

Il PCI e la Rivoluzione russa nel secondo dopoguerra

Claudio Bazzocchi

In Gramsci's view, the October Revolution goes beyond Marx's logical scheme, because it makes the autonomy and irreducibility of the political visible. Lenin's act shows that the political is not a consequence of the economic dimension. In Gramsci's thought we observe a further reflection on the revolution: from the enhancement/valorisation of the autonomy of the political to the overcoming of the class-against-class scheme as an interpretative pattern of the history and actions of the workers' movement.

The officials and leaders of the Italian Communist Party were the heirs of the cultural climate of the early decades of the twentieth century and of the Gramscian lesson which called for greater existential depth and closeness to the reasons of life. Existential depth also meant assuming the contradictions of existence and the dimension of politics. Unlike the professional revolutionaries who – faced with the contradictions of life and the burden of pain and tension between freedom and security, between joy and the impending death – relied on doctrine and its fulfilment, the leaders and officials of the new party, more or less consciously, were men and women who made themselves intellectual citizens.

Keywords: Italian Communist Party; Gramsci; Togliatti; Hegemony; Autonomy of Political.

La mia relazione ha come oggetto il rapporto che il PCI e la sua cultura politica ebbero con la Rivoluzione d'ottobre e l'esperienza sovietica dal partito nuovo di Togliatti in avanti. Punto obbligato di riferimento sarà il lascito politico-filosofico di Gramsci a proposito dell'evento Rivoluzione russa e dello scontro tra classi. La mia indagine avrà carattere filosofico e culturale. Non farò dunque riferimenti a congressi, documenti di partito, resoconti di rapporti con le delegazioni russe ecc.

Partiamo dal notissimo articolo del giovane Antonio Gramsci sulla rivoluzione russa, datato 1° dicembre 1917, *La rivoluzione contro il Capitale*, in cui possiamo leggere:

«Il *Capitale* di Marx era, in Russia, il libro dei borghesi più che dei proletari. Era la dimostrazione critica della fatale necessità che in Russia si formasse una borghesia, si iniziasse un'era capitalistica, si instaurasse una civiltà di tipo occidentale, prima che il proletariato potesse neppure pensare alla sua riscossa, alle sue rivendicazioni di classe, alla sua rivoluzione. I fatti hanno superato le ideologie. I fatti hanno fatto scoppiare gli schemi critici entro i

quali la Storia della Russia avrebbe dovuto svolgersi secondo i canoni del materialismo storico».

Dunque, la Rivoluzione d'ottobre eccede lo schema logico di Marx, perché rende visibile l'autonomia e l'irriducibilità del politico. L'atto di Lenin mostra che il politico non sta nell'economico, non è una sua conseguenza.

Ora, noi sappiamo che i primi anni del Novecento videro l'ingresso delle masse nell'agone politico. Quell'irruzione mise in crisi l'ottimismo europeo fondato su autonomia del sociale e parlamentarismo liberaldemocratico. La politica assunse una dimensione esistenziale a causa dell'irrompere di quelle masse che esprimevano una volontà di vita comune e di potenza ad essa collegata.

Non a caso, in quei primi decenni del secolo, giuristi e scienziati della politica dovettero confrontarsi con uno spessore esistenziale della politica, per il quale la nozione classica di rappresentanza non sembrava essere più adeguata. Nello stesso campo socialista ci si rese conto – purtroppo tardivamente – che non bastava l'ottimismo della dialettica marxista, secondo la quale le leggi dell'economia avrebbero condotto al socialismo, né l'affidarsi all'autonomia del sociale che avrebbe dissolto lo Stato e lo stesso bisogno di pensarsi come comunità di destino, una volta liberato il mondo da qualsiasi forma di oppressione. L'umano, con il suo bisogno di identità e sicurezza, con il suo essere continuamente lacerato dalla tensione tra finito e infinito, tra paura della morte e desiderio di vita, continuava a porre le questioni fondamentali sull'essere e sul mistero della vita, a maggior ragione in una situazione di masse in movimento, spinte dal desiderio di esprimere la loro energia vitale in un contesto che desse diritti, ma anche sicurezza e senso¹.

¹ Pensiamo, per fare solo due nomi, alla riflessione di Leibholz sulla "rappresentazione" da affiancare alla rappresentanza come espressione del popolo-nazione che allo stesso tempo si pone anche il problema dell'individuazione in una dialettica sempre feconda tra politica e vita, e a quella di Voegelin, per il quale la rappresentanza doveva essere esistenziale, cioè prodotta da un popolo che si articola fino a dare statuto politico e sociale al singolo individuo in modo da creare le istituzioni rappresentative che lo saranno solo se espressione di quell'articolazione precedente. Si vedano: LEIBHOLZ 1989 e VÖGELIN 1968.

In quello scenario, le forze democratiche e del movimento operaio si trovarono impreparate, mentre i fascismi seppero rispondere ai bisogni delle masse, per quanto paradossale possa sembrare. Non è allora un caso che Gramsci ponga con nettezza la questione del rapporto tra intellettuali e popolo, per dire che il popolo deve farsi intellettuale collettivo tramite il partito di massa e gli intellettuali devono aprirsi alla vitalità del popolo (come in quel famoso frammento giovanile hegeliano sulla contraddizione sempre crescente, gramsciano *ante litteram* e che Gramsci non poteva comunque conoscere²). Se una determinata dottrina economica non basta a liberare chi lavora, perché comunque la vita pone sempre alle masse la domanda sul senso del proprio essere al mondo e sul bisogno di creare istituzioni, tradizioni, luoghi dell'elaborazione culturale politica, allora chi lavora deve essere anche in grado di produrre cultura, legame sociale e una qualche forma di risposta al problema della presenza nel mondo (e uso la parola "presenza" in senso demartiniano³). Al problema, cioè, del senso dell'esistenza e di come tutto questo si ottenga nello Stato, che non viene più considerato come qualcosa da abbattere o da distruggere, ma come il campo in cui i subalterni lanciano la propria sfida egemonica alla borghesia sulla elaborazione del senso del vivere.

Va allora detto che in Gramsci assistiamo a un ulteriore passaggio di riflessione nei confronti della rivoluzione: dalla valorizzazione dell'autonomia del politico al superamento dello schema classe contro classe come schema interpretativo della storia e dell'azione del

² Ci riferiamo al famoso testo giovanile di Hegel, scritto con ogni probabilità fra il 1799 e il 1800. Con il titolo *Freiheit und Schicksal* venne pubblicato da Lasson nel VII volume delle *Sämtliche Werke*. Fu tradotto in italiano da Cesare Luporini con il titolo *Libertà e destino* sulla rivista "Società" nel 1945. Venne ripubblicato dallo stesso Luporini nel suo *Filosofi vecchi e nuovi* per gli Editori Riuniti nel 1981. Sul frammento, ora comunemente conosciuto con le prime parole del testo – "La contraddizione sempre crescente" – si vedano: BODEI 1987, pp. 6-58; FINELLI 1996, pp. 215-22 (ora ripubblicato presso l'editore Pensa Multimedia, Lecce 2009); RACINARO 1995, pp. 145-94; DE GIOVANNI 2009, pp. 233-57. Ci permettiamo di rimandare anche a BAZZOCCHI 2012, pp. 45-84 e ID. 2011, pp. 76-82.

³ Come si sa, il tema della "crisi della presenza" è presente in tutta la riflessione di Ernesto de Martino. Si vedano comunque i due testi che segnano l'inizio e il compimento di quella riflessione: DE MARTINO 1997 e 2002.

movimento operaio. Voglio allora brevemente argomentare questa mia ipotesi per capire come una tale eredità di pensiero agirà poi nella vita del Partito comunista italiano nel secondo dopoguerra fino agli anni Ottanta.

A me sembra che la prima lezione gramsciana, nella sua riflessione su intellettuali e popolo, sia che la violenza non è l'atto che toglie il negativo, la limitatezza di una condizione politica e sociale. Non si può opporre infatti un particolare a un altro particolare. La trasformazione sociale effettiva si verifica nel momento in cui si è consapevoli del fatto che l'avversario è forte in virtù della sua presa egemonica sulla società, esprime cioè una visione complessiva del mondo, un senso del vivere, e assegna a ognuno un posto in quel mondo. Dunque, il popolo deve porsi il problema della costruzione di un tempo in cui provare a pensare la compenetrazione tra eguaglianza formale e legame sociale, tra Stato come garante dell'ordine e Stato come campo etico della ricomposizione tra interessi privati e solidarietà sociale. Per fare tutto questo va superato allora il titanismo della rivoluzione guidata da avanguardie illuminate che agitano il vessillo di una dottrina, di una teoria politica, a favore dell'incontro tra intellettuali e popolo, proprio perché il cambiamento deve tenere assieme l'innovazione di nuovi rapporti sociali e la conservazione dell'ineliminabile bisogno di senso e di presenza dell'umano nel mondo.

Gramsci ci dice che una fredda dottrina della rivoluzione contiene in sé lo stesso individualismo soggettivista del liberalismo borghese. In un caso, il popolo dovrà dipendere da una *élite* rivoluzionaria, custode della teoria; nell'altro, dipenderà da quella borghese dominante che potrà sì garantire un'astratta libertà formale, ma continuerà a dominare tramite la propria visione del mondo che assegna la vita autentica solo alla dimensione privata. Vita e libertà continueranno così a rimanere separate, anche nella rivoluzione, poiché in essa, comunque, alcuni rivoluzionari di professione utilizzeranno il popolo come massa di manovra per conquistare il potere.

La liberazione dovrà allora essere un processo continuo e il partito non sarà per Gramsci la macchina del gettare nella guerra di classe, ma una comunità politica in cui educarsi e autoeducarsi, conoscere il proprio posto nel mondo ed emanciparsi da significati imposti dai dominanti, per provare a unificare la vita rispetto alla scissione del

moderno e lanciare così una sfida egemonica alla borghesia, anch'essa lacerata tra pubblico e privato nel suo stesso modo di vivere.

Gramsci sottrae così il processo rivoluzionario dallo schema di classe contro classe e lo affida alla riflessione della classe su se stessa (e qui faccio riferimento a un breve ma denso saggio di Roberto Finelli su Gramsci, apparso nei volumi della Fondazione Micheletti sui comunismi nel Novecento⁴). La vera lotta avviene adesso all'interno del campo rivoluzionario come sforzo di elaborazione politica culturale sul proprio posto nel mondo, per provare ad approssimare sempre più essere sociale e rappresentazione di sé.

La classe non è dunque un presupposto che giunge alla purezza della propria essenza dopo aver sovvertito i rapporti di produzione che la rendono inautentica, bensì un posto, cioè il prodotto di una storia, in cui elemento fondamentale è l'umano con il suo bisogno d'identità e mediazione simbolica rispetto all'opacità delle cose. La storia, anche quella precedente la consapevolezza di classe, ha un suo lato popolare, poiché istituzioni, culture e tradizioni sono da interpretare come forme di appaesamento culturale e non solo come ideologie da svelare criticamente, istituti repressivi da abbattere con la violenza, come voleva il marxismo allora e le filosofie della decostruzione oggi (e per inciso verrebbe da dire: meno male che il gruppo dirigente del Pci aveva presente la lezione di Vico e del successivo idealismo meridionale italiano...).

Allora, questa è l'eredità gramsciana che arriva al partito nuovo di Togliatti. Nel dopoguerra, ci troviamo di fronte a un partito del movimento operaio che non punta solo ad applicare una dottrina politica ed economica, che non si affida alla stringente logica dialettica o a una filosofia della storia, bensì alla ricomposizione delle lacerazioni del moderno fra libertà e solidarietà, diritti individuali e bene dello Stato, ragioni della vita e necessità del diritto.

L'ideologia egemonica diventa allora visione del mondo e aspirazione alla totalità, perché non basta avere la dottrina giusta per governare la società complessa della modernità industriale, bisogna convincere le menti e i cuori, tenere assieme rivoluzione e tradizione, compenetrare egoismi privati e bene dello Stato. Più l'ideologia riuscirà

⁴ FINELLI 2010.

ad attenuare la distanza tra ruolo nella produzione e vita politica, sociale culturale e familiare, liberando nuove potenzialità per l'umano, più il processo di trasformazione sociale e politica sarà effettivo, poiché non sarà il risultato predeterminato da un *corpus* teorico, ma l'esito di un percorso in cui si costruiscono allo stesso tempo soggettività e storia, crescita personale e azione politica.

E che significa attenuare la distanza tra vita politica e sociale e ruolo nella produzione? Significa compenetrare lavoro e vita, in modo che non vi siano lacerazioni nell'esistenza, fare del lavoro la costruzione del proprio Stato al fine di riconoscersi in ciò che si è fatto per non sentirsene alienati. Significa che le masse possono entrare nello Stato e dirigerlo nel momento in cui non si sentiranno più estranee ad esso. E per non sentirsi più estranee dovranno poter crescere culturalmente con il proprio lavoro, costruire grazie a esso un'opera tramite la quale decidere cosa produrre, per quali bisogni e in che modo. Non è allora un caso che nel partito nuovo di Togliatti la filosofia della *praxis* si configuri come una filosofia civile per tutti. Perché tutti sono intellettuali, in quanto provenienti da un determinato ambito geografico e culturale sedimentato storicamente e da una specifica cultura del lavoro che si cerca di compenetrare con la vita, per essere uomini e dirigenti sempre, consapevoli del proprio posto nel mondo, mai più estranei alla storia, alla politica, allo Stato.

Siamo allora in presenza di un partito che da macchina-strumento da preparare per l'*ora X*, evolverà in organizzazione in cui tutti si facevano intellettuali dirigenti, portatori di una filosofia civile. Il partito si fa dunque il luogo in cui i subalterni pensano la trasformazione sociale come continuo sforzo di critica su se stessi per esercitare una presa egemonica sempre più estesa, senza violenza né costrizione e, a tal fine, si educano.

Proprio per questo, il partito si fece più esteso e complesso di una mera organizzazione di iscritti. La funzione dirigente del partito era affidata anche ad altri organismi della società civile: giornali, case editrici, associazioni culturali, sportive, ricreative, organizzazioni di donne, cooperative ecc... E non si trattò solo di organizzazioni collaterali, espressione degli interessi degli elettori e dei militanti. Le masse dovevano infatti prepararsi a essere classe dirigente nazionale a partire proprio da uno stretto contatto con la società, fatta anche di

sentimenti, tradizioni religiose e popolari, piccoli egoismi da comprendere ed elevare senza giudizi moralistici, livelli diversi di cultura e consapevolezza sociale da amalgamare con lavoro paziente, senza l'ideologia della ferrea dottrina, ma con la passione per l'egemonia che puntava a conquistare cuori, menti e fiducia. Il socialismo non era così un compimento da realizzare in un momento preciso e secondo le valutazioni di opportunità dei rivoluzionari di professione, ma una continua opera di costruzione di se stessi per transitare dalla naturalità dell'economico alla cultura dell'azione etico-politica.

E quel partito fu così poco apparato e macchina di rivoluzionari di professione che innestò il tema della classe in quello della nazione. Fu Gramsci a capire l'importanza del rapporto tra classe, società, popolo e nazione, passato, presente e futuro poiché, nelle moderne società complesse caratterizzate dall'«assedio reciproco», non era più possibile fare affidamento sulla semplice crescita del proletariato fino al giorno in cui fosse diventato maggioranza numerica. E Togliatti, allo stesso modo, fu quindi consapevole che un partito si radica – e diventa soggetto della lotta etico-politica – se si afferma come elemento necessario della storia del proprio paese. La via italiana al socialismo non fu allora solo una semplice dichiarazione di autonomia dall'URSS. Era l'idea che l'Italia, la sua cultura, le sue tradizioni e le sue vocazioni produttive, innestate in un territorio carico di storia, fossero una componente fondamentale dell'identità di chi voleva trasformare il proprio paese non tanto con una teoria scientifica, ma conquistando i cuori, le menti, la passione del maggior numero possibile di persone. E tutto questo radicandosi sempre più città per città, campanile per campanile con lo sguardo dolce di chi ama il proprio paese, e non con il ghigno scaltro e tagliente del portatore di una dottrina buona per ogni contesto, in quanto scientifica e immutabile. La via italiana al socialismo significò quindi anche la possibilità di investire affettivamente i luoghi della storia d'Italia e le espressioni geografiche e urbanistiche in cui quella storia s'era sedimentata nei secoli creando identità, passione, calore comunitario, tutti elementi senza i quali non poteva attuarsi il passaggio dall'economico-corporativo all'etico-politico.

Sappiamo però che il PCI era costretto a una doppia lealtà, alla costituzione repubblicana e al campo socialista. E quella doppia fedeltà

si concretizzò nel continuo oscillare tra mito dell'URSS e via italiana al socialismo, tra fedeltà allo Stato antifascista e sogno dell'avvento finale della rivoluzione socialista.

Il mito dell'URSS fu un grande propellente utopico, semplice, immediato, meno faticoso della costante quotidiana costruzione sul piano etico-politico dell'emancipazione dei subalterni. La figura del rivoluzionario di professione e il modello di partito leninista garantivano più certezze e placavano maggiormente la sete di riscatto rispetto al paziente lavoro per convincere il maggior numero di persone della propria visione del mondo e della proposta volta ad attenuare la lacerazione tra lavoro e vita, e tra pubblico e privato. Inoltre, paradossalmente, quel mito poteva accordarsi benissimo anche al boom economico, al benessere e allo stesso consumismo. Infatti, che altro è la Rivoluzione se non il primo atto del raggiungimento della società utopica per definizione, quella dell'abbondanza in cui anche la cuoca può dirigere gli affari pubblici dopo aver lavorato quel tanto che basta? Nell'edonista Emilia-Romagna si poteva così essere appassionati di motori e fare riferimento alla cultura meccanica del fiero operaio sovietico, godere delle comodità prodotte dall'industria capitalistica e sognare un'industria ancora più produttiva grazie alla pianificazione socialista, divertirsi nel tempo libero tra liscio, rock, balere e nuove discoteche e sognare l'abbondanza infinita del sol dell'avvenire. E, tutto sommato, era più semplice così, senza porsi il problema di cosa significasse far coincidere lavoro e vita.

Quel mito salvifico, comunista, rivoluzionario, resistette anche alla secolarizzazione della società, ai nuovi stili di vita e all'edonismo, all'individualismo e al consumismo. In fondo, il mito dell'abbondanza per tutti non sembrava in contraddizione con l'edonismo del consumismo. Persino la contestazione giovanile degli anni Settanta non incrinò più di tanto il mito dell'Ottobre rivoluzionario e delle avanguardie leniniste. Poté contestare la burocratizzazione stalinista, ma non la rivoluzione e la logica dei rivoluzionari di professione. Venne preso di mira pesantemente il PCI, il cui essere popolare era scambiato per moderatismo. In fondo, molti di quei giovani, in quanto élite borghese che si sentiva portatrice di una dottrina rivoluzionaria contro la tradizione, e a suo modo moralista, mal sopportava un partito che voleva compenetrare innovazione e tradizione e tenere assieme, in

dialogo fecondo, intellettuali e popolo. Per quella *élite* contestatrice il rivoluzionario di professione poteva ancora essere un riferimento, la figura di chi guarda con disprezzo i valori tradizionali e popolari da spazzare con la rivoluzione, bolscevica o libertaria poco importa.

Possiamo dire infatti che i funzionari del PCI non fossero più dei rivoluzionari di professione forti di una dottrina politica ed economica, bensì – se mi passate il termine – dei “compenetratori” tra intellettuali e popolo, tra società civile e Stato.

Erano caratterizzati da una sorta di “immoralismo” di fondo – l’immoralismo popolare del PCI nel secondo dopoguerra –, tramite il quale attraversare, al fine di sublimarli e anche conservarli dialetticamente in termini di forza e vitalità, gli aspetti più tradizionali e anche meno edificanti dell’insediamento popolare italiano, proprio perché l’obiettivo era quello di compenetrare colti e incolti. In quello sforzo di compenetrazione non c’era appello moralistico alla virtù rivoluzionaria bensì il tentativo indefesso di tenere assieme Uno e molteplice, egoismo e tensione alla solidarietà. Si trattava di un modo di operare in grado di scovare l’umanità ovunque affinché tutti potessero costruire il proprio percorso di soggettivazione umana anche nelle espressioni più degradate della cultura popolare, magari al limite tra legalità e illegalità⁵.

I funzionari e dirigenti del PCI erano eredi della temperie culturale dei primi decenni del Novecento, in cui si invocava per la politica più spessore esistenziale, maggiore vicinanza alle ragioni della via. E spessore esistenziale significava anche assumere fino in fondo le contraddizioni dell’esistenza e la dimensione del politico. A differenza dei rivoluzionari di professione che, di fronte alle contraddizioni della vita con il suo carico di dolore e tensione tra libertà e sicurezza, tra gioia e incombenza della morte, si affidavano alla dottrina e al suo compimento, i dirigenti e funzionari del partito nuovo, più o meno consciamente furono uomini e donne che si fecero intellettuali cittadini. Diventarono cioè funzionari di quell’*ethos* – se posso dire così – che manteneva nella sfera pubblica la questione dell’essere, allargando la comprensione dell’umano anche alla sfera privata, conferendo spessore

⁵ Sull’“immoralismo” del PCI e sul suo abbandono del leninismo in favore di un’organizzazione non guidata da avanguardie ma popolare e radicata nella storia nazionale, ci permettiamo di rimandare a: BAZZOCCHI 2013.

e complessità all'esistenza. Compito dei subalterni e del socialismo era allora quello di rendere pubblica la questione dell'esistenza per sottrarla al privatismo borghese e alle false certezze della tecnica o dell'ipocrisia religiosa.

Si trattò di una concezione certamente non laica della politica e del socialismo che, allo stesso tempo, non si fondava su alcuna idea messianica o predeterminata della storia. Quel tessuto cittadino di sezioni, case del popolo, cooperative, associazioni, giornali e case editrici cui ho accennato sopra stava proprio a testimoniare una visione estesa del partito e dei suoi funzionari e dirigenti che, nel PCI, da rivoluzionari di professione si trasformarono in intellettuali cittadini "compenetratori" di vita e politica, ragioni della *polis* e ineliminabilità del reale (per dirla in termini psicanalitici).

Voglio concludere citando alcune righe da un lungo articolo che Ingrao scrisse il 24 gennaio del 1982 al tempo dei fatti di Polonia, in cui pone il problema del rapporto con l'URSS e del significato della via italiana al socialismo. Mi soffermo sulla sua descrizione del partito nuovo:

«Non so dire se il partito nuovo fu uno "strappo". Certo esso rappresentò un cambiamento radicale rispetto al modello del partito staliniano. Esso indicava un altro modo di intendere e di sviluppare l'esperienza politica e la coscienza di classe. Che significa il fatto che non abbiamo fatto più l'esame «ideologico» a chi chiedeva la tessera del nostro Partito? E l'abbiamo chiamato ad entrare, anche se non sapeva niente di marxismo? E abbiamo chiamato a lottare con noi il cattolico che condivideva il nostro programma politico? E anzi, spesso abbiamo sollecitato il giovane ancora acerbo, il lavoratore che era alle prime esperienze politiche, l'intellettuale che veniva da una formazione borghese a schierarsi, a militare, a combattere con noi? Significa un partito che vuole crescere con la gente, nelle masse, anche là dove la coscienza di classe è appena germinale, incerta. Significa che non c'è una avanguardia prestabilita, separata dalle masse, "eletta". Significa che una guida può e deve riformarsi continuamente nel vivo delle esperienze del popolo e della classe operaia. Significa infine invitare il partito a immergersi continuamente nel movimento della società e della vita politica: per definire con la società, con le sue forme politiche organizzate, con le culture attive in essa, gli obiettivi, le tappe del cambiamento. Non abbiamo fatto esami al militante, ma gli abbiamo chiesto molto di più che prendere una tessera: gli abbiamo domandato un impegno

quotidiano di partecipazione e di lotta. Non solo il voto, non solo il consenso, ma la partecipazione. Così, soprattutto così, siamo diventati forti»⁶.

Riferimenti bibliografici

BAZZOCCHI, CLAUDIO, 2011

Riconoscimento, libertà e Stato. Saggi sull'eticità hegeliana, ETS, Pisa.

ID., 2012

Hölderlin e la rivoluzione, ETS, Pisa 2011.

ID., 2013

L'umanità ovunque. Sinistra, mediazione e connessione sentimentale, Ediesse, Roma.

BODEI, REMO, 1987

Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno, Einaudi, Torino.

DE GIOVANNI, BIAGIO, 2009

“Riconoscimento e libertà dei moderni”, in L. Ruggiu e I. Testa (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009, pp. 233-57.

DE MARTINO, ERNESTO, 1997

Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo, Bollati-Boringhieri, Torino.

ID., 2002

La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, Einaudi, Torino.

FINELLI, ROBERTO, 1996

Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1801), Editori Riuniti, Roma.

ID., 2010

“Antonio Gramsci. La rifondazione di un marxismo senza corpo”, in P.P. Poggio (a cura di), *L'altro Novecento. Comunismo eretico e pensiero critico. L'età del comunismo sovietico. Europa 1900-1945*, Fondazione Luigi Micheletti, Jaca Book, Milano.

INGRAO, PIETRO, 1982

Le radici della «terza via». Nel solco dell'autentica tradizione del comunismo italiano, “L'Unità”, 24 gennaio.

LEIBHOLZ, GERHARD, 1989

La rappresentazione nella democrazia, Giuffrè, Milano.

RACINARO, ROBERTO, 1995

Rivoluzione come riforma, Guerini e Associati, Milano.

VOEGELIN, ERIC, 1968

La nuova scienza politica, Borla, Torino.

⁶ INGRAO 1982.