

Carmelo Romeo e la scuola di Galvano della Volpe a Messina (e oltre)

Antonio Catalfamo (Centro Studi “Nino Pino Balotta”)

La morte di Carmelo Romeo, nel febbraio 2022, all'età di 78 anni, ci ha sgomentato, anche se lo sapevamo afflitto da anni da una grave malattia, perché la sua presenza costante nel mondo culturale e politico ce lo faceva sembrare invincibile, mai domo, sempre capace di superare ogni difficoltà, anche estrema, e di riemergere vittorioso. Cenni di ripresa dalla malattia, negli ultimi tempi, ci avevano fatto ben sperare. Ma contro un male incurabile, alla fine, ha dovuto soccombere. Egli ha insegnato per lunghi anni Storia della filosofia presso la Facoltà di Magistero e, poi, di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Messina, andando in pensione, come Professore Associato, al raggiungimento del settantesimo anno di età.

Io l'ho incontrato per la prima volta ad un convegno che ho organizzato, nel 2005, nella sala delle proiezioni cinematografiche del circolo Arci «Città Futura» di Barcellona Pozzo di Gotto, sulla figura di Ludovico Geymonat, padre della Filosofia della scienza italiana e titolare della prima cattedra della disciplina sorta, nel secondo dopoguerra, presso l'Università Statale di Milano. Tra i relatori, oltre al sottoscritto e a Mario Geymonat, figlio di Ludovico e professore ordinario di Lingua e letteratura latina all'Università Ca' Foscari di Venezia, c'era il filosofo Giuseppe Prestipino, già docente presso l'Università di Siena, ma originario dell'area nebroidea della provincia di Messina e a suo tempo deputato all'Assemblea Regionale Siciliana nelle file del Partito comunista italiano. Carmelo Romeo, oltre che interessato all'argomento, era venuto in macchina da Messina proprio per incontrare Prestipino, che non vedeva da anni e al quale era legato da profonda amicizia.

Era nato da qui un rapporto sempre più continuativo con Romeo, che, tenendo conto dell'alta qualità dei convegni da me organizzati come direttore del Centro Studi «Nino Pino Balotta», aveva preso a frequentare assiduamente questi incontri. Il rapporto si era poi trasformato in collaborazione, quando Carmelo Romeo mi aveva fatto nominare, come cultore, nella commissione di esami di Storia della filosofia contemporanea, presso la cattedra da lui retta alla Facoltà di Scienze della Formazione di Messina.

Voglio qui sottolineare lo scrupolo e il rigore che Carmelo Romeo soleva trasfondere nelle sue lezioni universitarie e negli esami, nei quali sapeva conciliare estrema serietà ed equanimità. Mi preme evidenziare, inoltre, la precisione e la puntualità che caratterizzavano il suo rapporto con i colleghi, i collaboratori e gli studenti, ai quali in tal modo voleva dare un esempio da seguire nella vita.

Carmelo Romeo, d'origini calabresi, era approdato a Messina come studente universitario, avendo già alle spalle, nonostante la giovane età, un bagaglio di lotte condotte nella sua terra per il riconoscimento dei diritti fondamentali dei braccianti e delle braccianti, al seguito di dirigenti politici e sindacali come il comunista Girolamo (Mommo) Tripodi, successivamente eletto parlamentare nazionale nelle file del Pci e sindaco di Polistena. Romeo mi raccontava dei presidi organizzati all'alba lungo i percorsi che portavano i braccianti al lavoro, per bloccare i camion sui quali erano stipati e farli scendere, della disumanità dei padroni, che sfruttavano l'estremo bisogno dei lavoratori, rimpiazzando gli scioperanti con altri che provenivano dalle aree più povere della provincia di Reggio che non potevano permettersi di scioperare. Furono anni di lotte molto dure, di scontro sociale e politico senza compromessi, che Mommo Tripodi ha voluto raccontare in una testimonianza raccolta in volume da Marcello Villari¹.

A Messina Romeo si era inserito nell'ambito della scuola raccolta intorno al filosofo marxista Galvano della Volpe, alle cui lezioni, tenute all'Università oppure all'Accademia dei Pericolanti, solevano partecipare non solo gli studenti, come Romeo, ma anche altri docenti, intellettuali, simpatizzanti e militanti della sinistra. Fra costoro vi era anche Nino Pino Balotta², figura poliedrica di scienziato e umanista, vincitore del Premio Viareggio per la poesia dialettale siciliana nel 1956, deputato al Parlamento nazionale dal 1948 al 1963 nelle file del Pci. A mezzogiorno, quando si metteva in moto, in Piazza Duomo, il suggestivo meccanismo dell'orologio, con i personaggi simbolici dei vari momenti ed eventi della storia cittadina nei secoli, il filosofo avviava le sue lezioni davanti a questo pubblico composito, in un'atmosfera mitica che Antonio Piromalli, anch'egli studente presente a quegli appuntamenti e poi docente

¹ VILLARI 2007.

² CATALFAMO 2016.

universitario di Letteratura italiana, così ha ricostruito in una poesia dedicata proprio a della Volpe:

«Ruggiva sulla torre un leone d'oro
e alzava con la branca uno stendardo
– su mari e monti il ruggito –
quando tu entravi
fra le cartapecore crepitanti dei Pericolanti,
cimbri piromallo, piròmane,
smorigerato Vercingetorige, gallo pirrico,
grano padano, pellicano.
Non tu vagolavi tra pensieri
informi, imperfetti che bruciavi con un cenno
lento, denso (*perpauci circum*:
Victoria, Turri, Mario Rossi,
io; *stop*); pellicano, ti svenavi:
parlavi per me, per me della mente che determina,
che naturalizza, dell'ironia, dell'Ippogrifo
(Victoria pensava ai pioppi del Po,
al Barco di Ferrara, ai rampari).
Mezzogiorno; il verme di seta
strisciava per scalinate, scantinati, androni bui,
fogne, entrava nelle pompe idrauliche,
o peste-Croce nelle pompe!
Tu, Galvano, eri il sole, il leone sul mare,
il ruggito crinito, il callorinco dell'aria!³».

Piromalli descrive una città indifferente ai fatti culturali, che continua a scorrere per le strade, ognuno badando ai fatti propri, in preda ai propri pensieri privati. E, infatti, Messina era in quegli anni una città che non aveva saputo più rialzarsi dopo il terremoto devastante del 1908, i gravi colpi che il fascismo aveva inferto al movimento operaio, incarcerando i suoi uomini migliori, come Francesco Lo Sardo, deputato comunista compagno di prigionia di Gramsci, come lui morto nelle carceri fasciste, spingendo i giovani borghesi al conformismo culturale con la partecipazione ai Littoriali e l'inserimento nel GUF (Gioventù Universitaria

³ PIROMALLI 1996, p. 61.

Fascista), strumento privilegiato per far carriera⁴, il sistema clientelare del dopoguerra, che spingeva i singoli, le famiglie a cercare un “posticino al sole” per sé, senza curarsi delle grandi questioni collettive. Ma c’era anche – e bisogna ricordarlo – un’avanguardia culturale, che partecipava alle lezioni di della Volpe e cercava affannosamente una via d’uscita dalla narcosi che avvolgeva la città in tutte le sue componenti.

A distanza di alcuni decenni, lo stesso Piromalli così descrive la situazione generale di Messina negli anni Sessanta del secolo scorso, allorché della Volpe teneva le sue lezioni, che costituivano una pietra nello stagno di una città narcotizzata:

«Messina, una città democratica ma di una democrazia cristiana feudalistica, despota di un proletariato stratificato dal 1908 e dalla guerra e diventato plebe filogovernativa. E’ tristemente noto con quali favori, raccomandazioni, assunzioni in Municipio, battesimi clientelari, travasi di voti monarchici la città è stata governata e ridotta al rantolo (nel porto, nell’edilizia, nel turismo): solo un quarto della popolazione era attivo nel 1964 mentre la corruzione era capillarizzata, i rioni Camaro, Giostra si putrefacevano, scandali continui fuoriuscivano dall’amministrazione (ragazze finte seppellitrici, giovani finti netturbini)⁵».

Anche l’Università è centro di potere e garantisce la continuità tra passato e presente, grazie ad alcune figure di spicco. Scrive, a tal proposito, Piromalli:

«Salvatore Pugliatti (1903-1976), di origine proletaria (fu fondatore della Federazione giovanile comunista) nel 1934 è preside della Facoltà di Giurisprudenza, quindi docente di mistica fascista, intellettuale di “Solaria”, selezionatore dei giovani per i Littoriali, centro della vita culturale messinese fascista e borghese. Non fu mai oppositore di alcunché (nel secondo dopoguerra, diventato liberale, sarà Rettore dell’Università, accademico dei Lincei, consigliere del Banco di Sicilia, ecc.)⁶».

⁴ PIROMALLI 1983, pp. 11-13.

⁵ Ivi, p. 54.

⁶ PIROMALLI 2002, p. 40.

L'attività di Galvano della Volpe porta, dunque, una ventata nuova, anche se è confinata al ristretto campo culturale d'impronta perlopiù accademica. Ma su questo punto torneremo.

Studente presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Messina, Romeo dà esami con della Volpe. Il maestro è seduto al centro della commissione, attorniato dagli assistenti. Carmelo Romeo è interrogato da Carlo Violi, anch'egli calabrese di Bova, allora assistente volontario e poi docente di materie filosofiche presso la Facoltà di Magistero dell'ateneo peloritano. Della Volpe nota certe domande particolari, su aspetti specifici del marxismo, e le risposte argute dello studente. Domanda a Violi chi è costui e il suo collaboratore lo ragguaglia sul retroterra di Romeo come militante comunista, immerso nelle lotte bracciantili organizzate da Mommo Tripodi, e sulle qualità ch'egli sta palesando come studioso di filosofia agli esordi. Della Volpe ascolta ed annuisce e si segna in mente quel nome promettente. Difatti, laureatosi in Filosofia, Romeo viene ammesso a far parte della cerchia degli studiosi che costituiscono la scuola dell'avolpiana messinese, divenendo collaboratore prima di Mario Rossi e poi di Nicolao Merker, e, successivamente, anch'egli docente universitario di Storia della filosofia e di Storia della filosofia contemporanea. Come studioso, Romeo si colloca lungo l'asse che dall'illuminismo conduce al marxismo, secondo l'impostazione della scuola dell'avolpiana, rivendicando il primato della ragione.

La morte di Carmelo Romeo lascia un grande vuoto nel mondo culturale e filosofico, che dovrà essere colmato dalle nuove generazioni di studiosi, seguendo il suo fulgido esempio.

Nei commenti a caldo, nell'immediatezza della morte, è stato sottolineato l'impegno del Nostro come studioso del Settecento e dell'illuminismo, il che corrisponde senz'altro a verità. Ma vogliamo aggiungere e sottolineare che questo impegno è strettamente legato a quello del marxismo, così come è avvenuto per Galvano della Volpe. Quest'altro aspetto, che, a mio avviso, è quello più fecondo di risultati, se non è stato taciuto, è stato senz'altro sottovalutato, in una fase storica in cui il marxismo non è certo di moda e chi può preferisce non parlarne, oppure, se è costretto a parlarne, ne parla male, per non andare controcorrente. Ennio Flaiano si è soffermato sufficientemente sull'abitudine degli italiani, anche a livello intellettuale, di "saltare sul carro del vincitore" di turno. Ma, a

nostro modo di vedere, Carmelo Romeo ha dato il meglio di sé occupandosi del pensiero e dell'opera di Galvano della Volpe, della sua interpretazione del marxismo nei suoi legami non con l'hegelismo, ma con l'illuminismo. Vogliamo qui segnalare un saggio significativo a tal proposito, intitolato *Galvano della Volpe e la tradizione del marxismo italiano*⁷, che serve a chiarire questi legami. Non solo: getta luce sull'interpretazione originale del marxismo che fu propria del filosofo di Imola, alimentando il dibattito, che, in realtà, langue, anche a livello accademico, per il motivo, già da noi evidenziato, che non interessa se non a pochi nuotare controcorrente: richiede maggiore fatica e provoca parecchi nemici.

Carmelo Romeo inizia con il sottolineare, per l'appunto, la «posizione originale» di della Volpe rispetto alle «linee interpretative correnti»⁸, nell'ambito della scuola filosofica marxista, nella discussione teorica che avviene all'interno della stessa, ma non solo in essa, a partire dall'immediato secondo dopoguerra, in Italia, e fino agli anni Sessanta, Settanta e Ottanta⁹, allorquando il dibattito sul marxismo diventa sempre più marginale, con una «caduta di interesse»¹⁰, legato alla «crisi»¹¹, anche teorica, che investe questa ideologia (con la conseguente, progressiva «rimozione culturale»¹²) e che si riverbera sulla stessa opera di della Volpe, che cade a poco a poco nell'oblio. A proposito di questo processo di emarginazione e rimozione, Carmelo Romeo scrive:

«Ciò nondimeno è innegabile che dei filosofi marxisti del secolo scorso della Volpe è certamente uno tra i più originali e fecondi. Proprio a causa della sua eterodossia o, se si vuole, a causa del suo connaturato anti-dogmatico, più che meritare l'oblio o – il che sarebbe anche peggio – essere ricordato quale rappresentante di una proposta filosofica legata ad un breve episodio della storia culturale italiana, dovrebbe, invece, a maggiore ragione essere riconsiderato e il suo pensiero riesaminato e collocato nell'ambito storico

⁷ ROMEO 2002, pp. 250-266.

⁸ *Ivi*, p. 250.

⁹ *Ivi*, p. 251.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

che gli compete; solo a tali condizioni se ne potrà cogliere con vera obiettività le caratteristiche peculiari¹³».

Carmelo Romeo passa ad esaminare le varie tappe del percorso filosofico di della Volpe, sottolineando come «l'intera sua impostazione filosofica, si presenta [...], dagli esordi alla maturità come anti-hegeliana e anti-romantica»¹⁴. Così dettaglia il Nostro:

«Il filo rosso che lega gli elementi estremi di un siffatto itinerario di ricerca non prende l'avvio da Platone per poi arrivare a Hegel; esso, viceversa, parte da Aristotele per giungere a Kant, passando anche attraverso lo studio dello scetticismo humiano. Ciò chiaramente non accade soltanto per ciò che concerne l'indagine estetica, bensì si riscontra anche nella stessa enucleazione e definizione del discorso ideologico complessivo, ovvero nell'insieme della problematica gnoseologica. Tant'è che le due opere di riferimento, che seguono il tracciato entro cui della Volpe compie il suo personale percorso filosofico, sono la *Poetica* di Aristotele e la *Critica del giudizio* di Kant»¹⁵.

Già prima del suo approdo al marxismo, avvenuto in piena consapevolezza nell'immediato secondo dopoguerra, della Volpe, durante il periodo fascista, matura posizioni critiche anti-hegeliane, prendendo le distanze dal «misticismo romantico»¹⁶ di Armando Carlini, individuando un percorso filosofico che, prescindendo dal misticismo di Platone, rivivifica la dimensione empirica della conoscenza, partendo dalla «cosa in sé» di Aristotele e dalle critiche dello Stagirita all'impianto filosofico platonico, per passare attraverso l'empirismo humiano e le contestazioni di Kant a Leibniz. Scrive, ancora, Carmelo Romeo:

«E perciò la determinazione della rottura con l'idealismo gentiliano diventa inevitabile e si consolida nella maturata consapevolezza che essa potesse essere mediata da una lettura di Hume diversa da quella condotta da Carlini con il suo *Hume attualista*. Della Volpe, con i due volumi dedicati a *La Filosofia dell'esperienza di Davide Hume* (1933-35), si sofferma con

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 254.

¹⁵ *Ivi*, p. 257.

¹⁶ *Ivi*, p. 258.

attenzione sulla problematica humana del sentimento e della percezione che l'idealismo gentiliano non aveva saputo a suo parere recuperare. Secondo lui, occorre risalire oltre Kant, proprio al filosofo scozzese, il solo, a suo modo di vedere, che abbia saputo cogliere l'istanza fondamentale dell'empirismo, ovvero quella della sensazione e del sentimento. Così facendo, e utilizzando un criterio storiografico fondato su una solida filologia critica, della Volpe spinge la propria indagine verso il superamento dell'attualismo. L'incontro con un diverso Hume lo porta perciò verso le ragioni della concretezza, verso quell'empirismo non accolto da Hegel, quello stesso che invece trasse Kant dal sonno dogmatico, e che per della Volpe segna il passaggio, prima ad un periodo neocriticista, e successivamente al marxismo, al termine della Seconda guerra mondiale»¹⁷.

L'approdo al marxismo avviene attraverso lo studio filologico delle opere del giovane Marx, come lo scritto *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* del 1843, edito postumo ed «ignorato», secondo Romeo, dal «marxismo ufficiale», riscoperto, invece, da della Volpe che lo traduce per le Edizioni Rinascita, in quanto in esso «si svela la critica marxiana della logica dialettica di Hegel con la denuncia del suo misticismo logico, basato su una sostanziale confusione tra pensiero ed essere»¹⁸.

Nell'accostarsi al marxismo, della Volpe si allontana, da un lato, dalla tradizione del materialismo storico italiano, rappresentata dall'asse Labiola-Gramsci, e, dall'altro, da quella materialismo-dialettica¹⁹, che si richiama direttamente al *Diamat* staliniano, a sua volta ricalcato sulla *Dialettica della natura* di Engels. Della prima della Volpe contesta i debiti nei confronti della visione neoidealista di Croce. L'attacco alla *Dialettica della natura* ha «lo scopo di smantellare la cosiddetta vulgata filosofico-materialista»²⁰, che vede operare nel pensiero di Marx lo stesso meccanismo della dialettica che sta alla base di quello di Hegel, pur rovesciandolo e applicandolo alla realtà materiale, non al pensiero.

¹⁷ Ivi, pp. 258-259.

¹⁸ Ivi, p. 260.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, p. 264.

Della Volpe individua un Marx anti-hegeliano sin dagli scritti giovanili, nei quali già mette in discussione la dialettica «triadica» di Hegel. Scrive, a tal proposito, Carmelo Romeo:

«Riguardo ai problemi della dialettica, della Volpe sottolinea come Marx, negli scritti giovanili non si rifà a quella hegeliana, anzi ne denuncia la mistificazione; sono solo gli idealisti a parlare di un Marx dialettico. Prova ne sia che Marx sostituisce la dialettica triadica con una dialettica diadica. Secondo della Volpe, poiché il marxismo è innanzitutto materialismo, un'analisi materialistica non può che basarsi sul principio aristotelico di non contraddizione; e, inoltre, se si vuole che il processo conoscitivo sia scientificamente corretto, non si può non procedere dal riconoscimento della positività del molteplice, facendo ricorso ad astrazioni determinate, giacché le contraddizioni di cui parla Marx sono reali, cioè specifiche, storicamente determinate²¹».

Secondo della Volpe, la dialettica «triadica» hegeliana, che buona parte degli studiosi marxisti italiani trasferisce di peso dal pensiero alla realtà, ritenendo ch'essa operi in questi termini nell'opera di Marx, viola il principio aristotelico di «non contraddizione». Secondo il filosofo di Imola, invece, in Marx opera il metodo gnoseologico galileiano, basato su concreto-astratto-concreto, o, in altri termini, su induzione-deduzione-induzione. Questo metodo, sempre secondo della Volpe, va applicato non solo alle cosiddette «scienze sperimentali», ma anche alle scienze morali e sociali. Scrive, infatti, Carmelo Romeo:

«Da tutto ciò si evince che della Volpe si colloca nel panorama filosofico del XX secolo, e in seno alla riflessione sul marxismo, con una posizione di fatto unica. Si distingue dagli intellettuali marxisti impegnati ad elaborare una filosofia della prassi su base nazionale, come Gramsci del quale non si cura. Nel suo vasto disegno filosofico predomina l'intento di pervenire alla individuazione di un metodo scientifico di conoscenza, la cui validità sia estensibile anche alle scienze morali e non limitata solo a quelle sperimentali. Di qui la formulazione di quel «galileismo morale», in cui l'analisi materialistico-storica si applica alle contraddizioni sociali, cessando di essere scienza

²¹ Ivi, p. 265.

tout court per diventare sociologia storico-critica, «redentrica» ed emancipatrice»²².

Della Volpe, dunque, sostituisce alla linea continuativa Platone-Hegel-Marx quella Aristotele-Galileo-Hume-Kant-Rousseau-Marx, per cui Marx sarebbe depositario di un «galileismo morale».

Carmelo Romeo si occupa anche degli studi di estetica dell'avvolpiani, che hanno trovato sbocco nella *Critica del gusto*²³. Anche in questo campo della Volpe intende marcare le distanze, da un lato, dall'«intuizionismo crociano»²⁴, che riduce la poesia prima ad «intuizione lirica» e poi ad «intuizione cosmica», e, dall'altro, dal «contenutismo di stampo materialistico»²⁵ e marxista, che considera l'opera letteraria come rispecchiamento immediato e meccanicistico del contesto storico-sociale in cui è stata concepita. Della Volpe attribuisce all'arte lo stesso potere conoscitivo della scienza, esercitato, però, attraverso un linguaggio polisemico, che si differenzia dal rigore formale del linguaggio scientifico. Scrive, a tal proposito, Carmelo Romeo:

«La sua interpretazione si presentava principalmente come critica materialistica, che poneva l'accento sul carattere specifico dei vari linguaggi creativi, e che contemporaneamente stabiliva una distinzione tra discorso poetico e discorso scientifico. Secondo lui, per comprendere nel suo giusto significato l'opera d'arte, non basta tenere presente il nesso tra l'opera e la struttura sociale in cui nasce, non basta tenere presenti gli aspetti gnoseologici specifici distinguendone gli elementi tecnico-semantici, condizione procedurale indispensabile che permette di cogliere quei contenuti logico-intuitivi che rendono il discorso artistico diverso dal discorso scientifico o filosofico in genere. In particolare, ad esempio, per quanto riguarda la poesia la sua specificità è data dal suo carattere polisemico, carattere semantico specifico, che la distingue dagli altri linguaggi. Il connotato di polisemicità nell'elaborazione poetica, in sostanza, distingue questa dalle varie espressioni artistiche. Pertanto, individuando nella specificità semantica non solo la differenza tra i vari generi artistici, della Volpe individua pure la causa principale

²² *Ibidem*.

²³ DELLA VOLPE 1960.

²⁴ ROMEO 2002, p. 256.

²⁵ *Ibidem*.

dell'intraducibilità di questi tra loro, in aperta polemica con la concezione dell'unità originaria del fare artistico»²⁶.

Su questo punto ritorneremo nel prosieguo della trattazione, evidenziando come non si tratti semplicemente di una questione linguistica e come sia generica e fuorviante la definizione del linguaggio scientifico come rigoroso, che porta il filosofo di Imola a fare un discorso critico che lo accomuna, per molti aspetti, ai neopositivisti.

L'esposizione che Carmelo Romeo ha fatto del pensiero e dell'opera di Galvano della Volpe è impeccabile. Egli stesso, nel concludere il suo saggio, avverte che è necessario oggi un approfondimento delle problematiche che il filosofo di Imola ha sollevato e degli sbocchi che ha prospettato: «questioni», tutte, «che esigono attenzione critica e che richiedono risposte teoriche e soluzioni pratiche»²⁷.

Romeo, al pari di altri²⁸, ha sottolineato l'analisi filologica serrata che della Volpe ha fatto dei testi di Marx, a partire da quelli giovanili, e ciò avrebbe distinto il filosofo da tanti altri studiosi (compreso Gramsci²⁹) che, secondo Colletti, avrebbero proceduto con approssimazione, non conoscendo profondamente tali testi. Così conclude Colletti:

«Fu in queste condizioni che Della Volpe divenne il simbolo di un impegno a uno studio rigoroso del marxismo, là dove il marxismo effettivamente si trova, e cioè negli scritti di Marx stesso. Per Della Volpe, la *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, un'opera giovanile di Marx, costituì il punto di partenza fondamentale. Ma questo, naturalmente, non rappresentò che l'inizio di una conoscenza diretta dell'opera di Marx, la quale ebbe il suo necessario coronamento in uno studio e in un'analisi intensa del *Capitale* stesso»³⁰.

Giuseppe Prestipino³¹ corregge un po' il tiro, sottolineando sì la «tesitura sottilmente (e spesso magistralmente) elaborata di un dialogo

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 266.

²⁸ COLLETTI 1974, p. 12.

²⁹ Ivi, p. 55.

³⁰ Ivi, p. 13.

³¹ PRESTIPINO 1961, p. 62.

erudito con la pagina del testo classico»³², da parte di della Volpe, ma, nello stesso tempo, evidenziando la difficoltà, anche per il «lettore colto»³³, di seguire il filosofo nella sua disamina, che si complica nel «distillare un commento ad un commento, una interpretazione ad una interpretazione»³⁴, «nell'apertura di una parentesi nella parentesi, di una digressione nella digressione»³⁵. Ma Prestipino, con il tatto che lo contraddistingue, va ben oltre, paventando che la «digressione filologica» possa «far velo alla trasparenza della stessa verità»³⁶ che si vuol dimostrare con essa, come è accaduto nel caso di certi studi filologici sull'opera di Platone.

Si tratta di verificare, anche e soprattutto alla luce delle attuali conoscenze, la scientificità del metodo filologico dell'avolpiano, se esso non risponda ad una semplice e pura logica formale, senza avere, per l'appunto, basi scientifiche. E' noto che la formazione culturale di gran parte degli intellettuali italiani è prevalentemente umanistica, e ciò dipende dalle tare crociane e gentiliane del sistema formativo ed educativo del nostro Paese, con riverberi che ricadono pure su grandi personalità come della Volpe, che fa uso di una filologia a carattere logico-formale, tipica dei critici letterari e degli umanisti nostrani, le cui basi scientifiche sono tutte da dimostrare.

Uno dei pochi intellettuali italiani e, nel contempo, marxisti, ad aver superato questi limiti crociani e gentiliani del sistema formativo del nostro Paese è stato Ludovico Geymonat, il quale, come padre della filosofia della scienza italiana, ha abbattuto la separazione artificiale che è esistita (ed esiste ancora) qui da noi tra cultura umanistica e cultura scientifica. I suddetti limiti culturali, a nostro avviso, a prescindere dalla proclamata necessità di uniformare scienze sperimentali e scienze storico-sociali, sotto l'egida del «galileismo morale», sono ben presenti di fatto nel pensiero e nell'opera di della Volpe, e diventano ancor più evidenti se li si guarda alla luce delle recenti acquisizioni della scienza e della filosofia della scienza.

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

Essi emergono in tutta la loro evidenza se ci accostiamo al pensiero e all'opera di Ludovico Geymonat, quali emergono da testi come *Lineamenti di filosofia della scienza*³⁷, che contengono un approccio ben più problematico alle questioni filosofiche e scientifiche che della Volpe ha preteso di risolvere con "filologia umanistica". Il filosofo di Imola ha pensato di trovare l'elemento unificante delle scienze nel metodo galileiano, fondato su induzione-deduzione-induzione, che starebbe, a suo dire, alla base pure delle opere di Marx. Ludovico Geymonat scrive a proposito del carattere scientifico della fisica galileiana:

«Il carattere scientifico della fisica galileiana e – sia pure con minore sicurezza – delle ricerche di Harvey sarebbe costituito, secondo i più, dall'uso sistematico del così detto 'metodo sperimentale' fondato sull'applicazione della matematica e sull'osservazione scrupolosa dell'esperienza.

Stando così le cose, ne seguì che la filosofia della scienza si ridusse per alcuni secoli (più precisamente i secoli XVII, XVIII, XIX) all'analisi dei fondamenti e dei metodi della matematica e, per altro lato, all'analisi del metodo sperimentale. Ma, accanto a queste ricerche specifiche, i filosofi sollevarono un problema più generale: che cosa è che permette all'uomo di conseguire verità scientifiche, cioè 'universali e necessarie'? E' noto che Kant ritenne di poter rispondere a questa domanda facendo appello all'esistenza (secondo lui dimostrabile proprio partendo dalla matematica) di forme *a priori* dell'intuizione e dell'intelletto. [...]

Le cose cominciarono a mutare radicalmente quando si scoperse (in seguito alla dimostrata possibilità delle geometrie non euclidee) il carattere convenzionale degli assiomi matematici e, più tardi, quello dei principi delle teorie fisiche più largamente accolte come scientifiche. Queste scoperte misero in crisi l'immagine tradizionale, testé accennata, della scienza, aprendo la via a nuovi problemi epistemologici»³⁸.

Galileo immaginava un universo costruito in caratteri matematici e riteneva che la matematica assicurasse verità assolute vicine a quella divina. Gli sviluppi successivi della scienza hanno dimostrato il carattere convenzionale degli assiomi matematici e degli stessi principi delle teorie fisiche considerate scientifiche.

³⁷ GEYMONAT 1986.

³⁸ Ivi, pp. 14-15.

Eppoi chi ci dice che il libro della natura è scritto in caratteri matematici? Galileo invocava la volontà divina in questa direzione, ma la filosofia della scienza moderna non può accontentarsi di simili asserzioni³⁹. Inoltre,

«oggi la matematica è costituita da una serie, in continuo sviluppo, di discipline basate su assiomi notevolmente diversi fra loro, e quindi l'asserto che il libro della natura è scritto in termini matematici ha ormai perso il significato univoco che aveva per Galileo»⁴⁰.

Geymonat rileva, inoltre, che il rapporto tra intuizione e deduzione è alquanto complesso⁴¹. E aggiunge:

«I principi che regolano il decorso di un qualsiasi gruppo di fenomeni non potranno essere altro che principi ipotetici, 'suggeriti' dall'esperienza e non già da essa 'dedotti' come riteneva Ampère»⁴².

E ancora:

«Possiamo rispondere infatti che spetta all'esperienza suggerirci i principi delle singole scienze empiriche (per esempio della teoria elettromagnetica o della teoria atomica o di una qualunque altra teoria fisica). Ma il termine "suggerire" è [...] estremamente impreciso»⁴³.

Geymonat dettaglia ulteriormente:

«Nel caso, poi, di una teoria fisica non si può neanche sostenere che sia proprio l'esperienza a suggerire i principi. Basti riflettere sul fatto che in alcuni casi questi principi sono addirittura in aperto contrasto con l'esperienza. Tale è il caso del principio di inerzia che segnò la nascita della meccanica moderna con Galileo e Cartesio. In effetti l'esperienza non sembra suggerire che un corpo non sottoposto ad alcuna forza si muova di moto rettilineo uniforme, ma al contrario sembra proprio

³⁹ Ivi, p. 30.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 32.

⁴² Ivi, p. 37.

⁴³ *Ibidem*.

suggerire i principi della meccanica aristotelica. In realtà esso fu il risultato di una lunga serie di ricerche teoriche che condussero a poco a poco alla sua formulazione; in particolare va ricordata la teoria dell'*impetus* largamente condivisa da diverse scuole filosofiche tardo medievali»⁴⁴.

Anche il problema del rapporto tra le varie scienze e della ricerca di un'unità fra di esse è molto più complesso di come lo rappresenta della Volpe, riducendolo all'applicazione del metodo galileiano in maniera generalizzata. Anche qui ci viene in soccorso Ludovico Geymonat con la sua analisi molto articolata. Nel corso degli anni sono state proposte diverse soluzioni. In un tempo non molto remoto si tentò la via del «meccanicismo», di ridurre, cioè, tutte le scienze alla «meccanica razionale», intesa come «meccanica classica»⁴⁵. Geymonat indica tutte le difficoltà che incontrano i tentativi di ridurre alla meccanica la termodinamica e la biologia, solo per fare alcuni esempi⁴⁶.

Carnap riduce l'unità delle scienze all'unità del linguaggio⁴⁷. Popper pone alla base di tutte le teorie scientifiche il metodo della falsificabilità delle stesse⁴⁸. Geymonat prospetta una sua soluzione, richiamandosi al concetto di «patrimonio scientifico-tecnico». Galileo sostiene che la matematica sarebbe in grado di assicurare conoscenze pari, per qualità, a quelle divine, cioè assolute. Lo stesso potrebbe dirsi per la fisica, in quanto permeata di matematica⁴⁹. Questa impostazione galileiana è stata accolta da tutti i contemporanei dello scienziato e da buona parte degli studiosi fino alla metà del XIX secolo. Essa si basa sul presupposto che lo sviluppo della scienza avvenga aggiungendo nuove verità assolute a quelle precedenti, per cui la scienza si arricchisce per accumulo. Questa interpretazione «cumulativa» del progresso scientifico viene considerata superata da Geymonat⁵⁰, il quale propone una soluzione teorica

⁴⁴ Ivi, pp. 37-38.

⁴⁵ Ivi, p. 139.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Ivi, p. 140.

⁴⁸ Ivi, p. 68.

⁴⁹ Ivi, p. 90.

⁵⁰ *Ibidem*.

«capace di organizzare gli uni con gli altri i lavori delle singole scienze, di collegarli fra loro, di enucleare il significato che le conquiste di ciascuna scienza hanno per le rimanenti: costruzione teorica non rigida ma flessibile, che scaturisce da una riflessione sullo sviluppo delle varie ricerche considerate nel loro complesso non nella loro singolarità, e perciò analizzate in tutti i fattori che le determinano (conoscitivi, culturali, sociali)»⁵¹.

Si tratta, allora, di valorizzare nel suo insieme il patrimonio scientifico-tecnico, procedere ad un'analisi comparativa dei risultati ottenuti dalle singole scienze e riflettere sul valore che essi possono avere per le altre. Geymonat, inoltre, mette in discussione il concetto di verità scientifica assoluta, che sta alla base dell'impostazione galileiana, che, come abbiamo visto, attribuisce questo carattere dell'assolutezza alla matematica e alla fisica, cadendo nel trascendentalismo, con il rinvio ad una presunta volontà divina, che si riverbera, inevitabilmente, su coloro che a questa impostazione si richiamano, compreso della Volpe.

Per Geymonat le verità scientifiche sono tutte relative. Non è solo una questione di linguaggio, come ritenevano i neo-positivisti, i quali credevano che usando, per l'appunto, un linguaggio rigoroso si potessero ottenere teorie scientifiche perfette e, conseguentemente, verità assolute⁵². E' la stessa via percorsa da della Volpe laddove egli distingue scienza ed arte in base alla «polisemicità» del linguaggio artistico e, in particolare, poetico, contrapposta all'univocità rigorosa del linguaggio scientifico. Le verità scientifiche sono di per sé relative, a parte i problemi di linguaggio. Ma questo, come ha avvertito Lenin, non deve portare ad un relativismo generalizzato. Il discorso della relatività delle verità scientifiche, per evitare questo effetto di scetticismo assoluto, dev'essere inserito nell'ambito di una visione materialistico-dialettica della realtà.

Geymonat ha introdotto un'interpretazione originale di *Materialismo ed empiriocriticismo* di Lenin. Parte da un punto fermo, che esclude il relativismo generalizzato: la realtà oggettiva esiste, altrimenti non potremmo dire che avevano ragione Copernico e Galileo e torto Aristotele e Tolomeo, se non esistesse una realtà oggettiva nella quale è il Sole al centro del sistema che da esso prende nome e non la Terra. La realtà

⁵¹ Ivi, p. 123.

⁵² GEYMONAT 1983, pp. 9-22.

naturale possiede vari livelli⁵³. Un sistema conoscitivo è adeguato a conoscere un livello di realtà, ma non il successivo, che abbisogna di un nuovo sistema conoscitivo, e così via. E' questo il presupposto per l'«approfondimento» di cui parla Lenin. Scrive, a tal proposito, Geymonat:

«In *Materialismo ed empiriocriticismo* Lenin sostiene che il conoscere è un processo che ci porta da 'conoscenze transitorie, relative, approssimative' ad altre via via 'più complete e più precise'; in altri termini, è un processo essenzialmente dinamico, ove questa dinamicità non è attribuibile esclusivamente al soggetto che cerca di conoscere il mondo, ma ai risultati stessi da lui ottenuti, i quali vengono così ad acquisire un valore di verità solo in quanto inseriti in una catena di risultati sempre più soddisfacenti»⁵⁴.

Geymonat conclude:

«Quanto ora spiegato ci autorizza a sostenere che la scienza conosce effettivamente la realtà, ma la conosce in modo approssimativo, non assoluto, e cioè che la conoscenza da essa fornitaci non è tale da 'esaurire' l'oggetto cui si rivolge. E non lo esaurisce per due motivi: in primo luogo perché questo oggetto, cioè la natura, ci presenta sempre nuovi dati indipendenti da noi, dei quali dobbiamo tenere conto nel costruirci una raffigurazione soddisfacente della realtà, in secondo luogo perché ogni conoscenza è sempre soggetta a venire approfondita. [...] Se ne può concludere che la dinamicità della conoscenza scientifica si estrinseca lungo due direttrici: quella dell'acquisizione di sempre nuovi dati (procurati da sempre più complesse e raffinate tecniche di osservazione) e quella dell'approfondimento dei risultati antecedentemente ottenuti (approfondimento che [...] che è essenzialmente il frutto di un'elaborazione teorica, di un ampliamento di prospettiva, di un nuovo inquadramento dei vecchi concetti, della messa a fuoco di legami per l'innanzi ignorati o appena intravisti)»⁵⁵.

Il relativismo generalizzato è poi combattuto dal marxismo-leninismo attraverso la prassi rivoluzionaria, che consente l'«approfondimento» della conoscenza scientifica di cui dicevamo⁵⁶.

⁵³ GEYMONAT 1986, p. 112.

⁵⁴ Ivi, pp. 113-114.

⁵⁵ Ivi, pp. 114-115.

⁵⁶ GEYMONAT 1983, p. 20.

Il materialismo dialettico non può essere, dunque, accusato di dogmatismo⁵⁷, in quanto, proprio sostenendo il carattere relativo della verità, esso dimostra di essere «profondamente critico»⁵⁸.

Ludovico Geymonat stesso non può essere accusato di dogmatismo, né di essere ripetitore del *Dia-mat* staliniano⁵⁹. Egli ha spiegato⁶⁰ da che cosa dipendono gli aspetti dogmatici insiti nel *Dia-mat*: di fronte a grandi masse analfabete e diseredate, quali erano quelle della Russia post-zarista e rivoluzionaria con cui aveva a che fare Stalin, per motivarle a raggiungere obiettivi produttivi di vasta portata, era necessario stimolare in esse una fiducia assoluta nella scienza.

Le stesse componenti dogmatiche presenti nella *Dialettica della natura* engelsiana, laddove l'autore accredita l'idea che esistano nella natura alcune leggi eterne (trasformazione della quantità in qualità; compenetrazione degli opposti; negazione della negazione), si spiegano con la necessità di combattere il misticismo spiritualista e l'idealismo, nonché alcune tendenze del materialismo meccanicistico settecentesco⁶¹.

Il materialismo dialettico, nella sua forma più avanzata, rappresentata dall'interpretazione originale che Ludovico Geymonat ha dato di *Materialismo ed empiriocriticismo*, parte dal presupposto che la realtà materiale è processo, riconoscendo, dunque, un processo interno alla materia, di contro al materialismo settecentesco premarxista, che concepiva il processo in termini di meccanica, di spostamento della materia da un luogo all'altro. La visione dialettica è, dunque, legata al riconoscimento di questo processo insito nella realtà materiale. Ad esso è legato il riconoscimento conseguente che le verità e le teorie scientifiche sono relative, non assolute, ed ognuna di esse dipende strettamente dal livello di conoscenza della realtà che le caratterizza. Da ciò discende, ancora, che è necessario un progressivo «approfondimento» della realtà obiettiva, che pure esiste, che può avvenire attraverso la prassi rivoluzionaria e la tecnica, costituita dalle varie regole elastiche attraverso le quali si dà applicazione alle teorie

⁵⁷ Ivi, p. 19.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ COLLETTI 1974, pp. 82 e 84.

⁶⁰ GEYMONAT 1979, pp. 8-10.

⁶¹ GEYMONAT 1981, pp. 419-432.

scientifiche. Perciò la «scienza proletaria», secondo Geymonat⁶², riconnette una maggiore importanza alla tecnica rispetto alla «scienza borghese». Non solo i tecnici in senso stretto, ma i lavoratori tutti, nell'applicare, nel loro lavoro quotidiano, le teorie scientifiche, apportano, sulla base dell'esperienza maturata sul campo e delle difficoltà incontrate, gli accorgimenti e le modifiche necessarie. Perciò la «scienza proletaria» è scienza collettiva che, nella prassi, coinvolge milioni di persone, come è avvenuto nei momenti migliori in Unione Sovietica.

Tutto ciò dimostra il carattere non dogmatico del materialismo dialettico, che, già a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta del secolo scorso, si liberò degli aspetti dogmatici, in parte necessitati, del *Dia-mat* staliniano, giungendo, segnatamente in due conferenze pan-sovietiche sui rapporti tra filosofia e scienza, tenute rispettivamente nel 1958 e nel 1970, alla conclusione che il materialismo dialettico deve adeguarsi agli sviluppi progressivi della scienza⁶³.

Carmelo Romeo, nel suo saggio su Galvano della Volpe, conclude giustamente che l'opera del filosofo di Imola va ripensata alla luce degli ulteriori sviluppi della filosofia e della scienza. Dal confronto comparativo con il materialismo dialettico, nelle sue forme più avanzate riferibili a Ludovico Geymonat, emerge come la visione filosofica di della Volpe, al di là della pretesa del rigorismo filologico, della quale abbiamo messo in risalto i limiti legati ad una formazione culturale prevalentemente umanistica, sia fondata sull'idea superata di teorie scientifiche dotate di validità assoluta, come quella galileiana, ch'egli pretende di estendere a tutte le scienze, sperimentali e storico-sociali, come metodo universale, attribuendo a Marx un «galileismo morale» che gli è completamente estraneo. Lo stesso elemento distintivo ch'egli pone tra arte poetica e scienza, nei suoi studi di estetica, basato sulle caratteristiche diverse del linguaggio, è infondato e poco conducente.

Va, inoltre, rilevato che della Volpe – come ha sottolineato opportunamente Lucio Colletti – è «un intellettuale di vecchio tipo»⁶⁴, che tiene nettamente separate «teoria e politica», perché la politica deve «esser lasciata ai politici». Dopo essere stato coinvolto con la cultura fascista,

⁶² GEYMONAT 2000, pp. 111-118.

⁶³ TAGLIAGAMBE 1979, pp. 289-294.

⁶⁴ COLLETTI 1974, p. 15.

durante il ventennio, in ambito accademico, nell'immediato secondo dopoguerra approda al Partito comunista italiano. Ma in tutti gli anni in cui insegna a Messina non fa politica attiva, in collegamento con le strutture di partito. Vive in pressoché totale isolamento, tranne qualche raro comizio o intervento, anche perché ha un brutto carattere ed è difficile coinvolgerlo in iniziative pratiche. Continua ad avere una visione elitaria della vita e della cultura, confinato all'ambito accademico e alle dispute tra "addetti ai lavori". Ben diversa la posizione del suo allievo Nicolao Merker, il quale, assieme alla moglie, non solo partecipa alle riunioni di partito, ma è coinvolto pure nell'attività militante spicciola. Della Volpe è, dunque, ben lontano dalla figura dell'intellettuale «organico» di stampo gramsciano, conserva un piglio aristocratico, conforme alle sue origini sociali. Le sue teorie rimangono, dunque, teorie "pure", che rispondono a ragionamenti logico-formali, ad una filologia di stampo "umanistico", tanto che Ludovico Geymonat gli rimprovera di essersi occupato essenzialmente di «problemi umani»⁶⁵, laddove l'«umanesimo» va inteso in termini quattrocenteschi, come interesse per un modello astratto, essenzialmente etico, di uomo, indipendentemente dal suo inserimento in una società concreta e dall'impegno per cambiarla con la propria azione, soprattutto rivoluzionaria. Un «umanesimo» ben diverso dal «neoumanesimo» gramsciano, che si propone di stabilire una centralità dell'uomo nella società, non fine a se stessa, ma funzionale alla sua azione – la prassi rivoluzionaria, per l'appunto – volta a cambiare il sistema di relazioni nell'ambito delle quali è inserito in vista di un mutamento radicale della società in senso socialista e comunista. Lo stesso Colletti rimarca la differenza di della Volpe rispetto a Gramsci. A proposito di quest'ultimo, egli scrive:

«Il suo studio della società italiana era davvero un modo di prepararsi a trasformarla. Questo dimostra la sua serietà di politico. [...] E la posizione di Gramsci nei *Quaderni del carcere* è appunto quella di un politico e di un teorico che riflette su una sconfitta storica e sulle sue ragioni. Hobsbawm lo ha detto molto bene in un recente articolo sulla «New York Review of Books». Gramsci cercava di capire i motivi di quella sconfitta. Era convinto che i «generali» del proletariato non avessero compreso la vera natura del

⁶⁵ GEYMONAT – QUARANTA 1981, p. 113.

terreno sociale su cui stavano operando, e che un'analisi preliminare e completa di questo terreno fosse la premessa di ogni nuova offensiva da parte della classe operaia. In altre parole, egli intraprese un'analisi delle caratteristiche peculiari della società italiana del suo tempo»⁶⁶.

Della Volpe continua ad avere una visione crociana dell'uomo come uomo astratto, metastorico, di contro alla visione gramsciana, che poggia su una condizione dell'uomo come essere condizionato e condizionante, nell'ambito dei rapporti uomo-se stesso, uomo società, uomo-natura⁶⁷. Il distacco di Gramsci da Croce è molto netto, il suo «storicismo» non ha le componenti metafisiche e trascendentali di quello crociano, che è un falso «storicismo», che, nei fatti, tradisce la sua stessa matrice storicista sfociando nella metafisica, nel trascendentalismo, in una sorta di nuovo «teologismo speculativo», incentrato sullo Spirito, che, si pone, appunto, al di fuori del processo storico reale e pretende di determinarlo dall'alto, come un dio. Scrive, a tal proposito, Giuseppe Fiori:

«L'uomo, elevato a creatore di storia, è in realtà collocato dallo storicismo crociano fuori della storia. Così, obietta Gramsci, mentre la concezione storicistica della realtà che è nella filosofia della prassi si è liberata di ogni residuo di trascendenza e di teologia anche nella loro ultima incarnazione speculativa (l'Uomo, lo Spirito), lo storicismo crociano rimane nella fase teologico-speculativa.

Gramsci definisce Croce il leader nazionale della cultura liberale democratica. Lo storicismo crociano, egli scrive, sarebbe nient'altro che una forma di moderatismo politico, che pone come solo metodo d'azione politica quello in cui il progresso, lo svolgimento storico risulta dalla dialettica di conservazione e innovazione. Nel linguaggio moderno, osserva Gramsci, questa concezione si chiama riformismo. Ma questo storicismo da moderati e da riformisti, prosegue, non è per nulla una teoria scientifica, un «vero» storicismo; è solo il riflesso di una tendenza pratico-politica, una ideologia nel senso deteriore. Infatti, perché la «conservazione», primo termine del processo dialettico (tesi), dovrebbe essere proprio quella data «conservazione», quel dato elemento del passato? Il passato è cosa complessa, un complesso di vivo e di morto, in cui la scelta non può essere fatta arbitrariamente, *a priori*, da un individuo o da una corrente politica. Se la scelta è stata fatta in tal modo (sulla

⁶⁶ COLLETTI 1974, pp. 54-55.

⁶⁷ FIORI 1977, pp. 276-277.

carta) non può trattarsi di storicismo ma di un atto di volontà arbitrario, del manifestarsi di una tendenza pratico-politica, unilaterale, che non può dare fondamento a una scienza, ma solo a una ideologia politica immediata. Croce vorrebbe dettare *a priori* le regole del processo dialettico; vorrebbe unilateralmente stabilire ciò che la sintesi deve conservare della tesi (il passato) superato dall'antitesi (movimento innovatore); e mura il processo dialettico dentro la forma liberale dello stato. Ma come si può domandare che le forze in lotta moderino la lotta entro certi limiti (i limiti della conservazione dello stato liberale) senza cadere in arbitrio o in disegno preconcelto?»⁶⁸.

Gramsci contrappone allo «storicismo costruito» a tavolino da Croce la «storia reale», che va paragonata ad un ring senza regole precostituite, in cui i pugili antagonisti si scambiano colpi molto duri senza che se ne possano prefigurare gli effetti, che si possano limitare *a priori*. Per cui bisogna pure mettere in conto che l'antitesi si opponga alla tesi in misura tale da distruggerla ed ammettere che la sintesi è sì un superamento dell'antitesi, con un ritorno, un riassorbimento della tesi, ma non si può stabilire *a priori* che cosa essa conserverà della tesi. Croce si propone un rinnovamento dall'interno dello Stato liberale e perciò vuole fissare *a priori* i paletti entro cui esso dovrà avvenire, i limiti innovativi che non devono essere superati, garantendo la conservazione del sistema, pur con dei correttivi. Conclude su questo punto Giuseppe Fiori:

«Nella storia reale, osserva Gramsci, l'antitesi deve necessariamente porsi come *radicale antagonista* della tesi, fino a tendere a *distruggerla* completamente ed a sostituirla, e la sintesi sarà un superamento ma senza che *a priori* si possa stabilire ciò che della tesi sarà conservato nella sintesi, senza che si possa *a priori* «misurare» i colpi come in un ring convenzionalmente regolato. Concepire lo svolgimento storico come un gioco sportivo, col suo arbitro e con le sue norme prestabilite da rispettare lealmente, è una forma di storia a disegno, uno dei tanti modi di «mettere le brache al mondo». Questa storia a disegno corrispondeva agli interessi della classe dominante, ed era naturale che lo storicismo moderato e riformista del Croce diventasse la sua ideologia, quando alla dittatura borghese dei decenni immediatamente successivi all'unificazione doveva succedere un nuovo blocco di potere democratico-borghese. Croce è stato il leader dei movimenti culturali che nascevano per rinnovare le vecchie forme politiche; la sua *leadership* ha significato

⁶⁸ Ivi, pp. 277-278.

la creazione di un nuovo clima culturale: una nuova *Weltanschauung* era proposta al consenso dei governati. L'egemonia democratico-borghese ha potuto realizzarsi per l'adesione dei cittadini alla nuova concezione del mondo elaborata dal filosofo del liberalismo»⁶⁹.

Colletti mette in risalto un limite fondamentale di della Volpe, il quale affronta i problemi da un punto di vista esclusivamente teorico, senza cimentarsi con la prassi rivoluzionaria. Ma il marxismo, se si riduce ad una semplice scuola teorica, è ben poca cosa. Ben diversa fu la posizione di interpreti del marxismo come Kautsky, Rosa Luxemburg, Lenin, che funzionalizzarono il loro studio teorico all'azione rivoluzionaria. Scrive, ancora, Colletti:

«Il fenomeno del dellavolpismo – come [...] quello della scuola di Althusser – è stato sempre legato a problemi di *interpretazione* del marxismo: è nato in un ambito puramente teorico e vi è rimasto sempre confinato. Il tipo di rapporto che esso ha istituito con il marxismo è stato sempre segnato da una dissociazione e divisione di fondo tra teoria e attività politica. [...]

Se prendi in considerazione opere come *La questione agraria* di Kautsky, *L'accumulazione del capitale* della Luxemburg o *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* di Lenin – tre fra le grandi opere del periodo immediatamente successivo a quello di Marx e di Engels – ti rendi subito conto che la loro analisi teorica contiene al tempo stesso gli elementi di una strategia politica. Sono opere che hanno tanto un valore effettivo di conoscenza quanto un fine strategico operativo. Lavori come questi, quali che fossero i loro limiti, tennero fermi i cardini del marxismo. Perché il marxismo non è un fenomeno paragonabile all'esistenzialismo, alla fenomenologia o al neopositivismo. Se lo diventa è finito. Ma che cosa è successo dopo la Rivoluzione d'ottobre, dagli anni Venti in poi? In Occidente, dove la rivoluzione era fallita e il proletariato era stato sconfitto, il marxismo è sopravvissuto come una pura e semplice corrente accademica nel chiuso delle università, e ha prodotto opere puramente teoriche o di semplice riflessione culturale»⁷⁰.

Colletti sottolinea l'eccezionalità della figura di Gramsci e della sua opera nell'ambito del marxismo occidentale, in quanto questi, a

⁶⁹ Ivi, p. 278.

⁷⁰ COLLETTI 1974, pp. 58-59.

differenza degli altri pensatori dell'area marxista, ha saputo coniugare teoria e prassi rivoluzionaria.

Colletti distingue l'azione di Gramsci da quella di Togliatti, il quale, secondo lui, nel secondo dopoguerra, non fece altro che porre il marxismo italiano in linea di continuità con il crocianesimo, per traghettare nel Pci numerosi intellettuali di formazione neo-idealistica e crociana. Scrive Colletti:

«Togliatti [...] era sufficientemente colto e intelligente per rendersi conto che il compendio staliniano era troppo palesemente rozzo e dogmatico per poter esercitare una qualsiasi attrazione sugli intellettuali italiani, di cui egli auspicava l'adesione al partito. In Italia, di conseguenza, vi furono pochi materialisti dialettici ortodossi: carità di patria mi vieta di farne i nomi. Nella sua politica culturale Togliatti cercò di sostituire all'ortodossia sovietica un'interpretazione del marxismo come erede nazionale dello storicismo italiano di Vico e Croce: in altre parole, una versione del marxismo che non richiedeva a questi intellettuali alcuna rottura effettiva con le loro posizioni precedenti. La maggior parte di essi era di formazione crociana. Il partito chiese loro di fare solo un piccolo sforzo, di adottare uno storicismo che, tenendo fermi gli elementi di fondo della filosofia di Croce, ne rifiutasse solo le proposizioni più scopertamente idealistiche»⁷¹.

L'impostazione di Colletti è opinabile: il marxismo italiano d'impronta togliattiana cercò di dare attuazione al programma delineato da Gramsci nei *Quaderni del carcere*, provando a coniugare teoria e prassi e tenendo conto delle peculiarità della situazione italiana, che richiedeva, secondo l'impostazione del grande intellettuale sardo, una «guerra di posizione», non «di movimento», per la conquista progressiva delle «casematte del potere», attraverso una «riforma intellettuale e morale» del Paese e il conseguimento dell'«egemonia culturale». Il fatto che non ci sia riuscito è altro discorso. Quanto al piano teorico, il marxismo italiano di stampo gramsciano ha fatto i conti con Benedetto Croce e con la sua filosofia, sulla scia dei *Quaderni*, perché tutta la cultura italiana ne era impregnata, e, quindi, era necessario superarla, dopo un'analisi serrata e contestativa. Esso, sempre lungo la scia segnata da Gramsci, ha fatto propria una visione del «materialismo storico» che si richiama a quella di

⁷¹ Ivi, pp. 12-13.

Antonio Labriola e che, rovesciando l'impostazione hegeliana e, poi, neoidealista e crociana, fa leva sulla «struttura», o base economica, ma senza meccanicismi, determinismi, individuando, per converso, un rapporto dialettico e di reciproca influenza con la «sovrastruttura». Ci pare che la differenza rispetto all'idealismo hegeliano e al crocianesimo sia più che evidente, nel momento in cui si afferma che non è il pensiero che produce la realtà, bensì la realtà che produce il pensiero, pur nella sua interazione con il pensiero.

Questo marxismo d'impronta gramsciana e togliattiana si distingue, chiaramente, dal materialismo dialettico di scuola sovietica, dall'interpretazione originale che di quest'ultimo ha offerto Ludovico Geymonat, così come dall'interpretazione di Galvano della Volpe, che – come abbiamo visto – mette in discussione l'approccio dialettico al pensiero di Marx, individuando in esso un «galileismo morale». Ci sembra, perciò, riduttiva e schematica la rappresentazione che dà Lucio Colletti del rapporto tra marxismo italiano e neoidealismo crociano.

Carmelo Romeo si è occupato⁷², inoltre, della rivista "Società" e dell'influenza che, in una certa fase della sua vita tormentata, ebbe su di essa la scuola raccolta intorno a della Volpe. Com'è ben noto, "Società" nasce nel 1945 per iniziativa di un gruppo di intellettuali, costituito originariamente da Ranuccio Bianchi Bandinelli, Cesare Luporini, Romano Bilenchi, ai quali se ne aggiungono, nel corso degli anni, tanti altri, a partire da Delio Cantimori, per passare a Lucio Lombardo-Radice, Natalino Sapegno, Mario Spinella, Mario Tronti, Umberto Cerroni, Giorgio Candeloro, lo stesso della Volpe ed alcuni suoi allievi di allora, come Lucio Colletti, Nicolao Merker, Mario Rossi, Giulio Pietranera, Carlo Violi. Carmelo Romeo cerca di riassumere gli obiettivi della rivista, nell'ambito del contesto storico-politico ed ideologico in cui operò, dall'immediato secondo dopoguerra al 1961, allorquando cessò le pubblicazioni. Si trattava allora di dare un contributo variegato al dibattito che si svolgeva all'interno del Partito comunista italiano, su questioni teoriche e pratiche, e di proiettare, nel contempo, questo dibattito all'esterno, verso la società e il ceto intellettuale, per creare quel tessuto democratico che la guerra di Liberazione e, poi, la Costituzione, volevano creare nel Paese, dando vita ad una «democrazia progressiva», di cui il pensiero marxista fosse una

⁷² ROMEO 2008, pp. 331-343.

delle componenti fondamentali, in vista della costruzione dal basso di una società socialista. Scrive, a tal proposito, Carmelo Romeo:

«La presenza di “Società” si iscrive nell’arco temporale che attraversa la storia italiana del secondo dopoguerra del secolo scorso, dalla Ricostruzione all’inizio degli anni Sessanta. Il ruolo svolto dalla rivista in ambito culturale e teorico-politico è eminentemente militante; fin dai suoi esordi, infatti, si configura come strumento di intervento culturale e ideologico ideato con la funzione di fiancheggiamento della politica del Partito Comunista. “Società” si propone come luogo di incontro tra intellettuali e Pci in un’ottica strategica mirante alla creazione di una continuità di aggregazione del fronte della cultura e ponendosi in sintonia con il progetto di trasformazione democratica e socialista del paese. L’intento consisteva nel tentativo di realizzazione di un clima ideale egemonico con interventi destinati da una parte ad alimentare il dibattito interno al Partito sul problema della cultura e dall’altra, parallelamente, nella società ad avviare un confronto con gli intellettuali di diversa estrazione intorno a problematiche storico-interpretative legate alle prospettive politiche generali.

Il marxismo è assunto in funzione metodologica e critica per rileggere in termini rigorosi fasi significative della storia e della cultura del passato, nonché la realtà del presente, sulla base di una iniziale opzione storicistica che sarà nel tempo via via contestata dall’interno ed abbandonata nell’ultimo periodo di vita della rivista stessa»⁷³.

La rivista ha vita contrastata non solo perché il gruppo dirigente del Pci non ne tollera l’ “eterodossia”, ma anche per le sue contraddizioni interne, per il suo essere, sin dalla nascita e sempre più nelle sue fasi successive, poco omogenea, incapace di darsi una linea coerente e di sciogliere persino nodi fondamentali come quello del rapporto con il pensiero di Benedetto Croce, rispetto al quale alcuni tra i principali collaboratori prospettano una netta presa di distanza, mentre altri sono più cauti. Ma è il rapporto di continuità o di discontinuità rispetto al passato in generale ad essere dibattuto con posizioni molto distanti che impediscono una sintesi unitaria su una questione così importante. Scrive Carmelo Romeo:

⁷³ Ivi, p. 331.

«“Società” è una rivista di critica militante in cui la ricerca teorica e storica deve potere fare chiarezza su problematiche filosofiche, culturali e politiche partendo dalla propria matrice umanistica e progressiva per fare i conti con il passato e costruire una prospettiva per il futuro. Sull’atteggiamento da tenere con la cultura del passato i pareri non sono totalmente concordi. In un suo primo intervento Antonio La Penna sull’argomento, per esempio, sottolinea come il condizionamento subito dalle nuove generazioni intellettuali ad opera di Benedetto Croce, come pure dall’attualismo gentiliano, per chi tentava il distacco attraverso il recupero etico ha coinciso con l’incontro con l’ermetismo e l’esistenzialismo. Per non pochi poi l’eredità crociana si sarebbe alla fine tradotta nell’adesione ad un comunismo molto vago, non nutrito dalla lettura dei testi né da esperienze politiche e storiche. Si trattava in sostanza di riconoscere la necessità di rinnovare la cultura senza recidere completamente il legame con il passato. Mentre non erano pochi altri, come Paolo Alatri, che si spingevano fino a sostenere la sostanziale continuità con il crocianesimo, perché neoidealismo e materialismo storico si presentavano come dottrine figlie dello stesso ceppo, che è il pensiero laico moderno. [...]

Sul tema della continuità o discontinuità, come prospettiva necessaria per la definizione di una nuova idea di cultura, prese avvio la polemica con la linea del «Politecnico» di Vittorini. Una polemica indiretta sostenuta a più riprese da Cesare Luporini con un contributo dal titolo *Rigore di una cultura* e con un corsivo intitolato *Coerenza degli scrittori* in cui veniva respinta l’idea vittoriniana di ricercare una soluzione di continuità nell’ambito artistico ed intellettuale, rispetto al periodo fascista»⁷⁴.

Carmelo Romeo si sofferma, in conclusione, sulla fase della rivista “Società” caratterizzata da una forte influenza su di essa e sulla sua linea editoriale della scuola dell’avolpiana. Siamo nel periodo che inizia dal 1957, nel quale si fanno sentire gli influssi dell’intervento sovietico in Ungheria e del ripensamento ch’esso determinò in alcuni intellettuali, che presero le distanze dalla linea assunta dal Pci, del quale avevano fatto parte o col quale avevano avuto un rapporto molto stretto di interlocuzione e collaborazione. Era inevitabile che la scuola dell’avolpiana, la quale, attraverso il suo capo ed alcuni dei suoi componenti più autorevoli, aveva espresso forti critiche nei confronti dell’Unione Sovietica e del Pcus, conquistasse terreno all’interno della rivista e ne influenzasse la linea culturale e politica, nell’ambito della ricerca generale di nuove

⁷⁴ Ivi, p. 338.

prospettive teoriche e pratiche. La ricerca si indirizza verso ambiti specialistici, riguardanti l'economia, la sociologia, la critica letteraria e d'arte, accanto ai tradizionali temi storico-filosofici⁷⁵.

Con il n° 6 del novembre-dicembre 1961 "Società" cessa le pubblicazioni. Carmelo Romeo, richiamandosi a Lucio Colletti, cerca di individuare le ragioni della crisi nell'ostilità del gruppo dirigente del Pci, che mal digerisce l'"eterodossia" dell'avolpiana, che contrasta con l'idea che esso ha del pensiero di Gramsci. Leggiamo:

«Lucio Colletti attribuisce alla Direzione del Pci la decisione della chiusura della rivista a causa della presenza non più gradita dei dell'avolpiani. In effetti, la ricerca del gruppo dell'avolpiano, particolarmente attenta alla metodologia materialistica, in sede di analisi economica e logico-storica, rimandava agli studi di Della Volpe sulla logica producendo uno spostamento della rivista nella direzione di una visione "scientista", che di fatto faceva perdere vitalità al gramscismo, che pure in quegli anni, dentro e fuori "Società", era oggetto di approfondimento. Nella rivista ormai la compresenza di due anime, mai venute realmente a confronto, si presenta come una contraddizione da risolvere. Con il rilancio nel partito del tema gramsciano dell'intellettuale collettivo e lo sforzo di ripensamento strategico complessivo del nesso intellettuali-politica, nei fatti, si sancisce l'estraneità di quel tipo di marxismo teorico metodologico e a vocazione omnicomprensiva, per certi aspetti poco compatibile con la forma politica di ispirazione gramsciano-togliattiana»⁷⁶.

"Società" rimane, dunque, ancora una volta, vittima delle proprie contraddizioni interne, del suo non saper giungere ad un sintesi unitaria tra le varie posizioni. In particolare, nell'ultima fase della sua travagliata esistenza, si viene a determinare un contrasto insanabile tra la visione "filologica" e "logica", nonché "settoriale", che ha della Volpe della ricerca marxista, avulsa dall'impegno concreto (il che fa scaturire l'accusa fondata di "scientismo" astratto), e la visione gramsciana che considera il materialismo storico come concezione generale del mondo, come strumento attraverso il quale capire ed interpretare la realtà in tutti i suoi aspetti, e funzionalizza la teoria alla prassi rivoluzionaria, all'impegno di

⁷⁵ Ivi, p. 342.

⁷⁶ Ivi, p. 343.

tutti, *in primis* degli intellettuali, per cambiare la società in senso socialista per mezzo della militanza attiva e fattiva nel partito.

Emergono, ancora una volta, a nostro avviso, i limiti della concezione che ha della filosofia Galvano della Volpe e che abbiamo ampiamente illustrato nel corso della trattazione.

Riferimenti bibliografici

CATALFAMO, ANTONIO, 2016

Il «neo-umanesimo» di Nino Pino. Scienza e letteratura, Solfanelli, Chieti.

COLLETTI, LUCIO, 1974

Intervista politico-filosofica, Laterza, Roma-Bari.

DELLA VOLPE, GALVANO, 1960

Critica del gusto, Feltrinelli, Milano.

FIORI, GIUSEPPE, 1977

Vita di Antonio Gramsci, Laterza, Bari.

GEYMONAT, LUDOVICO, 1979

Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica, a cura di Giulio Giorello e Marco Mondadori, Il Saggiatore, Milano, pp. 8-10.

ID., 1981,

Il materialismo dialettico engelsiano, IN ID., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, vol. V, pp. 419-432.

ID., 1983

Dal neo-positivismo al materialismo dialettico, in ID., *Riflessioni critiche su Kuhn e Popper*, Edizioni Dedalo, Bari, pp. 9-22.

ID., 1986

Lineamenti di filosofia della scienza, Edizioni scientifiche e tecniche Mondadori, Milano.

ID., 2000

Lo specialismo e l'impegno filosofico della scienza, in QUARANTA, MARIO (a cura di), *I filosofi e la tecnica nel Novecento*, Edizioni Canova, Treviso, pp. 111-118.

GEYMONAT, LUDOVICO - QUARANTA, MARIO, 1981

La filosofia contemporanea, in GEYMONAT, LUDOVICO, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, vol. VIII.

PIROMALLI, ANTONIO, 1983

Nino Pino, Edikronos, Palermo.

ID., 1996,

Per Galvano della Volpe, in ID., *Da un'altra stanza*, Genesi Editrice, Torino, p. 61.

ID., 2002

Umanitarismo e antifascismo di Agostino Buda, "Letteratura & Società", n° 3, p. 40.

PRESTIPINO, GIUSEPPE, 1961

Il marxismo positivo di Galvano della Volpe, in ID., *L'arte e la dialettica in Lukács e della Volpe*, Tipografia D'Amico, Messina, p. 62.

ROMEO, CARMELO, 2002

Galvano della Volpe e la tradizione del marxismo italiano, in DI GIOVANNI, PIERO (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana del XX secolo*, Franco Angeli, Milano, pp. 250-266.

ID., 2008

La rivista "Società" (1945-1961) tra filosofia e politica culturale, in DI GIOVANNI, PIERO (a cura di), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste 1945-2000*, Franco Angeli, Milano, Vol. II, pp. 331-343.

TAGLIAGAMBE, SILVANO 1979

Materialismo e dialettica nella filosofia sovietica, Loescher, Torino.

VILLARI, MARCELLO, 2007

Il riscatto. Girolamo Tripodi bracciante e sindacalista parlamentare e sindaco, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro).

