale*, cit., p. 672.

<sup>586</sup> G. AMENDOLA, *Lotta di classe e sviluppo economico dopo la Liberazione*, in AA. VV., *Tendenze del capitalismo italiano. Atti del convegno economico dell'Istituto Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1962, vol. I, pp. 145-215.

<sup>587</sup> Ivi, p. 421-441.

<sup>588</sup> P. TOGLIATTI, *La politica nel pensiero e nell'azione*, cit., pp. 1124 e 1137-1140.

sindacalista, futuro «ingraiano», il quale, utilizzando esplicitamente il termine «neocapitalismo», descrive questa nuova fase come un'aggiornata e agguerrita cultura di egemonia e dominio<sup>589</sup>, ritenendo che le istanze di riforma siano in questo caso funzionali al sistema e che vada loro contrapposta un'alternativa globale<sup>590</sup>. Questa interpretazione coglie la natura pervasiva del neocapitalismo nonché l'esigenza di contrapporre nuove forme di controllo sociale. Trentin recupera in parte considerazioni già formulate da Panzieri: «i problemi del controllo operaio», della «nuova funzione» di sindacati ed enti locali, «dei nuovi istituti di democrazia di base diventano parte integrante [...] di una politica di riforme strutturali»<sup>591</sup>.

Intanto, nell'estate del 1962, in occasione degli scioperi della Fiat per il rinnovo del contratto nazionale dei metalmeccanici, si verificano, in particolare nei giorni tra il 7 e il 9 luglio, violenti scontri in piazza Statuto a Torino<sup>592</sup>.

Questi eventi confermano ciò che molti intellettuali avevano intravisto nelle manifestazioni contro il governo Tambroni: la divisione nella fabbrica tra i “vecchi” operai di mestiere, perlopiù piemontesi, sindacalizzati, e i giovani proletari del Sud, arrabbiati, senza un retroterra politico-culturale forte e legato a un partito, a un sindacato, a una tradizione e a un'organizzazione.

Allo stesso tempo, gli scontri provocano una cesura importante all'interno dei «Quaderni rossi». Panzieri e il suo gruppo sono accusati di aver contribuito allo scatenarsi delle rivolte e questo comporta la constatazione dell'impossibilità di proseguire un dialogo con le organizzazioni del movimento operaio. Allo stesso tempo all'interno della rivista iniziano una serie di discussioni che riguardano il significato da attribuire agli eventi di Piazza Statuto e le conseguenze da trarne. Gli scontri hanno infatti confermato il potenziale politico degli operai che protestavano, ma non si sono risolti in una riorganizzazione vera e propria di questo potenziale fuori dalle organizzazioni ufficiali del movimento operaio e contro di esse. Da questa lettura emergono due valutazioni divergenti riguardo alle prospettive di lavoro politico del gruppo.

Secondo Panzieri e il gruppo di sociologi torinesi, occorre prendere atto di una pesante battuta d'arresto, che mette a nudo tutti i problemi della strategia rivoluzionaria fino a quel momento immaginata e che costringe di fatto a un ripiegamento. Essi immaginano allora la possibilità, attraverso la rivista, di continuare a intervenire nelle lotte per riuscire a far maturare nella classe la

---

<sup>589</sup> B. TRENTIN, *Le dottrine neocapitalistiche e l'ideologia delle forze dominanti nella politica economica italiana*, in AA.VV., *Tendenze del capitalismo italiano*, cit., p. 97.

<sup>590</sup> Ivi, p. 140.

<sup>591</sup> *Ibidem*.

<sup>592</sup> Gli scontri iniziano dalle proteste sotto la sede della Uil (“rea” di aver sottoscritto, insieme al Sindacato dell'auto, Sida, un accordo separato con l'azienda) e provocano decine di arresti fra gli operai. Cfr. D. LANZARDO, *La rivolta di Piazza Statuto. Torino, luglio 1972*, Feltrinelli, Milano 1972; Cfr. M. SCAVINO, *Raniero Panzieri, i «Quaderni rossi e gli eredi»*, cit., p. 345.

coscienza delle nuove potenzialità unitarie e direttamente socialiste del suo livello attuale di antagonismo anticapitalistico, con la convinzione che il lavoro di ricomposizione politica della classe operaia su basi rivoluzionarie, come alternativa alla strategia del movimento operaio, sia un processo che richiede tempo.

Secondo altri intellettuali militanti, – il gruppo romano guidato da Tronti, i veneti raccolti intorno a Toni Negri (che si uniscono alla redazione nel '62), ma anche alcuni membri del gruppo torinese come Alquati e Gobbi –, quell'esplosione di conflittualità ha messo in evidenza la maturità della classe operaia nel perseguire l'obiettivo di un rovesciamento della società capitalistica e, dunque, la rivista deve porsi come compito quello di un'azione immediata, apprestando gli strumenti di unificazione politica delle lotte operaie spontanee e di una loro organizzazione permanente e dirigendo strategicamente quelle lotte in vista della rottura rivoluzionaria.

La divergenza tra queste due componenti dei «Quaderni rossi» è anche teorica. Sebbene il gruppo legato a Panzieri tenti di delineare una teoria dell'organizzazione sulla base di una ricognizione dei movimenti spontanei della classe operaia nella sua immediatezza economica di forza-lavoro, non ritiene comunque possibile esaurire in tale ricognizione tutto il campo d'analisi dello sviluppo capitalistico<sup>593</sup>. Il lavoro che esso vuole portare avanti è dunque incentrato sullo studio delle lotte operaie e su un intervento politico in esse prevalentemente conoscitivo. Le loro ricerche sociologiche sul conflitto industriale hanno come scopo la condivisione delle scoperte fatte con i lavoratori perché prendano coscienza delle loro potenzialità antagonistiche e della possibilità di rovesciare il sistema capitalistico. Il gruppo legato a Tronti, invece, facendo leva sull'inversione del rapporto operai-capitale, giunge alla conclusione di una possibilità immediata di rovesciamento del sistema capitalistico.

Da queste divergenze si crea una profonda rottura a seguito della quale nel 1963 il secondo gruppo decide di uscire dalla redazione dei «Quaderni rossi» e di fondare una nuova rivista «classe operaia». I «Quaderni rossi», pur uscendo ridimensionati da questa rottura, continuano a pubblicare inchieste e studi su varie realtà operaie, discussioni sui problemi del movimento operaio, resoconti di esperienze di base. Le pubblicazioni termineranno nel 1965, un anno dopo l'improvvisa morte di Panzieri, il quale «lascia un forte vuoto di progettazione politica e di analisi teorica, colmato con fatica dai suoi collaboratori»<sup>594</sup>.

---

<sup>593</sup> G. VACCA, *Politica e teoria nel marxismo italiano*, cit., p. 63.

<sup>594</sup> Cfr. M. SCAVINO, *Raniero Panzieri, i «Quaderni rossi e gli eredi»*, cit. p. 346.



### 3.2.2. *Il nuovo soggetto antagonista.*

«classe operaia» nasce ufficialmente nel 1963 e si struttura attorno al progetto di un giornale operaio mensile, nuovo nelle forme e negli obiettivi rispetto ai «Quaderni rossi». Come sottolinea Tronti in una lettera indirizzata a Negri, i «Quaderni» hanno aperto la via di un'alternativa teorica al movimento operaio ufficiale, bisogna adesso «aprire la via di un'alternativa politica»<sup>595</sup>. Il lavoro politico-teorico di questo nuovo gruppo di intellettuali e militanti ruota attorno al tentativo di creare un giornale che possa diventare uno strumento specifico per le lotte operaie «per orientarle, in misura minima per organizzarle»<sup>596</sup>:

nel '62 vedere fisicamente questa classe operaia italiana in lotta aperta fu una cosa che convinse me e tutti quelli che faranno poi parte di «classe operaia» che era venuto il momento di fare un passo più audace. Non bastava più fare analisi della produzione capitalistica o studiare le lotte operaie, bisognava intervenire nelle lotte operaie, per orientarle, in misura minima per organizzarle. Sembrava che ci fosse una classe operaia oramai disponibile a un grande passaggio storico politico, quasi una situazione rivoluzionaria o pre-rivoluzionaria, a fronte di un Movimento Operaio (sindacati e partiti) che arrancava, era ancora molto indietro, incapace di vedere e comprendere il fatto storico nuovo di una classe operaia disponibile a un grande passaggio di rottura rivoluzionaria<sup>597</sup>.

Il nuovo gruppo elabora così un progetto di ricerca da sviluppare intorno all'analisi delle lotte operaie nella fase neocapitalistica, con riferimento ai risultati delle ricerche fatte durante il periodo di collaborazione con i «Quaderni rossi» e gettando uno sguardo anche alla situazione europea e internazionale. Questa ricerca si inquadra, inoltre, nel nuovo orizzonte politico che si sta delineando con il varo del «centro-sinistra organico» e del primo governo Moro-Nenni, insediatosi il 4 dicembre 1963. L'editoriale del primo numero è costituito dal saggio di Tronti intitolato *Lenin in Inghilterra*, che sintetizza perfettamente il punto di vista comune che lega tra loro, pur nei diversi interessi di ricerca, gli esponenti di questa nuova fase operaista e che consiste in un rovesciamento del rapporto tra capitale e lavoro che fa del secondo termine il motore mobile del primo. Nel cercare di scoprire le leggi di sviluppo della classe operaia per promuovere la rivoluzione socialista, Tronti afferma:

abbiamo visto anche noi prima lo sviluppo capitalistico, poi le lotte operaie. È un errore. Occorre rovesciare il problema, cambiare il segno, ripartire dal principio: e il principio è la lotta di classe operaia<sup>598</sup>.

---

<sup>595</sup> Tronti a Negri, 19 settembre 1963, in *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni rossi» a «classe operaia»*, cit., p. 324.

<sup>596</sup> *Intervista a Mario Tronti*, in *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni rossi» a «classe operaia»*, cit. p. 599. Cfr. M. FILIPPINI, *Mario Tronti e l'operaismo politico degli anni Sessanta*, cit., p. 27.

<sup>597</sup> *Ibidem*.

<sup>598</sup> M. TRONTI, *Lenin in Inghilterra*, in *ID., Operai e capitale*, cit., p. 89.

La rivista, che non a caso porta come sottotitolo «Mensile politico degli operai in lotta»<sup>599</sup>, ha come intento quello di rovesciare l'immagine di una forza-lavoro incorporata dentro il dominio capitalistico attraverso l'adozione di un metodo di analisi che muova dalla precedenza storica, logica e politica dei movimenti di classe rispetto a quelli del capitale. La convinzione che sia necessario un nuovo metodo di analisi è rafforzata dalla constatazione di una crescita politica delle lotte operaie in tutte le loro forme:

la forma nuova dell'unità di classe è tutta implicita nelle forme nuove di lotta operaia [...] non collaborazione programmatica, passività organizzata, attesa polemica, rifiuto politico, continuità di lotte permanenti sono le forme in cui si generalizza oggi la lotta di classe operaia<sup>600</sup>.

Il discorso politico viene sviluppato partendo dal punto di vista della classe, vera forza motrice del processo rivoluzionario, che deve consistere, come recita il titolo dell'editoriale di apertura, nel tentare di portare «Lenin in Inghilterra», cioè nel trasferire il progetto politico leninista di presa di potere dentro la maturità dello sviluppo capitalistico analizzata da Marx:

la realtà della classe operaia è legata in modo definitivo al nome di Marx. La necessità della sua organizzazione è in modo altrettanto definitivo legata al nome di Lenin. La strategia leninista con un colpo magistrale portò Marx a Pietroburgo: solo il punto di vista operaio poteva essere capace di una simile audacia rivoluzionaria. Proviamo a fare il cammino inverso, con lo stesso spirito scientifico di avventurosa scoperta politica. Lenin in Inghilterra è la ricerca di una nuova pratica marxista del partito operaio: il tema della lotta e dell'organizzazione al più alto livello di sviluppo politico della classe operaia. A questo livello, vale la pena di convincere Marx a ripercorrere «la misteriosa curva della retta di Lenin»<sup>601</sup>.

Già dagli scritti giovanili di Tronti, che si sono analizzati nel Secondo capitolo, risulta evidente come per questo pensatore «concepire il salto rivoluzionario, come essenziale ai compiti di una politica marxista, significhi rompere con ogni mediazione finalizzata al ristabilirsi della continuità per attribuire invece alla discontinuità un valore positivo»<sup>602</sup>. Significa porre finalmente la pratica rivoluzionaria e la prassi sovvertitrice contro il riformismo e la via democratica espressa dal togliattismo<sup>603</sup>. La scienza della classe operaia, che era già stato il programma dei «Quaderni rossi»,

---

<sup>599</sup> Come sottolinea Tronti: «l'idea di classe operaia era molto legata all'idea del giornale leniniano l'*Iskra*, la scintilla, che avrebbe fatto incendiare la prateria. L'idea del giornale operaio era questo: provocare la scintilla perché la prateria era pronta per bruciare. "Mensile politico degli operai in lotta" e in, copertina, quella citazione marxiana che era altrettanto importante: "ma la rivoluzione va fino al fondo delle cose. Sta ancora attraversando il purgatorio. Lavora con metodo", e quindi, alla fine vince», *Intervista a Tronti*, in *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni rossi» a «classe operaia»*, cit., p. 600.

<sup>600</sup> M. TRONTI, *Lenin in Inghilterra*, in ID., *Operai e capitale*, cit. p.95.

<sup>601</sup> *Ibidem*.

<sup>602</sup> D. GENTILI, *Italian theory*, cit., p. 42.

<sup>603</sup> «Non certo per caso il riformismo tendeva verso un'interpretazione positivista del marxismo; era spinto a questo dai suoi stessi presupposti, che vedevano nel capitalismo una possibilità illimitata di sviluppo verso il socialismo, tanto sicuro

attraverso l'analisi della composizione di classe e il metodo della conricerca, promossa e attuata direttamente nelle fabbriche, viene così ulteriormente approfondita in «classe operaia» come l'unica possibilità per il passaggio dalla «teoria scientifica» alla «pratica rivoluzionaria»:

la scienza sul capitalismo, la scienza del Capitale, è possibile solo nella prospettiva della rivoluzione socialista. Scienza e storia è un discorso che cade ancora tutto dentro la scienza: è la logica della teoria. Ma c'è l'altro discorso: scienza e storia che cadono tutte dentro la storia, che è la logica della pratica. La prima presuppone un pensiero materialista, la seconda una prassi sovversiva. Oggi, dire teoria e pratica è poco. Bisogna dire teoria *scientifica* e pratica *rivoluzionaria*<sup>604</sup>.

La ricerca trontiana è qui volta non solo a fare ritorno a Marx, distaccandosi così definitivamente dal togliattismo e dal gramscismo, ma a riscoprire, attraverso questo ritorno, il vero soggetto della teoria marxiana, la classe operaia<sup>605</sup>, per determinare poi come essa è fatta, come funziona all'interno del capitale, come lavora, come lotta, in che senso accetta tatticamente il sistema e in che forme, infine, strategicamente lo rifiuta<sup>606</sup>.

L'indagine intorno al concetto di classe operaia viene intrapresa facendo innanzitutto riferimento al brevissimo testo intitolato *Le classi*, con cui, nel Libro III, Marx conclude la parte teorica del *Capitale*. Si tratta di una pagina e mezza che si interrompe bruscamente evidenziando la difficoltà, da parte dell'autore, di definire una classe esclusivamente in base alla sua collocazione o descrizione economica. Al contrario, emerge da questo testo l'ipotesi che vi sia un altro elemento costitutivo del concetto di classe ed è proprio questo punto che interessa a Tronti, il quale, a partire da queste indicazioni marxiane, vuole ripensare la classe non come categoria economica o determinazione

---

da rendere superfluo o addirittura inopportuno ogni tentativo di "salto rivoluzionario". Ma il fallimento della politica riformista in *tutti* i paesi, il successo della pratica rivoluzionaria in un determinato paese, rappresenta in quel momento la smentita a ogni tipo di evoluzionismo, di gradualismo, di soluzione spontanea dei contrasti oggettivi; rappresenta la conferma positiva, la possibilità concreta, la fecondità immediata della rottura rivoluzionaria in *generale*. Mi guardo bene dal trarre da tutto questo immediate conseguenze teoretiche. Ma occorre studiare se non sia questo un elemento fondamentale che comporta, sul piano teorico, la rivalutazione dell'elemento soggettivo, anzi, *creativo*, nei confronti della morta oggettività delle condizioni sociali stratificate e inerti; la rivalutazione del lato attivo all'interno del rapporto storico-sociale, e quindi dell'attività sensibile umana come attività pratica che finisce per coinvolgere anche l'oggetto, il reale, il sensibile, secondo l'espressione usata da Marx nella prima Tesi su Feuerbach»: M. TRONTI, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, cit, p. 306.

<sup>604</sup> M. TRONTI, *Studi recenti sulla logica del Capitale*, in «Società: rivista trimestrale», n. 6, 1961, (pp. 881-903), p. 903.

<sup>605</sup> «Dopo Marx, della classe operaia nessuno ne ha saputo più niente. Essa rimane tuttora questo continente sconosciuto. Si sa di certo che esiste, perché tutti ne hanno sentito parlare, e ognuno può leggere su di esso favolosi racconti. Nessuno però dire: ho visto e capito. Qualche sociologo s'è provato a dimostrare che in realtà non esiste più: il capitalista l'ha licenziato perché non conosceva il suo mestiere», M. TRONTI, *La linea di condotta*, in *Operai e capitale*, cit. p. 18.

<sup>606</sup> *Ibidem*.

sociologica, ma come concetto politico «continuamente in uscita e in esodo dalla prigione economica»<sup>607</sup>.

Fondamentale, per questo passaggio, è innanzitutto la riduzione della formula trinitaria utilizzata da Marx nel rapporto dicotomico tra due grandi classi, quella dei proprietari e quella dei lavoratori: se il capitale si sviluppa come rapporto di produzione, la rendita fondiaria tende a divenire sempre meno fattore di aggregazione sociale, lasciando che siano le altre due classi a emergere:

l'equivoco di partenza è forse proprio nella "formula trinitaria": «non si può dire – come Marx dice – che questa racchiude tutti i segreti del processo sociale di produzione. se processo sociale di produzione è il capitale a livello di un suo pieno sviluppo, allora non può definirlo nessuna formula che contenga più di *due* protagonisti: il capitale stesso e di fronte, dentro e contro il capitale, la classe operaia»<sup>608</sup>.

La classe diventa così, da una parte, il rapporto tra il capitalista e il capitale e, dall'altra, il rapporto tra il lavoratore e il lavoro. In mezzo a questa dicotomia vi è la società, che il capitalismo stesso organizza per tenere insieme gli individui che compongono le classi. L'analisi della società capitalistica, affrontata per la prima volta nel saggio *La fabbrica e la società* (1962) viene ripresa da Tronti nel saggio *Piano del capitale* (1963), in cui egli approfondisce il concetto di capitale sociale e l'idea che la forma del potere assunto da quest'ultimo si manifesti come capitalista collettivo, espressione di una strategia allo stesso tempo produttiva e di governo politico. Nelle differenti forme assunte dal capitale dentro il suo ciclo, e più ancora nelle differenti forme assunte da questo ciclo, il movimento del capitale individuale non è altro che una parte di un movimento complessivo del capitale sociale. È lo stesso Marx a specificarlo nel Libro II del *Capitale* affermando che: «ogni singolo capitale costituisce soltanto una frazione autonomizzata, dotata, per così dire di vita individuale del capitale complessivo sociale, così come ogni singolo capitalista costituisce soltanto un elemento individuale della classe dei capitalisti»<sup>609</sup>.

Il pensiero trontiano si sviluppa qui a partire dalla constatazione marxiana del capitale come rapporto sociale che, oltre all'estrazione di plusvalore, include la riproduzione stessa delle sue condizioni di sopravvivenza. Se, come scrive lo stesso Marx, viene considerata la funzione annua del capitale sociale nel suo risultato, cioè se si considera il prodotto-merce annuale fornito dalla società, si vede chiaramente che esso comprende tanto la riproduzione sociale del capitale, quanto il suo consumo produttivo e individuale. La funzione annua comprende insomma, oltre alla riproduzione

---

<sup>607</sup> M. TRONTI, *Classe*, in *Lessico marxiano*, a cura di Libera Università Metropolitana (LUM), manifestolibri, Roma 2008, (pp. 50-59), p. 54.

<sup>608</sup> M. TRONTI, *Marx, forza-lavoro, classe operaia*, in *Operai e capitale*, cit. p. 229.

<sup>609</sup> K. MARX, *Il Capitale*, cit., Vol. II, Sez. II, p. 7.

del mondo delle merci, anche «la riproduzione, cioè la conservazione, della classe capitalistica e della classe operaia, e quindi anche la riproduzione del carattere capitalistico dell'intero processo di produzione»<sup>610</sup>. Il capitalista collettivo è dunque una particolare relazione che si esprime come capacità di universalizzare ed estendere il controllo oltre la sfera economica, strutturandosi come una soggettività che ingloba anche la dimensione politica «unificando Stato, società e ideologia borghese»<sup>611</sup>. In altre parole, il capitale sociale ha coscienza di sé, è in grado di pianificare il suo sviluppo e di autolimitarsi, per impedire che gli squilibri interni si trasformino in contraddizioni antagonistiche<sup>612</sup>.

Questo processo di pianificazione provoca una radicalizzazione delle due posizioni antitetiche che si scontrano sia dentro che fuori la fabbrica: da una parte vi è infatti il capitale e dall'altra la classe operaia. Secondo Tronti è a questo livello storicamente concreto che il concetto di classe operaia può precisarsi in tutta la sua specifica particolarità e svilupparsi «in tutta la ricchezza delle sue determinazioni». Essa diventa così «l'astrazione determinata della fase più avanzata dello sviluppo capitalistico, almeno di quella fase del capitalismo incentrata sulla fabbrica»<sup>613</sup>. Infatti, più la fabbrica si estende alla società più nettamente si definisce la soggettività della classe operaia:

quanto più la produzione capitalistica aggredisce e scioglie le sue contraddizioni esterne, tanto più è costretta a mettere a nudo la sua interna contraddizione. Quanto più il capitale riesce a organizzare se stesso, tanto più è costretto a organizzare, per se stessa, la classe operaia. Fino al punto in cui la classe operaia non ha più da farsi specchio di tutte le contraddizioni sociali; può rispecchiare direttamente se stessa come contraddizione della società<sup>614</sup>.

### 3.2.3. Operai dentro e contro il capitale.

A partire da questo continuo processo di sussunzione dentro il capitale, la personale tematica della soggettività elaborata da Tronti risulta caratterizzata da un'ambivalenza di fondo, perché evidenzia la doppia figura dell'operaio: da una parte forza-lavoro dentro il ciclo del capitale, dall'altra classe operaia contro il capitale<sup>615</sup>. Si tratta di riprendere e approfondire quella che è stata la grande scoperta di Marx: la forza-lavoro come classe operaia. Se infatti il lavoro come lavoro astratto, e quindi come

---

<sup>610</sup> Ivi, p. 50.

<sup>611</sup> F. MILANESI, *Nel Novecento. Storia, teoria, politica nel pensiero di Mario Tronti*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 42.

<sup>612</sup> Cfr. s. MANCINI, *Introduzione* a R. PANZIERI, *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, Einaudi, Torino 1976, p. XXIV.

<sup>613</sup> D. GENTILI, *Italian theory*, cit., p. 50.

<sup>614</sup> M. TRONTI, *Il piano del capitale*, in *Operai e capitale*, cit. p. 76.

<sup>615</sup> Cfr. M. FILIPPINI, F. TOMASELLO, *Il pensiero come arnese. Note sul metodo operaista degli anni Sessanta*, in (a cura di) A. SIMONCINI, *Dal pensiero critico. Filosofi e concetti per il tempo presente*, Mimesis, Milano 2015, (pp. 313-331), p. 325.

forza-lavoro, è già descritto da Hegel e la forza-lavoro (non quindi solo il lavoro come merce) è già presente in Ricardo, è stato però Marx a scoprire la forza-lavoro come classe operaia.

Per capire come la forza-lavoro si trasformi in classe operaia, allo stesso tempo dentro e contro il capitale, risulta utile compiere un salto cronologico e analizzare a questo livello del discorso il testo più tardo del Tronti operaista, in cui sono riassunte in modo sistematico le sue teorie più importanti: *Marx, forza-lavoro, classe operaia* (1965). In questo saggio emerge infatti in modo chiaro la ‘torsione soggettivista’ della legge del valore-lavoro. Dopo aver riportato un brano del *Capitale* in cui viene spiegata la trasformazione del denaro in capitale<sup>616</sup>, Tronti passa all’analisi dello scambio tra capitale e lavoro, evidenziando come questo consista di due elementi precisi e tra loro contrapposti:

il primo di questi due momenti è un processo formale, in cui il capitale figura come denaro e la forza-lavoro come merce: è uno scambio, nei fatti il lavoro oggettivato nel denaro contro il lavoro vivo esistente nell’operaio; eppure è in questa transazione con se stesso che il lavoro diventa proprietà della ricchezza. Il secondo momento dello scambio tra capitale e lavoro è invece l’opposto. Il possessore di denaro funge adesso da capitalista e la forza-lavoro operaia è solo funzione in uso presso il capitale; lo scambio qui è di fatto del capitale contro se stesso, scambio tra due sue parti<sup>617</sup>.

Citando poi direttamente Marx, Tronti aggiunge: «in questo processo il lavoro si oggettiva perciò direttamente, si trasforma in capitale, dopo essere già stato formalmente incorporato nel capitale con la prima transazione»<sup>618</sup>. Proprio in questo processo il capitale si divide internamente in due parti contrapposte, tra loro nemiche, e il rapporto di classe si introduce nel rapporto stesso della produzione sociale. Quello che inizialmente è solo «capitale in sé», capitale monetario, può diventare capitale produttivo solamente attraverso il lavoro erogato da quella particolare merce che è la forza-lavoro, comprata sul mercato. Il capitale, perciò, ingloba al suo interno una forza a lui estranea che deve mantenere sotto il suo dominio.

Dunque, è in quanto venditori della forza-lavoro che gli operai si costituiscono per la prima volta in classe. Essi, in sintesi, entrano già come classe nella fabbrica del capitalista, perché solo così può essere sfruttata la loro forza produttiva sociale. Tronti nota infatti due cose. La prima è che, costretti da leggi giuridiche e non da leggi economiche a vendere forza-lavoro, a vendere cioè se stessi come

---

<sup>616</sup> «Abbiamo visto che il denaro si trasforma in capitale quando una parte di esso viene convertita in merci che servono al lavoro come mezzi di produzione, mentre l’altra viene impiegata nell’acquisto di forza-lavoro. Tuttavia, questo scambio originario tra denaro e forza-lavoro è solo la condizione che rende possibile la trasformazione del denaro in capitale; non è però l’atto stesso di questa trasformazione. Essa può avvenire infatti solo nel processo produttivo reale, dove il lavoro vivo da un lato riproduce il salario, cioè il valore del capitale variabile, dall’altro crea un plusvalore, cioè lascia una parte di lavoro vivo nelle mani del possessore di denaro “è solo mediante questa trasformazione immediata di lavoro in lavoro oggettivato che il denaro si trasforma in capitale [...] prima il denaro è solo capitale in sé”. Cioè è capitale per la forma indipendente in cui si presenta di fronte alla forza-lavoro e la forza-lavoro di fronte a esso»: M. TRONTI, *Marx, forza-lavoro, classe operaia*, cit., p.178.

<sup>617</sup> *Ibidem*.

<sup>618</sup> *Ibidem*.

merce sul mercato, gli operai si trovano già «individualmente uniti» contro il capitalista prima ancora di cominciare a produrre capitale. La seconda è che, l'operaio, come strumento di produzione, può funzionare solo se associato con altri operai: l'operaio produttivo è sempre una forza-lavoro sociale e quindi, come le merci, anche gli operai esistono sempre al plurale e mai si può parlare di operaio singolo:

basta ricordare il concetto storico da cui prende inizio la produzione capitalistica: un numero considerevole di operai, nello stesso tempo, nello stesso luogo, per la produzione dello stesso genere di merci, sotto il comando dello stesso capitalista. La forza-lavoro sociale, la merce particolare forza-lavoro, comincia a produrre capitale già in quanto classe operaia. La forza produttiva sociale del lavoro diventa forza produttiva sociale del capitale, in quanto classe operaia. Gli operai entrano nel capitale, vengono ridotti a una parte del capitale, in quanto classe operaia<sup>619</sup>.

A questo punto, sottolinea Tronti, il capitale ha il suo nemico in se stesso. Così egli interpreta la teoria di Marx secondo cui il vero limite della produzione capitalistica è il capitale stesso. Tutto questo risulta evidente se si va a vedere in concreto il processo della produzione sia dal punto di vista del capitale che da quello della classe operaia. All'interno del processo produttivo, analizzato dal punto di vista del capitale, la vendita della forza-lavoro per il salario diventa uso della forza-lavoro per il profitto. Se invece si guarda allo stesso processo dal punto di vista operaio, si scopre che qui la forza-lavoro può contare in modo duplice: una volta come forza che produce capitale, un'altra come forza che si rifiuta di produrlo; «una volta dentro il capitale, un'altra volta contro il capitale»<sup>620</sup>. Quando le due volte vengono soggettivamente unificate da parte operaia, si apre la via alla dissoluzione del sistema capitalistico, comincia cioè il processo pratico della rivoluzione.

Se l'antagonismo operaio, di cui parla Tronti, ha la possibilità di disarticolare il sistema capitalistico, tale possibilità può esprimersi a partire da un solo luogo: quello della produzione, poiché «il conflitto scatenato vi si diffonde a tutti i livelli di potere»<sup>621</sup>. Mentre il potere del capitale si mostra soprattutto come potenza sociale, la «forza politica di parte operaia» si presenta indissolubilmente legata alla forza produttiva del lavoro salariato. Quello operaio è dunque un dominio possibile sulla produzione, su un dato particolare della società: in questo modo la fabbrica come classe operaia si contrappone alla società come capitale, vale a dire che, come la classe operaia è la contraddizione per eccellenza del sistema capitalistico, così la fabbrica, come luogo centrale della produzione – e non più la società quale luogo della distribuzione, della circolazione e del consumo –, è il luogo per

---

<sup>619</sup> Ivi, p. 152.

<sup>620</sup> Ivi, p. 232.

<sup>621</sup> F. MILANESI, *Nel Novecento*, cit., p. 42.

eccellenza della contraddizione antagonista. Questo perché il dominio borghese costruisce ed esercita la propria ideologia al livello generale della società, che costituisce un momento del processo di produzione in cui viene dialetticamente superata la contraddizione della fabbrica e la classe operaia «diventa parte di quel popolo di consumatori e di quel popolo sovrano, che delega il proprio potere alla rappresentanza parlamentare»<sup>622</sup>. Diventa allora non più soltanto possibile, ma storicamente necessario: «piantare la lotta generale contro il sistema sociale dentro il rapporto sociale di produzione, mettere in crisi la società borghese dall'interno della produzione capitalistica»<sup>623</sup>. Coniugando il suo pensiero con le scoperte teoriche della prima fase operaista, in particolare con quelle di Panzieri e di Alquati, Tronti interpreta lo sviluppo capitalistico come processo conflittuale, determinato contemporaneamente dalla lotta operaia e dalle esigenze di controllo del capitale. Questa dicotomia resta però, come si è visto, ristretta nei confini della fabbrica; la classe operaia, fuori dal processo di produzione immediato, continua a presentarsi nuovamente come «massa», come aggregato anonimo vittima del potere del capitale.

Da questa analisi risulta evidente come, a differenza del popolo, entità che si presenta come la sintesi delle contraddizioni interne alla società, dunque come una forma di soggettività funzionale alla dialettica capitalistica, la classe operaia sia una nozione che reca in sé un modo diverso di pensare la soggettività: non più nei termini di sintesi e universalità, ma di antagonismo<sup>624</sup>. Tronti prevede, pertanto, di «fondare la rottura dello Stato dentro la società, la dissoluzione della società dentro il processo produttivo, il rovesciamento del rapporto di produzione dentro il rapporto sociale di fabbrica»<sup>625</sup>. La duplicità che caratterizza la classe operaia, allo stesso tempo dentro e contro il processo di sviluppo capitalistico, è ciò che caratterizza la rivoluzione copernicana di Tronti, che altro non è se non l'assunzione del punto di vista operaio quale condizione di conoscenza scientifica<sup>626</sup>:

è difficile ammetterlo per chi ne ha paura: ma una nuova grande stagione di scoperte teoriche è possibile oggi solo dal punto di vista operaio. La possibilità, la capacità della sintesi è rimasta tutta in mano operaia. Per una ragione facile da capire. Perché la sintesi può essere oggi solo unilaterale, può essere solo consapevolmente scienza di classe, di una classe. Sulla base del capitale, il tutto può essere compreso solo dalla parte. La conoscenza è legata alla lotta<sup>627</sup>.

---

<sup>622</sup> D. GENTILI, *Italian theory*, cit, p. 52.

<sup>623</sup> M. TRONTI, *La fabbrica e la società*, cit., p. 55.

<sup>624</sup> D. GENTILI, *Italian theory*, cit., p. 51.

<sup>625</sup> M. TRONTI, *La fabbrica e la società*, cit., p.59.

<sup>626</sup> «Il procedimento teorico è il seguente: Tronti individua un soggetto, la classe operaia, che non solo è l'oggetto di questa scienza, ma ne diventa anche il soggetto agente; un soggetto che le conferisce, con la sua pratica, la sua valenza scientifica. La pratica di questo soggetto deve quindi avere non solo un primato politico, ma anche scientifico. La classe operaia diventa così quella "potente scoperta teorica" che permette alle "astrazioni determinate" di funzionare»: M. FILIPPINI, *Punto di vista e autonomia del politico. Mario Tronti e l'Italian theory*, in P. MALTESE, D. MARISCALCO (a cura di), *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian theory*, ombre corte, Verona, 2016, (pp. 77-96), p. 80.

<sup>627</sup> M. TRONTI, *La linea di condotta*, in ID., *Operai e capitale*, cit., p. 14.



Se, come prosegue Tronti, è vero che «conosce veramente solo chi veramente odia», allora la classe operaia può sapere e possedere tutto del capitale perché si rivela «nemica persino di se stessa in quanto capitale»<sup>628</sup>.

In conclusione, oltre a individuare il potenziale di rovesciamento del sistema non nell'esito, ma nell'origine della dinamica capitalistica, quando il singolo lavoratore vende il proprio lavoro al singolo capitalista, Tronti mette in evidenza come, sin da questa origine, la classe operaia si costituisca come un soggetto politico antagonista. Pertanto, la conoscenza della propria storia è un elemento fondamentale per acquisire consapevolezza e poter organizzare le proprie lotte, scardinando la narrazione che fino a quel momento è stata presentata al movimento operaio; una storia che è storia del capitale e delle sue varie determinazioni, per cui il capitale spiega tutto il resto: «il capitale spiega la rendita fondiaria; partendo dal capitale si rifà la storia generale e quindi si elabora una concezione materialistica della storia»<sup>629</sup>. Per Tronti bisogna invece trovare il coraggio teorico di affermare che dentro la società capitalistica il punto più alto di sviluppo non è affatto il livello del capitale, ma quello della classe operaia. Questo assunto rovescia la tesi di Marx secondo cui il capitale è in grado di spiegare tutto quello che c'è dietro<sup>630</sup> perché «evidentemente – egli aggiunge – c'è qualcosa che spiega il capitale e che è appunto la classe operaia». In altre parole, analizzata attraverso la nuova prospettiva trontiana, la storia del capitale si presenta sotto una luce diversa rispetto alla ricostruzione fatta dalla tradizione marxista. Il soggetto agente diventa la classe operaia, e non più il capitale, per cui non è lo sviluppo capitalistico a provocare le lotte, ma le lotte operaie a determinare lo sviluppo capitalistico<sup>631</sup>. Il motto della nuova fase operaista diventa quindi «prima le lotte operaie e poi il capitale»:

questa era l'idea dominante, che poi era quella che piaceva a tutti, qualunque pazzo se ne innamorava. Era la più radicale possibile in quella fase. Era anche una forma di marxismo creativo, perché rompeva con la tradizione marxista che poneva prima il capitale, la struttura, il plusvalore, il profitto e poi la classe operaia organizzata<sup>632</sup>.

A questo punto, la rivoluzione, secondo Tronti, non può più essere concepita come un semplice colpo di mano per la presa del potere, ma come un lungo processo «di continua risposta operaia

---

<sup>628</sup> *Ibidem*.

<sup>629</sup> M. TRONTI, *La rivoluzione copernicana*, in *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni rossi» a «classe operaia»*, cit., p. 290.

<sup>630</sup> Cfr. M. FILIPPINI, *Punto di vista e autonomia del politico*, cit., p. 80.

<sup>631</sup> M. TRONTI, *La rivoluzione copernicana*, cit., p. 291.

<sup>632</sup> *Intervista a Mario Tronti*, in *L'operaismo degli anni Sessanta*, cit., pp. 602-603.

rivoluzionaria a un tipo di sviluppo capitalistico»<sup>633</sup>. Se lo sviluppo capitalistico procede per salti, cesure e aggiustamenti connessi ai momenti di crisi, la rivoluzione operaia non può limitarsi a contemplare queste crisi periodiche né può essere semplicemente concepita come crollo catastrofico del sistema. Il crollo necessario e automatico rende al contrario inutile la rivoluzione per come la intende Tronti, cioè come processo e organizzazione della classe operaia dentro il sistema stesso del capitalismo. D'altra parte, la rivoluzione copernicana implica anche che la classe operaia non solo faccia parte dello sviluppo capitalistico, ma in un certo senso lo determini:

dentro questo sviluppo c'è un salto. La produzione capitalistica è così fatta che non sopporta la categoria della particolarità; tende per sua natura alla ricchezza dell'universale; raggiunto un certo livello ha bisogno di rendere generale questo livello prima di saltare a quello successivo. La lotta operaia serve spesso al capitale per cogliere la necessità di quel salto, gli serve per accelerare e organizzare i momenti successivi del proprio sviluppo. La lotta operaia dà i «tempi stretti» allo sviluppo capitalistico. Il processo di stabilizzazione del capitalismo non presuppone infatti la fine delle lotte; presuppone la loro istituzionalizzazione<sup>634</sup>.

Per spiegare meglio questo concetto Tronti pone l'esempio delle lotte contrattuali del 1962 e di quella che egli definisce la «crisi congiunturale del capitalismo italiano» del 1964. È lo stesso arco di tempo in cui si dipana la vicenda operaista di «classe operaia», che dunque coincide quasi per intero con una «fase bassa» del ciclo capitalistico, caratterizzata da una combinazione di spinte inflazionistiche e politiche deflative, stretta creditizia e sciopero degli investimenti, recessione delle attività produttive e calo dell'occupazione. Tale crisi è stata preceduta dal famoso ciclo di lotte (culminato negli eventi di Piazza Statuto) scatenato da una classe operaia, in particolare dai metalmeccanici, non più disposta ad accettare né un contenimento dei salari né la disciplina più rigida sul lavoro imposta dal dispotismo tecnologico. Il sistema capitalistico è venuto incontro a queste rivendicazioni attraverso un aumento dei salari, in quanto le lotte economiche si sono innestate, in quel particolare momento storico, su dei bisogni oggettivi del capitale stesso. In alcuni punti dello sviluppo capitalistico, infatti, accade che il capitale chieda la collaborazione stessa della classe operaia e addirittura esprima i suoi bisogni oggettivi attraverso alcune richieste soggettive degli operai. In altre parole, i bisogni oggettivi della produzione capitalistica vengono presentati sotto la forma di rivendicazioni soggettive dei produttori. Il sindacato a questo punto propone una piattaforma di rivendicazioni che riflette appieno i bisogni di sviluppo della produzione capitalistica. Per quanto riguarda in particolare le lotte del '62, Tronti sostiene che:

---

<sup>633</sup> M. TRONTI, *Intervento al seminario di Santa Severa*, in *Quattro inediti di Mario Tronti*, cit., p. 14.

<sup>634</sup> *Ibidem*.

alzare il prezzo della forza-lavoro è stato un atto di forza operaio che ha coinciso per un momento con una necessità del capitale e poi l'ha travolta, superata e rovesciata. Lo squilibrio salari produttività è un fatto politico, va inteso come un fatto politico e politicamente organizzato<sup>635</sup>.

Si è così determinato un vero e proprio miracolo economico, seguito però dall'«appannarsi di questo miracolo» quando gli operai continuano a lottare più di quanto i capitalisti possono in quel momento permettersi di concedere, aumentando lo squilibrio tra salari e produttività. Così si determina una nuova crisi congiunturale, che è compito del capitale sociale risolvere. In questa fase si affievolisce anche il ruolo del sindacato<sup>636</sup> e la classe operaia si trova da sola contro un capitale che riprende in mano l'iniziativa.

La scelta capitalistica di fronte a questa crisi è di far precedere la ripartenza della programmazione da una fase di stabilizzazione del sistema, messo a rischio dall'intervenuto squilibrio nei rapporti di forza tra profitto e salario, tramite una manovra congiunturale intesa a procurare l'arretramento, anche questo politico, della classe operaia. Tuttavia, Tronti spiega come sia un grave errore, da parte della scienza del capitale, far precedere nel tempo una tattica di stabilizzazione alla strategia della pianificazione, poiché è proprio nell'intervallo tra questi due momenti che si apre una formidabile occasione per la lotta di classe:

proprio qui, un programma immediatamente di lotta diventa la cosa più semplice da mettere in pratica. Non spetta agli operai risolvere le congiunture del capitalismo. Lo facciano i padroni, da soli. È il loro sistema: se la sbrighino. È qui che una strategia di totale rifiuto della società capitalistica deve trovare le forme tattiche positive di più efficace aggressione al potere concreto dei capitalisti<sup>637</sup>.

Quella del capitale sociale è insomma, secondo Tronti, una «vecchia tattica per una nuova strategia», così come recita il titolo dell'editoriale del numero 4-5 di «classe operaia».

A questo punto egli si domanda come sia possibile utilizzare questo potenziale politico che si è intravisto nello squilibrio salari-profitto:

la passività operaia, come forma di lotta che spinge strategicamente per rendere coerente l'avversario, «non è una forma di lotta adatta a una congiuntura che vede l'iniziativa dalla parte del capitale, questa deve invece trasformarsi in lotta aperta, con lo scopo non di vincere battaglie che comunque non sarebbero decisive, ma di aumentare l'accumulo di forza politica e organizzativa della classe<sup>638</sup>.

---

<sup>635</sup> M. TRONTI, *Vecchia tattica per una nuova strategia*, cit., p. 99.

<sup>636</sup> Scrive infatti Tronti: «è una legge di sviluppo: quanto più cresce il livello politico della classe operaia e l'unificazione economica del capitale, tanto più il sindacato tende a separarsi dall'interesse immediatamente operaio per integrarsi completamente, come mediazione istituzionale, nell'interesse capitalistico. È una storia già scritta: dall'antistatalismo del vecchio sindacalismo all'integrazione nello Stato del sindacalista moderno; dall'«anarcosindacalismo» alla «partecipazione conflittuale»: *ibidem*.

<sup>637</sup> *Ibidem*.

<sup>638</sup> M. FILIPPINI, *Mario Tronti e l'operaismo politico degli anni Sessanta*, cit., p. 33.

Non basta più, per Tronti, rifiutare la collaborazione a risolvere le difficoltà congiunturali, ma occorre riportare queste difficoltà al luogo di origine, nelle strutture produttive, evitare che vengano rivolte al livello di mercato, inceppare fin dall'inizio le varie possibili politiche anticongiunturali, impedendo così che il sistema si possa stabilizzare. Il rifiuto del lavoro diventa così la nuova risposta operaia agli attacchi del capitale: «il padrone attacca in fabbrica per demolire la spinta operaia: in fabbrica bisogna usare questo attacco come moltiplicatore di quella spinta»<sup>639</sup>. Concretamente si tratta, ad esempio, di non sostituire nessuna forma di iniziativa operaia con quella che viene considerata la forma di lotta fondamentale: «lo sciopero di fabbrica, lo sciopero di massa»:

nel momento in cui c'è il rifiuto da parte della classe operaia a farsi mediatrice dello sviluppo capitalistico, in quel momento si blocca l'intero meccanismo economico, non c'è niente da fare, quella è l'unica premessa di una prospettiva rivoluzionaria seria al livello di capitale avanzato: il momento in cui in cui gli operai si rifiutano di presentare rivendicazioni al capitale, cioè in cui rifiutano l'intero livello sindacale, rifiutano la forma contrattuale del rapporto con il capitale.<sup>640</sup>

A questo rifiuto operaio quasi sicuramente non seguirebbe la crisi catastrofica del sistema, perché la congiuntura troverebbe una sua stabilizzazione e la pianificazione capitalistica riprenderebbe a funzionare come prima, ma questo porterebbe comunque la classe operaia ad aumentare il suo accumulo di forza politica e a organizzarsi in vista di una successiva lotta:

noi diciamo quindi che è possibile oggi un programma concreto di lotta immediata. Diciamo che questo va innestato, come una sua pratica applicazione, sulla visione strategica di un capitalismo che cammina, nel suo sviluppo, su una catena di congiunture. Diciamo che ogni anello di questa catena offrirà l'occasione di uno scontro aperto, di una lotta diretta, di un atto di forza; e che l'anello, in cui la catena si spezzerà non sarà quello dove il capitale è più debole, ma quello dove la classe operaia è più forte.<sup>641</sup>

In sintesi, bisogna avviare un vero e proprio programma di aggressione alla congiuntura: al punto più difficile della sua evoluzione deve corrispondere il momento più acuto delle lotte, che da economiche devono diventare politiche.

È stato Lenin il primo a individuare la distinzione tra lotta economica, cioè la lotta contro i singoli capitalisti per migliorare la situazione degli operai, e la lotta politica, intesa come lotta contro il governo per l'estensione dei diritti del popolo, cioè per la democrazia. Egli, nella sua personale teoria

---

<sup>639</sup> M. TRONTI, *Vecchia tattica per una nuova strategia*, cit., p. 100.

<sup>640</sup> M. TRONTI, *La rivoluzione copernicana*, in *L'operaismo degli anni Sessanta*, cit., p. 295.

<sup>641</sup> Ivi, p. 101.

marxista, ha unito in un tutto indissolubile questi due momenti della lotta operaia. «Senza marxismo e senza Lenin» – osserva Tronti – «i due momenti erano tornati a dividersi» provocando la crisi di organizzazione e direzione di questa lotta, che prevede, del tutto separati, da una parte un «sindacato di classe» e dall'altra «un partito di popolo»<sup>642</sup>. Il sindacato gestisce così le lotte di classe senza poterle indirizzare verso uno sbocco politico, mentre il partito si limita a esercitare la sua funzione politica senza tuttavia legare la sua azione alle forme concrete della lotta di classe. Questa distinzione deve dunque saltare e il compito è facilitato dal presentarsi attuale del capitale come capitale sociale:

se guardiamo al capitalismo avanzato la distinzione è già saltata. A livello di capitale sociale, quando sono in atto i più ampi processi di integrazione tra Stato e società, tra ceto politico borghese e classe sociale dei capitalisti, tra meccanica delle istituzioni di potere e meccanismo della produzione per il profitto – a questo livello, ogni lotta operaia che venga consapevolmente limitata al terreno «economico» finisce per coincidere con la politica più riformista<sup>643</sup>.

Occorre, allora, riproporre «ogni volta nei fatti l'unità dello scontro», che del resto – aggiunge Tronti – è «solo oggi storicamente possibile e praticabile»<sup>644</sup>.

Se insomma il capitale, grazie anche all'azione riformistica del movimento operaio, ingloba incessantemente le lotte condotte dalla forza-lavoro operaia nella propria logica di avanzamento e di consolidamento, gli operai si pongono oltre la forza-lavoro solo assumendo il carattere di classe operaia, come soggetto politico collettivo. Solo così, secondo Tronti, si trova un punto di trascendenza, capace di inceppare il continuo processo di sussunzione e riproduzione da parte del sistema capitalistico. La classe operaia, dunque, non risulta più essere un soggetto collettivo tra gli altri, ma una forza che fa la storia, che è il vero motore dello sviluppo capitalistico e che, per questo, può forzare continuamente il capitale al cambiamento della sua composizione interna.

---

<sup>642</sup> M. TRONTI, *Classe e partito*, in *Operai e capitale*, cit., p. 111.

<sup>643</sup> *Ibidem*.

<sup>644</sup> *Ibidem*.

## CAPITOLO QUARTO

### VERSO IL BIENNIO ROSSO '68-'69

#### 4.1. Il marxismo come storicismo dopo la morte di Togliatti

Come si è visto nei precedenti Capitoli, i primi anni Sessanta mostrano le coordinate di un nuovo momento storico, in cui si configura un contesto economico e politico radicalmente nuovo e in cui non solo entrano in scena nuove forme di soggettività, ma si fanno strada definitivamente nuovi modi di interpretare il marxismo, alternativi alla tradizione storicistica. Si può anzi affermare che, nella seconda metà di quel decennio, questa tradizione – che aveva già iniziato a perdere la propria capacità attrattiva dopo l'«indimenticabile '56» – entra definitivamente in crisi.

In quegli anni, gli eventi nazionali (gli scontri a Genova, la nascita del primo governo di centro-sinistra, la rivolta di Piazza Statuto) si intrecciano con importanti accadimenti a livello internazionale: la rivoluzione cubana, lo scoppio della guerra in Vietnam, la costruzione del maoismo in Cina sono tutti elementi che contribuiscono all'idea che sia possibile essere marxisti in tanti modi diversi<sup>645</sup> e che mettono ancor più in discussione l'ortodossia sovietica e la via italiana al socialismo, sua originale interpretazione. Significativo del nuovo clima culturale che si respira è l'articolo che Umberto Eco pubblica nell'ottobre del '63 su «Rinascita»:

[...] i voli spaziali, l'evoluzione del capitalismo classico in neocapitalismo, (che può non mutare il nostro atteggiamento morale, ma muta indubbiamente i metodi di analisi e le tecniche di operazione) e l'apparizione sulla scena storica delle civiltà non europee, del *Terzo Mondo*, con l'irruzione di valori, modi di pensare, elementi di sensibilità, esigenze comunicative e situazioni sociali che non hanno nulla a che vedere con quelle occidentali classiche. È un panorama di avvenimenti che può anche venire avvertito in blocco, come mutazione profonda di una situazione planetaria. Ma finché non se ne prenderà atto, tutte le discussioni culturali saranno gravate da equivoci e da pesantissime ipoteche<sup>646</sup>.

Tutti questi elementi contribuiscono a rendere i primi anni '60 «un vero e proprio laboratorio di innovazione teorica»<sup>647</sup> e il periodo di incubazione di quelle che saranno le tematiche fondamentali del cosiddetto «secondo biennio rosso» '68-'69.

---

<sup>645</sup> Cfr. A. HOBEL, *Le culture comuniste*, in F. CHIAROTTO (a cura di), *Aspettando il Sessantotto. Continuità e fratture nelle culture politiche italiane dal 1956 al 1968*, cit., p. 119.

<sup>646</sup> U. ECO, *Per una indagine della situazione culturale*, in «Rinascita», n. 39, 1963, pp. 24-25.

<sup>647</sup> M. FILIPPINI, *Le origini intellettuali della rivoluzione italiana: il '68 e la sua genesi*, cit., p. 93.

Si è già parlato ampiamente, nel Capitolo terzo, della vicenda operaista e del ruolo che questa corrente eterodossa ha avuto nel porre un'alternativa teorica allo storicismo marxista e nel proporre una lettura diversa del pensiero di Marx che rimettesse al centro della discussione la fabbrica e le novità intervenute nello sviluppo capitalistico. Occorre ora soffermarsi sull'importanza che questa esperienza ha nell'influenzare la formazione di una serie di nuove riviste e nell'indirizzarne l'elaborazione teorica in una direzione che spezza ulteriormente l'immagine di una politica culturale unitaria e affidata integralmente ai partiti. A causa di queste nuove elaborazioni, il Pci si trova costretto a intraprendere un confronto con un nuovo "estremismo" che, sia pure ancora minoritario, attira nella sua orbita sempre più militanti e a cui il movimento studentesco e l'autunno caldo offriranno un terreno d'azione inedito.

#### *4.1.1. La politica culturale di nuovo in discussione*

Nel tentativo di recuperare un'egemonia culturale che sembra sempre più in discussione e di accogliere le richieste di rinnovamento che provengono da queste nuove esperienze teoriche, Togliatti nel '62 nomina responsabile della Commissione culturale Rossana Rossanda, che, formatasi alla scuola milanese di Banfi, proviene da un retroterra culturale assai diverso da quello storicistico dei predecessori Salinara e Alicata. Come racconta lei stessa:

a meravigliarmi fu io per prima. Tanto più quando appresi che era stato Alicata a propormi per quella carica. Noi due avevamo poco in comune. Lui era, all'interno del partito, un deciso paladino di quella cultura d'impronta meridionale, che aveva in Amendola il massimo esponente. Io, legata alla tradizione dell'illuminismo lombardo, privilegiavo nei miei interessi le indagini economico-sociali: mi appassionava ad esempio la cultura di fabbrica. Mi stava a cuore molto più Raniero Panzieri che Carlo Levi. Sul piano politico ero contro il centro-sinistra per come si preannunziava; e pensavo che, quando i socialisti fossero davvero diventati una forza laburista moderna, avrebbero ricacciato il Pci nell'isolamento<sup>648</sup>.

La nuova direzione culturale che viene così inaugurata si apre al confronto con le principali tematiche emerse in quegli anni attraverso una ristrutturazione dei propri strumenti divulgativi, a

---

<sup>648</sup> Testimonianza contenuta in N. AJELLO, *Il lungo addio. Intellettuali e Pci dal 1958 al 1961*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 46.

partire dalla trasformazione del «Contemporaneo» in un supplemento di «Rinascita»<sup>649</sup>, fino alla sostituzione di «Società» con «Critica marxista» e alla nascita di «Studi storici»<sup>650</sup>.

Il segretario del Pci mantiene ferma la linea del realismo politico, ribadendo, da una parte, il legame di fedeltà all'Urss e confermando, dall'altra, la via italiana al socialismo e i suoi elementi più importanti: l'utilizzo delle istituzioni democratiche come terreno privilegiato di lotta politica, il tentativo di creare un nuovo blocco storico che unifichi realmente la nazione e, infine, l'obiettivo di portare avanti un programma di riforme strutturali. Allo stesso tempo, diventa sempre più urgente individuare un modo per porre un argine alla minaccia di una rottura nel movimento comunista internazionale, a seguito del radicalizzarsi dello scontro Cina-Urss. L'elaborazione dell'ultimo Togliatti ruota attorno al tentativo di evitare quella che sembra un'incombente scissione, essenziale da scongiurare perché significherebbe mettere in discussione l'obiettivo di una coesistenza pacifica nonché il riconoscimento delle vie nazionali e il "ruolo guida" del partito politico.

Le riflessioni su questo delicato momento storico, lo sforzo di problematizzare le linee di un nuovo internazionalismo, ma anche di entrare nel merito dei nodi teorici che sono al centro del dissenso e della crisi delle società socialiste (la questione dello Stato, il tema del rapporto tra socialismo e libertà, il problema delle alleanze con i cattolici) sono consegnate al *Memoriale di Yalta*, il promemoria che Togliatti scrive in Crimea, poco prima della sua improvvisa scomparsa, sulle *Questioni del movimento operaio internazionale e della sua unità*:

[...] sorge oggi nei più grandi paesi la questione di una centralizzazione della direzione economica, che si cerca di realizzare con una programmazione dall'alto, nell'interesse dei grandi monopoli e attraverso l'intervento dello Stato. Questa questione è all'ordine del giorno in tutto l'Occidente e già si parla di una programmazione internazionale, a preparare la quale lavorano gli organi dirigenti del Mercato comune. È evidente che il movimento operaio e democratico non può disinteressarsi di questa questione. Ci si deve battere anche su questo terreno. Ciò richiede uno sviluppo e una coordinazione delle rivendicazioni immediate operaie e delle proposte di riforma della struttura economica (nazionalizzazioni, riforme agrarie, ecc.), in un piano generale di sviluppo economico da contrapporre alla programmazione capitalistica. Questo non sarà certo ancora un piano socialista, perché per questo mancano le condizioni, ma è una nuova forma e un nuovo mezzo di lotta per avanzare verso il socialismo. La possibilità di una via pacifica di questa avanzata è oggi strettamente legata all'impostazione e soluzione di questo problema. Un'iniziativa politica in questa direzione ci può facilitare la conquista di una nuova grande influenza su tutti gli strati della popolazione, che non sono ancora conquistati al socialismo, ma cercano una via nuova. La lotta per la democrazia viene ad assumere in questo quadro un contenuto diverso che sino ad ora, più concreto, più legato alla realtà

---

<sup>649</sup> Scrive Rossanda nell'editoriale del primo numero: «Il supplemento di Rinascita vuole allargare il ventaglio di interessi al di là di singole specializzazioni e si propone di cercare i nessi dell'esperienza intellettuale odierna – si tratti di poesia o di filosofia o di scienze o di storia – nella sua relazione con la crisi della società e del sistema. Si sviluppa così esplicitamente una ricerca sulla relazione fra politica e cultura, così come si presenta oggi alla società italiana e al partito comunista»: R. ROSSANDA, *Politica e cultura*, in «Rinascita», n. 5, 1965, p. 1.

<sup>650</sup> Cfr. G. AZZOLINI, *Culture marxiste e politiche culturali*, in S. PONS (a cura di), *Il comunismo italiano nella storia del Novecento*, Viella, Roma 2021, p. 260.



della vita economica e sociale. La programmazione capitalistica è infatti sempre collegata a tendenze antidemocratiche e autoritarie, alle quali è necessario opporre l'adozione di un metodo democratico anche nella direzione della vita economica<sup>651</sup>.

Pur prendendo atto delle trasformazioni economiche avvenute nel Paese e pur rivendicando la necessità per il movimento operaio di combattere la programmazione capitalistica, anche in questo scritto il segretario del Pci lascia emergere la distanza tra la sua proposta politica e gli ideali rivoluzionari che iniziano invece a maturare tra le nuove generazioni di militanti, i quali guardano ai «Quaderni rossi» e a «classe operaia» come a possibili nuovi referenti teorici. Emblematico di questo ulteriore distacco è l'episodio avvenuto alla Scuola normale superiore di Pisa, dove Togliatti, come aveva già fatto nell'immediato dopoguerra, è invitato a tenere una lezione sui partiti politici e racconta agli studenti il suo rientro in Italia e la «svolta di Salerno». Viene qui contestato da un giovanissimo e ancora sconosciuto Adriano Sofri, futuro fondatore e *leader* di «Lotta continua», il quale rinfaccia al partito e al suo segretario di «non aver fatto la rivoluzione»<sup>652</sup>.

Poco dopo questi eventi, il 21 agosto 1964, Togliatti muore improvvisamente. È da poco nato il II governo Moro, in cui il Psi assume un ruolo subalterno rispetto alla Dc, decretando così il fallimento dell'esperimento del centro-sinistra. Parallelamente, qualche mese dopo la scomparsa del «Migliore», in Unione sovietica Chruščëv viene destituito e inizia l'era di Breznev, con cui si chiude il periodo delle riforme interne e si consuma definitivamente la rottura Cina-Urss. Il nuovo segretario del Pci è Luigi Longo, che tenta di portare avanti una linea di continuità con la politica togliattiana attraverso l'immediata pubblicazione su «Rinascita» del Memoriale di Yalta<sup>653</sup>. Nonostante questo sforzo, all'interno del partito si iniziano a creare forti divaricazioni con l'emergere di due proposte politiche, quelle di Amendola e di Ingrao, che implicano una diversa lettura delle trasformazioni economiche in atto nel Paese e, di conseguenza, un diverso giudizio sul nuovo corso del centro-sinistra e sulla posizione che il Pci deve assumere nei suoi confronti. In particolare, Amendola, tenendo fermo quanto sostenuto al Convegno sulle *Tendenze del capitalismo italiano*, formula in quegli anni su «Rinascita» la proposta di giungere alla formazione di un «partito unico della classe operaia» che deve trarre le conseguenze sia del fallimento delle esperienze socialdemocratiche, sia della non realizzata egemonia

---

<sup>651</sup> P. TOGLIATTI, *Promemoria sulle questioni del movimento operaio internazionale e sulla sua unità*, in «Rinascita», n.35, 1964, (pp. 1-4), p. 3

<sup>652</sup> Cfr. A. HOBEL, *Le culture comuniste*, cit., p. 20.

<sup>653</sup> «La Direzione del nostro Partito prese conoscenza con grande emozione del documento preparato dal compagno Togliatti, riconobbe che “in esso sono ribadite con grande chiarezza le posizioni del nostro Partito in merito all'attuale situazione del movimento comunista internazionale” e lo fece proprio. Pubblichiamo perciò il memoriale del compagno Togliatti come precisa espressione della posizione del Partito in merito ai problemi del movimento operaio e comunista internazionale e della sua unità», L. LONGO, *Introduzione a Il testo integrale dell'ultimo scritto di Togliatti a Yalta*, in «Rinascita», n. 35, 1964, p. 1.

dei partiti comunisti nei Paesi occidentali e, soprattutto, dell'incapacità del Psi e del Pci di avviare in Italia un processo di transizione al socialismo<sup>654</sup>:

non un partito "ideologicamente neutro" come teme Lombardi, ma nemmeno ideologicamente chiuso: un partito politicamente attivo capace di convogliare attorno a un programma politico forze di diversa origine e ispirazione. Il partito unico dovrà raccogliere l'apporto delle più avanzate correnti del pensiero moderno, in modo da realizzare un fecondo confronto fra il pensiero materialista dialettico, che raccoglie e sviluppa gli insegnamenti di Marx e Lenin, di Labriola e Gramsci, e le altre posizioni filosofiche culturali. I comunisti continueranno naturalmente la loro battaglia marxista entro il partito unico in un permanente e democratico dibattito delle idee<sup>655</sup>.

Ingrao, invece, ritiene che le contraddizioni innescate dallo sviluppo del neocapitalismo e le nuove forme di accumulazione capitalistica abbiano bisogno, per essere superate, di una nuova coalizione di forze, che abbia il compito di allargare le basi della democrazia diretta. Alla proposta di Amendola, che non ammette all'interno del partito la presenza di posizioni eterodosse, egli contrappone, invece, la proposta di un'apertura alle nuove correnti politiche e culturali, per poter dare nuova vita al movimento operaio<sup>656</sup>.

La corrente dell'«ingraismo», che inizia qui a prendere forma, è solo uno degli esempi della crisi della tradizione storicistica, per la quale la morte di Togliatti costituisce un nuovo spartiacque, oltre a quello del '56, costringendo i militanti marxisti a un confronto aperto con la sua eredità. La questione degli intellettuali torna ancora una volta a essere centrale perché, come sottolinea Rossanda in un articolo, le trasformazioni politiche e teoriche di quegli anni, unite alla scomparsa del *leader* che più di tutti aveva lavorato alla creazione di una politica culturale unitaria, determinano «una svolta» per quanto riguarda il problema del loro impegno<sup>657</sup>.

Questo articolo vuole essere una risposta a un precedente intervento di Garin, comparso sul «Contemporaneo» in cui, con nostalgia, viene ripercorso il clima culturale che aveva caratterizzato gli anni della ricostruzione postbellica:

lungo l'arco di vent'anni ciò che ha distinto coloro che hanno tenuto fede ai propositi del '45 o che ne hanno inteso sempre meglio il significato, non è stato solo il netto rifiuto di dimenticare le esperienze decisive della Resistenza. È stata la ferma volontà di comprendere la propria funzione, ossia la funzione della cultura nel senso più ampio, perché la scelta fosse, oltre che consapevole, attiva operante nella società<sup>658</sup>.

---

<sup>654</sup> Cfr. G. AMENDOLA, *Il socialismo in Occidente*, in «Rinascita», n. 44, 1964, pp. 3-4.

<sup>655</sup> Il documento del Cc del giugno 1965, *Problemi dell'unità del Movimento operaio e socialista italiano*, in «Rinascita», n. 24, 1965, pp. 15-22.

<sup>656</sup> Cfr. P. INGRAO, *Volevo la luna*, Einaudi, Torino 2009.

<sup>657</sup> R. ROSSANDA, *Le ragioni della cultura*, in «Rinascita», n. 9, 1965, p. 2.

<sup>658</sup> E. GARIN, *Storia e ragioni dell'impegno*, ivi, (p. 41-43), p. 42.

Garin ricorda, così, come il marxismo sia stato, allora, lo strumento in grado di coniugare il rinnovamento filosofico con l'impegno politico scaturito dalla Resistenza e come, da questo clima, sia sorta la figura dell'intellettuale impegnato, organico al partito:

l'impegno, se vogliamo usare ancora un termine consunto, è la decisione entro la parte che si è scelta, di procedere con assoluto rigore nell'esercizio della ragione, nell'esercizio di quello che viene elaborandosi nel profondo della realtà in cui ci muove, nella vita degli uomini con cui si è voluto avviare un discorso aperto a tutti gli uomini.<sup>659</sup>

La risposta di Rossanda vuole invece sottolineare quanto le trasformazioni avvenute nella società italiana mettano in discussione questa concezione dell'intellettuale che i sostenitori dello storicismo marxista tentano ancora di propugnare.

Un esempio di queste trasformazioni si può constatare soprattutto nella letteratura, che, come l'intera società italiana, entra «nella modernità all'improvviso»<sup>660</sup>, portando gli scrittori a riflettere sui cambiamenti del costume, dell'ambiente, dell'uomo<sup>661</sup>:

la nuova società, la società del «miracolo economico» che si realizza dal 1958 al 1963, faceva d'altra parte sparire un passato recente che non meritava solo l'oblio. Impegno politico degli scrittori e poetica neorealista erano forme culturali emerse dalla Resistenza: il 1945 era stato a sua volta un anno di grandi novità, l'anno della liberazione dell'Italia dal fascismo, la fine della guerra perduta e non voluta. La cultura e la letteratura del 1945 erano state un'avanguardia, cioè ricerca di modi nuovi di comunicazione e di presenza della letteratura nella società, aperta ad un vasto orizzonte internazionale. Ora intorno al 1960, tutto di nuovo cambiava<sup>662</sup>.

Un momento di questo processo di modernizzazione è la definitiva transizione dal «neorealismo alla neoavanguardia»<sup>663</sup>, attraverso cui i letterati prendono le distanze da una tradizione accusata di un «troppo facile "impegno"», di «populismo» e di «provincialismo neo-naturalistico»<sup>664</sup>. Il primo sintomo della crisi dello storicismo in campo letterario si era riscontrato nella discussione del '55 intorno alla pubblicazione del *Metello* di Vasco Pratolini, difeso da intellettuali come Salinari e accusato da militanti come Muscetta, Fortini e Asor Rosa di descrivere le classi subalterne di fine

---

<sup>659</sup> *Ibidem*.

<sup>660</sup> A. BERARDINELLI, *Letterati e letteratura negli anni Sessanta*, in *Storia dell'Italia repubblicana. Volume secondo. La trasformazione dell'Italia: sviluppo e squilibri*, Einaudi, Torino 1995, (pp. 481-549), p. 481.

<sup>661</sup> Cfr. A. ASOR ROSA, *La cultura*, cit., p. 896.

<sup>662</sup> *Ibidem*.

<sup>663</sup> G. FERRONI, *Storia della letteratura italiana. Il Novecento*, Einaudi Scuola, Milano 1991, p. 503.

<sup>664</sup> A MANGANO, G. SCHINA, *Le culture del Sessantotto*. cit., p. 35.

Ottocento attraverso una visione populistica e idilliaca<sup>665</sup>. Dagli esiti di questa polemica inizia l'esperienza di due riviste, «Officina» (1955-1959) e «Il Menabò» (1959-1967).

La prima, dominata dalla figura di Pier Paolo Pasolini, si impegna nella creazione di una nuova prassi letteraria attraverso l'utilizzo di un plurilinguismo sperimentale, di un linguaggio, cioè, che sia insieme popolare, legato alle culture locali, e nutrito di polemica sociale. Sono esempi di questo nuovo stile di scrittura opere come *Quer pasticciaccio brutto de via Merulana* (1957) di Carlo Emilio Gadda e di Pasolini *Le Ceneri di Gramsci* (1957) e *Una vita violenta* (1959).

La seconda rivista, invece, nasce con lo scopo di spingere anche gli scrittori a occuparsi della nuova realtà capitalistica, ad analizzare «la catena di effetti che il mondo delle fabbriche mette in moto»<sup>666</sup>. Questo rapporto tra letteratura e industria diventa centrale soprattutto nel quarto numero della rivista (1961) che ospita testi come quelli di Ottiero Ottieni (*Taccuino industriale*) e Vittorio Sereni (*Una visita in fabbrica*). In un saggio pubblicato nel numero successivo, la complessità della società neocapitalistica viene rappresentata da Calvino tramite la metafora del «labirinto gnoseologico-culturale», attraverso cui si mostra come la letteratura non possa più avere il ruolo – fino a quel momento attribuitole quasi istituzionalmente dalla politica culturale dei partiti – di fornire spiegazioni generali del mondo: «è una richiesta poco pertinente quella che si fa alla letteratura, dato un labirinto, di fornirne essa stessa la chiave per uscirne»<sup>667</sup>. Anche nell'esperienza di «Il Menabò» risulta così presente la ricerca sperimentale di una pluralità di linguaggi e di materiali linguistici, finalizzata a «rendere conto dell'inestricabile molteplicità del reale, annullando la pretesa di dare sintesi al mondo attraverso il potere ordinatore della scrittura e del linguaggio ragionante»<sup>668</sup>.

Un altro esempio di questo cambiamento di prospettiva è dato, in campo storiografico, dalla «Rivista storica del socialismo» (1958-1967), diretta da Luigi Cortesi e Stefano Merli e impostata nella direzione di una critica alla politica culturale del Pci togliattiano attraverso un rifiuto dei suoi referenti teorici: al Gramsci dei *Quaderni* viene così contrapposto il Gramsci dell'«Ordine nuovo» e alla linea genealogica nazionale-popolare di Togliatti la linea che da Morandi arriva fino a Panzieri e ai «Quaderni rossi».

Per quanto riguarda i temi più strettamente filosofici, un passaggio ulteriore verso l'irreversibile crisi dello storicismo è costituito dal dibattito che prende avvio su «Rinascita» nel '65 da un articolo

---

<sup>665</sup> Cfr. C. SALINARI, *Vasco Pratolini*, in ID., *Preludio e fine del realismo in Italia*, Morano, Napoli 1967, p. 107; C. MUSCETTA, *Metello e la crisi del neorealismo*, in ID., *Realismo, neorealismo, controrealismo*, Garzanti, Milano 1976, pp. 107 ss.; A. ASOR ROSA, *Vasco Pratolini*, Edizioni moderne, Roma 1958; F. FORTINI, *Il Metellismo*, in ID., *Dieci inverni 1947-1957*, De Donato, Bari 1973, p. 125.

<sup>666</sup> E. VITTORINI, *Industria e letteratura*, in «Il Menabò», n. 4, 1961, p. 20.

<sup>667</sup> I. CALVINO, *La sfida del labirinto*, «Il Menabò», n. 5, 1962, (pp. 96-100), p. 98.

<sup>668</sup> Cfr. P. MARTINO, *Pifferi e macchine da scrivere. Intellettuali, letteratura, nuova sinistra, verso il Sessantotto*, in V. CAMERINO, P. MARTINO, S. TOMEO, *Utopie dal '68*, Argo, Lecce 2009, p. 30.

di Rossanda, intitolato significativamente *Unità politica e scelte culturali*, cui rispondono, con diversi interventi, Luporini, Alicata, Bianchi Bandinelli, e Gruppi<sup>669</sup>. Nel suo articolo Rossanda prova a fare i conti con l'eredità culturale di Togliatti, presentandolo innanzitutto come un grande esponente del realismo politico:

quel che conta, ai fini di una prima interpretazione del suo modo di intendere la figura dell'intellettuale è questo suo misurare l'intelligenza e il sentimento sempre e soltanto sulla realtà; e insieme la certezza che il reale può essere colto soltanto da un estremo sforzo intellettuale, per cui la politica non è che il risultato della capacità di leggere quello che esiste, di individuarne con esattezza i molteplici dinamismi interni per riconoscerne le strade della rivoluzione<sup>670</sup>.

Da questa concezione della politica deriva la personale concezione togliattiana del rapporto tra intellettuali e partito, non scalfita nemmeno dalla svolta del '56, ma che, a giudizio di Rossanda, ha rappresentato il limite principale dell'operazione di ricostruzione culturale avviata dal segretario del Pci e dagli altri dirigenti di partito nel dopoguerra. In questo limite è compreso anche il mancato riconoscimento dell'importanza della «cultura democratica europea» ai fini della costruzione del marxismo in Italia, ben visibile nella polemica innestata con le varie riviste di quel periodo, specie con il «Politecnico»:

quel che fu determinante per respingerla – come coacervo di stranezze e metafisicherie – era la sua estraneità a quella che era stata la linea di sviluppo della cultura italiana come «cultura nazionale», l'apparire come un corpo estraneo, che aveva formato o sedotto soltanto alcuni gruppi settentrionali – da Pavese a Vittorini o per altri versi – [...] il gruppo di Banfi; anch'essi fuori da una filiazione diretta e reale del contesto nazionale, piuttosto medioeuropei che «figli d'Italia»<sup>671</sup>.

In questo modo in Italia non si è potuto avere un rinnovamento metodologico, filosofico e scientifico totale che avrebbe presupposto il riconoscimento, negato invece da Togliatti, dei nessi che intercorrono «fra sviluppo nazionale e sviluppo della cultura europea». Su questo punto interviene Luciano Gruppi, il quale replica a Rossanda che il confronto con le altre correnti da lei citate non è stato tanto impedito dalla tradizione storicistica portata avanti da Togliatti, quanto da un suo insufficiente sviluppo. La parabola del marxismo teorico in Italia, racchiudibile nella formula «filosofia della praxis», ha ancora, per Gruppi, una sua validità perché, mettendo al suo centro il

---

<sup>669</sup> Cfr. R. BIANCHI BANDINELLI, *Politica culturale* in «Rinascita» n. 48, 1965, pp. 9-10; C. LUPORINI, *Una battaglia culturale e politica*, in l'«Unità»; 19 gennaio 1966 p. 12; M. ALICATA, *Il nostro dibattito sulla cultura*, in L'Unità, 24 gennaio 1966, p. 6; L. GRUPPI, *Sulla politica culturale*, in *Storia politica organizzazione nella lotta dei comunisti italiani per un nuovo blocco storico*, in «Quaderni di critica marxista», n. 5, pp. 10-14.

<sup>670</sup> R. ROSSANDA, *Unità politica e scelte culturali*, in «Rinascita», n. 34, 1965, p. 21.

<sup>671</sup> *Ibidem*.

principio della praxis, stabilisce un rapporto tra soggetto e oggetto tale da non appiattare il primo o da vanificare il secondo. È attraverso la prosecuzione di questo paradigma che d'altronde:

si giunge alla definizione del *partito nuovo*, alla quale certo non si può approdare con una visione deterministica del processo storico e neanche con una elaborazione e applicazione speculativa delle leggi della dialettica alla storia. Ad esso perviene, piuttosto, partendo «dalle cose stesse» (Togliatti), dal «movimento reale» (Marx), dalle sue contraddizioni – e qui sì che vi è la dialettica. Ad esso si perviene se si ha presente la funzione del soggetto, del *partito* che non contrappone alla realtà modelli per l'avvenire, ma suggerisce soluzioni per l'oggi, se si tiene insomma presente il principio della *prassi*.<sup>672</sup>

Gruppi recupera del pensiero gramsciano proprio quel nesso soggetto-partito-classe<sup>673</sup> che si era cominciato a mettere in discussione con la crisi del '56 e che aveva trovato terreno fertile soprattutto nello sviluppo dell'operaismo. Il partito viene qui descritto come quel soggetto che attraverso la praxis costruisce apparati interpretativi in grado di comprendere la realtà storica, che è un insieme di fatti individuali non generalizzabili. Pertanto, solo attraverso il partito si può compiere il rovesciamento della praxis di cui parlava Gramsci nei *Quaderni*.

Su questa interpretazione di Gramsci interviene nuovamente Rossanda nell'articolo *Marxismo e storicismo*, in cui l'importanza del pensatore sardo viene svincolata dal retroterra idealistico e ricondotta al pensiero di Marx e, in generale, al marxismo europeo. Questo perché, secondo Rossanda, sia Labriola che Gramsci «accettano interamente la concezione marxista, materialistica e dialettica della storia, e in questo si distaccano profondamente dalle correnti storicistiche del secolo»<sup>674</sup> per avvicinarsi, invece, all'autentico pensiero marxiano, secondo il quale:

ogni fatto o idea, non si interpreta soltanto nel suo divenire, per quel tanto che contiene del passato e che prefigura dell'avvenire, ma per il suo rapporto – per ricco e mediato che sia – con la struttura, il rapporto sociale di produzione. È questo che fa della storia non un susseguirsi o affiancarsi di momenti irripetibili e ininterpretabili – e quindi della politica empiria o finalismo idealista – ma l'espressione intellegibile d'una dinamica sociale, le cui leggi sono oggettive, conoscibili e quindi modificabili – fondamento scientifico delle possibilità d'una rivoluzione proletaria<sup>675</sup>.

Il marxismo può dunque essere definito uno «storicismo assoluto», secondo la nota formula gramsciana, solo se, con questa formula, si fissa ogni dato del reale in quello specifico momento e nelle specifiche ragioni della dinamica sociale. Esso è inoltre rivoluzionario e «non già per una spinta

---

<sup>672</sup> L. GRUPPI, *Palmiro Togliatti: cultura e metodo*, in «Rinascita», n. 37, 1965 ora in F. CASSANO, *Marxismo e filosofia*, cit., p. 225.

<sup>673</sup> Cfr. G. LIGUORI, *Gramsci conteso*, cit., p. 192.

<sup>674</sup> R. ROSSANDA, *Marxismo e storicismo*, in «Rinascita», n. 45, 1965, (pp. 22-23), p. 22.

<sup>675</sup> Ivi, p. 23.

volontaristica o giacobina», ma perché è il solo «a fondare su una certezza teorica le ragioni del soggetto della rivoluzione, il proletariato»<sup>676</sup>. Sia Labriola che Gramsci si inseriscono in questa concezione del marxismo e la sviluppano al massimo grado, facendone uno strumento di interpretazione della società e del rapporto tra struttura e sovrastruttura, tra legge e storia.

È soprattutto Gramsci a dare alle sue ricerche un valore non solo metodologico, ma anche politico, in aperta polemica con le interpretazioni del marxismo di carattere meccanicistico, deterministico, positivisticò, dogmatico. Sulla base di questa esplicitazione, Rossanda può sostenere che i limiti dello storicismo non sono da attribuire a Gramsci, ma a Togliatti, vale a dire al modo in cui il segretario del Pci ha interpretato il marxismo di Gramsci, ricollegandolo alle filiazioni democratiche dello storicismo idealista e leggendo alla luce di pensatori come Guido Dorso o Giustino Fortunato, piuttosto che alla luce di Marx. Tale lettura ha fatto sì che si perdessero i caratteri propri del marxismo, diventato una conoscenza eminentemente storica e fattuale che ha per oggetto le sole formazioni culturali concrete cui l'iniziale modello ha dato luogo. Di qui la derivazione di un marxismo nazionale del quale si smarriscono le connotazioni teoriche specifiche:

il relativismo teorico di questo tipo di storicismo non comporta soltanto una franca revisione di Marx; ma sul terreno della stessa ricerca storica smarrisce, a mio avviso, ogni possibile unità di metodo interpretativo. Apparentemente recuperata al massimo, la concretezza storica si perde, nel momento in cui non sia più dato un conoscere scientifico del processo sociale; perduta infatti l'unità teorica di interpretazione della società, su che cosa può essere fondata la sua conoscibilità? [...] Ogni giusta polemica contro le interpretazioni scientiste di Marx non può perdere di vista una riaffermazione e un recupero non astratto della sua dottrina come scienza. Una volta che questo si abbandoni, si perde interamente il nesso fra teoria e prassi, scienza e storia, nel mare di un'apparente oggettività storica, in realtà d'una pura empiria, o puro soggettivismo, nel quale ogni politica, o teoria politica, ha giustificazione in se stessa, e il principio stesso dell'interpretabilità del meccanismo sociale – fondato su una oggettiva, materialista, *realtà* dello stesso – è smarrito<sup>677</sup>.

#### *4.1.2. Il caso di Luporini. Dallo storicismo alla riscoperta delle forme, attraverso la diffusione dell'althusserismo in Italia.*

L'intervento di Luporini all'interno del dibattito del '65-'66 su «Rinascita» rappresenta un'ulteriore svolta nella sua interpretazione del marxismo, influenzata dal pensiero di Althusser e sistematizzata nel 1966 nel saggio *Realtà e storicità*, dove si determina quel passaggio – come verrà

---

<sup>676</sup> *Ibidem.*

<sup>677</sup> *Ibidem.*

definito da lui stesso – dallo «storicismo alla riscoperta delle forme»<sup>678</sup>, ossia a un'interpretazione del pensiero di Marx legata all'analisi delle forme scientifiche di sviluppo della realtà sociale<sup>679</sup>.

Durante gli anni Sessanta, dominati dalla crisi del marxismo sovietico, l'althusserismo è una delle correnti del cosiddetto "marxismo occidentale" che vive un'intensa stagione di diffusione non solo in Francia, ma in tutta Europa e in America Latina. Per quanto riguarda il contesto italiano, la ricezione di questa corrente è del tutto peculiare, perché Althusser scopre l'Italia e il marxismo italiano prima che l'Italia e il marxismo italiano scoprano Althusser<sup>680</sup>. Il filosofo francese, tra gli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, guarda infatti con interesse al dibattito marxista che si è aperto in Italia e che, a suo giudizio, ha il merito di aver messo in discussione una determinata ortodossia marxista prima che ciò avvenisse in altri Paesi e di aver sollevato per primo la questione del carattere scientifico da attribuire al pensiero di Marx. In questo senso l'ammirazione di Althusser è rivolta in particolare alle posizioni assunte dalla scuola dell'avolpiana, alla sua lettura del rapporto Marx-Hegel che respinge l'impostazione storicistica e la linea genealogica che ricollega il marxismo alla tradizione idealistica.

Successivamente, questo rapporto di ricezione si inverte ed è la stessa produzione althusseriana, a partire da *Pour Marx* (1965) per arrivare a *Lire le Capital* (1965), a influenzare gli sviluppi del marxismo italiano (specie lungo tutto il '68)<sup>681</sup>. Questa fortuna di Althusser in Italia è in larga parte dovuta proprio a Luporini, il quale diventa, nella seconda metà degli anni Sessanta, il tramite più consistente della penetrazione del pensiero althusseriano in Italia.

Attraverso l'analisi e la periodizzazione dell'opera di Marx, Althusser cerca di comprendere in cosa consista l'autonomia del marxismo, di rintracciare cioè cosa faccia del marxismo un sapere essenzialmente distinto dagli altri. In *Pour Marx* tale ricerca porta alla constatazione di una rottura epistemologica tra opere giovanili e opere della maturità:

il problema della "differenza specifica" della filosofia marxista assunse così una forma tale da chiedersi se esisteva o no, nello sviluppo intellettuale marxiano, una "rottura epistemologica" tale che segnasse il sorgere di una nuova concezione della filosofia, e il problema correlativo del punto preciso di questa rottura. Nel campo di questi problemi, lo studio delle opere giovanili di Marx assunse una importanza teorica e storica decisiva<sup>682</sup>.

---

<sup>678</sup> Cfr. C. LUPORINI, *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, cit., p. XXV. «sul terreno della dialettica le questioni che ho toccato rimangono tutte vere, ma per tutte cambia qualcosa: l'organizzazione problematica in cui esse si ripropongono, che non è un contenitore esterno ma un *quid* da cui vengono attraversate e, in certo senso modificate. Ma se guardo al percorso complessivo mi sembra che questo libro [*Dialettica e materialismo*] potrebbe avere come sottotitolo dallo storicismo alla riscoperta delle forme [...] Questo percorso ha in qualche modo un inizio e soprattutto un punto di crisi: quello "dello storicismo"»: *ibidem*.

<sup>679</sup> Cfr. C. MAPELLI, *Cesare Luporini e il suo pensiero*, Punto rosso, Milano 2008, p. 55.

<sup>680</sup> C. LO IACONO, *Althusser in Italia. Saggio bibliografico (1959-2009)*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 27.

<sup>681</sup> Cfr. M. IOFRIDA, *La filosofia francese contemporanea. Dalla «morte dell'uomo alla riscoperta della soggettività»: note critico storiche*, in M. BALDASSARRI, D. MELEGARI (a cura di), *La rivoluzione dietro di noi. Filosofia e politica prima e dopo il '68*, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 31-43.

<sup>682</sup> L. ALTHUSSER, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 15.



La rottura è collocabile, secondo Althusser, nell'*Ideologia tedesca* (1845), mentre *Le Tesi su Feuerbach* ne rappresentano «l'estremo margine anteriore [...], il punto in cui, dentro la vecchia coscienza e dentro il vecchio linguaggio, e quindi in formule e in concetti per forza disequilibrati ed equivoci, traspare già la nuova coscienza teorica»<sup>683</sup>. A partire da queste due opere si determinano, secondo Althusser, due discorsi scientifici distinti, il materialismo storico e il materialismo dialettico:

creando la teoria della storia (materialismo storico) Marx, con un unico e medesimo gesto, aveva rotto con la sua coscienza filosofica ideologica anteriore e gettato le basi di una nuova filosofia (materialismo dialettico). Che una nuova filosofia sia nata dall'atto stesso costitutivo di una scienza e che questa scienza sia la teoria della storia, pone naturalmente un problema teorico basilare: per quale necessità di principio la fondazione della teoria scientifica della storia doveva implicare e coinvolgere *ipso facto* una rivoluzione teorica nella filosofia? Conseguenza pratica non trascurabile: la nuova filosofia era così bene implicata dalla e nella nuova scienza, che poteva essere tentata di confondersi con essa. *L'Ideologia tedesca* consacra in pieno questa confusione facendo della filosofia solo il fragile riverbero della scienza, se non addirittura la vuota generalità del positivismo<sup>684</sup>.

Althusser sostiene che le opere sopra citate segnano una svolta decisiva nel pensiero marxiano e cioè quel passaggio dall'ideologia alla scienza che avrà il suo compimento definitivo nel *Capitale*. Nelle opere giovanili, infatti, l'umanesimo di Marx costituisce, a suo giudizio, un ostacolo epistemologico, in quanto – insistendo unilateralmente sul soggetto – non consente di conoscere la collocazione oggettiva degli uomini nei rapporti di produzione. La rottura nei confronti di questa posizione umanistica permette la formazione di una disciplina scientifica che è la combinazione del materialismo storico – ossia della teoria scientifica della storia intesa come processo senza soggetto e senza fini predeterminati, ma mosso dalla lotta delle classi – e del materialismo dialettico, inteso come epistemologia che riflette sulla storia del sapere e sui meccanismi della sua produzione. La distinzione effettuata da Althusser tra scienza e ideologia non comporta l'identificazione totale della filosofia con l'ideologia. Marx, infatti, costruisce una nuova filosofia scientifica – che il filosofo francese chiama «Teoria», con la maiuscola – il cui carattere proprio consiste nell'irriducibilità a qualsiasi altro tipo di concezione, per esempio a un economicismo deterministico o a un'ontologia cosmologico-naturalistica (come il Diamat sovietico). In base a queste analisi, il marxismo viene concepito da Althusser come un antideterminismo e un antisoggettivismo, non riducibile, dunque, a nessuno storicismo e quindi a nessuna forma di umanismo che, a suo giudizio, a quello è sempre connesso.

---

<sup>683</sup> Ivi, p. 16.

<sup>684</sup> Ivi, pp. 16-17.

La rottura epistemologica che avviene nell'opera di Marx non comporta soltanto un rovesciamento della dialettica hegeliana, ma pure una sua trasformazione radicale. Il marxismo, in quanto scienza, riconosce, secondo Althusser, la presenza in ogni processo complesso e nella struttura globale della società di una contraddizione principale, che domina sul resto. Ciò significa che «la totalità complessa possiede l'unità di una struttura articolata e dominante»<sup>685</sup>. La contraddizione principale, tuttavia, pur occupando una posizione dominante, non può sussistere senza contraddizioni secondarie, che sono la sua condizione di esistenza, così come essa lo è di queste ultime. In tal modo viene superata ogni separazione rigida tra il piano della struttura e quello della sovrastruttura. Ogni modo di produzione implica sempre anche la riproduzione delle condizioni politiche e ideologiche che ne assicurano la continuità. La società è una totalità complessa, nella quale forze produttive, rapporti di produzione e sovrastruttura s'intrecciano attorno alla contraddizione principale che determina l'unità del tutto. Riprendendo un termine lacaniano, Althusser formula così il concetto di «*surdétermination*» per indicare il fatto che una determinata formazione non può essere spiegata facendo riferimento a una sola causa, ma occorre ricondurla a una pluralità di fattori. È Marx stesso a dimostrare questa tesi nell'*Einleitung* del '57:

il semplice non esiste mai se non in una struttura complessa; l'esistenza universale di una categoria semplice non è mai originaria, ma appare alla fine di un lungo processo storico, come il prodotto di una struttura sociale estremamente differenziata; noi non abbiamo mai a che fare, nella realtà, con l'esistenza pura della semplicità, sia essa essenza o categoria, ma con l'esistenza di "concreti", di esseri e di processi complessi e strutturati<sup>686</sup>.

In questo modo la principale contraddizione marxiana tra capitale e lavoro salariato rientra sempre all'interno di una totalità strutturata di rapporti e di contraddizioni. Affinché la contraddizione principale diventi attiva ed efficace e possa produrre una rivoluzione, dando luogo a una nuova formazione economico-sociale, non è sufficiente la sua semplice esistenza, ma occorre una congiuntura, ossia l'accumularsi di circostanze concomitanti. Solo l'analisi scientifica delle contraddizioni che permeano la totalità sociale in un periodo dato può quindi determinare il posto e la funzione svolta dalle classi entro tale totalità e la portata oggettiva della loro azione.

Pur essendoci un evidente debito teorico di Althusser nei confronti dei dellavolpiani, nel modo di sottolineare la rottura epistemologica intercorsa nel pensiero di Marx e la conseguente interpretazione del marxismo come metodologia scientifica, nel passaggio da *Pour Marx* a *Lire le Capital* (1967) anche l'impostazione dellavolpiana viene messa in discussione. Questo perché, secondo Althusser,

---

<sup>685</sup> Ivi, p. 30.

<sup>686</sup> Ivi, pp. 174-175.

essa concepisce in modo erroneo la distinzione che intercorre tra scienza e ideologia. Se per i dellavolpiani, infatti, oltre la scienza non vi è la filosofia, che anzi è considerata pura metafisica, dal momento che la scienza si costituisce sulle basi di un puro sperimentalismo e l'esperimento scientifico verifica in se stesso la sua verità, per Althusser il marxismo è insieme scienza (materialismo storico) e filosofia (materialismo dialettico).

Nello stesso periodo in cui si consuma il distacco dalle posizioni dei dellavolpiani, avviene l'incontro di Althusser con Luporini, il quale, a proposito di questo incontro, scrive nell'*Introduzione a Dialettica e materialismo*:

ebbi occasione di scambiare idee con Althusser, a voce e per iscritto: circa un punto essenziale eravamo d'accordo, e cioè l'impossibilità di fondare il marxismo su un'antropologia filosofica (anche se le conseguenze intorno al cosiddetto «umanismo marxista» o meglio intorno al problema dell'uomo erano per me diverse). E anche circa la necessità di combattere lo storicismo [...] Mi detti assai da fare perché la traduzione di *Pour Marx* (nel quale tuttavia l'antistoricismo di Althusser ancora non figura, bensì soltanto il suo 'antiumanismo') uscisse presso gli Editori Riuniti, il che fu raggiunto vincendo qualche difficoltà [...] Ritenevo giusto che la problematica di Althusser, il quale tiene presente il marxismo italiano (Labriola e Gramsci; ma anche Della Volpe, ecc.) come nessun altro straniero, dovesse venir accolta quale un termine di confronto della nostra discussione teorica, e non dovesse venir contrapposta ai comunisti in Italia da forze esterne come certamente si sarebbe fatto<sup>687</sup>.

Luporini trova dunque nel pensiero di Althusser la conferma di alcune posizioni sul marxismo che aveva iniziato ad assumere negli anni precedenti, a partire, come si è visto nel Capitolo secondo, dal saggio su *Marxismo e sociologia* e dal Convegno di studi gramsciani del '58. Nello specifico ciò che, come egli stesso ammette, lo spinge verso l'althusserismo è l'esigenza di ricercare un'oggettività concettuale di contro all'illusione di un lavoro filosofico «in presa diretta sul vissuto, sul coscienziale, sull'esistenziale»<sup>688</sup>. Come Althusser, anche Luporini è interessato a definire l'autonomia filosofica del marxismo e questo tentativo è portato avanti negli anni Sessanta attraverso un'analisi dei concetti di storicità e realtà, nella convinzione che originario del marxismo non sia il problema della conoscenza, ma quello della scienza:

il marxismo è una concezione contrassegnata originariamente e in modo essenziale da una marcata storicizzazione di se stesso, della propria genesi, delle proprie radici. Questo aspetto è strettamente legato al suo carattere *rivoluzionario* oltre che, indubbiamente, a un elemento specifico della sua *scientificità*. Esso tuttavia può dar luogo a molti equivoci, o a false suggestioni, sul piano sistematico. Per esempio, nel nostro caso, si deve evitare il doppio pericolo di una decifrazione della nozione di «realtà» nel marxismo in chiave *hegeliana*, oppure in chiave *feuerbachiana*. Dall'analisi risulterà, implicitamente o esplicitamente, che anche una interpretazione naturalistica (o, in particolare, sensualistica), *positivistica* (o, in particolare, *empiristica*), ingenuamente *realistica*, o anche

---

<sup>687</sup> C. LUPORINI, *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, cit., p. XXXV.

<sup>688</sup> C. LUPORINI, *Nota introduttiva* a L. Althusser, *Per Marx*, cit., p. X.

immediatamente *storicistica* (in uno qualsiasi dei significati correnti di questa parola) sarebbe fondamentalmente sbagliata<sup>689</sup>.

Come viene sottolineato nell'articolo pubblicato su «Rinascita» nel '66, l'interpretazione storicistica del marxismo, basandosi sull'unicità dell'accadimento storico e sull'idea che il movimento sia un semplice fluire evoluzionistico, non riesce a restituire una corretta idea della nozione di storicità e di conoscenza scientifica. Sostituendo la coscienza storica a quella teorica e ponendo l'accento sul passato piuttosto che sul presente, esso dissolve, inoltre, quelle che sono le articolazioni sistematiche della società:

lo storicismo, in qualsiasi sua versione, ci ha abituato a una concezione generica (e, in quanto tale, ideologica e non scientifica) dell'accadere storico. E, più o meno palesemente, esso punta sempre, o in modo prevalente, sull'unicità (*Einmaligkeit*) dell'accadimento storico; cioè tende a isolarlo dalle leggi del suo accadere (la *storiografia* come *esclusiva* "considerazione individualizzante"; concezione da cui è affetta anche quasi tutta la storiografia marxista, almeno in Italia)<sup>690</sup>.

Luporini recupera qui la nozione di «formazione economico-sociale», su cui si era già soffermato sia nel Convegno su marxismo e sociologia che nella discussione tra storicisti e dellavolpiani del '62, e la presenta come il fondamento del materialismo storico di Marx, come quell'idea per cui in tutte le forme di società vi è una produzione determinata che decide del rango e dell'influenza di tutte le altre. Da questa nozione consegue che:

vi è sempre una categoria economica dominante, in quanto da essa dipendono i rapporti reciproci delle altre e la loro organizzazione in sistema (per es. il capitale, nel sistema borghese). Si tratta di un criterio anche questo del tutto oggettivo. Rispetto a una determinata società storica, infatti, non può essere deciso ad arbitrio, o per convenzione, quale sia in essa la categoria economica dominante. Va soltanto scoperta<sup>691</sup>.

La portata teorica della formula marxiana «critica dell'economia politica» risiede, a questo punto, nella capacità di respingere ogni tipo di soggettivismo economico e questo è possibile non attraverso una visione storicistica – nessuno storicismo in quanto tale, precisa Luporini, è infatti in grado di vincere un qualsiasi soggettivismo<sup>692</sup> – bensì tramite due elementi sistematici che fanno

---

<sup>689</sup> C. C. LUPORINI, *Realtà e storicità*, in *Dialettica e materialismo*, cit., p. 153.

<sup>690</sup> C. LUPORINI, *Una visione critica dell'uomo*, in «Rinascita», n. 51, 1965, ora in F. CASSANO, *Marxismo e filosofia in Italia*, cit., p. 277.

<sup>691</sup> Ivi, p. 273.

<sup>692</sup> Cfr. ivi, p. 274.

costantemente riferimento alla nozione di produzione e di riproduzione della vita materiale degli uomini associati.

Avendo chiarito il fatto che il marxismo, in quanto materialismo storico e critica dell'economia politica, non è fondato su un'antropologia filosofica, bensì sulla scoperta dei rapporti sociali di produzione, che non sono determinati dalla coscienza degli uomini, Luporini può specificare la natura metodologica del modello teorico usato da Marx in economia, cioè nel *Capitale*:

che cos'è *Il capitale* di Marx? Esso è la costruzione di un modello scientifico astratto o ideale (Lenin ebbe sempre chiaro questo punto: il modello scientifico del modo di produzione borghese (capitalistico). Questa costruzione avviene attraverso un certo sviluppo (dialettico) di «forme», che si presenta regolato da leggi interne al sistema (leggi di tendenza, di sviluppo, ecc.) e dal loro cooperare, convergere o anche possibile contrastare: onde appunto la dialetticità consistente nel modificarsi, o anche arrovesciarsi, di situazioni precedentemente accertate (tipico in questo senso il passaggio dalla formula MDM alla formula DMD, nella prima sezione del *Capitale*)<sup>693</sup>.

Nel saggio *Realtà e storicità*, Luporini spiega come *Il Capitale* sia stato prevalentemente interpretato, dal punto di vista contenutistico e metodologico, come un'opera costituita da parti sistematiche (o logiche) e da parti storiche. Tuttavia, sarebbe un errore leggere ed esporre la materia di cui esso è composto in questi due modi, considerandoli indifferentemente buoni, come fa ad esempio Engels: «sarebbe un grosso errore concepire quella alternanza come un più o meno occasionale ricorrere, secondo opportunità didascaliche ed espositive, ad analisi e a narrazioni diacroniche»<sup>694</sup>. Questo perché nel pensiero di Marx l'analisi sincronica è epistemologicamente prioritaria rispetto a quella diacronica. Al posto dei termini sincronico e diacronico, Luporini ritiene sia più giusto servirsi di due nozioni diverse, quella di «genetico-formale» (che indica la deduzione delle forme, dalla più semplice alla più complessa) e quella di «storico-genetico» (nel senso della specificazione storico-empirica di quello sviluppo formale)<sup>695</sup>. Queste nozioni, messe insieme, sono essenziali per comprendere il contenuto del *Capitale* e rendono possibile l'emergere della nozione scientifica di formazione economico-sociale, quale «nozione di modelli teorici astratti complessivi dell'accadere economico che si verifica all'interno di determinati sistemi concreti»<sup>696</sup>.

Dopo aver chiarito questo punto, Luporini può analizzare quelli che, a suo giudizio, sono i tre tratti comuni a ogni possibile modello di formazione economico-sociale. Il primo tratto riguarda il fatto che il modello:

---

<sup>693</sup> *Ibidem*.

<sup>694</sup> C. LUPORINI, *Realtà e storicità*, cit., p. 155.

<sup>695</sup> *Ivi*, p. 157.

<sup>696</sup> *Ivi*, p. 160.

ha una funzione interpretativa rispetto all'accadere concreto dell'ambito a cui esso si riferisce e che delimita. Nella fattispecie questa funzione interpretativa permette di rilevare obiettive tendenze di sviluppo e compiere previsioni in tal senso. Si tratta di quel tipo di previsione, relativo ai caratteri propri del campo economico e delle sue leggi, che consente di inserire l'azione concreta: di una forza politica o di un gruppo sociale cosciente<sup>697</sup>.

In base al secondo tratto, ogni modello possiede una «capacità storiograficamente periodizzante», nel senso che «riportato alla analisi storica concreta, esso consente di stabilire periodi o epoche corrispondenti»<sup>698</sup>. Su questo punto si consuma una prima revisione rispetto al contenuto dell'intervento su *Marxismo e sociologia* che si è analizzato nel Capitolo secondo. L'elemento di continuità, sulla cui base è possibile effettuare la periodizzazione, «non è più connesso all'esistenza a priori di un *continuum* storico, ma alla determinatezza, rilevabile empiricamente, dei collegamenti oggettivi»<sup>699</sup>. Scompare qui, infatti, il legame tra questo contesto di problemi e il tema storicistico del progresso. In ciò che si è affermato, continua Luporini, «non vi è nulla di aprioristico o platonizzante, poiché gli elementi di cui è costituito il modello sono essi stessi desunti dall'esperienza»<sup>700</sup>. Il terzo e ultimo tratto del modello riguarda il suo costituirsi nell'opposizione tra «le leggi generali della produzione (valide cioè per ogni forma storica) e le leggi speciali – integranti o modificanti le precedenti – che definiscono la formazione economico-sociale»<sup>701</sup>.

Per fondare questi tre tratti, che costituiscono il modello di formazione economico-sociale, non basta, secondo Luporini, il riferimento al cosiddetto carattere storico del procedere marxiano, perché «la stessa storicità ha bisogno di venir fondata nella sua oggettività (oltre che nella sua specificità di campo)», cosa che nemmeno Lenin è riuscito a fare. La soluzione a questa problematica è contenuta nell'*Einleitung* del '57, dove, nel paragrafo intitolato *Il metodo dell'economia politica*, Marx – come riporta Luporini – scrive:

in tutte le forme di società vi è una determinata produzione che decide del rango e dell'influenza delle altre, e i cui rapporti decidono del rango e dell'influenza di tutti gli altri» [...] L'immagine significativa (perché traducibile nell'applicazione, in precisi concetti) è «una luce generale che si effonde su tutti gli altri colori modificandoli nella loro particolarità»<sup>702</sup>.

Qui Marx fornisce la legge generale delle formazioni economico-sociali, quella che ne consente la loro oggettiva (non arbitraria) costituzione in modelli determinati, e spiega così perché e in che senso

---

<sup>697</sup> Ivi, p. 161.

<sup>698</sup> Ivi, p. 163.

<sup>699</sup> Cfr. R. MAPELLI, *Cesare Luporini e il suo pensiero*, cit., p. 17.

<sup>700</sup> C. LUPORINI, *Realtà e storicità*, cit., p. 163.

<sup>701</sup> Ivi, p. 164.

<sup>702</sup> Ivi, p. 170.

i rapporti di produzione vengono chiamati “struttura economica” della società, che «non è affatto nel marxismo un concetto generico o una metafora, bensì una precisa nozione appunto strutturalistica»<sup>703</sup>, Questo momento dominante o soverchiante, che Marx individua, è desunto dall’esperienza, è una determinazione o criterio oggettivo, non un «punto di vista» gnoseologico che si può scegliere liberamente. Scrive, infatti, Luporini:

quale sia infatti, in ogni determinata fase storica della produzione, la categoria dominante non è una scelta che il ricercatore possa compiere ad arbitrio; egli deve soltanto scoprirla attraverso la concreta indagine empirica. Indubbiamente si tratta di una indagine su materiali storici, ma non più ‘storici’ – rispetto al metodo di costruzione strutturale del modello, dettato dalle caratteristiche proprie del campo considerato [...] – di quelli che si presentano, ad esempio, al fisico (nonché al linguista, ecc.). Storico è, qui, semplicemente uguale ad empirico<sup>704</sup>.

In questo modo Luporini si lascia alle spalle, definitivamente, ogni tipo di interpretazione storicistica del marxismo, della cui confusione – come scrive – «è proprio giunta l’ora, anche nel marxismo, di sgomberare i nostri cervelli»<sup>705</sup>. La stessa analisi del metodo del *Capitale* e lo stesso rifiuto della tradizione storicistica sono presenti nell’intervento pubblicato su «Rinascita»:

il capitale non è un’indagine storica, né tanto meno quanto al metodo storicistica. Esso ha come campo di riferimento l’«attuale società» e come punto di partenza una formazione sociale pura (il «sistema dell’economia mercantile») che in tale purezza non è mai esistita nella realtà storica<sup>706</sup>.

Qui si intuisce l’influenza del pensiero strutturalista di Althusser su Luporini, il quale grazie al confronto tra marxismo e strutturalismo attribuisce un nuovo significato al concetto di storicità, mettendo in questione quello che la tradizione dello storicismo proietta sul marxismo, basato sull’idea che la conoscenza scientifica propria del marxismo proceda dalla «storia» al «sistema», anche se del sistema – come sottolinea Luporini – si cerca di parlare il meno possibile. Invece solo un’impostazione strutturalistica può rendere conoscibile la storicità specifica dell’accadere e dell’agire in campo economico.

Benché *Il Capitale*, come modello scientifico, sia da considerarsi tutto sincronico (si occupa infatti dell’«attuale società»), non è però costruibile se non attraverso inclusioni genetiche, in senso storico.

---

<sup>703</sup> *Ibidem*.

<sup>704</sup> Ivi, p. 171.

<sup>705</sup> Ivi, p. 171.

<sup>706</sup> C. LUPORINI, *Una visione critica dell’uomo*, cit., p. 278.

Lo storico-genetico è quindi componente essenziale rispetto alla costruibilità del modello e, tuttavia, la legge generale delle formazioni economico-sociali mostra anche che:

il carattere appunto dominante (cioè organizzante sistematicamente) che una determinata produzione sempre assume ci fa comprendere la costruibilità del modello, e quindi la posizione subordinata che spetta al momento storico-genetico rispetto a quello genetico-formale, ovvero sistematico<sup>707</sup>.

Lo storico-genetico è quindi insieme essenziale e subordinato al genetico-formale; permette a quest'ultimo il massimo di autonomia scientifica e di flessibile applicazione, a condizione però che lo si consideri correttamente come la «presenza di una componente [...] che dal punto di vista strettamente sistematico va intesa come presenza di una variabile (o insieme di variabili) entro limiti dati»<sup>708</sup>. Marx parte dalla formazione economico-sociale data, il modo di produzione capitalistico, ma presa astrattamente come generale sistema dell'economia mercantile. Il carattere astratto di questa operazione è dimostrato dal fatto che egli non include il «sistema dell'economia mercantile» tra i modi di produzione che designano lo sviluppo della formazione economica della società:

è appunto questa iniziale operazione astrattiva a determinare potenzialmente fin dal primo momento l'universalità e flessibilità del modello. Ed è in funzione di essa che il passaggio da una formazione sociale precedente si presenta non come valore necessariamente predeterminato, ma come una variabile entro certi limiti. L'applicazione del modello a un qualsiasi concretum storico-sociale è resa, per altro, possibile solo dalla presenza di questi limiti, i quali coinvolgono sempre certe condizioni costituite storicamente, ma non di per sé (per necessità teoretica, cioè logicamente analitica), legate a questa piuttosto che a quell'altra formazione sociale antecedente<sup>709</sup>.

Partendo da queste considerazioni, Luporini arriva a porsi nuovamente il problema della presenza di una componente umanistica nel pensiero di Marx. Questa indagine lo allontana – come spiega nell'*Introduzione a Dialettica e materialismo* – dalle posizioni di Althusser. Per Luporini, infatti, la critica allo storicismo non è accompagnata da un rifiuto dell'umanesimo, mentre per Althusser, come si è già detto, l'abbandono di questa prospettiva da parte di Marx è ciò che determina la rottura epistemologica nel suo pensiero e che permette di identificare una differenza teorica tra opere giovanili e opere della maturità. Mentre il giovane Marx, soprattutto nei *Manoscritti economico-filosofici*, pone a fondamento della sua riflessione un'antropologia filosofica di tipo umanistico e concepisce il comunismo come la ricomposizione dell'uomo che la modernità borghese ha scisso, ossia la realizzazione dell'individuo totale attraverso il suo ricongiungimento con la natura e con gli altri individui, il Marx maturo, elaborando la concezione del materialismo storico, abbandona

---

<sup>707</sup> C. LUPORINI, *Realtà e storicità*, cit., p. 162.

<sup>708</sup> *Ibidem*.

<sup>709</sup> C. LUPORINI, *Realtà e storicità*, cit., p. 183.



completamente questa visione. Luporini è d'accordo con Althusser sul fatto che nell'evoluzione del pensiero marxiano vi sia un effettivo passaggio dalla filosofia alla scienza, ma questo passaggio, a suo avviso, non comporta la liquidazione del cosiddetto 'umanesimo' marxista perché:

in tale operazione liquidatoria vengono confuse due questioni affatto diverse: quella, appunto, dei fondamenti; e l'altra di una problematica dell'animale uomo (e, se vogliamo, del suo destino) nel quadro del marxismo<sup>710</sup>.

Vi è infatti una costante nel percorso teorico di Marx dall'antropologia filosofica al materialismo storico, e questa costante è l'attenzione posta da Marx all'individuo (o meglio agli individui, nella loro pluralità). Nel giovane Marx tale concetto è messo in relazione con quello di «genere» (ossia con il «*Gattungswesen*»), mentre nel Marx maturo con «l'insieme dei rapporti sociali»<sup>711</sup>. In entrambi i casi il secondo termine ha la funzione di costituire il legame tra gli uomini.

#### 4. 2. Il dominio della società dei consumi e la fine della battaglia culturale

Al dibattito su «Rinascita», che rappresenta una testimonianza importante della perdita di interesse per gli elementi principali dello storicismo, si uniscono nuove discussioni e riflessioni che riguardano lo sviluppo capitalistico in corso. In particolare, diventa sempre più evidente come tale sviluppo configuri una società diversa da quella precedente e in cui a dominare è ormai il consumo di massa che plasma i comportamenti degli individui.

Dall'assunto di questa condizione, che sembra generare un processo crescente di «alienazione», nasce nel 1962 la ricerca teorica della «Rivista trimestrale»<sup>712</sup>, diretta da Franco Rodano e Claudio Napoleoni, due studiosi di area cristiano-comunista che nei loro articoli descrivono la situazione politica, economica e sociale del Paese attraverso il concetto di «società opulenta». Questo termine

---

<sup>710</sup> C. LUPORINI, *Convergenze per un umanesimo moderno*, in *Dialettica e materialismo*, cit., p. 333-334.

<sup>711</sup> «l'essenza umana non è un'astrazione che abita nell'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali», K. MARX, *Tesi su Feuerbach*, cit., p. 84.

<sup>712</sup> «Il rapporto della Trimestrale con il Pci fu del tutto peculiare, e direi che questo fu uno dei motivi principali della sua straordinaria efficacia e vitalità. Niente a che vedere, insomma, con le riviste più o meno ufficiali dell'area comunista, come «Società» o «Rinascita». Ma siamo lontani anche dai vecchi modelli di scuola einaudiana, come il «Politecnico», e anche dalla precedente esperienza di «Cultura e realtà». Rodano e Napoleoni concepivano la rivista come un laboratorio di idee, come un luogo di elaborazione del tutto libero, che certo avrebbe potuto, auspicabilmente, influire sulle politiche della sinistra, ma che pure metteva in conto il rischio di una posizione minoritaria. Cercavano insomma di anticipare, e anche di condizionare, a volte di correggere, le scelte politiche del Pci, ma di fatto non si limitarono mai a seguirle. E questa, ripeto, fu una delle ragioni principali del credito di cui godettero non solo nell'area comunista, ma in tutta la sinistra e più in generale nella migliore intellettualità italiana», (a cura di) G. FAZIO, *Laicità, democrazia e critica della società del superfluo. Storia della «Rivista Trimestrale». Intervista a Marcello Mustè*, in «Filosofia italiana», n. 2, 2016, p. 6.

indica per i due pensatori l'ultimo stadio dello sviluppo del capitalismo dopo la fine della Seconda guerra mondiale e un fenomeno che rimodella la lotta di classe e che trasforma i lavoratori in soggetti passivi, adattabili alle circostanze della produzione capitalistica<sup>713</sup>:

la società opulenta dunque è davvero la forma conclusiva, l'ultimo risultato possibile, di quell'assetto del sistema della vita associata che si fonda sullo sfruttamento. Lo è al punto da condurre senza scampo a una situazione, cioè, in cui massimo è il bisogno di trasformare dalle radici, dalla base stessa, il sistema in tutti i suoi aspetti, ma in cui, contemporaneamente, la spinta soggettiva immediata a una simile operazione è addirittura nulla<sup>714</sup>.

Dietro alla società del benessere, diretta conseguenza del *boom* economico, si nascondono delle fondamentali trasformazioni sociali, a partire dalla crisi dell'assetto tradizionale della famiglia, che provocano «un febbrile ed effimero desiderio del superfluo» e il dissolversi di un ordine provvisto di un fondamento etico. A questo stadio dello sviluppo capitalistico, la società si regge semplicemente su principi tecnici di efficienza e il lavoratore diventa «strumento di un'attività produttiva oggettivamente insensata»<sup>715</sup> che rappresenta il punto più avanzato delle tendenze dell'epoca moderna.

Oltre che nel lavoro della «Trimestrale», l'analisi dei tratti specifici della società neocapitalistica trova, in quegli anni, una sistematizzazione nella teoria della nascita di una vera e propria industria culturale in cui l'intellettuale smarrisce la sua funzione di «disinteressato produttore di idee»<sup>716</sup> per divenire a tutti gli effetti uno strumento utile, al pari degli operai, alla riproduzione del sistema capitalistico. È proprio questa trasformazione a decretare, per molti, la fine della «battaglia culturale», ossia l'esaurirsi del progetto togliattiano di una politica culturale che possa incidere sui rapporti di forza e mutarli autonomamente:

la società che cresce economicamente e invade ambiti precedentemente trascurati e lasciati più liberi (gli ambiti della vita familiare e privata) ora si estende a occupare, organizzare, sottomettere, razionalizzare tutti gli spazi. È cioè un «sistema» di parti fra loro più strettamente connesse e funzionali. La stessa autonomia dell'arte diventa un'ideologia dell'adeguamento dell'arte a questo sistema di separatezze illusoriamente autoregolate, in realtà sottoposte alla logica dell'insieme. L'arte non è più una minaccia per un tale sistema sociale, non riesce più a metterne in discussione i fondamenti<sup>717</sup>.

---

<sup>713</sup> Cfr. M. MUSTÈ, *Franco Rodano. Laicità, democrazia, società del superfluo*, Edizioni Studium, Roma 2000, p. 22.

<sup>714</sup> F. RODANO, *Il processo di formazione della "società opulenta"*, in «La Rivista trimestrale», n. 2, 1962 (pp. 255-326), p. 324.

<sup>715</sup> M. MUSTÈ, *Franco Rodano. Laicità, democrazia, società del superfluo*, cit., p. 25.

<sup>716</sup> A. MANGANO, A. SCHINA, *Le culture del Sessantotto*, cit., p. 49.

<sup>717</sup> A. BERARDINELLI, *Letterati e letteratura negli anni sessanta*, cit., pp. 486-487.

Si tratta di una ricerca teorica che già esperienze come «Officina» e «Il Menabò», da una parte, e i «Quaderni rossi» dall'altra, avevano contribuito a formulare, seppur con accenti diversi. Le prime due riviste avevano incentrato la loro ricerca sul rapporto scrittori-fabbrica per far sì che la cultura fosse all'altezza della situazione storica, capace cioè di adeguarsi al mutamento della realtà sociale. Ciò che era scaturito da questa ricerca letteraria era stata, tuttavia, la constatazione di un fatalismo e di una irreversibilità del progresso economico e dell'integrazione capitalistica, per cui allo scrittore la società appariva come un tutto omogeneo e compatto e, contemporaneamente, come una totalità a cui egli non sapeva come contrapporsi e di cui non sapeva rilevare le reali contraddizioni. Le soluzioni poetiche che erano scaturite da questo lavoro erano incentrate sulla tristezza operaia quale inevitabile fenomeno connesso al *boom* industriale e, in generale, su un'impostazione del rapporto letteratura-industria in termini di «poetica di adeguamento»<sup>718</sup>.

I «Quaderni rossi», invece, come si è visto nel Capitolo terzo, avevano tentato di sviluppare un'analisi della condizione intellettuale a partire dalla constatazione sia del processo di razionalizzazione e di pianificazione capitalistica in corso che del processo di estensione alla società delle logiche della fabbrica.

Su questo punto si sofferma anche la rivista letteraria «Quaderni piacentini», nata nel 1962 e diretta da Piergiorgio Bellocchio e Grazia Cherchi, che diventa gradualmente «la rivista più originale dell'opposizione degli anni Sessanta-Settanta, fino ad essere considerata una sorta di organo di espressione informale e ufficioso degli intellettuali della nuova Sinistra»<sup>719</sup>. In questa rivista le considerazioni di Panzieri e Tronti vengono sviluppate in campo letterario come constatazione dell'isolamento dell'intellettuale, ormai privo di ogni investitura e rappresentatività sociale e politica, e dell'impotenza e irrilevanza politica della cultura tradizionale. A partire da questo assunto si cercano, però, nuove forme di opposizione e di lotta politica:

i propositi sono di studiare i problemi locali di fondo – dalla scuola all'edilizia, dall'industria all'agricoltura, dalla stampa ai divertimenti, ecc. ecc. – beninteso con un'apertura ampia e spregiudicata, non provinciale. Nonché seguire gli aspetti più significativi della cultura del nostro tempo. Comunque sollecitare dai giovani una maggiore presenza e sollecitazione. Vogliamo che questo sia un foglio di battaglia, portato all'esterno ma anche all'interno. Ospiteremo testimonianze o opinioni anche contrastanti purché impegnate, vive, serie. E vorremmo infine provare che serietà non è necessariamente solennità e astrattezza. Si può e si deve essere seri senza essere noiosi. Con allegria<sup>720</sup>.

---

<sup>718</sup> L. LUPERINI, *Linee di sviluppo e primo bilancio del dibattito teorico-letterario degli anni Sessanta*, cit., pp. 59-60.

<sup>719</sup> A. BERARDINELLI, *Letterati e letteratura negli anni sessanta*, cit., p. 507.

<sup>720</sup> A.A. VV., *Prove per una rivista da farsi*, in «Quaderni piacentini», n. 1, 1962, p. 1.

È soprattutto Franco Fortini, collaboratore dei «Quaderni rossi» e tra gli ispiratori dei «Quaderni piacentini», a sviluppare queste analisi. Nel 1965 egli pubblica *Verifica dei poteri. Scritti di critica e di istituzioni letterarie*, opera in cui sono raccolti saggi e articoli composti negli anni precedenti. In uno di questi viene sviluppata una critica al modo in cui l'«Officina» e «Il Menabò» avevano affrontato il rapporto industria-cultura:

il mondo dell'industria viene contrapposto a quello della natura solo per darci notizia della sostituzione definitiva di quella a questa; conclusione cui era giunto qualsiasi storicismo. Ma poi l'industria se ne sta lì, contemplata nella sua qualità di «cosa», retta da leggi oscure e «naturali» come un ippogrifo o un dinosauro. Non è un caso che Vittorini (proprio mentre coglie la differenza fra momento informativo-descrittivo della vita industriale ed interpretazione dei mutamenti portati in «ogni altra specie di cose» – e cioè nell'intero corpo sociale dell'industria moderna) non sappia parlare che di «oggetti» e nuovi, accentuando con aggiornato «cosismo» il suo behaviourismo d'un tempo, invece di parlare di nuovi rapporti fra gli uomini, cioè nuovi sentimenti, valori, pensieri<sup>721</sup>.

Il titolo della raccolta, «verifica dei poteri», allude, secondo Fortini, proprio all'esigenza di fare il punto criticamente sul rapporto fra letteratura e politica, sulla funzione dell'intellettuale nell'industria culturale, sull'organizzazione e sul potere della cultura neocapitalista. I processi produttivi e le loro implicazioni sociali non costituiscono infatti per la cultura un tema tra gli altri, ma «la manifestazione del tema che si chiama capitalismo»<sup>722</sup>:

come si fa a parlare di industria e letteratura senza essere d'accordo almeno su questo [...] che cioè le forme, i modi, i tempi della produzione industriale e i suoi rapporti sono la forma stessa della vita sociale, il contenuto storico di tutto il nostro contenuto e non semplicemente un aspetto della realtà? Che le strutture economiche – nel nostro caso, capitalistiche e quindi industriali – sono né più né meno che l'inconscio sociale, cioè il vero inconscio, il mistero dei misteri?<sup>723</sup>

L'errore di una semplice «letteratura industriale», come quella di «Officina» e del «Menabò», risiede nel fatto di parlare di fenomeni quali l'alienazione, la reificazione, la tristezza operaia senza tenere conto dei criteri capitalistici di produzione, di acquisto della forza-lavoro, di plusvalore, di pianificazione capitalista. Si tratta di un'omissione grave perché contribuisce ad alimentare l'ideologia del «progressismo», basata sulla convinzione che la realtà industriale, nel suo momento produttivo e in quello di consumo, debba trovare espressione semplicemente perché «importante», senza tenere conto dei reali processi di mistificazione e sfruttamento che vi sono dietro:

---

<sup>721</sup> F. FORTINI, *Verifica dei poteri. Scritti di critica e di istituzioni letterarie*, Il Saggiatore, Milano 2017, p. 59.

<sup>722</sup> Ivi, p. 60.

<sup>723</sup> Ivi, p. 64.

il punto non riguarda più la letteratura. Ma la morale e la politica. Se si è persuasi che la maggiore caratteristica ideologica delle forze economicamente e politicamente oggi in Italia dominanti è l'assorbimento o la neutralizzazione di qualsiasi contestazione o negazione che si presenti come tendenzialmente universale, dovrebbe essere chiaro che il primo modo di frustrare le aspettative di quelle forze è quello di non fornire gli alibi letterari e la buona coscienza progressista di cui esse hanno bisogno (e sempre più avranno) bisogno<sup>724</sup>.

Allo stesso tempo Fortini mette in guardia dalla convinzione dei partiti di poter proseguire con la teoria del mandato e della missione dell'intellettuale, quale portatore di un pensiero autonomo. Egli dichiara così conclusa la fase politica e culturale dell'antifascismo, la fine di una cultura d'opposizione nata nel '45:

tra il 1945 e il 1953, con una ripresa nel 1956, molto si discusse in Italia sui rapporti tra attività culturale e politica. In particolare, il tema di uno statuto dello scrittore e dell'artista in un paese, in un partito, in una prospettiva politica socialista, ebbe notevoli contributi. E a quella discussione nessun intellettuale italiano rimase estraneo [...]. Quelle discussioni implicavano, in genere, la risposta la risposta al quesito di quale fosse o potesse essere nel nostro paese la funzione di dirigenza culturale del Partito comunista. Esse sono venute meno quando, di fatto se non di diritto, il Partito comunista ha cessato di rivendicare quanto invece aveva praticato nel periodo precedente: ma soprattutto quando – lungo un processo che si può situare fra 1957 e 1962 – la quasi totalità degli scrittori italiani è parsa accettare, col quadro della democrazia parlamentare e delle presenti istituzioni, anche le forme privatistiche di organizzazione dell'industria culturale<sup>725</sup>.

Visti i processi di ristrutturazione delle condizioni di lavoro dello scrittore nell'epoca di consolidamento dell'industria culturale e del neocapitalismo, la nuova e alternativa funzione dell'intellettuale consiste piuttosto nel comprendere e disvelare le contraddizioni che investono la società e il proprio stesso ruolo, perché – come egli osserva – «voler scrivere di industria, fabbriche, operai, lotte sindacali e politiche» è «fiancheggiamento della conservazione»; al contrario, «capire il mondo intorno a sé è anche occuparsi di industria, fabbriche, operai, lotte sindacali e politiche. È agirvi dentro»<sup>726</sup>. L'intellettuale deve dunque rendere esplicito ed evidente il senso immediatamente politico di questo nuovo lavoro conoscitivo, senza delegarlo ai vertici del partito:

credo tocchi al marxista, al socialista coerente schernire oggi le nobili angosce di che il riformismo capitalistico cerca nascondere il suo sostanzioso ottimismo, la persuasione di avercela fatta ad assicurare al nostro paese progresso e democrazia. Oggi non si deve far nulla per distinguere pubblicamente l'ideologia di un funzionario dell'ENI da quella di uno del PCI [...]. Mi chiedo se non si debba cercare di preservare le residue capacità rivoluzionarie del linguaggio in una nuova estraniamento, diversa da quella brechtiana ma su quella orientata. Le poetiche dell'occulto e

---

<sup>724</sup> Ivi, p. 70.

<sup>725</sup> Ivi, p. 121.

<sup>726</sup> Ivi, p. 71.

dell'ermetico potrebbero essere paradossalmente, e fra scoppi di risa, riabilite. Farsi candidi come volpi e astuti come colombe. Confondere le piste e le identità. Avvelenare i pozzi.<sup>727</sup>

A differenza di quanto sostengono «Quaderni rossi» e «classe operaia», per Fortini il proletariato occidentale non incarna più la contraddizione di classe antagonista e rivoluzionaria, e dunque lo stesso soggetto storico è in quel determinato periodo da cercare altrove, da individuare e «nominare»<sup>728</sup>:

se il proletariato industriale è stato, per una età, la coscienza del resto del mondo, non è certo debba esserlo necessariamente oggi, né che lo siano altri ceti o classi, fuori di quella classe che tuttavia si definisce dal grado di diniego di essenza cui le altre classi la sottopongono. Sono i «sottosviluppati», in senso proprio e in senso figurato, ossia gli oppressi e sfruttati in quanto non sfruttino alcun altro né opprimono e sappiano di essere tali, in quel «dover essere» che è la coscienza di classe<sup>729</sup>.

Fortini sottolinea così il prendere forma di un nuovo «mandato sociale» degli intellettuali nell'opera di riconoscimento dei nuovi soggetti rivoluzionari:

se è vero che la classe è lo strumento che tende a rendere possibile l'uso formale della vita, [...] se, quando invece è muta e depressa a mera categoria sociologica, a quella finalità altrettanto apparentemente si avvicina, assumendo le «forme» proposte dai proprietari della coscienza; allora è anche possibile aggiungere che si può scrivere come se esistesse intera davanti a noi quell'arma della classe che chiamiamo partito. Scrivere in sua presenza, vogliamo dire, non per suo mandato, assolti dalla illusione di vedervi accolta la funzione poetica<sup>730</sup>.

Negli stessi anni in cui Fortini scrive molti dei suoi saggi, sulla questione del rapporto tra intellettuali e cultura interviene anche Asor Rosa, prima nei «Quaderni rossi» e poi in «classe operaia», formulando tuttavia la sua riflessione in maniera assai più radicale. A differenza di Fortini, che progetta la costruzione di una cultura alternativa attraverso una messa in discussione dell'organizzazione degli istituti tradizionali della cultura, Asor Rosa contesta la possibilità stessa di una funzione rivoluzionaria o antagonista della cultura come tale<sup>731</sup>, dal momento che il sistema capitalista ha assorbito e integrato tutte le forme di antagonismo tradizionale nonché l'intera cultura, che è diventata funzionale allo sviluppo di quel sistema e al suo dispotismo:

---

<sup>727</sup> Ivi, p. 70.

<sup>728</sup> Cfr. G. VACCA, *Politica e teoria nel marxismo italiano*, cit., p. 48.

<sup>729</sup> F. FORTINI, *Verifica dei poteri*, cit., p. 108.

<sup>730</sup> Ivi, p. 160.

<sup>731</sup> Cfr. G. VACCA, *Politica e teoria nel marxismo italiano*, cit., p. 50.

basta guardarsi intorno per constatare la decadenza progressiva, la mediocrità disparante, il disfacimento accelerato, che contraddistinguono ogni lavoro intellettuale, che si svolga dentro il quadro della società capitalistica. Non è un'impressione soltanto nostra che il capitalismo uccida a poco a poco l'esigenza stessa di un lavoro intellettuale borghese, indicendolo nel funzionamento semiautomatico del sistema<sup>732</sup>.

Ricostruendo la progressiva sussunzione del lavoro intellettuale dentro il sistema capitalistico, Asor Rosa parte dalla constatazione dell'esistenza di una sfasatura tra sviluppo economico e fenomeni culturali. Questa sfasatura va intesa nel senso che l'autonomia degli intellettuali, considerati come ceti e come casta separata, ha bisogno, per sopravvivere, di mantenere un certo spazio antagonistico (politico e ideologico) nei confronti del sistema. Un antagonismo che però non ha nulla di reale e nulla di sociale. La «battaglia delle idee» contro il capitalismo non vuole in realtà modificare nulla dell'esistente, se non in funzione della sopravvivenza dei valori e del lavoro dell'intellettuale separato. Questa separatezza scompare, tuttavia, lentamente, a mano a mano che il sistema supera la sua iniziale immaturità ed esce dalla sua originaria incompiutezza, divenendo a tutti gli effetti una piena organizzazione sociale ed economica. A questo punto esso assorbe le istanze culturali entro le strutture definite e istituzionali che lo sorreggono, riducendo così non solo la presunta autonomia dell'esercizio intellettuale (sia pure intesa nel significato astrattamente antagonistico che Asor Rosa le attribuisce), ma anche il margine concesso alla «battaglia delle idee»:

la realtà è che la borghesia ha raggiunto una forza tale da accogliere tutte le possibili istanze dell'opposizione, purché si contentino di restare istanze ideali o culturali. Nel momento in cui il sistema capitalistico è impegnato nello sforzo gigantesco di far funzionare tutte le proprie contraddizioni come ingranaggi dinamici della grande macchina dello sfruttamento, diventa un gioco inglobare come parte di sé una cultura d'opposizione e farne un docile strumento di direzione e di condizionamento<sup>733</sup>.

Risultato di questo lungo processo è che la cultura d'opposizione si identifica completamente con «la Cultura», ossia con la cultura borghese, che altro non è se non la cultura capitalistica. Questo comporta che la battaglia culturale venga svuotata di ogni funzione essenziale e decisiva per diventare, pur inconsapevolmente, un elemento di sussistenza del neocapitalismo. Da ciò si determina un'estensione del processo di alienazione anche alla produzione culturale: come già previsto da Marx, anche i prodotti del pensiero diventano merci, sistemate, utilizzate e valorizzate in base alla loro

---

<sup>732</sup> A. ASOR ROSA, *Fine della battaglia culturale*, in *Le armi della critica, scritti e saggi degli anni ruggenti (1960-1970)*, Einaudi, Torino 2011, pp. 8-9.

<sup>733</sup> *Ibidem*.

capacità effettiva di aderire e di corrispondere all'autocoscienza del capitale. Il carattere critico della teoria marxista va allora complessivamente riformulato come critica dell'ideologia:

la dialettica culturale (o battaglia delle idee) diviene sempre più fittizia, nella misura in cui sempre più inconsistente e superficiale appare l'elemento di contraddizione fra mondo della cultura e mondo reale (società capitalistica); d'altra parte, la Cultura, nella pur grande varietà delle sue posizioni, rivelandosi tutta legata strettamente a strutture oggettive del meccanismo capitalistico, cui aderisce con la stessa spontaneità e naturalezza di pelle su carne e di carne su osso, si presenta essa stessa come funzione oggettiva, reale, non più necessariamente mediata attraverso il livello ideologico della società capitalistica. Essa è dunque apparenza e realtà insieme: apparenza di contrasti inesistenti o inefficaci sublimati nel mondo delle idee, delle ideologie e delle astratte metodologie di ricerca; realtà di interessi di classe, che per sopravvivere hanno bisogno di rendere oggetti anche i pensieri degli uomini e lo fanno nel modo più diretto e brutale, adoperandoli nelle sedi appropriate, con gli strumenti adeguati per finalità ben precise<sup>734</sup>.

Questo discorso vale anche per l'ideologia del movimento operaio, che attraverso i concetti dell'universalità della cultura, dello storicismo, dell'umanesimo assoluto, attraverso la lettura idealistica o positivista dei testi di Marx, i richiami alla tradizione nazionale e alla necessità di creare un blocco-storico, non ha fatto che ricalcare «la traccia del pensiero borghese».

A mostrare questo processo è *Scrittori e popolo*, opera che esce nello stesso anno di *Verifica dei poteri* e in cui Asor Rosa condensa la sua analisi della storia della letteratura (intesa sia come narrativa che come poesia) e della strumentalizzazione che del fenomeno letterario è stata realizzata ai fini del consenso politico-culturale, a partire dal Risorgimento per arrivare al Pci di Togliatti. Egli elabora così la categoria di populismo, che si caratterizza «per il fatto di mostrare il popolo come una realtà omogenea e positiva»<sup>735</sup> e di farne il grande protagonista della storia italiana contemporanea, soprattutto di quella antifascista e resistenziale, fino ad esaltarla e a elevarla a mito:

l'uso del termine populismo è legittimo solo quando sia presente nel discorso letterario una valutazione positiva del popolo, sotto il profilo ideologico oppure storico-sociale oppure etico. Perché ci sia populismo, è necessario insomma che il popolo sia rappresentato come un modello<sup>736</sup>.

La categoria di populismo si manifesta generalmente presso quegli scrittori e quelle correnti che si inseriscono in un orizzonte di letteratura nazionale e a cui è affidato un compito di egemonia politica e ideologica. I due termini di «popolo» e di «nazione» rivelano così, per Asor Rosa, la loro reciproca dipendenza:

---

<sup>734</sup> Ivi, pp. 9-10.

<sup>735</sup> G. AZZOLINI, *Umberto Eco e il problema del populismo*, in «Filosofia italiana», n. 1, 2019, (pp 125-137), p. 126.

<sup>736</sup> A. ASOR ROSA, *Scrittori e popolo*, Samonà e Savelli, Roma 1965, p. 13.



non mi pare dubbio affermare che la nascita di una letteratura populistica coincide con la nascita o con la rinascita di una nazione, oppure anche più spesso, con i tentativi di farla nascere o rinascere o di darle un nuovo contenuto sociale, più avanzato e progressivo. Intorno alle necessità oggettive d'organizzare una cultura nazionale, dentro le strutture politiche e sociali della nuova e rinnovata nazionalità certi strati borghesi – che non sempre coincidono con i gruppi dirigenti effettivamente la vita politica ed economica del paese – coagulano i loro interessi ideologici, letterari e politici verso le grandi masse popolari<sup>737</sup>.

Il saggio non contempla dunque l'analisi di quegli scrittori e di quelle esperienze letterarie che possono definirsi “popolari”, nel senso che tendono a mettersi al livello espressivo e comunicativo del popolo. Su questo tipo di materia lo scrittore ritiene si possa avanzare piuttosto un'analisi folkloristica, sociologica o ambientale. Egli appunta invece la sua attenzione su quel livello letterario in cui l'esigenza di un rapporto con il popolo diventa scelta ideologica e comporta una nozione precisa e consapevole dei compiti assegnati allo scrittore nel quadro di un ceto dirigente nazionale<sup>738</sup>. Nel tentativo di demistificare il populismo, che ha caratterizzato gran parte della cultura italiana, dal Risorgimento in poi, Asor Rosa si sofferma, in particolare, sul periodo della Resistenza come momento culminante della creazione di una letteratura populistica:

quando la Resistenza si apre, l'ideologia dell'antifascismo vi aderisce in pieno e ne costituisce uno dei cardini fondamentali. Non c'è nessuno stacco decisivo, almeno nel discorso culturale, tra gli anni che precedono e quelli che seguono il 1945. L'elaborazione di un atteggiamento populista e progressista trova finalmente lo sbocco cercato<sup>739</sup>.

Egli arriva così a sostenere che il populismo resistenziale e postresistenziale sia il «più consapevole» e il «più organizzato» a livello ideologico e politico di tutta la storia letteraria e che l'alleanza interclassista, così come aveva già detto Foa nell'articolo *Il neocapitalismo è una realtà*, abbia avuto come risultato il contenimento delle spinte di classe sviluppatesi dopo la caduta del fascismo:

quando si afferma che la Resistenza è un grande fatto popolare si vuol intendere – evidentemente – ch'essa non può essere considerata un modello di lotta di classe: l'elemento più caratterizzante è viceversa proprio l'ampia partecipazione alla lotta antifascista di vasti strati socialmente diversificati del popolo italiano, che trovano in quel momento critico un terreno d'incontro nella comunanza di certi obiettivi intermedi, che sono, grosso modo, quelli della democrazia rappresentativa, nutrita di

---

<sup>737</sup> Ivi, p. 15.

<sup>738</sup> Questo è ad esempio, secondo Asor Rosa il motivo per cui un poeta come Belli non può essere definito populista: «in lui, infatti, non avviene mai, neanche di sfuggita, neanche di scorcio, che il popolo venga, non dico idealizzato, ma anche soltanto reso oggetto di una ipotesi ideologica e progressista. Tra il poeta e la materia del suo canto c'è sempre un fermo distacco, o, meglio, un marmoreo rapporto di conoscenza e di rappresentazione; l'affettuosità, nei rarissimi momenti in cui si manifesta, non è mai adesione, ma semplice simpatia: un sentimento, dunque, non programmatico, che non rientra in un disegno ideale e si esaurisce sul piano puramente umano»: *ibidem*.

<sup>739</sup> Ivi, p. 153.

forti preoccupazioni sociali: libertà, giustizia, superamento delle strozzature tradizionali in campo economico e politico<sup>740</sup>.

Questa è stata per Asor Rosa la funzione ultima della politica nazionale e popolare del Pci, il dato costante di una linea che, nata con Gramsci, giunge fino alla «via italiana al socialismo», passando per la politica dei fronti popolari, per la lotta antifascista e per la ricostruzione nazionale. Una linea che si è fatta insomma promotrice di una strategia che ritiene l'attuazione del socialismo strettamente legata all'attuazione della Costituzione e delle riforme borghesi e che culmina nella politica culturale promossa da Togliatti. A questo proposito l'Autore cita direttamente il discorso tenuto dal *leader* comunista l'11 aprile 1944 ai quadri dell'organizzazione comunista napoletana per spiegare e imporre la svolta di Salerno, avvenuta poco prima. In particolare, Asor Rosa sottolinea come la preoccupazione fondamentale di tutto il ragionamento togliattiano sia quella di imprimere al partito il carattere di una grande forza popolare di unità e di rinnovamento nazionale, compito di fronte al quale sfumano altre esigenze, come ad esempio la socializzazione dei mezzi di produzione. Togliatti attribuisce così al partito e alle masse popolari italiane il «vanto della priorità negli sforzi di rafforzamento della nazione», sulla linea di un'iniziativa autonoma che viene significativamente fatta risalire al Risorgimento<sup>741</sup>.

Egli raccoglie così le indicazioni staliniane riguardo la necessità di privilegiare gli interessi nazionali, calandole però nel solco della tradizione italiana e sottolineando gli aspetti di continuità tra il Pci e il Risorgimento democratico, garibaldino, mazziniano e carducciano. In questa visione politica la classe operaia risulta ridotta a una frazione, seppure la più cosciente e la più solida, del popolo italiano. Proprio in questa deformazione ideologico-riformista della sua natura e dei suoi compiti trova origine e giustificazione, secondo Asor Rosa, «il fondamentale compito nazionale che le [viene] attribuito»<sup>742</sup>, all'interno del quale, d'altra parte, il contributo operaio risulta schiacciato sotto il peso sempre più crescente riconosciuto al ruolo degli intellettuali e al loro lavoro di mediazione culturale sulle masse contadine, che viene messo in luce ed esaltato in tutti i modi.

La priorità assoluta di un'ampia concentrazione di interessi popolari in un fronte unitario lega così tra loro la visione stalinista e quella riformista:

---

<sup>740</sup> Ivi, p. 155.

<sup>741</sup> «Guardate al passato, ricordatevi come agli inizi del Risorgimento nazionale, quando esistevano soltanto piccoli gruppi di operai distaccati gli uni dagli altri e ancora privi di una profonda coscienza di classe e di una ricca esperienza politica, questi gruppi dettero i combattenti più eroici per le lotte di masse, che si svolsero nelle città e nelle campagne, per liberare il paese dal predominio straniero. Operai e artigiani furono il nerbo dei combattenti delle Cinque giornate di Milano. Furono gli operai, insieme coi migliori rappresentanti dell'intellettualità, l'anima della resistenza degli ultimi baluardi della libertà italiana nell'anno successivo. Operai e artigiani troviamo nelle legioni di Garibaldi; li troviamo dappertutto dove ci si batte e si muore per la libertà e per l'indipendenza del paese»: P. TOGLIATTI, *La nostra politica nazionale, Rapporto ai quadri dell'organizzazione comunista napoletana*, Edizioni dell'Unità, Roma 1944.

<sup>742</sup> A. ASOR ROSA, *Scrittori e popolo*, cit. p, 157.

come Minerva dal cervello di Giove, così, all'indomani della liberazione, esce armata dal repertorio dei luoghi comunisti marxisti la concezione del rapporto necessario tra vecchia e nuova cultura, fra eredità della tradizione e spinta trasformatrice e rigeneratrice della «ideologia operaia». Una volta che sia posto il concetto di unità antifascista della cultura, ne segue inevitabilmente che lo sviluppo culturale è visto come un continuum senza interruzioni di cui la posizione marxista è solo l'ultima e più elaborata appendice<sup>743</sup>.

La via italiana al socialismo riporta dunque la cultura marxista entro l'alveo della tradizione ideologica e culturale italiana e si allaccia prevalentemente alla corrente idealistico-crociana, che contraddistingue la formazione di un gran numero di intellettuali di sinistra dopo la Liberazione. Il collante fondamentale di questa linea culturale è individuato da Asor Rosa nella figura di Gramsci, il quale attraverso i suoi scritti ha esercitato una notevole influenza sulla letteratura, le arti e, in generale, sull'ideologia del Pci. Come si è più volte detto, grande importanza viene infatti attribuita dal pensatore sardo al problema degli intellettuali in Italia e al ruolo che essi devono assumere all'interno di un processo di rinnovamento nazionale, cessando di essere una casta totalmente autonoma rispetto alle necessità di sviluppo politico e sociale del Paese<sup>744</sup>. Il problema del rapporto intellettuali-popolo deve diventare il problema prioritario di un partito operaio che, dopo i fallimenti della cultura borghese, aspiri ad uscire dalla ristrettezza di orizzonti, in cui i dirigenti riformisti l'hanno costretto per decenni<sup>745</sup>. Esso è dunque solo un aspetto di quella più vasta visione della lotta di classe che Gramsci ha impostato nei *Quaderni del Carcere*, prospettando per il Pci un compito di egemonia nazionale, nell'ambito della quale la classe operaia deve farsi portatrice degli interessi di tutte le masse popolari. Gramsci elabora così quel concetto di nazionale-popolare che, per Asor Rosa, si contrappone alle posizioni classiste espresse invece nell'«Ordine nuovo», portandolo sempre più lontano «dal tentativo allora elaborato di teorizzare e fondare gli istituti genuinamente operai di uno Stato fondamentalmente di classe», e sempre più vicino:

a una visione prudentemente realistica della storia italiana passata e presente, in cui gli elementi della situazione oggettiva – livello di sviluppo economico-sociale, funzione dell'organizzazione politica, esigenza dell'educazione ideologica, presenza storica e compiti della borghesia e degli altri ceti non operai – hanno un'importanza decisiva<sup>746</sup>.

---

<sup>743</sup> Ivi, p. 159.

<sup>744</sup> «In Italia il termine “nazionale” ha un significato molto ristretto ideologicamente, e in ogni caso non coincide con “popolare”, perché in Italia gli intellettuali sono lontani dal popolo, cioè dalla “nazione”, e sono invece legati a una tradizione di casta, che non è mai stata rotta da un forte movimento politico popolare o nazionale dal basso: la tradizione è “libresca” e astratta e l'intellettuale tipico moderno si sente più legato ad Annibal Caro o Ippolito Pindemonte che a un contadino pugliese o siciliano»: A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., Q 21, p. 2116.

<sup>745</sup> Cfr. A. ASOR ROSA, *Scrittori e popolo*, cit., p. 209.

<sup>746</sup> *Ibidem*.

L'analisi letteraria operata in *Scrittori e popolo* conduce inoltre Asor Rosa a legare il pensiero gramsciano al filone democratico ottocentesco, poiché nelle note dei *Quaderni* e nel porre il problema dei rapporti tra letteratura e vita nazionale il pensatore sardo ritorna su quel nodo fondamentale, precedentemente affrontato da altri che come lui ritengono che non sia possibile un rinnovamento della letteratura e della cultura slegato dalle tematiche nazionali. Asor Rosa cita a tale proposito una serie di intellettuali e scrittori, come Oriani, De Sanctis e soprattutto Gioberti, che può essere considerato la fonte di molte delle posizioni gramsciane sulla cultura, sugli intellettuali e sul concetto di «popolare-nazionale»<sup>747</sup>. Egli nota, infatti, delle impressionanti analogie tra le note di Gramsci e gli scritti giobertiani. Per entrambi la premessa della nuova letteratura deve essere storica, politica, popolare: come riportato in una nota gramsciana, un'opera d'arte risulta tanto più «artisticamente popolare», quanto più il suo contenuto morale, culturale, sentimentale è aderente alla moralità, alla cultura e ai sentimenti nazionali, non come qualcosa di statico, ma come attività in pieno sviluppo.

Questa comunanza di visioni, che porta Gramsci a tentare, secondo le indicazioni di Gioberti, un «rinnovamento di Italia», mette in realtà in luce la «funzione oggettivamente conservatrice» rappresentata dall'elemento popolare. La realizzazione di un processo democratico, per cui è necessario creare un profondo legame tra il popolo e la nazione, mette da parte qualsiasi intento rivoluzionario e il momento del consenso scavalca il momento della rottura e della polemica. Il moderatismo e conservatorismo gramsciano trovano il loro fondamento, per Asor Rosa, nella corrente storicistica, che attraverso la pretesa di un continuo riferimento alle esperienze formali, linguistiche, stilistiche del passato italiano, e attraverso l'idea che il punto di partenza per ogni nuova letteratura debba essere il livello reale della coscienza popolare, impedisce qualsiasi tipo di rinnovamento culturale imbrigliando le nuove proposte intellettuali nella tradizione e nello *status quo* sociale italiani. Conseguenza più grave di questo ingabbiamento è il mancato confronto della cultura italiana con la «grande cultura del Novecento europeo» e, in particolare, con le esperienze rivoluzionarie delle avanguardie:

il nazionale-popolare gramsciano dava al populismo italiano quell'ideologia unitaria che esso non possedeva; ma, nello stesso tempo, gli toglieva l'unica chance vitale, che consisteva, come s'è detto

---

<sup>747</sup> «Il Gioberti, sia pure vagamente, ha il concetto del “popolare-nazionale” giacobino, dell'egemonia politica, cioè dell'alleanza tra borghesi e intellettuali [ingegno] e il popolo; ciò in economia (e le idee del Gioberti in economia sono vaghe ma interessanti) e nella letteratura (cultura), in cui le idee sono più distinte e concrete perché in questo campo c'è meno da comprometersi. Nel Rinnovamento (Parte I, capitolo “Degli scrittori”) scrive: “...una letteratura non può essere nazionale se non è popolare; perché, se bene sia di pochi il crearla, universale dee esserne l'uso e il godimento. Oltre che, dovendo ella esprimere le idee e gli affetti comuni e trarre in luce quei sensi che giacciono occulti e confusi nel cuore della moltitudine, i suoi cultori debbono non solo mirare al bene del popolo ma ritrarre del suo spirito; tanto che questo viene a essere non solo il fine ma in un certo senso modo eziando il principio delle lettere civili. E vedersi col fatto che esse non salgono al colmo della perfezione e dell'efficacia se non quando s'incorporano e fanno, come dire, una cosa colla nazione, ecc.”»: A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, cit., Q. 17, pp. 1914-1915.

più volte, nel tentativo molto spesso approssimativo ma generoso di legare l'istanza socio-politica particolare a un clima di generale protesta umanitaria<sup>748</sup>.

La categoria di nazionale-popolare passa da Gramsci nella politica culturale del Pci, allontanando gli intellettuali militanti dal pensiero di Marx per favorire invece una cultura progressista e antifascista priva di un serio contenuto di classe<sup>749</sup>. L'adozione del «gramscianesimo» nella letteratura e nella critica letteraria perpetua il dominio dell'ideologia sulla ricerca scientifica e sull'analisi classista dei fenomeni storico-sociali e storico-culturali. L'idea di fondo, che nega qualsiasi autonomia al pensiero marxista, è che quest'ultimo, insieme a tutto il movimento operaio, sia erede della tradizione culturale borghese. Su questa idea, come si è visto, Togliatti ha costruito la famosa linea genealogica che da Spaventa arriva fino a Gramsci, che finisce per essere «promotore e vittima» di questa operazione culturale.

Asor Rosa nota come a questo punto, nelle mani degli intellettuali comunisti, il populismo perda valore e problematicità, diventando un concetto vuoto e sterile. La verità è che «la cultura gramsciana» non possiede una nozione oggettiva e storica del popolo italiano, a cui però è costretta a fare riferimento continuo dalla natura stessa delle sue impostazioni generali. Essa si basa sul progressismo, sul democratismo e sull'ideologia populistica, ma non approfondisce il populismo come fenomeno dotato di una forza viva e originale che ha un profondo rapporto con una determinata realtà sociale. Un esempio di questo svuotamento di contenuto e di senso è dato dalla confusione con cui vengono usati termini come classe operaia e popolo, che nell'uso comune diventano sinonimi, vengono affogati in termini generali come «classi popolari», «ceti popolari», «blocco popolare degli operai e dei contadini» e perdono così ogni vitalità.

A fare le spese di questo atteggiamento sono le forme populistiche più originali, quelle risalenti al Risorgimento e al periodo della Resistenza, mentre vengono avvantaggiate, direttamente o indirettamente, le manifestazioni più sporadiche e inconsistenti (derivate invece dalle tendenze regionalistiche, provinciali e paesane):

il discorso critico non seppe approfondire la natura del concetto di popolo, che quegli scrittori, sia pure ambigualmente e talvolta confusamente, ponevano: tutt'al più, ad esso fu opposto, nelle forme

---

<sup>748</sup> A. ASOR ROSA, *Scrittori e popolo*, cit., p. 222.

<sup>749</sup> Come sottolinea Negri «il togliattismo era l'ideologia del compromesso, della sintesi e del compromesso a ogni costo. Sulla base di un pensiero che era essenzialmente lo storicismo giobertiano, molto più che lo storicismo gramsciano. Le forze popolari, queste erano il soggetto; il termine classe era completamente sparito dalla circolazione, tranne in occasioni liturgiche. Il togliattismo ha come referenti le forze popolari; queste forze popolari sono elementi motore dello sviluppo storico; in generale il rapporto democrazia-socialismo è considerato in termini organici, come processo di continuità dentro lo sviluppo capitalistico; quindi praticamente né gli antagonismi del processo capitalistico di sviluppo sono considerati in maniera specifica, né la dinamica delle forze che si sviluppano all'interno del capitalismo ed entrano in contraddizione con i punti più determinati dello sviluppo stesso, sono mai considerate»: A. NEGRI, *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, ombre corte, Verona 2007, pp. 41-42.

classiche dell'ideologia, il concetto di popolo, che il partito propagandava, non meno ambigualmente e confusamente, come base materiale della propria azione politica<sup>750</sup>.

Così mentre questo populismo classico subisce un primo ridimensionamento, «ossificato dentro le strutture del discorso ideologico», la realtà storico-sociale registra dei grandi mutamenti. L'avvento del neocapitalismo trasforma l'Italia da Paese arretrato in Paese sviluppato e industrializzato e il populismo muore definitivamente. In questo rapido passaggio, secondo Asor Rosa, si bruciano delle tappe fondamentali, che impediscono la nascita, dopo la Resistenza, di una borghesia nazionale e progressista, su cui si conta per dare senso e pratica attuazione alla prospettiva di una letteratura nazionale-popolare. La democrazia borghese è quasi subito scavalcata dalla nascita del capitale sociale, che l'ha sostituita alla direzione del Paese. Contemporaneamente a questa sostituzione, il popolo stesso, anziché porsi come un'entità socio-politica autonoma e reale, va sempre più perdendo, dentro lo sviluppo capitalistico, i suoi caratteri originari, fino a dare luogo a «nuove forme di presenza sociale e a nuovi concetti, come quello di massa, assai diverse dal tradizionale postulato di popolo lavoratore»<sup>751</sup>.

Se la discussione su «Rinascita» rappresenta una testimonianza importante sia della perdita di interesse per lo storicismo che di quell'operazione di sganciamento di Gramsci dal gramscismo – che aveva già portato, a partire dal convegno del '58, a interpretazioni diverse dalla tradizione togliattiana – è la pubblicazione di *Verifica dei poteri* e di *Scrittori e popolo* a evidenziare ulteriormente la crisi di quella tradizione marxista. Queste opere, oltre a criticare alcuni elementi del gramscismo, vogliono infatti dimostrare come il neocapitalismo abbia reso il lavoro intellettuale parte di un processo di razionalizzazione e di pianificazione da cui consegue la constatazione che gli intellettuali, nel momento in cui si propongono come sistematizzatori e mediatori in campo culturale dell'ideologia della propria classe, non sono in realtà autonomi. Il loro tradizionale compito di fabbricare e distribuire ideologie è stato infatti assunto dal capitale attraverso i mass-media, l'industria culturale, l'organizzazione della scuola e dell'università. In questo modo non è più possibile continuare a sostenere alcuni presupposti della concezione gramsciana degli intellettuali, perché l'intellettuale organico si trasforma in un funzionario o tecnico specializzato (quindi organico al processo produttivo) al servizio degli interessi generali del capitalismo. All'egemonia gramsciana si sostituisce così l'«egemonia del capitale»:

[I presupposti delle posizioni gramsciane] sono caduti non perché non si sono realizzati, ma perché si sono realizzati anche troppo, seppure in senso opposto rispetto a quello di Gramsci. Abbiamo

---

<sup>750</sup> Ivi, p. 250.

<sup>751</sup> Ivi, p. 278.

l'«egemonia», ma è l'egemonia del capitale, che tende a integrare a sé anche l'opposizione; abbiamo gli intellettuali organici, solo che sono al servizio degli interessi generali del capitalismo; abbiamo una cultura di massa, la quale non è né nazionale né popolare, anzi è un puro strumento di dominio, ma che non per questo non è una realizzazione, sia pure caricaturale, di ciò che Gramsci auspicava. Non è né nazionale né popolare perché in uno stato di perfezione del capitalismo, come quello cui ci avviamo a maggiore o minore velocità sia il concetto di nazione che quello di popolo si svuotano di gran parte del loro significato<sup>752</sup>.

#### 4.3. Dal togliattismo alla nuova sinistra.

Il biennio '64-'65, con la morte di Togliatti, il dibattito sullo storicismo ospitato da «Rinascita» e la pubblicazione dei libri di Fortini e Asor Rosa, costituisce il biennio che determina la definitiva crisi della tradizione storicistica e che, di conseguenza, provoca anche un progressivo e ulteriore disgregarsi della sinistra. Questo avviene perché «quell'area di dissenso politico-culturale» che si era formata dopo l'«indimenticabile '56» trova ora «un autonomo protagonismo politico, sia fuori sia dentro i due principali partiti del movimento operaio»<sup>753</sup> e si fa portavoce dell'esigenza di mettere in atto un tentativo di rivoluzione globale.

Questo cambiamento di prospettiva può essere definito come il passaggio dal togliattismo alla nuova sinistra, formula che indica come il processo di rinnovamento, auspicato dopo l'indimenticabile '56, rimanga sotto molti punti di vista incompiuto all'interno del Partito, lasciando che l'iniziativa di un rinnovamento teorico passi gradualmente ad altri soggetti sociali e culturali<sup>754</sup>:

il limite del togliattismo [...] sta nell'aver trasformato in linea generale e permanente la scelta politica cui era costretto. Sta cioè nel fatto di non aver mai saputo elaborare, ed esprimere, una teoria che fondasse la sua stessa verità: cioè la piena consapevolezza della fase storica in cui operava, e la previsione corretta di quella per cui lavorava; di aver così ipostatizzato il «compromesso» che praticava fino a farlo diventare una metodologia generale della rivoluzione italiana, e, dunque, esponendosi gradualmente all'appiattimento evolucionista e riformista<sup>755</sup>.

##### 4.2.1. Un nuovo panorama di riviste

L'XI Congresso del Pci, il primo dopo la morte di Togliatti, rappresenta, per la nuova sinistra che sta prendendo forma, una vera e propria «resa dei conti» nonché il segnale dell'impossibilità, per

---

<sup>752</sup> C. CASES, *Osservazioni su Gramsci e la fine del nazionale-popolare*, in «Rendoconti», nn. 17-18, 1968, p. 10.

<sup>753</sup> M. FILIPPINI, *Le origini intellettuali della rivoluzione italiana*, cit., p. 82.

<sup>754</sup> C. NATOLI, *La sinistra del Pci negli anni sessanta*, in «Studi storici», n. 2, 2014, (pp. 449-480), p. 474.

<sup>755</sup> S. MERLI, *Presentazione*, in AA. VV., *Da Togliatti alla nuova sinistra*, in «Il manifesto. Quaderno n. 5», alfani editore, Roma 1976, p. 17.

molti militanti e intellettuali, di tentare un processo di rinnovamento all'interno del Partito. Dall'intervento di Luporini sull'«Unità», scritto a pochi giorni dall'apertura dei lavori, e da quello di Rossanda, apparso negli stessi giorni su «Rinascita», risulta evidente il nesso tra crisi dello storicismo e rifiuto di una determinata impostazione politica. Rossanda scrive infatti che da diversi modi di intendere il marxismo derivano anche diverse interpretazioni della società: una visione “materialistica” porrà l'accento sulla struttura, una visione storicistica sui processi politici, sovrastrutturali<sup>756</sup>.

A prevalere nel corso del Congresso è, invece, la riaffermazione della continuità della tradizione, della struttura gerarchica e centralizzata del partito, e la prosecuzione di una politica delle riforme e di alleanze, mentre sembra restare in secondo piano l'attenzione verso i nuovi fermenti culturali e politici. Qui la proposta “movimentista” di Ingrao viene sconfitta dalla formula del partito unico di Amendola e inizia a configurarsi un gruppo autonomo di intellettuali e militanti, in dissenso con il corso della politica culturale, che nel '69 si staccherà definitivamente dal Pci per dare vita all'esperienza del «manifesto».

A questo va aggiunto l'esito del secondo Convegno internazionale di studi gramsciani, tenutosi a Cagliari nel 1967. Questo Convegno, fatta salva la relazione di Bobbio, che avrà larga fortuna negli anni Settanta nel delineare un'interpretazione di Gramsci come «teorico della società civile», anziché generare un confronto aperto con le principali interpretazioni eterodosse scaturite negli anni precedenti, segna un momento di sostanziale riaffermazione della lettura di Gramsci legata al togliattismo<sup>757</sup>. In altre parole, viene qui fornita una risposta poco attenta ai nuovi fermenti culturali di quegli anni e che fa leva ancora una volta su un'interpretazione di Gramsci come grande intellettuale e autore democratico:

un'interpretazione di Gramsci, o meglio una serie di interpretazioni di Gramsci, spesso attente più a spiegarne le posizioni storicizzandole, anche limitandone l'originalità e la validità, fino a «neutralizzarlo» che a coglierne le categorie concettuali per saggiarne la proficuità anche a fronte di contesti storici diversi e più attuali. All'immediata vigilia del '68 il Gramsci che veniva offerto alle giovani generazioni e ai nuovi ceti di intellettualità diffusa [...] era più il Gramsci delle letture prevalenti nel dopoguerra che quello che si affermerà negli anni Settanta come il teorico dell'egemonia, il leader comunista che cerca di ripensare la strategia del movimento operaio. Era ancora quel Gramsci di tutti che non avrebbe certo favorito l'incontro tra la sinistra tradizionale e i nuovi movimenti che già si intravedevano e che si sarebbero affermati negli anni successivi<sup>758</sup>.

---

<sup>756</sup> R. ROSSANDA, *Un programma politico per la cultura*, in «Rinascita», n. 4, 1966, (pp. 37-38), p. 36.

<sup>757</sup> G. LIGUORI, *Gramsci conteso*, cit., p. 197.

<sup>758</sup> Ivi, 198-199.



Gli esiti del Congresso del Pci e del Convegno non fanno che ampliare ancor di più il dibattito politico e l'elaborazione culturale nelle riviste indipendenti dai partiti. A «Quaderni piacentini» e «classe operaia», che possono essere considerate le riviste più importanti di quel periodo, si uniscono nel 1965 «Classe e Stato», diretta da Federico Stame, e «Nuovo Impegno», bimestrale di letteratura curato da Gianfranco Ciabatti, Romano Luperini e Franco Petroni.

Come già accennato, si tratta di riviste che si pongono come «il punto di incontro fra la generazione delle minoranze intellettuali degli anni Cinquanta e una nuova generazione intellettuale maturata dopo il '56»<sup>759</sup>. Più nello specifico, esse mostrano un debito teorico nei confronti dell'esperienza operaista e ne assimilano la metodologia, adottando spesso l'inchiesta come strumento privilegiato di indagine sociologica, abbracciando un'interpretazione del neocapitalismo come processo di progressiva pianificazione e razionalizzazione che investe anche la sfera culturale e tentando, in polemica con l'azione politica dei due maggiori partiti di sinistra, di dare luogo a «una ricomposizione del discorso rivoluzionario marxista»<sup>760</sup>.

Le tematiche trattate da tali riviste sono spesso comuni: all'analisi della progressiva proletarizzazione della figura dell'intellettuale (affrontata soprattutto in riferimento ai libri di Fortini e Asor Rosa) si unisce una particolare attenzione per la questione dell'imperialismo e della valutazione teorico-politica della rivoluzione culturale cinese, iniziata nel 1966<sup>761</sup>. Non solo viene sempre più messo in discussione il ruolo egemone dell'Urss in campo comunista, tanto da arrivare a considerare la posizione cinese «come unica alternativa teorica e possibilità storica per la rivoluzione mondiale»<sup>762</sup>, ma si sposta l'attenzione, grazie alla teoria maoista dell'accerchiamento delle città da parte delle campagne, «dalle classi lavoratrici del Primo e Secondo Mondo, sui contadini, sui diseredati del Terzo Mondo»<sup>763</sup>. A questo interesse si unisce quello per il processo di decolonizzazione in atto in America Latina e per la guerriglia, quale inedita forma di azione rivoluzionaria, nonché l'attenzione verso la protesta nei *campus* statunitensi contro la Guerra nel Vietnam, che assume sempre più i connotati di un movimento organizzato e a cui si collega il movimento *black power* negli Stati Uniti che, da lotta per il riconoscimento di diritti civili, si trasforma in lotta sociale a tutti gli effetti. Inoltre la letteratura, il cinema e la musica si arricchiscono di nuove suggestioni nonché di contenuti sociali e politici attraverso il dilagare della *beat generation*. Alla luce di questi mutamenti, iniziano a essere nuovamente affrontati anche alcuni nodi fondamentali del marxismo teorico, con una particolare attenzione alle novità filosofiche

---

<sup>759</sup> A. MANGANO, A SCHINA, *Le culture del Sessantotto*, cit., p. 60.

<sup>760</sup> Ivi, p. 63.

<sup>761</sup> E. MASI, *Note sulla rivoluzione culturale cinese*, in «Quaderni piacentini», n. 30, 1967, (pp. 2-22), pp. 12-13.

<sup>762</sup> AA. VV., *Cina la dialettica della rivoluzione*, *Classe e stato* n. 3, 1967, p. 1.

<sup>763</sup> Cfr. A. D'ORSI, *L'odore della rivoluzione*, in *Aspettando il Sessantotto*, cit., p. 4.

internazionali. In questo contesto iniziano a essere diffuse le posizioni di Althusser e, soprattutto, della Scuola di Francoforte.

Queste riviste sono espressione dell'emergere di nuovi conflitti indotti dallo sviluppo accelerato del capitalismo italiano nonché il segno del diffondersi e del canalizzarsi di tensioni collettive che ancora sembrano sotterranee perché non emergono con linearità di sviluppo, ma che già tentano di imporsi attraverso mode culturali e trasformazioni di costume.

Si può inoltre notare come l'impianto teorico dei «Quaderni rossi» e di «classe operaia», sebbene contribuisca notevolmente alla formazione di queste nuove esperienze culturali e politiche, venga integrato e superato nella sua impostazione meramente operaistica da nuove riflessioni e ricerche che estendono la questione della rivoluzione a una serie di nuovi istituti e strati sociali come scuole, quartieri, ospedali, individuando, in particolare, due nuove forme di soggettività: gli studenti e gli esclusi<sup>764</sup>.

#### 4.2.2. *Il mondo dei subalterni*

Le riflessioni condotte in questo panorama di nuove riviste e movimenti sembrano avere, pur nella differenza di stili e proposte teoriche, un comun denominatore nel rifiuto di quella che fino ad allora era stata considerata la forma tradizionale del «politico», cioè la concezione tradizionale del partito che, come si è visto, era già al centro della discussione nella seconda metà degli anni Cinquanta. Questo rifiuto si traduce ora nella valorizzazione di pratiche e di modalità di mobilitazione delle forze sociali da costruire contro tale concezione o almeno fuori da essa<sup>765</sup>: rientra in questa ricerca l'interesse per i movimenti rivoluzionari nati dal basso e per le pratiche di democrazia diretta nonché la convinzione che la concezione tradizionale del partito non possa più corrispondere – come viene ad esempio sottolineato sulle pagine dei «Quaderni piacentini» - «alle esigenze e alla prospettiva rivoluzionaria di oggi», dato che l'organizzazione deve diventare «organizzazione delle masse ad opera delle masse, cioè organizzazione di tutti i non proprietari nella figura specifica che ciascun gruppo e ciascuna categoria rivestono nella società»<sup>766</sup>. In altre parole, liquidare il Partito significa, per la nuova generazione di militanti, congedarsi definitivamente da una visione del rapporto con le classi subalterne in termini di conquista ideologica, di introduzione dall'esterno della coscienza

---

<sup>764</sup> Cfr. A. MANGANO, A. SCHINA, *Le culture del Sessantotto*, cit., p. 63-66; G. VACCA, *Politica e teoria nel marxismo italiano*, cit., pp. 57-69.

<sup>765</sup> Cfr. P. ADAMO, *La tentazione dell'impolitico. Eretici, irregolari ed eterodossi nella sinistra italiana prima del '68*, in AA.VV., *Aspettando il Sessantotto*, cit., p. 20.

<sup>766</sup> E. MASI, *La «nuova sinistra» e il problema dell'organizzazione*, in «Quaderni piacentini», n. 35, 1968, (pp. 66-72), p. 69.

politica. Il compito di un'organizzazione politica non è più quello di costruire un blocco storico, di mediare e unificare le masse<sup>767</sup>, portandole con la sua azione al livello delle istituzioni, ma quello di far emergere l'antagonismo in esse già presente in forma spontanea e latente<sup>768</sup> e predisporre lo scontro all'interno dei meccanismi che producono il consenso, vale a dire nella società stessa<sup>769</sup>. Come scrive Nicoletta Stame su «Classe e stato»:

il senso di mancanza di potere, la spoliticizzazione, non possono essere superati da un'ennesima delega a chi promette le riforme di struttura più anticapitalistiche, ma solo da un'effettiva partecipazione, ossia da movimenti politici che richiedano una partecipazione integrale dei loro affiliati e un loro effettivo autogoverno<sup>770</sup>.

Il rifiuto della concezione tradizionale del partito rappresenta, ancora una volta, una critica all'impostazione teorica dello storicismo marxista, che viene accusato di vedere nelle classi subalterne l'oggetto di una pedagogia progressista piuttosto che il soggetto immediato dei mutamenti storici. Per questo motivo, ad esempio, diventa sempre più utilizzata in quegli anni l'inchiesta come modalità di indagine sociologica e come produzione di materiali, testimonianze, discorsi che sono diretta voce ed espressione di quelle classi, come strumento in grado di dare valore alle loro pratiche di lotta e alla loro memoria storica, a prescindere dal lavoro di mediazione che il partito, come intellettuale collettivo, compie su di esse:

ciò che pare caratterizzare le pratiche dell'inchiesta è l'articolazione tra un'intenzione "militante", che ambisce a trasformare una situazione o a riappropriarsi dei momenti di autonomia, e un certo uso del sapere. Il sapere prodotto dalle risorse scientifiche della sociologia, dell'etnografia e della storia, che nutre quindi l'analisi delle situazioni concrete; ma anche il sapere prodotto dai soggetti direttamente coinvolti in un contesto o una pratica, o ancora dai militanti ricercatori immersi nelle situazioni singolari nelle quali essi stessi intervengono in prima persona. Seguendo queste coordinate, l'inchiesta sembra caratterizzarsi sempre di più, dai suoi inizi "classici" fin al momento della sua generalizzazione e centralità, come la sintesi tra la riappropriazione di una capacità di autonomia o di autodeterminazione ed un effetto di conoscenza indissociabile da questa riappropriazione<sup>771</sup>.

---

<sup>767</sup> «Quando si dice «di massa» non si allude all'ampiezza quantitativa [...] ma a un carattere qualitativo del movimento: il suo investire uno strato sociale, caratterizzato dalla sua collocazione [...] e a partire da quella condizione particolare di uno strato sociale proletarizzato (escluso dal potere e manipolato ai fini del potere capitalistico) che arriva a scontrarsi con la struttura di potere sociale complessiva, e quindi a porsi sul terreno della lotta rivoluzionaria».

<sup>768</sup> «Il partito proletario non può in alcun modo amministrare e dirigere verso un obiettivo di potere le spinte eversive che naturalmente si sviluppano, ma deve, con la propria capacità prefiguratrice, dar forma, coscienza, realtà sociale a contraddizioni ed esigenze che senza di esso resterebbero latenti ed inesprese»: L. MAGRI, *Problemi della teoria marxista del partito rivoluzionario*, in «Critica marxista», nn. 5-6, 1963, p. 90.

<sup>769</sup> E. FACCHINELLI, *Il desiderio dissidente*, in «Quaderni piacentini», n. 33, febbraio 1968, pp. 74-79.

<sup>770</sup> N. STAME, *Divisione del lavoro politico o partecipazione*, in «Classe e stato», n. 3, 1967, p. 78-103.

<sup>771</sup> A. CAVAZZINI, *Genealogia dell'inchiesta (elogio della Nuova Sinistra)*, in M. MORRA, F. CARLINO, (a cura di), *Traiettorie operaiste nel lungo '68 italiano*, La città del sole, Napoli 2020, p. 127.

Come si è visto nel Capitolo secondo, la genealogia dell'inchiesta va ricondotta non solo al dibattito scaturito sulle riviste del disgelo dopo l'indimenticabile '56 (che vede protagonisti, ad esempio, il gruppo di marxisti critici con il suo tentativo di elaborare una «sociologia scientifica»), ma, ancor prima, alla linea del cosiddetto meridionalismo eterodosso – a partire dal quale avevano preso vita la sociologia-letteratura di Levi e Scotellaro, le ricerche etnografiche di De Martino, la pratica sociologica di Bosio, Dolci e Panziera – nonché alle ricerche sulla condizione del proletariato e delle sue varie componenti, condotta da autori come Cassola e Bianciardi (*I minatori della Maremma*), Montaldi (*Milano-Corea: inchiesta sugli immigrati*), e Fofi (*L'immigrazione meridionale a Torino*).

Si tratta una matrice importante della cultura politica della costellazione di riviste e movimenti che sorgono lungo tutto l'arco degli anni Sessanta, per quanto riguarda sia il tentativo di innestare un nuovo tipo di legame tra militanti e classi oppresse sia per la creazione di nuove forme di politica. A questo proposito risulta interessante notare come una diversa interpretazione della questione meridionale sia stato:

un momento decisivo della valorizzazione delle forme di coscienza e di indocilità emancipatrice dei gruppi sociali detti subalterni, un momento che attraversa e complica la stessa tematica nazionalpopolare, la quale, nella linea ufficiale del PCI, significa principalmente politica di alleanze, ma che, al livello del lavoro di base, contiene dei fermenti irriducibili alla via italiana al socialismo<sup>772</sup>.

Chi si richiama a questo filone, negli anni Sessanta, radicalizza le posizioni assunte da Fortini e Asor Rosa sulla figura dell'intellettuale, perché rifiuta la figura professionale e ufficiale dell'intellettuale come letterato o sociologo che dialoga con la comunità accademica, con le dirigenze sindacali, aziendali o di partito. Un simile modo di riconsiderare la figura dell'intellettuale non chiama in causa solo il togliattismo, ma anche il modo in cui Gramsci elabora il rapporto tra intellettuali-partiti e masse.

Come si è già detto nel Capitolo secondo, Gramsci elabora una complessa dialettica tra intellettuali e masse, in base alla quale agli intellettuali che operano all'interno dei partiti politici viene attribuito il compito di elaborare una filosofia capace di tradurre la concezione implicita in autocoscienza critica, portando all'espressione teorica ciò che è incluso in modo contraddittorio e disgregato nella praxis delle classi subalterne. Tale concezione implicita è definita da Gramsci «senso comune», cioè visione del mondo acritica ereditata dal passato, «filosofia dei non filosofi»:

---

<sup>772</sup> *Ibidem.*

il senso comune non è una concezione unica, identica nel tempo e nello spazio: esso è il «folclore» della filosofia, e come il folclore si presenta in forme innumerevoli: il suo carattere fondamentale è di essere una concezione del mondo disgregata, incoerente, inconsequente, conforme al carattere delle moltitudini di cui esso è filosofia. Quando nella storia si elabora un gruppo sociale omogeneo, si elabora anche contro il senso comune, una filosofia «omogenea», cioè sistematica<sup>773</sup>.

Il senso comune è sì una filosofia, ma una filosofia inferiore e acritica «destinata a essere criticata e superata dalla filosofia consapevole e ben argomentata (“sistematica”), organica ai gruppi sociali progressivi»<sup>774</sup>. Questa filosofia organica e consapevole è elaborata dagli intellettuali proprio attraverso una critica del senso comune: una critica, che penetra dentro il senso comune, lo rovescia dall'interno e, attraverso l'egemonia, rende esplicita la coscienza delle classi subalterne irretita dal senso comune<sup>775</sup>:

l'errore dell'intellettuale consiste nel credere che si possa *sapere* senza comprendere e specialmente senza sentire e senza essere appassionato, cioè che l'intellettuale possa esser tale se distinto e staccato dal popolo: non si fa storia-politica senza passione, cioè senza essere sentimentalmente uniti al popolo, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole, cioè spiegandole e [giustificandole] nella determinata situazione storica e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, cioè a un superiore concezione del mondo, scientificamente elaborata, il «sapere»<sup>776</sup>.

Risulta evidente come in questa dialettica gli intellettuali siano il soggetto autore della critica e le classi subalterne il soggetto che dalla critica è elevato allo stadio della coscienza, al «livello storico della consapevolezza»<sup>777</sup>. Così emerge anche un duplice concetto di tradizione: da una parte vi è la tradizione propria dei gruppi intellettuali; dall'altra vi è la tradizione che appartiene alle classi subalterne e che, come si è detto, Gramsci definisce «senso comune».

A collocare gli intellettuali in una posizione che consente loro, come ceti, di realizzare la mediazione egemonica e di porsi come soggetto autonomo e indipendente dal gruppo sociale dominante, è il fatto che essi hanno un rapporto orizzontale con la tradizione. Gli intellettuali, infatti, danno personalità all'«amorfo elemento di massa» sorgendo direttamente dalla massa e rimanendo a contatto con questa per diventarne le «stecche del busto»<sup>778</sup>. Proprio questo elemento fa sì che la tradizione degli intellettuali rappresenti la loro forza, ciò che di essi fa un ceto, che dà loro una consapevolezza di ceto. Al contrario, dal ragionamento di Gramsci sembra seguire che la tradizione delle classi subalterne sia ciò che fa di essa un soggetto ancora inconsapevole.

---

<sup>773</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., Q 8, p. 1045.

<sup>774</sup> M. MUSTÈ, *Marxismo e filosofia della praxis*, cit., p. 210.

<sup>775</sup> Cfr. *ivi*, p. 211.

<sup>776</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., Q 4, p. 452.

<sup>777</sup> M. MUSTÈ, *Marxismo e filosofia della praxis*, cit., p. 295.

<sup>778</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., Q 11, p. 1392.

Se, ad esempio, si segue la ricostruzione proposta da Asor Rosa in *Scrittori e popolo* della tradizione che Gramsci, in quanto intellettuale, riconosce come propria, si incontra, in una posizione privilegiata e proprio riguardo al tema degli intellettuali, Gioberti nel momento in cui quest'ultimo pone al centro della sua riflessione il circolo della plebe e dell'ingegno, indicandolo come il nucleo costitutivo di un pensiero democratico. Come si è detto, Asor Rosa riconosce grande importanza all'influenza esercitata dal pensiero giobertiano su Gramsci e valorizza una citazione di Gioberti (riportata per intero in una nota dei *Quaderni* sul Risorgimento) in cui viene detto che «l'ingegno e la nazione sono il nativo ricomponimento della plebe, la quale non può essere civile se non è nazionale, cioè unita con le altre classi, e progressiva, cioè guidata dall'ingegno e informata di gentilezza»<sup>779</sup>. È proprio a partire da questa citazione che Asor Rosa afferma che «il nazionale-popolare gramsciano finisce per essere la gabbia, entro la quale tutti i tentativi di rinnovamento risultano costretti dalle ferree leggi della tradizione e dello status quo sociale italiano»<sup>780</sup>, relegando quindi Gramsci all'interno della letteratura populista.

Il tema del rapporto tradizione-massa-intellettuali, così come è affrontato da Gramsci e ripreso da Togliatti nel dopoguerra, spinge l'analisi di *Scrittori e popolo* verso un'ulteriore questione, che aiuta a comprendere la decostruzione del pensiero gramsciano lungo l'arco di tempo che si è qui affrontato. Da una parte, come si è avuto modo di spiegare nel paragrafo dedicato alla «questione meridionale», la riflessione gramsciana afferma l'importanza di non perdere mai il contatto con le esperienze formali, linguistiche e stilistiche del passato, con la tradizione delle masse; dall'altra essa ribadisce fermamente che il punto di partenza della nuova «politica culturale» non può essere il livello reale della coscienza popolare, perché questo deve essere mediato attraverso una riforma intellettuale. In altre parole, l'intellettuale organico, per essere organico e per non essere la mera riproposizione dell'intellettuale illuminista o giobertiano, deve avere un qualche rapporto con la tradizione delle masse. Tuttavia, ed è questo il punto che diventa sempre più oggetto di critica, sembra che nella visione gramsciana del rapporto partito-intellettuali-classi subalterne, le esperienze, le pratiche, gli eventi spontanei di azione e di parola che queste classi hanno realizzato nel corso della storia siano subordinati alla tradizione degli intellettuali, che rischia così di diventare la vera fabbrica del racconto della storia.

A questo proposito si può prendere in considerazione il discorso che, sempre nei *Quaderni*, Gramsci sviluppa intorno al tema del «folclore». Se da una parte il folclore viene descritto come categoria che esprime «una serie di innovazioni, spesso creative e progressiste, determinate spontaneamente da forme e condizioni di vita in processo di sviluppo e che sono in contraddizione, o

---

<sup>779</sup> A. ASOR ROSA, *Scrittori e popolo*, cit., p. 100.

<sup>780</sup> *Ibidem*.

semplicemente diverse, dalla morale degli strati dirigenti»<sup>781</sup>; dall'altra viene anche presentato come «agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia, della maggior parte delle quali, anzi, solo nel folclore si trovano i superstiti documenti mutili e contaminati».<sup>782</sup>

Il folclore non è un elemento da cui occorre semplicemente liberarsi, anzi, essendo organicamente legato alla coscienza storica dei gruppi subalterni, Gramsci lo tiene in grande considerazione e non lo reputa «una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco», ma «una cosa che è molto seria e da prendere sul serio». Allo stesso tempo, a partire da questo elemento, occorre arrivare alla «nascita di una nuova cultura nelle masse popolari», capace di colmare «il distacco tra cultura moderna e cultura popolare o folclore», operazione – sottolinea il pensatore sardo – che «corrisponderebbe sul piano intellettuale a ciò che è stata la Riforma nei paesi protestanti»<sup>783</sup>.

In definitiva, sembra che il folclore interessi a Gramsci solo nella prospettiva del suo superamento, dal momento che esso risulta essere «il residuo del processo egemonico: un negativo che non può essere in sé generatore di storia, né oggetto autonomo di storiografia»<sup>784</sup>. Questa modalità gramsciana di interpretare la tradizione delle classi subalterne è fortemente radicalizzata nel secondo dopoguerra dai principali dirigenti del Pci, come ad esempio Alicata, il quale partecipando al dibattito sul folclore degli anni '50 fa presente che autonomizzare questa categoria equivale al rifiuto di riconoscere il ruolo direttivo delle *élites*, le uniche in grado di elaborare una cultura organica e una coscienza storica produttrice di progresso, inclusa la coscienza di classe, che – come scrive nell'articolo del '54 comparso su «Cronache meridionali» – «il popolo possiede in modo solo intuitivo ed “elementare”» e che va dunque costruita nelle sue giuste forme dagli intellettuali organici. A questi ultimi (e non al popolo stesso) spetta anche il compito di stabilire che cosa c'è di positivo e di negativo nel folclore, secondo una concezione pedagogica che rimanda al ruolo di guida del partito.

Oltre all'inchiesta operaia, che si è già ampiamente analizzata, possono essere fatti altri due esempi di ricerche, in campo sociologico e letterario, che nascono con l'esigenza di combattere questa impostazione e di affermare l'autonomia di sviluppo delle classi subalterne. La prima è la nascita di una ricerca sociologica come studio autonomo di tutto ciò che è popolare, che prende spunto dalla categoria di «folklore progressivo» formulata da Ernesto De Martino negli anni Cinquanta<sup>785</sup>.

---

<sup>781</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, cit., Q. 27, p. 2313.

<sup>782</sup> Ivi, p. 2321.

<sup>783</sup> Ivi, p. 2314.

<sup>784</sup> Ivi, Q. 2, p. 211.

<sup>785</sup> Cfr. C. CASES, *Un colloquio con Ernesto De Martino*, in «Quaderni piacentini», nn. 23-24, 1965, pp. 4 ss.; F. FORTINI, *Gli ultimi tempi (Note al dialogo di De Martino e Cases)*, in «Quaderni Piacentini», n. 13-14, 1965.

(nonostante egli abbandoni poi questa categoria e il tipo di indagine che ne deriva)<sup>786</sup> L'altra è la pubblicazione nel 1967 di *Lettera a una professoressa*, l'opera collettiva scritta da don Lorenzo Milani, priore di Barbiana, insieme ai suoi allievi. In questo testo, che diventerà uno dei testi di riferimento del movimento studentesco, viene descritto il carattere di classe della scuola italiana degli anni Cinquanta e Sessanta, una scuola che per i figli di contadini e operai risulta essere un rilevante meccanismo di discriminazione sociale perché non fa che accogliere e riprodurre, nascondendosi dietro alla meritocrazia e alla necessità di premiare i più capaci, le differenze di classe e di reddito esistenti nella società.

Il rapporto tra selezione scolastica e divisione classista non è, come denunciano i ragazzi di Barbiana, una fatalità, ma una questione prettamente politica<sup>787</sup>, dentro la quale la scuola funge da supporto ideologico:

voi dite d'aver bocciato i cretini e gli svogliati. Allora sostenete che Dio fa nascere i cretini e gli svogliati nelle case dei poveri. Ma Dio non fa questi dispetti ai poveri. È più probabile che i dispettosi siate voi<sup>788</sup>.

Nel denunciare la divisione classista perpetuata dalla scuola, nonché l'astrattezza dell'istruzione impartita, la sua lontananza dalla vita reale e soprattutto dai bisogni concreti dei ragazzi, la *Lettera* si serve di un linguaggio semplice, fatto di poche parole e per questo libero da mistificazioni. Questo linguaggio è frutto di un esperimento di scrittura collettiva, un modello di produzione culturale diverso da quello tradizionale perché esclude il protagonismo degli intellettuali per ridare la parola a entità collettive che possano garantire la partecipazione comune alla produzione e all'elaborazione delle idee:

in Don Milani politica e lingua sono problemi [...] che si sovrappongono per diventare un solo problema: liberare gli esclusi dalla loro umiliazione combattendo l'espropriazione culturale di cui sono vittime, vorrà dire anzitutto restituire loro l'uso della lingua. Ma questa lingua deve a sua volta trasformarsi. L'italiano deve, per Don Milani, essere fatto passare per il filtro di una scuola nella quale i figli dei contadini e degli operai diventano protagonisti della loro educazione<sup>789</sup>.

---

<sup>786</sup> E. DE MARTINO, *Storia e folklore*, in «Società», n. 5, 1954, pp. 940-944; Cfr. F. DEI, *Popolo, popolare, populismo*, in «International Gramsci Journal», n. 2, 2017 (pp. 208-238), p. 212.

<sup>787</sup> «A questo punto ognuno se la prende con la fatalità. È tanto riposante leggere la scuola in termini di fatalità. Leggerla in chiave politica è più inquietante [...] L'insegnante apolitico diventa uno dei 411.000 utili idioti che il padrone ha armato di registro e pagella. Truppe di riserva incaricate di fermare 1.031.000 Gianni l'anno, nel caso che il gioco delle mode non bastasse a distrarli»: SCUOLA DI BARBIANA, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1967, pp. 67-68.

<sup>788</sup> Ivi, p. 60.

<sup>789</sup> A. BERARDINELLI, *Letterati e letteratura negli anni Sessanta*, cit., p. 534.



In questa modalità si realizza la possibilità di garantire la parola a tutti, anche a chi normalmente non è in grado di produrla, di ricercare una forma più sostanziale di democrazia, recuperata attraverso l'analisi delle esperienze personali del singolo e cercando di individuare in quest'ultime, mediante dei criteri politici, tratti tipici e generalizzabili che permettono di fare delle valutazioni sul più generale contesto sociale. La politica in questo senso non coincide con la dimensione delle istituzioni, ma con la vita quotidiana, con i rapporti reali tra le persone, con la presa di coscienza che il proprio problema deve essere inserito nella cornice più ampia della realtà collettiva<sup>790</sup>.

La *Lettera* è dunque un libro scritto nel cuore della disuguaglianza e che vuole porsi come il primo passo di un processo di riforme necessarie per un'istruzione non escludente. Nelle sue pagine si può leggere un'idea di scuola intesa come principale terreno della lotta di classe, lotta che però non conduce alla totale sfiducia nell'istituzione quanto alla sua apertura e modernizzazione

### 5.2.3. Spontaneità e organizzazione

La nuova interpretazione del concetto di politico che emerge in quegli anni, porta le esperienze teoriche, che si sono descritte nei precedenti paragrafi, non solo a un confronto con il togliattismo e con il pensiero di Gramsci, ma con lo stesso leninismo.

Nel *Che fare?* Lenin sostiene che le lotte dei lavoratori, le loro insurrezioni spontanee sono lotte economiche che non superano e non possono mai superare da sole le richieste sindacali per il miglioramento delle condizioni di lavoro. Per questo motivo, e poiché immediatamente subiscono un recupero da parte delle correnti riformiste borghesi, la loro progressiva crescita non può portare automaticamente al socialismo. Solo la lotta politica del «Partito autonomo degli operai», basata sulla «coscienza dell'irriducibile antagonismo fra i loro interessi e tutto l'ordinamento politico e sociale contemporaneo»<sup>791</sup> può provocare una vera e propria rottura rivoluzionaria:

tutti coloro che parlano di 'sopravvalutazione della ideologia', di esagerazione dell'elemento cosciente, ecc. immaginano che il movimento puramente operaio sia di per sé in grado di elaborare – ed elabori in realtà – una ideologia indipendente; che ciò che più conta sia che gli operai 'strappino

---

<sup>790</sup> Come nota Marco Revelli: «Decostruito e dissolto il linguaggio formalizzato della politica istituzionale, gergale e specializzato; abbandonato il riferimento alle rappresentazioni generali e astratte (il "capitalismo", la "riforma", le "forze politiche" i "processi" economici, sociali ecc.), l'ordine del discorso si fa d'un colpo diretto. *Empirico*. Si misura col vissuto e del vissuto si alimenta. Non astrattizza, personalizza. Non accentua, generalizzando, la distanza dai problemi, come il tradizionale gergo politico, ma la riduce smisuratamente fin quasi a farla scomparire attraverso il continuo riferimento all'esperienza vissuta, al particolare biografico, all'aneddoto. Identificando nella pratica di ogni giorno poteri e oppressioni ridefinisce i termini del conflitto lungo linee di rottura inedite, *orizzontali*, capaci di unificare la totalità del corpo studentesco contro un corpo docente colto nella sua organica unità di ceto, titolare di un potere che si intende delegittimare»: M. REVELLI, *Movimenti sociali e spazio politico*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. 2, Einaudi, Torino 1995, p. 412.

<sup>791</sup> V. LENIN, *Che fare?*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 345.

dalle mani dei dirigenti le loro sorti'. Ma questo è un profondo errore. [...] La coscienza politica di classe può essere portata all'operaio solo dall'esterno della sfera dei rapporti tra operai e padroni. Il solo campo dal quale è possibile attingere questa coscienza è il campo dei rapporti di tutte le classi e di tutti gli strati della popolazione con lo Stato e con il governo, il campo dei rapporti reciproci di tutte le classi"<sup>792</sup>.

Il Partito diventa allora quello strumento che organizza la coscienza di classe, che porta in ogni rivendicazione una visione complessiva, che inserisce ogni battaglia immediata in una prospettiva politica generale che investe il problema decisivo, quello dell'alternativa di potere. Formulando questa concezione del ruolo del Partito, Lenin critica teorie come quelle della Luxemburg, che per lui restano confinate all'interno di una visione spontaneistica della lotta di classe e che devono essere superate in quanto, fermanosi alle rivendicazioni del solo movimento, rischiano di dare luogo a spinte contrastanti e direzioni contraddittorie. Una tattica rigorosa è possibile solo se si supera la spontaneità, se il partito è fortemente disciplinato e organizzato, se si regge su quadri che portano al massimo grado la preparazione teorica e l'esperienza politica.

Proprio alla teoria della Luxemburg però sempre più militanti iniziano a richiamarsi nella seconda metà degli anni '60, accusando l'impostazione leninista di concepire il Partito come il «portatore di una coscienza rivoluzionaria astrattamente sovrapposta alla classe», il soggetto «di una delega mai contestabile»<sup>793</sup>. Ad esempio, Lucio Magri che di lì a poco uscirà dal Pci per fondare *il Manifesto* assieme a Rossanda e Luciana Castellina, scrive su «Critica marxista» che:

permane illiquidata [...] nel *Che fare?* La contrapposizione fra la coscienza socialista, portata e codificata dal partito, e la realtà immediata della lotta di classe operaia [...] Tale limite si ripercuote sulla concezione generale del partito, si traduce in un permanente, insuperabile pericolo di giacobinismo. Il partito cioè rischia di divenire il portatore di una coscienza rivoluzionaria astrattamente sovrapposta alla classe, il soggetto di una delega mai contestabile; e, per converso, la classe può divenire uno strumento di un disegno corrispondente a certi suoi fini ultimi, a suoi interessi di fondo, ma all'elaborazione del quale non partecipa e alla realizzazione del quale collabora con parziale consapevolezza<sup>794</sup>.

Di conseguenza, la classe sembra partecipare, se non passivamente e senza una vera consapevolezza, all'elaborazione rivoluzionaria del partito:

la partecipazione reale delle masse al processo rivoluzionario rischia dunque di assumere – fatale risvolto di ogni giacobinismo – il carattere di un movimento protestatario, di un'agitazione immediata il cui collegamento con la strategia generale è posseduto e chiarito solo nella coscienza del partito<sup>795</sup>.

---

<sup>792</sup> Ivi, pp. 345-346.

<sup>793</sup> L. AMODIO, *Il contrasto Lenin-Luxemburg sull'organizzazione del partito*, in «Quaderni piacentini», n. 21, 1965 (pp. 2-21), p. 3.

<sup>794</sup> L. MAGRI, *Problemi della teoria marxista del partito rivoluzionario*, in «Critica marxista», nn. 5-6, p. 76.

<sup>795</sup> *Ibidem*.

Luciano Amodio scrive su «Quaderni piacentini» un lungo saggio dedicato alla questione del rapporto tra spontaneità e organizzazione in cui chiama in causa Lenin e Luxemburg:

una questione che divide Rosa Luxemburg e Lenin e che per noi europei [...] è probabilmente la più scottante per le implicazioni che le sono legate, la questione che poi a lungo andare, a distanza implica diverse concezioni del mondo socialista futuro, è quella di centralismo e autonomia, della funzione del partito e della sua relazione con le masse<sup>796</sup>.

Va specificato come in questo panorama, la rivista «classe operaia», intrattenga un rapporto diverso con il leninismo. Dopo aver individuato nella classe operaia la componente interna e antagonista del capitale nonché il suo elemento dinamico, Tronti e il resto del gruppo operaista iniziano a rendersi conto che è necessario trovare un modo di “organizzare” il potenziale conoscitivo e politico contenuto in quella individuazione, nella consapevolezza che solo attraverso l’organizzazione della soggettività si possa trasportare la lotta operaia sul terreno del potere. Gli operaisti iniziano così a notare che l’antagonismo operaio non si regge in modo autonomo e che non può diventare «esplosivo» dentro il sistema, senza «capillari forme permanenti di organizzazione, a livello di azienda, di stabilimento, di reparto, di squadra»<sup>797</sup>.

La formula di organizzazione che viene così proposta nel giornale è quella del «Partito in fabbrica» che sembra richiamare la concezione espressa da Panzieri nelle *Tesi sul controllo operaio* e, ancor prima, da Gramsci negli scritti sull’«Ordine nuovo»:

solo articolando bene questo lavoro e legandolo a un permanente rapporto di massa con il livello operaio nel suo complesso, si può pensare di bloccare e rovesciare nel breve periodo la tendenza alla divisione tra classe e partito, per riproporre anzi nella teoria e cominciare ad attuare nella pratica, dalla fabbrica, un controllo operaio sul partito, non tanto come premessa di rinnovamento delle strutture interne dell’organizzazione, quanto come istanza di base nella lotta di classe contro i capitalisti. Chi non è cieco infatti può vedere che per battere politicamente il piano dei padroni non ci sarà presto altra via che la forza minacciosa di un’organizzazione politica di fabbrica, in grado di sfuggire alle previsioni quinquennali delle istituzioni capitalistiche, perché sottoposte al controllo quotidiano della massa sociale operaia<sup>798</sup>.

Questa concezione, come spiega Negri guardando a ritroso l’esperienza di quegli anni, non significa un rifiuto del leninismo, ma un suo inveramento. Nell’operaismo, infatti, il leninismo è

---

<sup>796</sup> L. AMODIO, *Il contrasto Lenin-Luxemburg sull’organizzazione del partito*, cit., p. 3.

<sup>797</sup> M. TRONTI, *Lo sciopero alla FIAT, in Operai e capitale*, cit., p. 196.

<sup>798</sup> AA. VV., *O partito unico o partito in fabbrica*, in «classe operaia», n. 3, 1965, p. 2.

interpretato come teoria dell'organizzazione operaia nella fabbrica e, in questo senso, autentica forma del marxismo:

per i giovani operai, [Lenin] è la dimostrazione della possibilità della rivoluzione e il suggello della sua vittoria. E se il suo insegnamento e la sua esperienza rivoluzionaria vengono interpretate nelle più diverse maniere, dai vari gruppi politici che in quel periodo si formano, tutto avviene comunque in maniera avversa alla lettura che il PCI dà di Lenin<sup>799</sup>.

È infatti nell'interpretazione del Pci che il pensiero di Lenin viene restituito nella concezione del Partito-guida, nel centralismo come linea di organizzazione del Partito e, infine, nella politica delle alleanze, nella strumentalità del rapporto operai/contadini (che in Italia si traduce nella questione meridionale, cioè nell'unificazione tra «nord e sud»). Non è dunque Lenin a essere criticato, ma l'interpretazione togliattiana di Lenin che ha contribuito allo sviluppo del partito nuovo e che ora riemerge nella proposta del partito unico di Amendola:

1) Il Partito unico dei lavoratori italiani rappresenta, se si vuole, la degenerazione ultima del Partito nuovo di Togliatti, ma, appunto per ciò, esce da esso come una conseguenza logica e necessaria, ciclicamente ricorrente;

2) Il Partito unico dei lavoratori italiani, come il Partito nuovo di Togliatti, appaiono indissolubilmente legati ad una visione strategica sostanzialmente riformista: sia l'uno che l'altro, infatti, in situazioni e modi diversi, si propongono l'inserimento della classe operaia italiana dentro il quadro di una società democratica;

3) Il Partito unico dei lavoratori italiani rappresenta un tentativo di riproporre oggi (come già era avvenuto nel 1945-46) l'integrazione della classe operaia contemporaneamente al livello politico come a quello economico: non a caso il suo programma politico è costituito fundamentalmente dalla programmazione democratica;

4) La proposta del Partito unico (ossia, in altri termini, della completa, definitiva e ufficiale socialdemocratizzazione del PCI) non si batte senza risalire alle radici della visione strategica e della politica economica sostenute in maniera sostanzialmente uniforme dal gruppo dirigente comunista; in particolare, non si batte senza colpire al cuore la fondamentale convinzione che la classe operaia sia associata e interessata allo sviluppo economico del capitalismo<sup>800</sup>.

È in particolare Negri a decostruire la teoria del partito nuovo e del partito unico attraverso una messa in discussione di uno degli elementi principali che sorregge questa teoria: la gramsciana questione del blocco storico. Interpretando, in base alla rivoluzione copernicana di Tronti, la lotta di classe come contrapposizione diretta tra operai e capitale, l'unico blocco che, secondo Negri, è possibile concepire, a partire da questa rivoluzione, è quello della «classe operaia su se stessa, il

---

<sup>799</sup> A. NEGRI, *Lenin at stake in the Seventies in Italy*, in «Actuel Marx», n. 62, 2018, p. 93.

<sup>800</sup> A. ASOR ROSA, *Partito nuovo, partito unico, partito di classe*, in «classe operaia», n. 1, 1965, pp. 25-26.

blocco della classe operaia contro l'avversario di classe»<sup>801</sup>. In queste pagine non compare più, come problema fondamentale, quello dell'egemonia perché tutte le forme del conflitto di classe sono per riduzione riconducibili al conflitto fra operai e capitale e l'unica organizzazione che sembra profilarsi, non è più quella che deve essere ricondotta al Partito come moderno principe o intellettuale collettivo, ma al Partito in fabbrica che gestisce il potenziale antagonistico degli operai:

al livello attuale del suo sviluppo, la classe operaia riunifica in sé tutta l'insubordinazione sociale. Alle alleanze oppone e sostituisce il riconoscimento dell'unificazione capitalistica e lo stravolge nella propria ricomposizione organizzata: perciò, dal punto di vista operaio non esiste il problema delle alleanze: esiste il problema della ricomposizione organizzata a livello sociale, esiste il problema del movimento rivoluzionario dell'intera massa sociale dei produttori, esiste il problema dell'organizzazione politica<sup>802</sup>.

Da questa impostazione sembra però progressivamente distaccarsi Tronti, il quale elabora un rapporto diverso con il leninismo, rispetto sia a Negri che alle altre riviste eterodosse di cui si è prima parlato, e sviluppa, di conseguenza, una visione nuova del partito. Alcuni mesi dopo l'uscita dell'articolo *Vecchia tattica per una nuova strategia* (1964) Tronti inizia, infatti, a impostare una nuova lettura dell'organizzazione operaia, basata sulla constatazione che all'incrocio di fabbrica e società, sulle soglie che conducono alla sfera esterna del mercato – della distribuzione, dello scambio e del consumo –, la classe operaia finisce con il perdere la propria forza. Proprio sul limite tra fabbrica e società deve allora intervenire la forza organizzativa del partito che, piantando le proprie radici nel corpo della classe, proietta il suo potenziale politico fuori dai luoghi di produzione.

Il complesso rapporto tra la classe e il partito viene così sviluppato attraverso il binomio leniniano tattica-strategia. La tattica, rappresentata dal partito, è collocata nella contingenza, come «intuito politico dell'opportunità, capacità pratica di previsione e di direzione dei movimenti della classe in situazioni storiche determinate», mentre la strategia, incarnata dalla classe operaia, «esprime la funzione di lungo periodo, fondativa e legittimante»<sup>803</sup>. Tuttavia, se la classe operaia possiede già una strategia spontanea dei propri movimenti e del proprio sviluppo, lo stesso non si può dire per il momento vero e proprio della tattica, che essa non riesce a padroneggiare a nessun livello, né a quello della spontaneità né a quello dell'organizzazione:

tutte le occasioni storiche che sono andate perdute, tutte le tentate aggressioni al nemico di classe che sono state sconfitte e tutti gli attacchi del padrone che non hanno avuto la meritata risposta, derivano da questo e solo da questo: il partito soltanto poteva e può isolare e cogliere il punto determinato in cui lo scontro di classe si rovescia e può rovesciarsi in rivoluzione sociale. La grande istanza leninista

---

<sup>801</sup> A. NEGRI, *Operai senza alleati*, in «classe operaia», n. 3, marzo 1964, p. 1.

<sup>802</sup> Ivi, p. 3.

<sup>803</sup> F. MILANESI, *Nel Novecento*, cit., p. 65.

del partito segna la conquista storica, da parte operaia, del mondo della tattica: non a caso, per la prima volta, si è legata a un'esperienza rivoluzionaria, storica e concreta<sup>804</sup>.

Nello sviluppo del tema dell'organizzazione e nell'individuazione del partito come soggetto di questa organizzazione Tronti realizza il suo personale passaggio da "Marx a Lenin":

con Lenin il punto di vista operaio si rovescia. Nel senso in cui la tattica rovescia sempre la strategia per applicarla. Nel senso in cui il partito deve imporre a un certo punto alla classe quello che la classe stessa è. Lenin e le leggi della tattica sono una cosa sola. E cioè le leggi di movimento della classe operaia al posto della legge, come era ancora in Marx. E non perché Marx andasse alla ricerca della legge di movimento del capitale. Abbiamo dimostrato infatti che questa si scoprirebbe poi sempre, nei fatti, come articolazione operaia della società capitalistica. Le leggi al plurale segnano solo la conquista per sé, da parte operaia, del mondo della tattica, la raggiunta disponibilità a battere politicamente i capitalisti sul terreno della pratica<sup>805</sup>.

Con Lenin giunge finalmente a compimento quel rovesciamento del rapporto tra operai e capitale che in Marx era solo una scoperta di metodo, la fondazione scientifica di parte, di un punto di vista operaio sul capitale:

dopo Lenin la classe operaia può imporre praticamente tutto al capitale. A una sola formidabile condizione: se armata dall'esterno con l'intervento della tattica, con la direzione del partito. Senza Lenin nessuno sarebbe stato in grado di capire che quello era il momento, il giorno, le ore per scatenare l'offensiva finale e prendere il potere: la classe da sola non arriva mai a questo e, il partito ci arriva, solo quando c'è Lenin nel partito<sup>806</sup>.

Anche se non ancora espresso apertamente, il partito al quale pensa Tronti, come dispositivo di mediazione della strategia operaia in quel preciso momento storico, è il Pci, perché, come spiega nell'editoriale *Classe e partito*, egli è consapevole del profondo legame che lega ancora questo partito alla classe operaia e dell'impossibilità di costruire subito una nuova organizzazione rivoluzionaria, motivo per cui occorre fare un «uso operaio» delle vecchie istituzioni. Nel saggio *1905 in Italia* è delineato un progetto più preciso, che attribuisce a «classe operaia» il compito non solo di inserirsi all'interno delle lotte di fabbrica, ma di trasferire questa ricchezza di esperienza di classe in azione di pressione e di condizionamento sul Pci, ricercando una convergenza tra dinamiche di classe e Partito comunista per favorirne lo spostamento verso posizioni di alternativa. Queste ultime riflessioni di Tronti imprimono già una leggera svolta nell'indirizzo politico di «classe operaia» anche se suggeriscono un'opzione che, per il momento, non muta ancora il quadro teorico generale. Il rapporto

---

<sup>804</sup> M. TRONTI, *Classe e partito*, in *Operai e Capitale*, cit., p. 113.

<sup>805</sup> M. TRONTI, *Marx, forza-lavoro, classe operaia*, cit., pp. 253-254.

<sup>806</sup> Ivi, p. 204.

politico tra il partito e la classe nasce, infatti, all'interno della fabbrica e da lì deve partire per investire la società civile e lo Stato. Tuttavia, va notato che se per uscire dalla fabbrica la classe operaia ha bisogno di essere organizzata attraverso un'ulteriore forma di soggettività, ossia il Partito, non si è poi tanto lontani dalla formulazione gramsciana del moderno principe:

il problema politico diventa discriminante e decisivo nel portare l'antagonismo dalla fabbrica alla società. Cambia il luogo ma il soggetto deve restare lo stesso: la classe operaia. Tuttavia, per uscire fuori dalla fabbrica, per uscire fuori dal sistema capitalistico, la concezione politica di Tronti prevede soltanto una forma di soggettività separatamente e autonomamente organizzata. Di certo non può trattarsi del soggetto-popolo ma non siamo poi tanto lontani dal partito-principe di Gramsci.<sup>807</sup>

Lentamente questa riflessione sul ruolo del partito e delle istituzioni provoca una divaricazione all'interno della rivista tra chi si rende conto della crescente difficoltà di affidarsi politicamente alle sole lotte salariali e dell'impossibilità di realizzare subito una nuova organizzazione di classe – giungendo a vedere, perciò, nel Pci la sola strada percorribile per la classe operaia – e chi, al contrario seguendo Negri, continua a perseguire la via di un netto rifiuto di una collaborazione con questo partito:

non possiamo non constatare come in otto anni il distacco del Pci dagli operai, nelle fabbriche, sia paurosamente aumentato. Le critiche avanzate nel '57 risultano tuttora valide; c'è soltanto un'ulteriore e drastica riduzione della presenza e della presa del partito nelle fabbriche, un disorientamento maggiore nei quadri comunisti<sup>808</sup>.

Su questa divaricazione di strategie politiche si decreta la chiusura del giornale: l'ultimo numero, «uscito con il monito finale “Non abbonatevi!”», si chiude con il resoconto del ciclo di lotte appena attraversato<sup>809</sup>:

questi anni '60 finiranno in anticipo [...] in Italia hanno già il loro posto. Alto contenuto delle lotte, forme massificate, ricca continuità del movimento, carattere aperto dello scontro e grossi risultati provvisori ma effettivi. [...] Adesso noi ce ne andiamo. Le cose da fare non ci mancano. Un monumentale progetto di ricerche e di studi viaggia nella nostra testa. E politicamente, con i piedi sulla terra ritrovata, c'è da conquistare il nuovo livello dell'azione. Non sarà facile<sup>810</sup>.

---

<sup>807</sup> Cfr. D. GENTILI, *Italian theory*, cit., p. 55.

<sup>808</sup> AA. VV. *Dov'è il Pci nelle fabbriche?*, in «classe operaia», n. 3, 1965, p. 31.

<sup>809</sup> Cfr. M. FILIPPINI, *Mario Tronti e l'operaismo politico degli anni Sessanta*, cit., p. 48.

<sup>810</sup> M. TRONTI, *Classe partito classe*, in «classe operaia», n. 3, marzo 1967, p. 28.

Chiusa l'esperienza di «classe operaia», i protagonisti più importanti di questa vicenda operaista si incamminano su percorsi diversi, ciascuno sviluppando un proprio originale pensiero. Un ultimo tentativo di condivisione di un progetto comune è la rivista «Contropiano» (1968-1971)<sup>811</sup>.

---

<sup>811</sup>«Contropiano è un tentativo di tenere insieme questa sorta di discorso intellettuale, che in fondo aveva una sua autonomia, con dei *relais* universitari che era estremamente importante tenere congiunti proprio come produzione di discorso culturale in quanto tale. Asor Rosa è stato a questo tentativo, salvo il fatto che poi ci troviamo in mezzo al '68, a quel punto lì come fai?, non si poteva più mantenere la relativa autonomia del discorso culturale e universitario. A quel punto comincia un'altra storia, lì cambia proprio paradigma»: *Intervista a Toni Negri*, in *Gli operaisti*, cit., p. 244.



## CONCLUSIONI

La ricostruzione storica e filosofica che si è fin qui tracciata sembra avere per molti versi un punto di arrivo e una sua conclusione a ridosso del secondo biennio rosso '68-'69, che appare come un momento di rottura, la soglia di un tempo nuovo caratterizzato da una fase di crisi e di revisioni. In quegli anni si diffonderanno nuove influenze, soprattutto internazionali, che prima non erano riuscite a penetrare nella cultura italiana: dalle teorie economiche esposte da Baran e Sweezy in *Monopoly Capital. An Essay On the American Economic And Social Order* (tradotto in Italia nel 1968)<sup>812</sup> alle riflessioni della Scuola di Francoforte e di pensatori come Lukács e Korsch. A diffondere queste idee, oltre alle riviste che si sono analizzate nel Capitolo quarto, è soprattutto Gian Enrico Rusconi, che con *La teoria critica della società*<sup>813</sup> (1968) fornisce il primo studio italiano che affronti accuratamente il contributo di Lukács, Korsch, Adorno, Horkheimer e Marcuse all'«autocritica estrema della cultura borghese-occidentale» e alla denuncia della «razionalità tecnologica»<sup>814</sup>. Allo stesso tempo, la crisi dello storicismo marxista, che si è analizzata nei quattro capitoli della tesi, si concretizza in quegli anni in una mancanza di direzione e di egemonia su vaste fasce di intellettuali e in un conseguente dissolversi di uno sforzo collettivo di analisi, che cede il posto al generarsi di molteplici riflessioni individuali.

Per questo motivo si è scelta come data simbolica per concludere la ricostruzione di questa tesi il 1967 e come evento chiave la chiusura di «classe operaia». Non solo perché, come si è detto, il '68-'69 costituisce un ulteriore momento di rottura, ma anche perché, ancor prima degli eventi che vedranno l'inedito intreccio di lotte operaie e lotte sociali, i principali elementi della tradizione storicistica hanno ormai perso la loro capacità attrattiva e hanno prodotto, come risultato, il definitivo passaggio dal «marxismo ai marxismi».

Sarà l'Istituto Gramsci, sotto la direzione di Franco Ferri, a organizzare nel 1971 il primo Convegno volto ad analizzare *Il marxismo italiano degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*<sup>815</sup> per cercare di comprendere i cambiamenti avvenuti in quel decennio appena trascorso, le motivazioni che hanno portato alla progressiva perdita di interesse per lo storicismo nonché al progressivo allontanamento delle nuove generazioni dal Pci. Si avvia così una riflessione collettiva, a cui partecipano sia gli intellettuali che sono stati protagonisti di quegli anni, come Badaloni (il quale poi pubblicherà il suo intervento l'anno successivo con il titolo *Il marxismo*

---

<sup>812</sup> P. BARAN, P. SWEEZY *Monopoly Capital: An essay on the American economic and social order*, Monthly Review Press, New York, 1966. trad. ita, *Il capitale monopolistico*, Einaudi, Torino 1968.

<sup>813</sup> G. E. RUSCONI, *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968.

<sup>814</sup> M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., p. 23.

<sup>815</sup>

*degli anni Sessanta*), Gruppi, Gerratana, Sereni, Lombardo Radice, Luporini, Napoleoni, Libertini sia una nuova generazione di intellettuali, di cui fanno parte, tra gli altri, Giuseppe Vacca e Biagio De Giovanni. Scopo di questo convegno è, come si è accennato, quello di fornire una «storicizzazione» di quel «recente passato, (che in buona misura passato non è)»<sup>816</sup>:

presentando l'iniziativa, il suo direttore Franco Ferri muove da un duplice constatazione: la crescente influenza del marxismo sulla cultura italiana e, dall'altro canto la progressiva diversificazione delle sue interpretazioni. Entrambi i fenomeni vengono salutati positivamente nell'ipotesi (non condivisa da tutti) che, proprio articolandosi in maniere tanto differenti, il marxismo fosse riuscito a penetrare nella coscienza del paese e, in particolare, delle nuove generazioni. Ma Ferri non nasconde il problema che, più di ogni altro, aveva dato impulso al convegno: buona parte dei giovani aderisce al marxismo, non al Pci.<sup>817</sup>

Per quanto riguarda, invece, questa ricerca, a voler fare una sintesi dell'approdo a cui il lavoro è giunto, si può affermare che i principali nodi teorici – su cui, lungo gli anni Cinquanta e Sessanta, gli intellettuali marxisti si sono confrontati e spesso scontrati, su cui si consuma il passaggio dal marxismo ai marxismi e su cui si edificheranno le basi di una parte delle riflessioni condotte durante il secondo biennio rosso – riguardano, soprattutto, la categoria di nazionale-popolare, il pensiero dialettico e il ruolo dei partiti politici.

Se infatti, come nota Marco Revelli, è possibile individuare un tratto comune ai complessi, articolati e talvolta frammentari riferimenti culturali della generazione che va incontro al biennio rosso, questo consiste nella scomparsa di riferimenti teorici riconducibili alla cultura nazional-popolare, su cui si era formata la precedente generazione di intellettuali: nel '68 «non c'è né Gramsci né Togliatti. Men che meno Croce e l'intera tradizione storicistica. Un solo titolo italiano vi figura, recentissimo e tuttavia cruciale: *Lettera a una professoressa*»<sup>818</sup>.

La dissoluzione della linea genealogica del marxismo italiano si accompagna al rifiuto del pensiero dialettico: alla concezione storicistica che interpreta la storia come progressivo sviluppo della ragione, si sostituiscono così diverse declinazioni del marxismo che mettono in evidenza i pericoli e i limiti dell'industrializzazione italiana, del *boom* economico, delle nuove contraddizioni sociali che questo sviluppo comporta. Nuove declinazioni che affermano l'insostenibilità di una teoria della storia (come quella dell'hegelo-marxismo) che procede per contraddizioni e supera queste contraddizioni e che sostengono una metodologia scientifica in cui non può esserci posto per la concezione hegeliana della contraddizione.

---

<sup>816</sup> G. AZZOLINI, *Lo storicismo marxista negli anni Settanta*, in *Marxismo e storicismo nella filosofia italiana*, cit., p. 92.

<sup>817</sup> *Ibidem*.

<sup>818</sup> M. REVELLI, *Movimenti sociali e spazio politico*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. 2, Einaudi, Torino 1995, p. 390.

Da ultimo, nella tesi si è ampiamente evidenziata la diversa concezione del politico che emerge dalle critiche all'impostazione storicistica e che si traduce nella messa in discussione del partito e dei partiti. Questa messa in discussione raggiunge il suo culmine proprio nel '68, perché se vi è un termine che meglio di tutti descrive quella stagione, quel termine è «antiautoritarismo», che sottolinea il rifiuto della delega e della rappresentanza, nonché dell'organizzazione politica burocratico-rappresentativa, e che esalta, invece, una concezione della prassi politica come partecipazione dal basso a corpi collettivi con capacità decisionali autonome. Dalla fabbrica, per passare poi alle università, questa visione si diffonderà progressivamente a tutti i luoghi della società italiana, fino agli ospedali e agli istituti psichiatrici.

Infine, due sono i concetti sui quali si ritiene opportuno soffermarsi: quello di rivoluzione e quello di soggettività. Verso la fine degli anni Sessanta le lotte sociali che si sono susseguite nel Paese lungo tutto il decennio, unitamente ai movimenti comunisti che in tutto il mondo hanno conquistato notevoli successi, suscitano negli intellettuali marxisti, che si sono progressivamente allontanati dai partiti per dare forma al panorama della nuova sinistra, la speranza di poter effettivamente recuperare in Italia il percorso rivoluzionario che era stato progressivamente ridefinito e abbandonato da Togliatti con la svolta di Salerno. Nel diverbio tra il segretario del Pci e il giovane Sofri, cui si è fatto cenno all'inizio del Capitolo quarto, vi è non solo la testimonianza di uno scontro generazionale fra la vecchia e la nuova sinistra, ma soprattutto il venire in evidenza di un modo di concepire il concetto di rivoluzione (uno degli elementi principali della teoria marxista) nuovo rispetto a quello proprio della vecchia generazione e della tradizione di cui questa si era fatta portavoce.

Con la svolta di Salerno Togliatti, rendendosi perfettamente conto del mutato quadro storico, aveva impostato una strategia politica che accantonava per il momento l'ipotesi rivoluzionaria per perseguire, invece, l'obiettivo di una democrazia progressiva attraverso la collaborazione con gli altri partiti di massa. A determinare questo processo di integrazione del Pci all'interno del gioco democratico e l'abbandono dell'ipotesi rivoluzionaria erano state le logiche della Guerra Fredda sancita dagli accordi di Yalta, che collocavano l'Italia tra i paesi del blocco occidentale, sotto l'influenza degli Stati Uniti, potenza che mai avrebbe accettato l'ascesa di un partito filo-sovietico in un Paese alleato tanto strategico geograficamente. Per questo la teoria della rivoluzione leninista era stata con il tempo sostituita, nella pratica politica giornaliera del partito, con quella della via italiana al socialismo e con il tentativo di una conquista progressiva e pacifica della società civile, attraverso la diffusione graduale delle idee socialiste. In questa visione Togliatti non fa in realtà che riprendere e radicalizzare riflessioni sulla rivoluzione già condotte da Gramsci nei *Quaderni del carcere*. Qui Gramsci presentava il concetto di «guerra di posizione» come il nuovo livello della tattica rivoluzionaria, dopo l'inevitabile tramonto della guerra di movimento e di assedio che aveva avuto

come sua ultima espressione la Rivoluzione d'ottobre. Questo nuovo livello si pone per Gramsci come una necessità storica determinata dagli esiti cui è giunto il processo di modernizzazione avviato dalla società borghese. È la borghesia, infatti, che nel corso del suo processo rivoluzionario ha progressivamente trasformato la propria guerra di movimento in guerra di posizione e ha cercato di «neutralizzare l'avversario non con lo scontro frontale, ma con la strategia della rivoluzione passiva»<sup>819</sup>. A questo punto, una volta che la guerra di posizione è per la borghesia il metodo politico delle rivoluzioni passive e dei processi di modernizzazione, il movimento operaio non può che accettare questa modalità come proprio terreno di conflitto<sup>820</sup>.

Ciò che invece sembra emergere a ridosso del '68 è il tentativo di leggere la modernità in modo diverso e, attraverso questa lettura, di recuperare un diverso concetto di rivoluzione, da intendere come immediato tentativo di rovesciamento dei rapporti di forza e non come lento processo di conquista di un'egemonia sul terreno delle sovrastrutture.

Quanto al concetto di soggettività, si rileva che la crisi del marxismo storicistico non rappresenta semplicemente una decostruzione del gramscismo, ossia della mediazione apportata al pensiero di Gramsci da Togliatti, ma, molto più significativamente, una messa in questione del pensiero di Gramsci stesso, e in particolare dell'idea di soggettività delineata da Gramsci nei *Quaderni*. Dalla ricostruzione svolta in questo lavoro, risulta evidente che il contributo fondamentale che Gramsci apporta alla formulazione della filosofia della praxis è quello di una teoria del soggetto politico e della sua “costruzione” nella modernità. In altre parole, la filosofia della praxis, per il pensatore sardo, non è più semplicemente l'attività del soggetto che decostruisce e ricostruisce immediatamente le condizioni oggettive, ovvero la realtà stessa che ha prodotto, perché tale attività non è in grado di esplicitarsi direttamente da sola, ma ha bisogno di una mediazione molto forte, che avviene sul terreno delle sovrastrutture e che è affidata alla costruzione di un soggetto politico, cioè a quella volontà collettiva che nella modernità sono i partiti, il moderno principe.

L'idea che esploderà durante il '68, e che ha le sue radici in molte delle ricerche teoriche in precedenza avviate contro la tradizione storicistica, è invece quella di una soggettività “immediata”, che non ha bisogno della mediazione politica per fondarsi, che non è, dunque, l'esito di un processo di costruzione da parte di una forma organizzata (sia essa il partito o il sindacato). Questo soggetto, come ha notato Finelli in un suo recente intervento, risulta così essere già presupposto alle relazioni sociali, al contrario del soggetto gramsciano che è sempre un «posto», cioè l'esito di una costruzione politica<sup>821</sup>.

---

<sup>819</sup> Cfr. M. MUSTÈ, *Rivoluzioni passive. Il mondo tra le due guerre nei 'Quaderni del carcere' di Gramsci*, Viella, Roma 2022, p. 89.

<sup>820</sup> *Ibidem*.

<sup>821</sup> R. FINELLI, *Il '68 e la filosofia*, 20 dicembre 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=y2gVSuxvLno>.

Infine, un'ultima considerazione può essere svolta. Da vari anni si assiste a una consistente ripresa di interesse, anche internazionale, per alcune forme di marxismo emerse proprio nel corso degli anni che si sono analizzati in questo lavoro, una ripresa che si traduce anche nel tentativo di calare nel presente le categorie e i concetti maturati all'interno di quel laboratorio politico e intellettuale. Un esempio di questo interesse è dato dalla collocazione del dellavolpismo e soprattutto dell'operaismo, quali significativi momenti di rottura con la tradizione storicistica, all'interno del concetto di «sinisteritas», attraverso cui autori come Roberto Esposito e Dario Gentili leggono la vicenda che hanno rispettivamente definito «Italian thought» e «Italian Theory»<sup>822</sup>. In questa prospettiva interpretativa, l'operaismo si pone come un procedimento prettamente filosofico che introduce e definisce – per scarti, discontinuità, deviazioni – concezioni o costellazioni di pensiero, come un modo di procedere della riflessione, alternativo – se non proprio antagonistico – rispetto alla linea di pensiero dominante da cui «devia», «scarta», «piega»<sup>823</sup>. Gentili descrive questa caratteristica dell'Italian Theory come la «continuità nella discontinuità», caratterizzata da una conflittualità che ne contrassegna, al contempo, l'itinerario e il contenuto, mentre per Esposito l'Italian Thought si caratterizza per il suo lessico prevalentemente politico e per la modalità affermativa con cui è declinato, che determina un'eccedenza nei confronti del linguaggio filosofico e spinge nella direzione della valorizzazione del conflitto.

In particolare la riflessione sull'Italian theory mette in evidenza la rottura filosofica operata da *Operai e capitale* di Tronti, descrivendola come un vero e proprio rovesciamento prospettico, rispetto alle posizioni date per assodate dal marxismo dell'epoca, che apre la strada a ulteriori deviazioni e biforcazioni dalle quali muoveranno altri itinerari filosofici: per Esposito e per Gentili molte delle riflessioni del primo operaismo non solo riemergono nel concetto di operaio sociale di Negri e nell'elaborazione del pensiero negativo e della crisi di Cacciari, ma influenzano anche la costruzione del pensiero biopolitico italiano.

---

<sup>822</sup> Cfr. E. ESPOSITO, *Pensiero vivente*, Einaudi, Torino 2010; D. GENTILI, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*. cit., D. GENTILI, E. STIMILLI (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, DeriveApprodi, Roma 2015.

<sup>823</sup> D. GENTILI, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, cit., p. 14.

## BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Atti del Congresso internazionale di filosofia promosso dall'istituto di studi filosofici, Roma 15-20 novembre 1946*, Castellani, Milano 1947.
- AA. VV., «Il Menabò», n.4, 1961.
- AA. VV., *Tendenze del capitalismo italiano. Atti del convegno economico dell'Istituto Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1962.
- AA. VV., *Prove per una rivista da farsi*, in «Quaderni piacentini», n. 1, 1962. p. 1.
- AA. VV., *Omaggio a Elio Vittorini, 1. Vittorini autore* (dibattito con C. Bo, R. Crovi, G. Ferrata, F. Fortini), in «Terzo programma», n. 3, 1966. pp. 147-156.
- AA. VV., *Cina la dialettica della rivoluzione*, in «Classe e stato» n. 3, 1967. pp. 10-12.
- AA. VV., *La sinistra e il controllo operaio*, Feltrinelli, Milano 1969.
- AA. VV., *Il marxismo italiano degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Editori riuniti, Roma 1972.
- AA. VV., *Studi gramsciani, Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Editori Riuniti, Roma 1973.
- A.A. VV., *Raniero Panzieri e i «Quaderni rossi»*, in «Aut Aut», n. 149-150, 1975.
- AA. VV., *Da Togliatti alla nuova sinistra*, in «Il manifesto. Quaderno n. 5», alfani editore, Roma 1976.
- A.A. VV., *Classe operaia 1964-1966*, Nuove Edizioni operaie, Padova, 1978.
- AA. VV. *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere. Atti del Convegno di Anacapri giugno 1981*, Guida editori, Napoli 1981.
- AA. VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- AA. VV., «*Il Politecnico*», (ristampa anastatica) nn.1 (29 settembre 1945) - 39 (dicembre 194), Einaudi, Torino, 1989.
- AA. VV., *Il pensiero di Cesare Luporini*, Feltrinelli, Milano 1996.
- AA. VV., *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci prospettive*, Mimesis, Milano-Udine 2015.
- ACCORNERO A., DOZZO G., ALASIA F., TARIZZO D., *La scatola di cemento*, Editori riuniti, Roma 1960.
- ACCORNERO, A., *Gli anni cinquanta in fabbrica*, De Donato, Bari, 1973.

- AGOSTI A., *Rodolfo Morandi: il pensiero e l'azione politica*, Bari, Laterza 1971.
- AGOSTI A., *La "lunga rivoluzione" del Secolo breve. Note sul Sessantotto*, in «le classi, la storia». *Note sul '68*, 2009. pp. 1-8.
- AJELLO N., *Intellettuali e Pci. 1944-1958*, Laterza, Roma-Bari 1979.
- AJELLO N., *Il lungo addio. Intellettuali e Pci dal 1958 al 1961*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- ALASIA G., *Alcuni dati sulle lotte sindacali a Torino 1960-1961: osservazioni preliminari*, in «Quaderni rossi» n. 1, 1961. pp. 149-156.
- ALASIA F., MONTALDI, D., *Milano Corea*, Feltrinelli, Milano 1960.
- ALCARO A., *Dell'avvolgimento e nuova sinistra*, Edizioni Dedalo, Bari 1977.
- ALICATA M., *Gramsci e il Mezzogiorno*, in «L'Unità», 27 aprile 1952. pp.10-11.
- ALICATA M., *Il nostro dibattito sulla cultura*, in «L'Unità», 24 gennaio 1966. pp. 13-14.
- ALICATA M., *La battaglia delle idee*, Editori Riuniti, Roma 1968.
- ALICATA M., *Intellettuali e azione politica*, (a cura di R. MARTINELLI e R. MAINI), Editori Riuniti, Roma, 1976.
- ALQUATI R., *Relazione sulle forze nuove*, in «Quaderni rossi», n. 1, 1961, pp. 215-230
- ALQUATI R., *Composizione organica del capitale e forza-lavoro alla Olivetti*, in «Quaderni rossi», n. 2, 1962, pp. 63-98.
- ALQUATI R., *Composizione del capitale e forza-lavoro alla Olivetti*, in «Quaderni rossi», n. 3, 1963, pp. 119-185.
- ALTHUSSER L., *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967.
- ALTHUSSER L., BALIBAR, E., *Leggere il capitale*, Feltrinelli, Milano 1968.
- AMENDOLA G., *La democrazia nel Mezzogiorno*, Editori Riuniti, Roma 1957.
- AMENDOLA G., *Il «miracolo» e l'alternativa democratica*, in «Rinascita», n. 9, 1961, pp. 673-674.
- AMENDOLA G., *Il socialismo in Occidente*, in «Rinascita», n. 44, 1964, pp. 3-4.
- AMODIO L., *Il contrasto Lenin-Luxemburg sull'organizzazione del partito*, in «Quaderni piacentini», n. 21, 1965, pp. 3-19.
- ANDERSON P., *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1977.

ARTERO G., *Il punto di Archimede. Biografia politica di Raniero Panzieri da Rodolfo Morandi ai "Quaderni rossi"*, Giovane Talpa, Cernusco sul Naviglio 2007.

ASOR ROSA A., *Vasco Pratolini*, Edizioni moderne, Roma 1958.

ASOR ROSA A., *Il punto di vista operaio e la cultura socialista*, in «Quaderni rossi», n. 2, 1962, pp. 117-130.

ASOR ROSA A., *Scrittori e popolo*, Samonà e Savelli, Roma 1965.

ASOR ROSA A., *Composizione di classe e movimento operaio*, in «Contropiano», n. 3, 1970, pp. 428-429.

ASOR ROSA A., *La cultura*, in *Storia d'Italia*, IV/2, *Dall'Unità a oggi*, Einaudi, Torino 1975,

ASOR ROSA A., *Le armi della critica, scritti e saggi degli anni ruggenti (1960-1970)*, Einaudi, Torino 2011.

AZZOLINI G., *Umberto Eco e il problema del populismo*, in «Filosofia italiana», n. 1, 2019, pp. 125-137.

BADALONI N., *Marxismo come storicismo*, Feltrinelli, Milano 1962.

BADALONI N., *Il marxismo italiano degli anni Sessanta*, Editori Riuniti, Roma 1971.

BALBO F., *Cultura antifascista*, in «Il Politecnico», n. 39, 1947, p.1.

BALDASSARRI, M. MELEGARI D. (a cura di), *La rivoluzione dietro di noi. Filosofia e politica prima e dopo il '68*. Manifestolibri, Roma 2008.

BANFI A., *Saggi sul marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1960.

BANFI A., *Filosofi contemporanei*, Parenti, Milano 1961.

BANFI A., *L'uomo copernicano*, Il Saggiatore, Milano 1965.

BANFI A., *La ricerca della realtà*, tomo II, il Mulino, Bologna 1997.

BARBADORO I., *Situazione del capitalismo nelle campagne*, in «Mondo operaio», n. 5, 1957, pp. 22-24.

BASILE L., *Il problema dell'egemonia nell'interpretazione gramsciana di Nicola Badaloni*, «Materialismo storico», n. 2, 2019, pp. 75-122.

BASILE L., *Soggetto e politica. Saggi sul marxismo italiano*, Aracne Editrice, Roma 2020.

BEDESCHI, G., *La parabola del marxismo in Italia*, Laterza, Bari, 1983.

BELLOFIORE R. (a cura di), *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, manifestolibri, Roma 2007.



- BERARDINELLI A., *Letterati e letteratura negli anni Sessanta*, in *Storia dell'Italia repubblicana. Volume secondo. La trasformazione dell'Italia: sviluppo e squilibri*, Einaudi, Torino 1995, pp. 481-549.
- BIANCHI BANDINELLI R., *Situazione*, in «Società», n.1-2, 1945, pp. 4-7.  
 BIANCHI BANDINELLI R., *Politica culturale* in «Rinascita» n. 48, 1965, pp. 9-10.
- BIANCIARDI L. e CASSOLA C., *I minatori della maremma*, Minimumfax, Roma 2019.
- BOBBIO N., *Democrazia e dittatura*, in «Nuovi Argomenti», n. 6, 1954, pp. 3-14.  
 BOBBIO N., *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, in «Nuovi Argomenti», n. 11, 1954, pp. 54-86.  
 BOBBIO N., *Libertà e potere*, in «Nuovi Argomenti», n. 14, 1955, pp. 1-23.  
 BOBBIO N., *Il nostro genio speculativo*, in «Il Contemporaneo», n. 24, 1955, pp. 3-9.  
 BOBBIO N., *L'impegno dell'intellettuale ieri e oggi*, in «Rivista di filosofia», n. 1, 1997, pp. 11-23.  
 BOBBIO N., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 2005.  
 BOBBIO N., *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Einaudi, Torino 1986.
- BODEI R., *Il noi diviso. Ethos e idee nell'Italia repubblicana*, Einaudi, Torino 1998.
- BONIL., *Un Gramsci minore. Il Quaderno 22 attraverso e oltre le riletture operaiste*, in «Critica marxista», n.3-4, 2010, pp.41-52.
- BORIO G., POZZI F., ROGGERO G., (a cura di), *Gli operaisti*, DeriveApprodi, Roma 2005.
- BOSIO G., *Diario di un organizzatore di cultura*, Edizioni Avanti!, Milano 1962.
- BRAVO G. M., *L'opera di Marx in Italia tra fascismo e dopoguerra*, in «Studi storici», n. 3-4, 1983, pp. 523-548.  
 BRAVO G. M., *Marx ed Engels in Italia. La fortuna, gli scritti, le relazioni, le polemiche*, Editori Riuniti, Roma 1992.  
 BRAVO G. M., *Socialismo e marxismo in Italia. Dalle origini a Labriola*, Viella, Roma 2007.
- CACCIARI M., *Saggio su «Scrittori e popolo». Problemi generali dell'indagine sul populismo*, in «Angelus novus», nn. 5-6 dicembre 1965.
- CALVINO I., *Civiltà operaia*, in «Il Contemporaneo», n. 32, 1954, pp. 20-23.  
 CALVINO I., *Libri per la discussione*, in *Notiziario Einaudi*, nn.6-8,1956, pp. 1-2.  
 CALVINO I., *La sfida del labirinto*, «Il Menabò», n. 5, 1962, pp. 96-100.

- CANTIMORI D., *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959.
- CANTONI R., *La dittatura dell'idealismo*, in «Il Politecnico», n. 37, 1947, pp. 3-6; n. 38 pp. 10-13.
- CARACCILO A., SCALIA G., (a cura di), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1959.
- CARACCILO C., *Sulla questione partito-consigli di fabbrica nel pensiero di Gramsci*, in «Ragionamenti», nn.10-12, 1957, pp. 224-231.
- CASES C., *Marxismo e neopositivismo*, Einaudi, Torino 1958.
- CASES C., *Un colloquio con Ernesto De Martino*, in «Quaderni piacentini», n. 23-24, 1965, pp. 4-10.
- CASSANO F. (a cura di), *Marxismo e filosofia in Italia 1958-1971*, De Donato, Bari 1973.
- CASTAGNOLI C., *La seconda rivoluzione industriale*, in «Mondo operaio», n. 5, 1957, pp. 18-20.
- CARLINO F., MORRA M., (a cura di), *Traiettorie operaiste nel lungo '68 italiano*, La città del sole, Napoli 2020.
- CEROTTO M., *Raniero Panzieri e i «Quaderni Rossi». Alle radici del neomarxismo italiano*, DeriveApprodi, Roma 2020.
- CESARALE G., *Filosofia e capitalismo. Hegel, Marx e le teorie contemporanee*, manifestolibri, Roma 2013.
- CHIAROTTO F., *Operazione Gramsci. Alla conquista degli intellettuali nel dopoguerra*, Mondadori, Milano 2011.
- CHIAROTTO F. (a cura di), *Aspettando il Sessantotto. Continuità e fratture nelle culture politiche italiane dal 1956 al 1968*, Academia University, Torino 2017.
- CILIBERTO E., *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- CILIBERTO E., *Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a 'Società'*, De Donato, Bari, 1982.
- COLLETTI L., *Il materialismo storico e la scienza*, in «Società», n. 5, 1955, pp. 785-824.
- COLLETTI L., *Il marxismo e Hegel, introduzione a V.I. Lenin, Quaderni filosofici*, Feltrinelli, Milano, 1958.
- COLLETTI L., *Introduzione a E. V. IL'ENKOV, Dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Feltrinelli, Milano 1961.

- COLLETTI L., *Ideologia e società*, Laterza, Roma-Bari 1969.
- COLLETTI L., *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma-Bari 1975.
- CONIGLIONE F., *Gramsci e il pensiero marxista tra storicismo e scienza*, in s. SALMERI, R. PIGNATO (a cura di), *Gramsci e la formulazione dell'uomo. Itinerari educativi per una cultura progressista*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2008, pp. 81-113.
- CORRADI C., *Storia dei marxismi in Italia*, manifestolibri, Roma 2005.
- COSPITO G., *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei Quaderni del carcere di Gramsci*, Bibliopolis, Napoli, 2011.
- CURI U., *Sulla scientificità del marxismo*, Feltrinelli, Milano 1975.
- CRAINZ G., *Storia del miracolo italiano. Culture, identità, trasformazioni fra anni cinquanta e sessanta*, Donzelli Editore, Roma 2005.
- CROCE B., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bibliopolis, Napoli 2011.
- DANIELE C., (a cura di), *Togliatti editore di Gramsci*, Carocci, Roma 2005.
- DE GIOVANNI B., *Sulle vie di Marx filosofo in Italia. Spunti provvisori*, in «Il Centauro», 9, 1983, pp. 3-25.
- DE GIOVANNI B., *Marx dopo Marx*, editoriale scientifica, Napoli 2018.
- DE MARTINO E., *Il Mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948.
- DE MARTINO E., *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», n. 3, 1949, pp. 411- 435.
- DE MARTINO E., *Storia e folklore*, in «Società», n. 5, 1954, pp. 940-944.
- DE MARTINO E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1959.
- DE PALMA A., *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*, Einaudi, Torino 1971.
- DELLA VOLPE G., *Comunismo e democrazia moderna*, in «Nuovi Argomenti», n.7, 1954, pp. 131-142.
- DELLA VOLPE G., *Logica come scienza positiva*, D'Anna, Messina-Firenze, 1950.
- DELLA VOLPE G., *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1962.
- DELLA VOLPE G., *Opere*, (a cura di I. AMBROGIO) Editori riuniti, Roma 1972-73, vol. I-IV.

- DEI F., *Popolo, popolare, populismo*, in «International Gramsci Journal», n. 2, 2017 pp. 208-238.
- DETTORI G. (a cura di), *Origini ed eredità dell'operaismo. Intervista a Mario Tronti*, in «Filosofia italiana», n. 2, 2020, pp. 133-140.
- DI GIOVANNI P. (a cura di), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste*, Franco Angeli, Milano 2006.
- DIAMANTI M., (a cura di), *La fortuna di Hegel in Italia nell'Ottocento*, Bibliopolis, Napoli 2021.
- DOLCI, D., *Banditi a Partinico*, Laterza, Bari, 1956.
- DOLCI, D., *Inchiesta a Palermo*, Einaudi, Torino 1956.
- DOLCI, D., *Conversazioni*, Einaudi, Torino 1962.
- ECO U., *Per una indagine della situazione culturale*, in «Rinascita», n.39, 1963, pp. 24-25.
- ESPOSITO R., *Pensiero vivente*, Einaudi, Torino 2010.
- FACCHINELLI E., *Il desiderio dissidente*, in «Quaderni piacentini», n. 33, 1968, pp. 74-79.
- FAZIO G., *Laicità, democrazia e critica della società del superfluo. Storia della «Rivista Trimestrale».*  
*Intervista a Marcello Mustè*, in *Filosofia italiana*, n. 2, 2016, pp. 1-13.
- FERRARI M., *Mezzo secolo di filosofia italiana*, il Mulino, Bologna 2016.
- FERRI F., *Questione meridionale e unità nazionale in Gramsci*, «Rinascita», n. 1, 1952, pp. 6-10.
- FERRONI G., *Storia della letteratura italiana. Il Novecento*, Einaudi Scuola, Milano 1991.
- FILIPPINI M., *Mario Tronti e l'operaismo politico degli anni Sessanta*, in Cahiers du GRM, *La séquence rouge italienne*, telematic editions, n. 2, 2011, pp. 1-51.
- FILIPPINI M., *Le origini intellettuali della rivoluzione italiana: il '68 e la sua genesi*, in «Scienza e politica», n. 59, 2018, pp. 79-103.
- FILIPPINI M., *Punto di vista e autonomia del politico. Mario Tronti e l'Italian theory*, in P. MALTESE, D. MARISCALCO (a cura di), *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian theory*, ombre corte, Verona, 2016, pp. 77-96.
- FILIPPINI M., TOMASELLO F., *Il pensiero come arnese. Note sul metodo operaista degli anni Sessanta*, in (a cura di) A. SIMONCINI, *Dal pensiero critico. Filosofi e concetti per il tempo presente*, Mimesis, Milano 2015, pp. 313-331
- FLORES G. M., *1956*, il Mulino, Bologna 1996.

FINELLI R., *Karl Marx. Uno e bino. Tra arcaismi del passato e illuminazioni del futuro*, Jaca Book, Milano 2018.

*Il '68 e la filosofia*, 20 dicembre 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=y2gVSuxvLno>.

FIOCCO G., *Togliatti, il realismo della politica*, Carocci, Roma 2018.

FOA V., *Il neocapitalismo è una realtà*, in «Mondo operaio», n. 5, 1957, pp. 17-18.

FOA V., *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, in «Quaderni rossi», n. 1, 1961, pp. 1-17.

FOA V., *Per una storia del movimento operaio*, Einaudi, Torino 1980.

FORTINI F., *Dieci inverni 1947-1957. Contributo ad un discorso socialista*, De Donato, Bari 1973.

FORTINI F., *Gli ultimi tempi (Note al dialogo di De Martino e Cases)*, in «Quaderni piacentini». Antologia nn. 13-14, 1965, pp. 23-24.

FORTINI F., *Verifica dei poteri. Scritti di critica e di istituzioni letterarie*, Il Saggiatore, Milano 2017.

FROSINI F., LIGUORI G., *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei 'Quaderni del carcere'*, Carocci, Roma 2004.

FUGAZZA C., *Il marxismo nel dopoguerra. La rivista Società*, in «Classe», n. 17, 1980, pp. 3-29.

GAETA M. I. (a cura di), *Galvano Della Volpe-Lucio Colletti e il materialismo italiano*, Fahrenheit 451, Roma 2005.

GALLI C., *Sinistra. Per il lavoro. Per la democrazia*, Mondadori, Milano 2013.

GARIN E., *Storia e ragioni dell'impegno*, in «Rinascita», n. 9, 1965, pp. 41-43.

GARIN E., *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, in appendice: *Quindici anni dopo, 1945/1960*, Laterza, Roma-Bari 1966.

GARIN E., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974.

GENTILE G., *La filosofia di Marx*, Sansoni, Firenze 1959.

GENTILI D., *Italian theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012.

GEYMONAT L., *Studi per un nuovo razionalismo*, Chiantore, Torino 1945.

GIANNANTONI G., *Il marxismo di Galvano Della Volpe*, Editori Riuniti, Roma 1976.

GIASI F., MUSTÈ M. (a cura di), *Marx in Italia*, Treccani, Roma 2020

GIOLITTI A., *Riforme e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1957.

GRAMSCI A., *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, Einaudi, Torino 1955.

GRAMSCI A., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 2014.

GRAMSCI A., *Scritti politici*. Vol. I-II, Pgreco, Milano, 2016.

GRAMSCI A., *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino 2020.

GRUPPI L., *Sulla politica culturale*, in *Storia politica organizzazione nella lotta dei comunisti italiani per un nuovo blocco storico*, in «Quaderni di critica marxista», n. 5, 1971, pp. 10-14.

GUIDUCCI R., *L'Ordine nuovo*, in «Ragionamenti», n. 1, 1955, pp. 1-10.

GUIDUCCI R., *Pamphlet sul disgelo e sulla cultura di sinistra*, in «Nuovi Argomenti», n. 3, 1955-56, pp. 83- 108.

GUIDUCCI R., *È possibile una sociologia organica? Marxismo e sociologia*, in «Opinione», n. 1, 1956, pp. 40-78.

GUIDUCCI R., *Socialismo e verità*, Einaudi, Torino 1956.

GUZZONE G., *Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della "traducibilità"*, Viella, Roma 2018.

GUZZONE G., *Egemonia senza "Principe". Su Raniero Panzieri "traduttore" di Gramsci (1944-1959)*, in «Materialismo storico», n. 2, 2019, pp. 10-74.

GUZZONE G., *Il «Galileismo morale» di Galvano Della Volpe*, in «Filosofia italiana», n. 1, 2019, pp. 43-73.

HEGEL G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, (trad. it. di E. De Negri), La Nuova Italia, Firenze 1973.

HEGEL G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, (trad. it. di B. Croce), Laterza, Roma-Bari, 2002.

HEGEL G. W. F., *Scienza della Logica*, (trad. it. di A. Moni, rev. di C. Cesa), Laterza, Roma-Bari 2004.

HÖBEL A., *Il PCI e il 1956. Scritti e documenti dal XX Congresso del PCUS ai fatti d'Ungheria*, La Città del Sole, Napoli 2006.

HOBSBAWME., *L'invenzione di una tradizione*, Einaudi, Torino 1987.

ILLUMINATI A., *Lavoro e rivoluzione*, Mazzotta editore, Milano 1974.

INGRAO P., *L'indimenticabile 1956*, «Rinascita», n. 43, 1966, pp. 1-2.

INGRAO P., *Volevo la luna*, Einaudi, Torino 2009.

IZZO F., *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2009.

- IZZO F., *Il marxismo dal 1945 al 1989*, in *Il Contributo italiano alla storia del pensiero, Filosofia*, (a cura di) M. Ciliberto, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2012.
- LABRIOLA A., *Scritti filosofici e politici*, (a cura di F. SBARBERI), Einaudi, Torino 1973.  
LABRIOLA A., *Carteggio. III. 1890-1895* (a cura di S. MICCOLIS), Bibliopolis, Napoli 2003.
- LANZARDO D., *La rivolta di Piazza Statuto. Torino, luglio 1972*, Feltrinelli, Milano 1972.
- LENIN V. I., *Opere*, Edizioni Rinascita, Roma 1955.  
LENIN V. I., *Che fare?*, Editori Riuniti, Roma 1969.  
LENIN V. I., *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, Edizioni Rinascita, Roma 1970.
- LEONARDI S., *Progresso tecnico e rapporti di lavoro*, Einaudi, Torino 1957.
- LEVI C., *L'errore dei pessimisti*, in «Il Contemporaneo», n. 32, 1955, pp.4-5.
- LIBERTINI L., PANZIERI R., *Sette tesi sulla questione del controllo operaio*, in «Mondo Operaio», n. 2, 1958, pp. 11-15.
- LIGUORI G., *La prima recezione di Gramsci in Italia (1944-1953)*, «Studi storici», n. 3, 1991, pp. 639-662.  
LIGUORI G., *Gramsci conteso, Storia di un dibattito*, Editori Riuniti, Roma 1996.
- LO IACONO C., *Althusser in Italia. Saggio bibliografico (1959-2009)*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- LONGO L., *Introduzione a Il testo integrale dell'ultimo scritto di Togliatti a Yalta*, in «Rinascita», n. 35, 1964, p. 1.
- LUKÁCS G., *Storia e coscienza di classe*, Sugar e co, Milano 1988.
- LUPERINI R., *Gli intellettuali di sinistra e l'ideologia della ricostruzione nel secondo dopoguerra*, Edizioni di Ideologie, Roma 1971.  
LUPERINI R., *Marxismo e intellettuali*, De Donato, Bari 1972.
- LUPORINI C., *Intorno alla storia del «mondo popolare subalterno*, in «Società», n. 2, 1950, pp. 306-312.  
LUPORINI C., *Una battaglia culturale e politica*, in «l'Unità», 19 gennaio 1966, pp. 10-11  
LUPORINI C., *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974.  
LUXEMBURG R., *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 1976.

- MAGRI L., *Problemi della teoria marxista del partito rivoluzionario*, in «Critica marxista», nn. 5-6, 1963, pp. 70-90.
- MAGRI L., *Il sarto di Ulm. Una possibile storia del Pci*, Il Saggiatore, Milano 2009.
- MANCINI S., *Socialismo e democrazia diretta. Introduzione a Raniero Panzieri*, De Donato, Bari 1977.
- MANGANO A., SCHINA A., *Le culture del Sessantotto. Gli anni Sessanta, le riviste, il movimento*, Centro di documentazione Pistoia, Pistoia 1998.
- MANGONI L., *Gli intellettuali alla prova dell'Italia unita*, in *Storia d'Italia*, a cura di G. Sabbatucci e V. Vidotto, vol. III, *Liberalismo e democrazia*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 443-527.
- MANGONI L., *Civiltà della crisi. Cultura e politica in Italia tra Otto e Novecento*, Viella, Roma 2013.
- MANGONI L., *Pensare i libri. La casa editrice Einaudi dagli anni trenta agli anni sessanta*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- MAPELLI C., *Cesare Luporini e il suo pensiero*, Punto rosso, Milano 2008.
- MARINO G.C., *Autoritratto del Pci staliniano, 1946-1953*, Editori riuniti, Roma 1991.
- P. MARTINO, S. TOMEIO, *Utopie dal '68*, Argo, Lecce 2009.
- MARX K. - ENGELS F., *Carteggio*, Edizioni Rinascita, Roma 1951.  
*L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti 1967.
- MARX K., *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- MARX K., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Editori Riuniti, Roma, 2016.
- MARX K., *Il Capitale*, Utet, Milano 2017.
- MARX K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Pgreco, Milano 2012.
- MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004.
- MARX K., *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti 1969.
- MARX K., *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- MASIE., *Note sulla rivoluzione culturale cinese*, in «Quaderni piacentini», n. 30, 1967, pp. 2-22.
- MASIE., *La «nuova sinistra» e il problema dell'organizzazione*, in «Quaderni piacentini», n. 35, 1968, pp. 66-72.



- MASSARI R., *L'inizio autentico: i soviet, i comitati di fabbrica*, in A. COLOMBO (a cura di), *Crollo del comunismo sovietico e ripresa dell'utopia*, Dedalo, Bari 1994, pp. 20-30.
- MERLI S., *L'altra storia: Bosio, Montaldi e le origini della nuova sinistra*, Feltrinelli, Milano 1977.
- MERKER N., *Karl Marx. Vita e opere*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- MILANESI F., *Nel Novecento. Storia, teoria, politica nel pensiero di Mario Tronti*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- MOMIGLIANO F., (a cura di), *Lavoratori e sindacati di fronte alle trasformazioni del processo produttivo*, Feltrinelli, Milano 1962, voll. 2.
- MOMIGLIANO F., *Possibilità e limiti dell'azione sindacale*, in «Quaderni rossi», n. 2, 1962, pp. 99-115.
- MONDOLFO R., *Il materialismo storico di Federico Engels*, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- MONTALDI D., *Bisogna sognare. Scritti 1952-1975*, Colibrì, Milano 1994.
- MUSCETTA C., *Realismo, neorealismo, controrealismo*, Garzanti, Milano 1976.
- MUSTÈ M., *Franco Rodano. Laicità, democrazia, società del superfluo*, Edizioni Studium, Roma 2000.
- MUSTÈ M., *Alcune osservazioni sul marxismo italiano. Da Labriola a Gramsci passando per Croce e Gentile*, in <https://www.uniroma1.academia.edu>.
- MUSTÈ M., *La filosofia italiana come problema*, in «Filosofia italiana», n.1, 2015, pp. 1-20.
- MUSTÈ M., *Lo storicismo nel secondo dopoguerra*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia*, 2012.
- MUSTÈ M., *La presenza di Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura*, in «Filosofia italiana», n. 2, 2017, pp. 9-29.
- MUSTÈ M., *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018.
- MUSTÈ M., *Rivoluzioni passive. Il mondo tra le due guerre nei 'Quaderni del carcere' di Gramsci*, Viella, Roma 2022 [di prossima pubblicazione]
- MUSTÈ M., DETTORI G. (A CURA DI), *Marxismo e storicismo nella filosofia italiana*, in «Filosofia italiana», n. 1, 2021
- MUSTO M., (a cura di), *I Grundrisse di Karl Marx. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 dopo*, edizioni ETS, Pisa 2015.
- MUSTO M., *Ripensare Marx e i marxismi*, Carocci, Roma 2011.

- NATOLI C., *La sinistra del Pci negli anni sessanta*, in «Studi storici», n. 2, 2014, pp. 449-480
- NEGRI A., *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, ombre corte, Verona 2007.
- NEGRI A., *Lenin at stake in the Seventies in Italy*, in «Actuel Marx», n. 62, 2018, pp. 90-100
- ONOFRI F., *La condizione operaia in Italia*, Editori riuniti, Roma 1955.
- PACIE., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963.
- PALANO D., *Il bandolo della matassa forza lavoro, composizione di classe e capitale sociale: note sul metodo dell'inchiesta*, [www.intermarx.it](http://www.intermarx.it).
- PANKRATOVA A. M., *I Comitati di fabbrica in Russia all'epoca della rivoluzione (1917-1918)*, Samonà e Savelli, Roma 1970.
- PANZIERI R., *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*, Sapere edizioni, Milano 1972.
- PANZIERI R., *L'alternativa socialista: scritti scelti 1944-1956* (a cura di S. Merli), Einaudi, Torino 1982.
- PANZIERI R., *Dopo Stalin. Una stagione della Sinistra 1956-1959* (a cura di S. Merli), Marsilio editori, Venezia 1986.
- PANZIERI R., *La crisi del movimento operaio, scritti, interventi, lettere, 1956-1960*, Lampugnani Nigri, Milano 1973.
- PANZIERI R., *Spontaneità e organizzazione, Gli anni dei Quaderni rossi 1959-1964* (a cura di S. Merli), BFS Edizioni, Pisa 1994.
- PETRUCCIANI S., *Marx*, Carocci, Roma 2009.
- PETRUCCIANI S. (a cura di), *Storia del marxismo*, III volumi, Carocci, Roma 2015
- PLATONE F., *Prefazione*, in A. Gramsci, *Americanismo e fordismo*, Universale economica, Milano 1950.
- POGGIO P. P. (a cura di), *L'altro novecento. Comunismo eretico e pensiero critico, Vol. 2: Il sistema e i movimenti (Europa 1945-1989)*, Jaca book, Milano 2011.
- PONS S. (a cura di), *Il comunismo italiano nella storia del Novecento*, Viella, Roma 2021.
- PRETI G., *Praxis ed empirismo*, Mondadori, Milano 2007.

- PUGNO E., *Assemblee operaie e sindacato*, in «Quaderni rossi», n. 1, 1961, pp. 111-115.
- QUAZZA G., *Resistenza e storia d'Italia*, Feltrinelli, Milano 1976.
- RESTAINO D., *Il dibattito filosofico in Italia (1925-1990)*, in vol. X della *Storia della filosofia* di Nicola Abbagnano nell'edizione, TEA, Milano 1996.
- RIZZO D., *Il Partito socialista e Raniero Panzieri in Sicilia (1949-1955)*, Rubbettino, Soveria Mannelli. 2001.
- REA E., *Mistero napoletano*, Einaudi, Torino 1995.
- REA E., *Il caso Piegari. Attualità di una vecchia sconfitta*, Feltrinelli, Milano 2014.
- REVELLI M., *Movimenti sociali e spazio politico*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. 2, Einaudi, Torino 1995, pp. 385-471.
- REVELLI M., *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie, le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino 2001.
- RODANO F., *Il processo di formazione della "società opulenta"*, in «La Rivista trimestrale», n. 2, 1962, pp. 255-326.
- ROSSANDA R., *Come si evolve l'ideologia del PSI?*, in «Rinascita», n. 10, ottobre 1961, pp. 767-776.
- ROSSANDA R., *Politica e cultura*, in «Rinascita», n. 5, 1965, p. 1.
- ROSSANDA R., *Le ragioni della cultura*, in «Rinascita», n. 9, 1965, pp. 21-24.
- ROSSANDA R., *Unità politica e scelte culturali*, in «Rinascita», n. 34, 1965, pp. 21-22.
- ROSSANDA R., *Marxismo e storicismo*, in «Rinascita», n. 45, 1965, pp. 22-23.
- ROSSANDA R., *Un programma politico per la cultura*, in «Rinascita», n. 4, 1966, pp. 37-38.
- ROSSANDA R., *L'anno degli studenti*, Bari, De Donato, 1968.
- ROSSANDA R., *La ragazza del secolo scorso*, Torino, Einaudi, 2005
- ROSSI DORIA M., *Riforma agraria e azione meridionalista*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli 2003.
- ROSSI DORIA M., *Scritti sul Mezzogiorno*, Einaudi, Torino, 1982.
- ROSSIP., VIANO C. A. (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, il Mulino, Bologna 2004.
- RUSCONI G. E., *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968.
- SALINARI C., *Preludio e fine del realismo in Italia*, Morano, Napoli 1967.

- SASSO G., *Garin e Gramsci*, in «Giornale critico della filosofia italiana», n. 2, 2009, pp. 329-377.
- SCALIA G., *Una ricostruzione scolastica del pensiero politico di Gramsci*, «Mondo operaio», n.5, 1957, pp. 45-47.
- SCAVINO S., *Sviluppo economico e culture del conflitto. Grande industria e sindacati negli anni del boom economico*, in *La città e lo sviluppo. Crescita e disordine a Torino. 1945-1970*, a cura di F. LEVI, B. MAIDA, Franco Angeli, Milano 2002, pp. 434-82.
- SCOTELLARO R., *Contadini del Sud*, Bari, Laterza, 1954.  
SCOTELLARO R., *L'uva puttanella*, Bari, Laterza, 1955.
- SCOTTI M. M., *Da sinistra. Intellettuali, Partito socialista italiano e organizzazione della cultura (1953-1960)*, Ediesse, Roma 2011.
- SCUOLA DI BARBIANA, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1967.
- SERENI E., *Gramsci e la scienza d'avanguardia*, in «Società», n. 1, 1948, n. 1, pp. 10-15.  
SERENI E., *Da Marx a Lenin: la categoria di «formazione economico-sociale»*, in *Lenin teorico e dirigente rivoluzionario*, Quaderni di «Critica marxista», n. 4, 1970, pp. 29-79.
- SIMONCINI A., *Dal pensiero critico. Filosofie e concetti per il tempo presente*, Mimesis, Milano 2015.
- SORGONÀ G. (a cura di), *Alessandro Natta. Intellettuale e politico. Ricerche e testimonianze*, Ediesse, Roma 2019.
- SPAVENTA B., *Le prime categorie della logica di Hegel*, in ID., *Opere*, (a cura di G. GENTILE), vol. I, Sansoni, Firenze 1972.
- SPRIANO P., (a cura di) *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste. VI: «L'Ordine Nuovo» (1819/1920)*, Torino, Einaudi, 1963.  
SPRIANO P., *Storia del Partito comunista italiano. V. La Resistenza. Togliatti e il partito nuovo*, Einaudi, Torino 1975.  
SPRIANO P., *Le passioni di un decennio. 1946-1956*, Garzanti, Milano 1986.
- STAME N., *Divisione del lavoro politico o partecipazione*, in «Classe e stato», n. 3, 1967, pp. 78-103.
- THOMAS P., *Critica dell'economia politica e critica della filosofia nei Quaderni del carcere*, «International Gramsci Journal», n. 1, 2018, pp. 68-83.

TIMPANARO S., *Sul materialismo*, Unicopli, Pisa 1997.

TOGLIATTI P., *Programma*, *Rinascita*, n. 1, giugno 1944, p. 1.

TOGLIATTI P., *Che cos'è il partito nuovo*, in «*Rinascita*», n. 4, 1944, pp. 1-2.

TOGLIATTI P. (con lo pseudonimo di Roderigo di Castiglia), *Orientamenti dell'arte*, in «*Rinascita*», 1949, n. 10, pp. 453-454.

TOGLIATTI P., *Lezione di marxismo*, in «*Rinascita*», n. 3, 1945, pp.94-95.

TOGLIATTI P., *In tema di libertà*, in «*Rinascita*», nn. 11-12, 1954, pp. 709-713.

TOGLIATTI P., (con lo pseudonimo di Roderigo di Castiglia), “*Cronache di filosofia italiana*”, «*Rinascita*», n. 6, 1955, pp. 430-434.

TOGLIATTI P., *Per un'Italia nuova*, in «*Rinascita*», n.1, 1962, pp. 1-2.

TOGLIATTI P., *Per andare verso il socialismo nella democrazia e nella pace*, Editori Riuniti, Roma 1963.

TOGLIATTI P., *Promemoria sulle questioni del movimento operaio internazionale e sulla sua unità*, in «*Rinascita*», n.35, 1964, pp. 1-4.

TOGLIATTI P., *Gramsci*, (a cura di E. RAGIONIERI), Editori Riuniti, Roma 1967.

TOGLIATTI P., *La politica culturale*, Editori Riuniti, Roma 1974.

TOGLIATTI P., *Politica nazionale ed Emilia rossa*, Editori Riuniti, Roma 1974.

TOGLIATTI P., *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1981.

TOGLIATTI P., *Scritti su Gramsci*, (a cura di G. LIGUORI), Editori Riuniti, Roma 2001.

TOGLIATTI P., *La guerra di posizione in Italia. Epistolario (1944-1964)*, (a cura di G. FIOCCO e M.L. RIGHI), Einaudi, Torino 2014.

TRONTI M., *Studi recenti sulla logica del Capitale*, in «*Società: rivista trimestrale*», n. 6, 1961, pp. 881-903

TRONTI M., *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1977.

TRONTI M., *Comunicazione al seminario «Marxismo e sociologia»*, (Roma, Istituto Gramsci 13-19 aprile 1959), in *Quattro inediti di Mario Tronti*, «*Metropolis*» 2, 1978, pp. 10-13.

TRONTI M., *Classe*, in *Lessico marxiano*, a cura di Libera Università Metropolitana (LUM), manifestolibri, Roma 2008, pp. 50-59.

TRONTI M., *Noi operai*, DeriveApprodi, Roma 2009.

TRONTI M., *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, in (a cura di), M. Cavalleri, M. Filippini, J. M. H., Mascot, *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 67-94.

TROTTA G., MILANA F. (a cura di), *L'operaismo degli anni Sessanta. Da «Quaderni rossi» a «classe operaia»*, DeriveApprodi, Roma 2008.

TUOZZOLO, C. (a cura di), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, Aracne editrice, Roma 2020.

VACCA G., *Marxismo e sociologia, 1955-1965*, Dedalo, Bari 1972.

VACCA G., *Politica e teoria nel marxismo italiano (1959-1969). Antologia critica*, Bari, De Donato, 1972.

VACCA G., *Gli intellettuali di sinistra e la crisi del 1956. Un'antologia di scritti del «Contemporaneo»*, Editori Riuniti, Roma, 1978.

VACCA G., *Gramsci e Togliatti*, Editori Riuniti, Roma 1991.

VACCA G., *Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma 2006.

- VACCA G., *Togliatti e Gramsci. Raffronti*, Scuola normale superiore, Pisa 2014.
- VACCA G., (a cura di), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Carocci, Roma 2015.
- VACCA G., *L'Italia contesa. Comunisti e democristiani nel lungo dopoguerra. 1943-1978*, Marsilio, Venezia 2018.
- VALLINI E., *Operai del Nord*, Laterza, Bari 1957.
- VECA S., *Filosofia italiana e marxismi eterodossi*, in *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, a cura di P. Rossi, C.A. Viano, Il Mulino, Bologna 1991.
- VITELLO V., *Gli effetti dell'intervento statale*, in «Mondo operaio», n. 5, 1957, pp. 20-22.
- VITTORIA A., *Togliatti e gli intellettuali: la politica culturale dei comunisti in Italia (1944-1964)*, Carocci, Roma 2014.
- VITTORINI E., *Le due tensioni. Appunti per una ideologia della letteratura*, Il Saggiatore, Milano 1967.
- VITTORINI E., *Gli anni del «Politecnico», Lettere 1945-1951*, (a cura di C. MINOIA), Einaudi, Torino, 1977.
- WRIGHT S., *L'assalto al cielo, Per una storia dell'operaismo*, Edizioni Alegre, Roma 2008.