

# MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE



2018 / 1

Giugno

[info@materialismostorico.it](mailto:info@materialismostorico.it)

> EDITORIALE

> SAGGI

> STUDI

> NOTE

> RECENSIONI

- Domenico Losurdo, *in memoriam* -

Finelli, Mengaldo, Ritrovato, da Silva,  
Alessandrini e altri.

La seconda parte dell'ultima intervista a Tosel.

Una lettura dell'edizione Fineschi  
del Primo Libro del Capitale.

Su Mustè e il marxismo italiano.

## RIVOLUZIONI E RESTAURAZIONI, GUERRE E GRANDI CRISI STORICHE: CENTO ANNI DALL'OTTOBRE RUSSO (parte seconda)

a cura di Stefano G. Azzarà

## Materialismo Storico, n° 1/2018 (vol. IV)

**Direttore scientifico:** Stefano G. Azzarà (Univ. di Urbino).

**Condirettore per l'estero:** Fabio Frosini (Univ. di Urbino).

**Direttore responsabile:** Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

### Redazione

Emiliano Alessandrini, Diego Angelo Bertozzi, Renato Caputo, Riccardo Cavallo, Carla Maria Fabiani, Elena Maria Fabrizio, Gianni Fresu, Giorgio Grimaldi, Leonardo Pegoraro, Rosalinda Renda.

### Comitato scientifico

**Presidente:** Domenico Losurdo †

**Filosofia.** José Barata-Moura (Universidade de Lisboa), Giuseppe Cacciatore (Univ. Federico II di Napoli), Mario Cingoli (Univ. di Milano Bicocca), Roberto Finelli (Univ. di Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. di Bari), Wolfgang Fritz Haug (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus *HKWM*), Giacomo Marramao (Università di Roma Tre), Nicola Panichi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefano Petrucciani (Univ. La Sapienza di Roma), João Quartim de Moraes (Universidade Estadual de Campinas, SP, Brasil), Jan Rehmann (Union Theological Seminary, New York), Tom Rockmore (Duchesne University, USA), Bernard Taureck (Universität Braunschweig), André Tosel (Univ. de Nice Sophia Antipolis) †, Claudio Tuozzolo (Univ. di Chieti-Pescara).

**Storia.** Angelo d'Orsi (Univ. di Torino), Francesco Germinario (Fondazione "Luigi Micheletti" di Brescia), Marina Montesano (Univ. di Messina), Gianpasquale Santomassimo (Univ. di Siena), Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

**Pedagogia.** Massimo Baldacci (Univ. di Urbino).

**Discipline economiche.** Riccardo Bellofiore (Univ. di Bergamo), Guglielmo Forges Davanzati (Univ. del Salento).

**Discipline giuridiche e storico-giuridiche.** Antonio Cantaro (Univ. di Urbino), Federico Martino (Univ. di Messina).

*Materialismo Storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane* è una pubblicazione dell'Università di Urbino con il patrocinio della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx.

Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo.

E-ISSN 2531-9582 / ISBN 9788869244049 Edizioni Simple

Registrazione presso il Tribunale di Urbino n. 2/2016.



Se non diversamente indicato, i contenuti di questa rivista sono pubblicati sotto licenza [Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

2018/1, vol. IV  
(giugno)

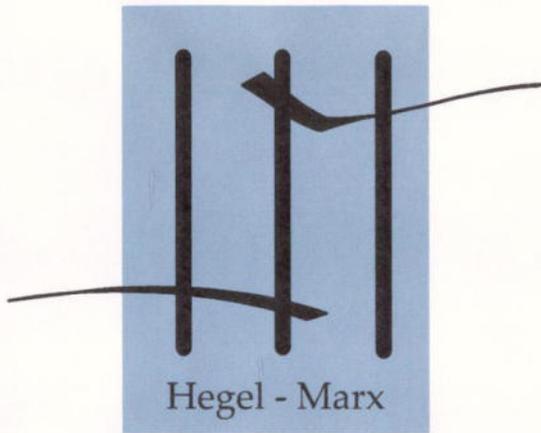
**Rivoluzioni e restaurazioni,  
guerre e grandi crisi storiche.  
Cento anni dall'Ottobre russo  
(parte seconda)**

Dal convegno di Urbino, 7-8 novembre 2017

a cura di Stefano G. Azzarà

A Domenico Losurdo, *in memoriam*

Internationale Gesellschaft



Hegel - Marx

für dialektisches Denken

# SOMMARIO

## EDITORIALE

DOMENICO LOSURDO 1941-2018, *IN MEMORIAM*  
Stefano G. Azzarà 5-21

BIBLIOGRAFIA COMPLETA E APPROVATA DI DOMENICO LOSURDO 22-47

## SAGGI

RIVOLUZIONE D'OTTOBRE E RIVOLUZIONE ANTICOLONIALE  
Domenico Losurdo 50-60

MATERIALISMO E RIVOLUZIONE: LIMITI DI UN PARADIGMA  
Roberto Finelli 61-73

NEI *QUADERNI FILOSOFICI* DI LENIN: LO STUDIO DELLA  
*LOGICA* E LA LETTURA DEL PROPRIO TEMPO  
Emiliano Alessandrini 74-88

LA RIVOLUZIONE D'OTTOBRE COME RINASCITA DELLA  
CULTURA  
Marcos Aurélio da Silva 89-112

LETTERATURA E RIVOLUZIONE: UNA DIALETTICA APERTA  
Salvatore Ritrovato 113-126

## STUDI DIVERSI

ERIC WEIL: LA STORIA COME PROBLEMA FILOSOFICO  
Edoardo Raimondi 128-145

## NOTE

DA SPINOZA A GRAMSCI: INTERVISTA AD ANDRÉ TOSEL (30  
MAGGIO 2016) – SECONDA PARTE  
Gianfranco Rebucini 148-163

SULLA PIÙ RECENTE TRADUZIONE ITALIANA DEL LIBRO PRIMO  
DE *IL CAPITALE*  
Alessandro Cardinale 164-189

FORTINI E I «POETI DEL NOVECENTO»  
Pier Vincenzo Mengaldo 190-206

**RECENSIONI**

Mustè (*Deitori*)

208-212

**PERSONE**

213

**Domenico Losurdo 1941-2018, *in memoriam***

Stefano G. Azzarà (Università di Urbino)

A chi, per lusingarlo o con sincera ammirazione, gli faceva notare quanto originale e personale fosse il suo modo di pensare, Hegel rispondeva che se mai fosse stato presente qualcosa di esclusivamente personale nel suo sistema, questa cosa sarebbe stata senz'altro sbagliata. È un episodio che Domenico Losurdo era solito raccontare spesso ai propri allievi, per spiegare quale fosse il giusto atteggiamento conoscitivo degli studiosi e in particolare degli storici della filosofia. Ma è anche una citazione che sintetizza in maniera assai efficace il modo di praticare il lavoro filosofico al quale Losurdo stesso ha sempre cercato di attenersi. A differenza di molti altri intellettuali, i quali anche quando parlano del mondo finiscono in realtà per parlare in primo luogo di se stessi e della propria distinzione nei suoi confronti, in Losurdo era infatti assolutamente preminente il rigore dell'oggettività. La volontà pervicace, cioè – radicata in una scelta argomentata sul piano teoretico in favore della “via hegeliana” rispetto alla “via fichtiana” – di concepire tale lavoro come uno sviluppo il più possibile coerente delle determinazioni inscritte nell'oggetto, ovvero nella cosa stessa. L'idea che il movimento storico, la cui comprensione era ciò che gli stava più a cuore, scaturisse non dall'attività produttiva della coscienza che incontra il reale e se ne appropria o lo risolve in se stessa, oppure se ne tiene a distanza e lo deplora per specchiarsi nella propria superiore immacolatezza, ma da una contraddizione che è iscritta già nell'oggettività. In un tessuto ontologico, cioè, che è intrinsecamente lacerato, scisso. Agitato da una conflittualità immanente che con la sua trama tragica costituisce il presupposto del dolore del negativo e che, trasmettendosi semmai al soggetto che se ne fa carico nella relazione, chiama sempre di nuovo all'appello la fatica del concetto.

Sebbene lui stesso si sarebbe con ogni probabilità sottratto a questo genere di considerazioni, c'è però, a guardar bene, qualcosa di decisamente personale che possiamo comunque richiamare, a proposito di questo lavoro di ricerca giunto all'improvviso a conclusione dopo cinquantun anni (al 1967 risalgono la sue prime pubblicazioni); qualcosa cioè che può assumere un valore generale che vada al di là

dell'esperienza soggettiva di un singolo. Losurdo, infatti, ha dovuto faticare e lottare con enorme determinazione per il riconoscimento delle proprie posizioni, sia in ambito accademico che in altri contesti. Ma questo sforzo necessario non è stato il marchio del suo percorso individuale, bensì la presa di coscienza del fardello che era ricaduto su un'intera generazione di intellettuali costretti dalla storia a fare i conti con il tramonto di un'epoca e di un intero mondo etico. E destinati ad affrontare questa crisi in maniere profondamente diverse e ad uscirne lungo percorsi che alla fine si riveleranno divergenti.

Da hegeliano e da marxista, Losurdo era assolutamente convinto della politicità intrinseca della filosofia: la filosofia è in primo luogo il nostro tempo appreso nel concetto e proprio per questo motivo la politica ne costituisce il primo e più importante banco di prova. Non certamente nel senso che questa disciplina debba limitarsi a una mera descrizione del mondo, o addirittura a una sua giustificazione, come sempre gli rimproveravano gli interpreti malevoli del motto di Hegel su reale e razionale: anche volendo, questo non sarebbe possibile perché la filosofia, quando è realmente tale, conserva sempre una missione di trascendenza che è la conseguenza inevitabile della sua potenza discorsiva universalistica. Lo è, piuttosto, nel senso che il giudizio politico è il vero *experimentum crucis* della ragione. E la capacità di esercitarlo in maniera corretta può al limite falsificare intere filosofie, fino a dimostrare, spesso, la meschinità delle costruzioni teoriche anche più grandiose.

Enorme è stata ad esempio la profondità filosofica di Nietzsche nel confrontarsi con i conflitti della propria epoca e nel rivelare l'ipocrisia dei sentimenti morali e dello spirito del progresso, dietro i quali si cela spesso nient'altro che una diversa forma di volontà di potenza, per quanto priva del coraggio e della buona coscienza di chi sa riconoscere la necessità della forza e persino della schiavitù. Oppure quella di Heidegger nel denunciare nel cuore della metafisica soggettocentrica della modernità e nello sviluppo della tecnica e delle forze produttive capitalistiche un progetto che ha i caratteri del dominio. Oppure ancora la lucidità di Schmitt nel mettere a nudo le aporie di quel pacifismo idealistico wilsoniano e liberale dietro il quale, ancora ai nostri giorni, si muove l'idea di un nuovo ordine mondiale tipicamente imperiale; un ordine che supera in una direzione globale ogni localizzazione e ha già

posto fine all'ordinamento eurocentrico della terra per sostituirlo con un ordinamento diverso ma non meno aggressivo. Tuttavia, nel momento in cui questi intellettuali dalla statura gigantesca sono stati posti dagli eventi davanti alla necessità del giudizio politico, alla scelta di fronte al corso del mondo, ecco che proprio la loro pretesa di trascendenza filosofica è venuta immediatamente meno. E alle molteplici contraddizioni dell'universalismo, nella cui esplosione si annunciava già all'epoca la crisi della modernità, non sono riusciti a contrapporre nient'altro che una miserevole apologia del particolarismo. Ragion per cui, concludeva Losurdo, «nonostante la sua radicalità e gli straordinari risultati conoscitivi che permette di conseguire», la loro dirompenza decostruttiva, e cioè «la distruzione dei fiori immaginari» esercitata da quelle celebrate filosofie, finiva in realtà «col rinsaldare le catene della schiavitù salariata e della schiavitù vera»<sup>1</sup>. Così che quei potenti dispositivi si rivelavano essere una critica dell'ideologia raffinatissima ma di natura tutta reazionaria.

La politica come “dissacrazione” del discorso filosofico e riconduzione alla sua sostanza, dunque. O forse meglio: come quella sua mondanizzazione che, facendola scendere dal cielo delle idee alla terra del conflitto secolare, esalta semmai, anche richiamandola al suo compito, le potenzialità umanistiche di questa forma di sapere, la sua natura progettuale. «Se Hegel ha insegnato l'ineludibilità della situazione storica», insomma, «Marx insegna l'ineludibilità in essa dei conflitti politico-sociali» e in questo modo definisce da quel momento «la qualità nuova del discorso filosofico»<sup>2</sup>; il quale adesso, di fronte a tali conflitti, è obbligato in quanto tale – e non in virtù delle sue eventuali ricadute morali – a prendere posizione. Ebbene, poiché ha praticato in prima persona questo «*engagement* oggettivo» in tempi che per la politica erano divenuti assai difficili – in tempi di riflusso nei quali ogni possibilità di trasformazione del mondo era stata negata e il lavoro intellettuale veniva sempre più ad essere concepito come apologia, edificazione, consolazione e supplemento d'anima rispetto alla mera amministrazione di ciò che è esistente –, a Domenico Losurdo come ad altri intellettuali della sua generazione questo prendere

---

<sup>1</sup> LOSURDO 1987b, p. 108.

<sup>2</sup> LOSURDO 1991a, p. 128.

posizione è spesso valso le diffidenze e i sospetti di chi, dietro ogni ragionamento che non occulti la propria politicità militante, avverte subito il sentore della propaganda. Di una propaganda fuori luogo e fuori tempo massimo, oltretutto, visto che alle sue spalle – e cioè in quel campo filosofico-politico che a lungo si era richiamato all'emancipazione del genere umano – si poteva riconoscere non il fragore di un'avanzata trionfale ma il tono sordo di un esercito in rotta che nella sua fuga dal marxismo (ma anche dalla storia stessa) si andava disperdendo in mille direzioni.

Proprio per questo allora, proprio perché teneva sempre unite filosofia e politica in un'epoca che aveva voltato le spalle alla rivoluzione, proprio perché, dato lo spirito dei tempi, l'accusa di parzialità o partigianeria sarebbe stata sempre dietro l'angolo non meno di quella di giustificazionismo, Losurdo sapeva che per farsi riconoscere sul terreno accademico avrebbe dovuto essere assolutamente impeccabile proprio su quel presunto piano filosofico "puro", e in apparenza asettico rispetto ad ogni conflitto, del quale i suoi critici interlocutori culturali – sempre pronti a denunciare l'ideologia ovunque tranne che presso se stessi – si ergevano a custodi. Solo in questo modo, solo anticipando ogni obiezione e scavando minuziosamente tra le fonti, solo padroneggiando a menadito gli autori di cui si occupava – e senza sottrarsi alle questioni teoretiche più sottili – poteva permettersi di portare la filosofia sul terreno di una politica intesa come la trasposizione sul terreno culturale della contesa tra emancipazione e de-emancipazione. Anche grazie a una cultura sterminata, va aggiunto, che gli consentiva di spaziare lungo due millenni e più di una storia universale che al suo sguardo abbracciava anche quel mondo negletto e misconosciuto che sta al di là dei confini dell'Occidente. Ecco, allora, che coloro che prima ancora che le posizioni particolari ne mettevano in discussione il metodo raramente hanno avuto il coraggio di sfidarlo in pubblico, ben sapendo che chi lo aveva fatto ne era uscito per lo più con le ossa rotte. Ecco, ad esempio, che anche i più rinomati specialisti di Hegel, e soprattutto quelli più risoluti nel rinchiudere il discorso del filosofo tedesco in una dimensione conservatrice e prevalentemente coscientialista, ne rispettavano il giudizio e si dimostravano improvvisamente concilianti quando gli capitava di confrontarsi con lui.

Torniamo sul terreno dell'oggettività, allora, dal quale abbiamo preso le mosse. Losurdo è stato uno degli studiosi italiani più noti e tradotti al mondo. Si è confrontato anzitutto con la filosofia classica tedesca sulla scorta dell'eredità di Arturo Massolo e Pasquale Salvucci e del loro impianto hegel-marxiano e di quel periodo storico e filosofico ha cambiato per sempre la nostra conoscenza.

Con *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant* ha sottratto il filosofo tedesco alla «rispettabilità borghese e filisteia»<sup>3</sup> consacrata dalla storiografia filosofica e cioè all'ambito del conservatorismo o del moderatismo politico nel quale era stato iscritto dalla tradizione degli studiosi liberali ma anche, nonostante Engels, da quella degli studiosi marxisti: in realtà, la «negazione del diritto di resistenza» in Kant rispondeva certamente all'opportunità di «rassicura[re] le corti tedesche» ma era soprattutto una mossa che «permetteva di affermare l'irreversibilità della Rivoluzione francese e quindi di condannare i tentativi di restaurazione»<sup>4</sup>. Contro le insorgenze reazionarie come la Vandea e contro ogni tentativo di riscossa feudale, perciò, il filosofo tedesco continuerà ad essere “giacobino” perché continuerà ad aspettarsi, persino con troppa ingenuità, che «in seguito alla trasformazione prodotta da alcune rivoluzioni [*nach manchen Revolutionen der Umbildung*] sorga finalmente quello che è il fine supremo della natura, cioè un generale ordinamento cosmopolitico, che sia la matrice, nella quale vengano a svilupparsi tutte le originarie disposizioni della specie umana»<sup>5</sup>.

Con saggi come *Fichte, la rivoluzione francese e l'ideale della pace perpetua*<sup>6</sup>, oppure *Fichte, la resistenza antinapoleonica e la filosofia classica tedesca*<sup>7</sup> o ancora *Fichte e la questione nazionale tedesca*<sup>8</sup>, Losurdo ha scandagliato poi la dialettica che ha animato la parabola filosofico-politica di una figura chiave della storia culturale e politica tedesca ma, più in generale, dell'ideologia europea: se in un primo

---

<sup>3</sup> LOSURDO 1983c, p. 14.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 31.

<sup>5</sup> I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), cit. in LOSURDO 1983c, p. 27.

<sup>6</sup> LOSURDO 1983-84.

<sup>7</sup> LOSURDO 1983d.

<sup>8</sup> LOSURDO 2004.

momento «alla Francia rivoluzionaria, Fichte guarda... come al paese che non solo avrebbe potuto o dovuto aiutare la Germania a scuotere il giogo del feudalesimo e dell'assolutismo monarchico, ma che avrebbe anche contribuito in modo decisivo alla realizzazione di una pace duratura o perpetua in Europa e nel mondo», ecco che con l'invasione napoleonica e i *Befreiungskriege*, al modificarsi della situazione concreta, si produce un mutamento netto. Un mutamento all'insegna della gallofobia e della teutomania, però; un mutamento che lo porterà lontano da ogni equilibrio critico e a respingere *in toto*, assieme all'inviso napoleonismo, anche lo spirito del 1789 in un primo momento esaltato. E a contestare dunque la rivoluzione politica ma soprattutto quell'universalismo filosofico che ne era alla base, e che dagli esiti della rivoluzione era stato tradito, dando vita in tal modo alla lunga stagione del particolarismo culturale tedesco, con le sue drammatiche ripercussioni tra le due guerre mondiali.

Ed eccoci a Hegel, infine, studiato in testi come *Hegel, questione nazionale, Restaurazione*<sup>9</sup>, *Tra Hegel e Bismarck*<sup>10</sup>, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*<sup>11</sup>, *Hegel e la libertà dei moderni*<sup>12</sup> e infine *Hegel e la Germania*<sup>13</sup>: non solo per questo grande filosofo «La libertà della persona è un diritto inalienabile e imprescrittibile e non c'è positivo ordinamento giuridico che possa annullarlo»<sup>14</sup>, farà notare Losurdo, ma questa posizione andrà anche molto al di là del contrattualismo dell'epoca. Già nelle lezioni sulla *Filosofia del diritto*, per Hegel «Il *Notrecht* [era] diventato il diritto del bisogno estremo, dell'affamato che rischia di morire d'inedia e che pertanto non solo ha il diritto, ma “il diritto assoluto”» di rubare il pezzettino di pane capace di assicurargli la sopravvivenza, “il diritto assoluto” di violare il diritto di proprietà, la norma giuridica che condanna comunque il furto»<sup>15</sup>. Lungi dall'essere il difensore filosofico della Restaurazione e l'ispiratore del militarismo prussiano, dobbiamo riconoscere in lui, in questa

---

<sup>9</sup> LOSURDO 1983a.

<sup>10</sup> LOSURDO 1983b.

<sup>11</sup> LOSURDO 1987a.

<sup>12</sup> LOSURDO 1992.

<sup>13</sup> LOSURDO 1997a.

<sup>14</sup> LOSURDO 1992, p. 74.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 115. Cfr. LOSURDO 1989.

prospettiva, lo scopritore di un continente filosofico e politico interamente nuovo, un continente che va molto al di là del liberalismo e che toccherà poi a Marx, non per caso, esplorare a fondo.

Ma proprio con il liberalismo, ossia con le posizioni culturali che sono risultate vincitrici alla fine di quella ulteriore guerra mondiale che è seguita alla Seconda guerra dei Trent'anni, Losurdo andava affrontando nel frattempo un corpo a corpo che si sarebbe rivelato ultracedennale. A metà degli anni Novanta ne *Il revisionismo storico* sottolineava l'emergere di una «gigantesca rilettura del mondo contemporaneo» il cui obiettivo era in realtà «la liquidazione della tradizione rivoluzionaria dal 1789 ai giorni nostri» e che rappresentava dunque una «svolta storiografica e culturale epocale»<sup>16</sup> che era al contempo anche una svolta interna al liberalismo stesso. Il quale, assorbito «il radicale mutare dello spirito del tempo nel passaggio dalla grande coalizione antifascista alla Guerra fredda» e maturata «la conseguente elaborazione di un'ideologia "occidentale"»<sup>17</sup>, si liberava adesso delle componenti democratizzanti acquisite nel corso del suo confronto storico con il movimento radicale e con quello socialista per tornare al proprio passato e riorientarsi in chiave nettamente conservatrice. Quando dieci anni più tardi questo percorso sarà compiuto, e cioè quando l'affermazione del neoliberalismo si sarà consolidata, ecco allora la *Controstoria del liberalismo*, un testo con il quale viene definitivamente confutata la classica definizione del liberalismo come teoria della libertà e dei diritti individuali: il liberalismo rappresenta semmai sul piano culturale «un'auto-designazione orgogliosa, che ha al tempo stesso una connotazione politica, sociale e persino etnica»<sup>18</sup>. Con esso, cioè, «Siamo in presenza di un movimento e di un partito che intende chiamare a raccolta le persone fornite di un'educazione liberale» e autenticamente libere, ovvero il popolo che ha il privilegio di essere libero, la «razza eletta»... la «nazione nelle cui vene circola il sangue della libertà»». La teoria liberale è dunque in primo luogo l'autocoscienza della comunità dei liberi, dei «ben nati»<sup>19</sup>, la quale crea uno spazio sacro che distingue

---

<sup>16</sup> LOSURDO 1996a, p. 7.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>18</sup> LOSURDO 2005, p. 242.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 238.

uomini e sottouomini a partire da precise clausole d'esclusione fondate sul censo, sull'etnia, sul genere.

Ecco allora che proprio la tanto celebrata «limitazione del potere» consente alla società civile di sfuggire alla mediazione dello Stato o di neutralizzare quella sua universalità formale che, per quanto spesso posta a copertura di un blocco di interessi di classe, è comunque diversa dal mero nulla. E si configura perciò come la mossa politica che sollecita nel sistema dei bisogni l'«emergere di un potere assoluto senza precedenti», invitando a una delimitazione della comunità dei liberi che si contrappone a quella dei servi non solo sul piano filosofico ma anche sul piano concretamente materiale e geografico. E fungendo infine da legittimazione di una conquista coloniale che attraversa tutta l'età moderna e che con le sue pratiche di sterminio liquida ogni pretesa liberale di "individualismo".

Proprio la volontà pervicace di limitare la dignità umana al solo Occidente e l'incapacità di pensare il concetto universale di uomo, tra l'altro, è il terreno filosofico che Losurdo mostrerà accomunare il liberalismo e il pensiero reazionario, del quale si è occupato una prima volta con *La comunità, la morte e l'Occidente* e una seconda con il suo monumentale *Nietzsche, il ribelle aristocratico*. Con la sua «polemica contro la modernità e il presente»<sup>20</sup>, il filosofo considerato a lungo "inattuale" si collocava in realtà inizialmente in tutto e per tutto sul terreno del liberalismo europeo e della sua denuncia, oggi ignorata o rimossa, dell'avanzata massificante dei movimenti socialisti e democratici, e si identificava con la concomitante esaltazione liberale del primato dei popoli europei sui sottouomini delle colonie, destinati ad essere sottomessi e a erogare lavoro servile. E saranno semmai la pavidità e la debolezza del liberalismo stesso, ormai in difficoltà e disposto al compromesso di fronte alla rivolta dei barbari proletari e alle loro grida rivoluzionarie, a spingerlo, sul finire della sua vita cosciente, al «radicalismo aristocratico» e all'ideazione di quel «partito della vita» che, per la salvezza della civiltà occidentale, arriverà ad auspicare l'«annientamento di milioni di malriusciti»<sup>21</sup> e delle «razze decadenti». Ma anche il pensiero di Heidegger, del resto, non può minimamente

---

<sup>20</sup> LOSURDO 2002, p. 326.

<sup>21</sup> F. NIETZSCHE, cit. in LOSURDO 2002, p. 644.

essere compreso senza far riferimento a quel «pathos dell'Occidente»<sup>22</sup> che all'epoca della Prima guerra mondiale si accompagnava all'esaltazione della *Gemeinschaft*, della *Entscheidung* e della morte e che era condiviso da entrambe le «ideologie della guerra» in campo. Né la sua duratura adesione al nazismo può essere spiegata senza tener conto di come quel movimento fosse anzitutto la prosecuzione, radicalizzata e proiettata sul continente europeo, della lunga avventura coloniale dell'Europa stessa, con le sue pratiche di de-umanizzazione e di sterminio fondate sulla riduzione del genere umano a una mera specie zoologica già su un piano che pretendeva di essere filosofico.

Non possiamo che ricostruire per sommi capi qui una produzione intellettuale gigantesca, che ha scandagliato i più diversi aspetti della tradizione filosofico-politica europea (31 sono le monografie pubblicate, altrettanti i volumi da Losurdo curati, 200 i saggi usciti su rivista, come attesta la bibliografia che egli stesso aveva approvato e che riportiamo in appendice a questo testo). Rimane però fermo – e ci sarà modo in futuro di precisarlo meglio – che in tutto questo lavoro l'impegno principale della sua esperienza intellettuale è stato dedicato a quel momento di questa tradizione che certamente più gli stava a cuore e cioè all'auto-critica e alla ricostruzione del materialismo storico. Se la storia del marxismo è la storia di un'ininterrotta catena di “crisi” che inizia già con Marx e che più volte si sono manifestate nel corso del Novecento, muovendo da posizioni e con intenzioni ed esiti diversi Losurdo e la sua generazione si sono scontrati infatti con la più importante di queste crisi, con la crisi ultima e forse definitiva. Perché la loro riflessione sulla tradizione storica e culturale del movimento operaio è avvenuta quando questo movimento e i suoi apparati intellettuali erano ormai a pezzi e non sembrava sensato né produttivo avventurarsi per quella via: dopo cioè la sconfitta di sistema intervenuta dalla fine degli anni Ottanta del Novecento.

Losurdo lo ha fatto in numerosi libri: *Marx e il bilancio storico del Novecento*<sup>23</sup>, *Utopia e stato d'eccezione*<sup>24</sup>, *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*<sup>25</sup>, *Fuga dalla storia*<sup>26</sup>, *La lotta di*

---

<sup>22</sup> LOSURDO 1991b, p. 89.

<sup>23</sup> LOSURDO 1993.

<sup>24</sup> LOSURDO 1996b.

<sup>25</sup> LOSURDO 1997b.

*classe*<sup>27</sup> e infine *Il marxismo occidentale*<sup>28</sup>, oltre che in ancor più numerosi saggi. E lo ha fatto, soprattutto, evitando la strada consolatoria e auto-assolutoria di chi, la maggioranza, spiegava le ragioni di un fallimento scaricando le colpe su un unico individuo (*Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*<sup>29</sup>) e scegliendo semmai – scandalosamente – di andare al cuore del problema, dissodando in maniera impietosa i limiti interni al marxismo stesso, senza risparmiarne i fondatori.

Losurdo ricorderà più volte, di fronte al nichilismo e alla autofobia che dilagavano a sinistra dopo la fine dell'Unione Sovietica – e che rendevano anche questo campo non meno ostile alle sue tesi di quanto non fosse il campo liberale –, quanto l'esperienza del marxismo e del comunismo storico avessero cambiato in profondità le sorti del mondo e dello stesso Occidente capitalistico, costringendo quest'ultimo a un percorso di democratizzazione che aveva in parte dovuto accogliere persino il programma del *Manifesto comunista*<sup>30</sup>. Tuttavia, non esitava a riflettere sulle ragioni di una sconfitta inequivocabile, le cui radici andavano individuate nell'incapacità del marxismo di farsi istituzione e di dar vita, nel consenso più ampio possibile, a quella stabilizzazione che sarebbe stata indispensabile per una normalità socialista e per un suo funzionamento rispettoso degli stessi diritti individuali. Animato da un insormontabile afflato messianico, desideroso di una palingenesi totale del mondo, il marxismo novecentesco non aveva in realtà tagliato i ponti sino in fondo con l'anarchismo. E, nel suo sogno di una società completamente "altra" rispetto a quella esistente, aveva immaginato la fine delle nazioni, del mercato, del denaro, del potere, lo svanire del conflitto stesso, rivelandosi – ogni volta che l'utopia sognata si scontrava infine con le durezze della storia e delle sue contraddizioni – incapace di fuoriuscire da un perpetuo stato d'eccezione e di farsi Stato all'insegna del governo della legge, conciliando comunità e individuo.

---

<sup>26</sup> LOSURDO 1999a.

<sup>27</sup> LOSURDO 2013.

<sup>28</sup> LOSURDO 2017.

<sup>29</sup> LOSURDO 2008.

<sup>30</sup> Cfr. LOSURDO 1999b.

Non sarà sufficiente, in questo senso, la rivoluzione filosofica e politica operata da Lenin, il quale porterà per la prima volta il marxismo fuori dai propri limiti eurocentrici coniugando la lotta di classe del proletariato europeo con le lotte di emancipazione nazionale dei paesi colonizzati dall'Occidente e comprendendo al tempo stesso la complessità di un processo rivoluzionario che, in un mondo tanto ostile, continuava in forme nuove anche dopo la conquista del potere.

Da qui la scelta di Losurdo di andare controcorrente anche rispetto ai propri compagni, sfidando con caparbietà il rischio dell'isolamento fino, alla lunga, a sconfiggerlo. La scelta di criticare a fondo il marxismo occidentale, a partire da quella insuperata subalternità nei confronti del liberalismo che si esprimeva in maniera macroscopica nella sua crescente indifferenza verso la questione coloniale e che aveva costretto l'intera sinistra a rendersi ad un certo punto «assente»<sup>31</sup>. Da qui soprattutto, anche alla luce del diverso esito dell'esperienza del socialismo cinese (da lui sempre rispettato e osservato con attenzione simpatetica) rispetto a quello russo e occidentale, la necessità di ripensare integralmente i fondamenti del marxismo. A partire da una rilettura della lotta di classe che fosse capace di oltrepassare lo schematico binario e economicistico di chi, ad ogni livello, vede un'unica e sola contraddizione, quella di un proletariato mai ben definito contro una borghesia non meno malintesa, per riproporla invece come una teoria generale del conflitto che presiede ad ogni processo di emancipazione (e che ha a che fare in primo luogo con la lotta per il riconoscimento della propria dignità umana da parte dei gruppi esclusi e discriminati). Una teoria in grado di illuminare le grandi crisi storiche, inoltre, quelle accelerazioni nelle quali non c'è mai un'unica dimensione ma sempre la compresenza di una pluralità di contraddizioni oggettive. E in grado di comprendere, da questa prospettiva, l'intreccio indissolubile tra questione sociale e questione nazionale, o questione di genere, come quello tra universale e particolare, alla ricerca di un universalismo concreto che consenta di pensare la comune umanità fuori da ogni astrattezza irenistica.

La durezza del conflitto di classe, ma anche quella della guerra civile europea o internazionale e dello stato di guerra mondiale permanente

---

<sup>31</sup> LOSURDO 2014.

che aveva accompagnato il processo di decolonizzazione, avevano inevitabilmente esaltato e cristallizzato la dimensione religiosa e messianica del marxismo, quella componente che pure si era rivelata indispensabile nei processi di mobilitazione delle masse necessari in quella lunghissima fase. A lungo persuasi dell'imminenza di una rottura rivoluzionaria che sarebbe presto dilagata in tutto il pianeta a partire dai punti alti dello sviluppo industriale, e ancora più a lungo accerchiati sul piano geopolitico ma anche su quello culturale e psicologico dalla potenza egemonica del mondo capitalistico, i marxisti avevano perduto il senso della storia e disimparato la dimensione dei tempi lunghi che sono propri dei movimenti reali. Il fatto cioè che la trasformazione non ha la struttura temporale dell'attimo e non conduce a un'immediata coincidenza tra il corso degli eventi e il loro significato, a una totale riappropriazione, trasparenza e pienezza di senso, ma è essa stessa il percorso di una faticosa catena di contraddizioni, fatta di conquiste e retrocessioni legate ai rapporti di forza e in cui ogni tappa non è mai assicurata una volta per tutte. Negli auspici di Losurdo, alla luce del bilancio storico del XX secolo e delle sue tragedie, il marxismo doveva affrontare perciò un processo di secolarizzazione complicato e non indolore, per proseguire quel passaggio dall'utopia alla scienza (intesa come la *Wissenschaft* hegeliana) che era stato indicato da Engels ma si era interrotto per via delle urgenze del conflitto permanente dell'età contemporanea. Per riscoprire, cioè, quella forma di coscienza che al suo sorgere ne aveva rappresentato la radicale novità: quel peculiare e quasi miracoloso equilibrio tra critica e legittimazione del moderno che nessun'altra tendenza filosofico-politica è mai riuscita sinora ad elaborare.

Pensiero dialettico significa comprensione della processualità della storia e della conoscenza umana. Ma è anche comprensione della loro natura strutturalmente conflittuale e perciò è anche consapevolezza della totalità sempre lacerata alla quale il conflitto allude. È per questo che l'*Aufhebung* toglie e conserva a un tempo, integrando ad un nuovo livello e in una nuova posizione anche quella parte di verità che è sempre presente persino presso il nemico assoluto. Marxismo, alla luce di questa considerazione e cioè come materialismo storico, non significa rifiuto indeterminato della realtà ma, a partire dalla comprensione della dimensione strategica e razionale della sua struttura più profonda, è

negazione sempre *determinata*. Enormi e a volte indicibili sono le contraddizioni della modernità e del progresso, a partire dal dominio totale espresso già nell'accumulazione originaria, passata per la brutale de-umanizzazione di intere classi sociali e di interi popoli e sfociata non di rado nello sterminio, e inaccettabile è ancora oggi l'ingiustizia dell'ordine borghese all'interno e al di fuori della metropoli. Tuttavia, questa stessa modernità è l'epoca che ha scoperto il concetto universale di uomo e che persino nel dolore del diventare-astratto di ogni rapporto sociale o persino semplicemente umano, ha saputo distillare quel progresso che consiste nel superamento dei vincoli di dipendenza personale e diretta dell'uomo dall'uomo, lasciandosi alle spalle il feudalesimo e mettendo in discussione la schiavitù. Quell'epoca che ha sviluppato le forze produttive materiali integrali del genere umano, spezzando la ristrettezza dei bisogni ma anche delle soggettività e dando vita a un'ininterrotta circolazione delle idee.

Non si torna indietro rispetto ad essa. La critica della modernità, come comprensione delle sue condizioni di possibilità e dei suoi limiti, è dunque possibile solo a partire dal riconoscimento delle sue conquiste. Dall'eredità, cioè, dei punti alti di una tradizione che ha certamente a che fare con l'orrore ma che è anche quella civiltà che, attraverso i suoi esponenti più lungimiranti, ha saputo vedere il proprio orrore e denunciarlo. Muovendo dalla conoscenza di queste contraddizioni, ma anche di quelle che accompagnano la storia del marxismo e del comunismo storico, bisogna perciò intraprendere un percorso di apprendimento che tagli definitivamente i ponti con il dogmatismo degli assoluti senza al contempo cadere nel relativismo del postmoderno e della sua impotente negazione ermeneutica di ogni oggettività e cioè della politica e della trasformazione del mondo.

Domenico Losurdo – al quale dobbiamo tra l'altro l'ispirazione iniziale che ha dato vita a questa rivista e che di "Materialismo Storico" presiedeva il Comitato scientifico – ci ha lasciati nel momento più difficile. Nel momento cioè in cui la crisi della democrazia moderna in Occidente e nel resto del mondo sembra piegare in direzione di una inquietante ridefinizione delle forme politiche che promuove nuove modalità di esclusione e discriminazione, all'interno di ciascun paese come su scala internazionale. In un'epoca nella quale la ricolonizzazione

del pianeta, che parla nei termini di quel *Linguaggio dell'impero*<sup>32</sup> da lui così accuratamente decostruito e che ha fatto seguito alla delegittimazione della rivoluzione anticoloniale, fa svanire sempre più in lontananza le speranze di un'epoca di pace espresse in un libro come *Un mondo senza guerre*<sup>33</sup>. Ci ha lasciati però con gli strumenti migliori e più affilati per fronteggiare questo mondo a partire dai suoi conflitti cruciali e per criticarlo, ovvero per comprenderne le ragioni, le condizioni di possibilità. E per contrapporgli infine uno scenario diverso, per quanto sempre fondato nell'oggettività di ciò che è reale e razionale non nei sogni e nei desideri di chi pensa di potersi permettere di ignorare la durezza del mondo: come scriveva Marx a Ruge – un'altra citazione molto amata da Losurdo –, «Noi non anticipiamo il mondo ma dalla critica del mondo vecchio vogliamo trovare quello nuovo».

C'era un'ultima cosa che Losurdo ripeteva spesso ai suoi allievi, citandola criticamente come esempio negativo di intimismo, di soggettivismo narcisistico e «ipocondria dell'impolitico»<sup>34</sup>. È una celebre poesia scritta da Ungaretti nel 1916, in piena guerra mondiale, dal titolo *San Martino sul Carso*.

*Di queste case  
Non è rimasto  
Che qualche  
Brandello di muro  
Di tanti  
Che mi corrispondevano  
Non è rimasto  
Neppure tanto  
Ma nel cuore  
Nessuna croce manca.  
È il mio cuore  
Il paese più straziato*<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> LOSURDO 2007.

<sup>33</sup> LOSURDO 2016.

<sup>34</sup> Cfr. LOSURDO 2001.

<sup>35</sup> UNGARETTI 1992, p. 36.

Ebbene, il nostro cuore oggi è straziato ma, come già ai tempi del poeta, assai più gravi di quelli della nostra coscienza sono gli strazi che abbiamo attorno a noi: le guerre che continuano a dilaniare il pianeta, la sopraffazione imperialistica che non cessa, l'odio razziale che monta, il rischio di una crisi radicale di civiltà e del riemergere di pulsioni che ci eravamo illusi fossero state superate per sempre. Di fronte a questi pericoli non possiamo certo far rivivere Domenico Losurdo. Ma anche grazie a questa piccola rivista, alla quale tanto teneva, possiamo far durare ancora – e a lungo – il suo pensiero, cercando di esserne all'altezza.

### Riferimento bibliografici

LOSURDO, DOMENICO, 1983a

*Hegel, questione nazionale, Restaurazione. Presupposti e sviluppi di una battaglia politica*, Pubblicazioni dell'Università, Urbino.

ID., 1983b

*Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1983c

*Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici/Bibliopolis, Napoli.

ID., 1983d

*Fichte, la resistenza antinapoleonica e la filosofia classica tedesca*, "Studi storici" 1/2, pp. 189-216.

ID., 1983-84

*Fichte, la rivoluzione francese e l'ideale della pace perpetua*, "Il Pensiero", pp. 131-78.

ID., 1987a

*La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini, Milano.

ID., 1987b

*Le catene e i fiori. La critica dell'ideologia tra Marx e Nietzsche*, "Hermeneutica" 6, pp. 87-143.

ID., 1989

Cura e trad. di G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, Leonardo/Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milano.

ID., 1991a

*L'engagement e i suoi problemi*, in G. M. Cazzaniga, D. Losurdo, L. Sichirollo, *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, Urbino, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1991, pp. 105-130.

ID., 1991b

*La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Torino, Bollati Boringhieri.

ID., 1992

*Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1993

*Marx e il bilancio storico del Novecento*, Bibliotheca, Roma.

ID., 1996a

*Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 1996b

*Utopia e stato d'eccezione. Sull'esperienza storica del «socialismo reale»*, Laboratorio politico, Napoli.

ID., 1997a

*Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milano.

ID., 1997b

*Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico*, Gamberetti, Roma.

ID., 1999a

*Fuga dalla storia? Il movimento comunista tra autocritica e autofobia*, La Città del Sole, Napoli.

ID., 1999b

Introduzione a e traduzione (in collaborazione con Erdmute Brielmayer) di K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2001

*Ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Milella, Lecce.

ID., 2002

*Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino.

ID., 2004

*Fichte e la questione nazionale tedesca*, "Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici" 1-2, pp. 53-79.

ID., 2005

*Controistoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2007

*Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2008

*Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma.

ID., 2013

2014

*La sinistra assente. Crisi, società dello spettacolo e guerra*, Carocci, Roma.

*La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2016

*Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*, Carocci, Roma.

ID., 2017

*Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Roma-Bari.

MARX, KARL, 1978

Lettera a Arnold Ruge del settembre 1843, in ID., *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma.

UNGARETTI, GIUSEPPE, 1992

*San Martino sul Carso*, in *Vita d'un uomo. 106 poesie 1914-1960*, Mondadori, Milano, p. 36; ed. orig. In *Il Porto Sepolto*, Stabilimento tipografico friulano, Udine, dicembre 1916.

## **Bibliografia completa e approvata di Domenico Losurdo**

A cura di Stefano G. Azzarà

Nato nel 1941 e laureatosi a Urbino nel 1963, Domenico Losurdo ha proseguito i suoi studi in Germania grazie anche a borse di studio che gli hanno consentito un prolungato soggiorno, in particolare a Tübingen.

È stato presidente (dal 1988) della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken («Associazione Internazionale Hegel-Marx per il pensiero dialettico») e membro del Comitato scientifico dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Ha collaborato all'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche, curata dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, dalla RAI, Dipartimento Scuola Educazione, e dall'Istituto dell'Enciclopedia Italiana. Ha tenuto lezioni e seminari in numerose università e istituti di cultura, europei ed extra-europei.

Domenico Losurdo ha pubblicato:

### I. Libri

1) *Hegel, questione nazionale, Restaurazione. Presupposti e sviluppi di una battaglia politica*, Urbino, Pubblicazioni dell'Università, 1983 (rifuso in I, 6).

2) *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1983; tr. ted., Berlin, Akademie Verlag, 1993.

3) *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici-Bibliopolis, 1983 (ristampa 2007); tr. ted., Köln, Pahl-Rugenstein, 1987; tr. fr., con prefazione, Lille, Presses Universitaires, 1994; tr. spagnola, Escolar y Mayo, Madrid, 2010; tr. brasiliana, Ideias & Letras, San Paolo, 2015.

4) *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milano, Guerini, 1987; tr. fr. presso A. Michel, Paris, 1994; tr. ted. in I, 6; ristampa della traduzione tedesca con una nuova introduzione e con un diverso titolo, PayRossa, Köln, 2015; tr. spagnola, Escolar y Mayo, Madrid, 2012

5) *Hegel, Marx e la tradizione liberale*, Roma, Editori Riuniti, 1988; tr. fr. Paris, PUF, 1992; tr. brasiliana, São Paulo, UNESP, 1998; seconda ed. italiana, accresciuta, col titolo *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Editori Riuniti, 1992 (ristampa 1999); tr. ted. della seconda edizione, Frankfurt a. M., 2000; tr. americana della seconda edizione, Duke University Press, 2004; tr. cinese, Sanhui Culture and Press, Shanghai 2008.

6) *Hegel und das deutsche Erbe. Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1989 (oltre che la traduzione

di I, 4, comprende l'ampliamento e la rielaborazione dei nn. I, 1 e III, 4); versione italiana del volume complessivo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione*, Guerini-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milano, 1997.

7) G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di D. Losurdo, Leonardo, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milano, 1989.

8) *Fichte, die französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden* (in collaborazione con M. Buhr), Berlin, Akademie Verlag, 1991.

9) *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'«ideologia della guerra»*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991 (ristampa 2001); tr. ted., Metzler, Stuttgart, 1995; tr. francese, Paris, PUF, 1998; tr. americana, Humanity Books, Amherst, New York, 2001; tr. in lingua spagnola, Buenos Aires, Losada, 2003.

10) *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993 (ristampa 2001); tr. fr., di Jean-Michel Goux, Le Temps des Cerises, Paris, 2003 (ristampa 2007); tr. portoghese, con un'apposita introduzione, Editora UFRJ-Editora UNESP, Rio de Janeiro, 2004; tr. ted., con adattamento dell'introduzione, Papyrossa, Köln, 2008.

11) *Marx e il bilancio storico del Novecento*, Bibliotheca, Roma, 1993, seconda edizione rivista e ampliata (con l'aggiunta di tre saggi), La scuola di Pitagora, Napoli, 2009; tr. brasiliana, Anita Garibaldi, San Paolo 2015; il capitolo VIII è stato ripubblicato in Stefano Garroni (ed.), *Engels cento anni dopo*, La Città del Sole-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1995, pp. 89-118; tr. ted. del cap. VIII, *Nach dem Zusammenbruch: Rückkehr zu Marx?*, in «Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie», 5; 1995, pp. 95-117; tr. ted. del cap. II, *Liberale Tradition, Freiheit und Exklusion*, in «Z., Zeitschrift Marxistische Erneuerung», n. 36, dicembre 1998, pp. 130-144.

12) *La Seconda Repubblica. Liberismo, federalismo, postfascismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994.

13) *Utopia e stato d'eccezione. Sull'esperienza storica del «socialismo reale»*, Laboratorio politico, Napoli, 1996; tr. spagnola (cubana) del cap. I in «Marx Ahora», n. 2 (1996), pp. 24-41.

14) *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma-Bari, 1996 (quinta ristampa, 2002); tr. francese, di Jean-Michel Goux, Albin Michel, Paris, 2005, tr. tedesca, col titolo *Kampf um die Geschichte. Der historische Revisionismus und seine Mythen. Nolte, Furet und die anderen*, Papyrossa, Köln, 2007; traduzione croata di Jasna Tkalec e Luka Bogdanic col titolo *Historijski revizionizam. Problemi i mitovi*, Prosvjeta, Zagreb 2018. Versione

sensibilmente ampliata del libro, Laterza, Roma-Bari, 2015; tr. inglese dell'ed. ampliata Verso, London; tr. brasiliana Boitempo, San Paolo 2017.

15) *Nietzsche e la critica della modernità. Per una biografia politica*, Manifesto Libri, Roma, 1997; tr. fr. Delga, Paris, 2008, tr. brasiliana Ideias & Letras, San Paolo, 2016

16) *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, La Città del Sole-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 1997.

17) *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico*, Roma, Gamberetti, 1997; tr. ted. ridotta, VSA-Hamburg, 2000; tr. brasiliana parziale del cap. IV in «Tempo», n. 5; 1998, pp. 45-73; tr. brasiliana del cap. I in «Cadernos Cedes 70», Campinas 2006, pp. 293-310; tr. brasiliana integrale, Revan, Rio de Janeiro, 2006; tr. fr., di Jean-Michel Goux, Syllepse, Paris, 2006; tr. giapponese, con una nuova postfazione, 2008; tr. cinese in corso di pubblicazione a cura di Tian Shigang.

18) *Il peccato originale del Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1998 (ristampa 1999); tr. fr. parziale del cap. II (Une démocratie pour le peuple des seigneur), in «La pensée», avril-juin 2002, pp. 59-68; tr. fr. integrale, di Jean-Michel Goux, Aden, Bruxelles, 2007; tr. tedesca, PapyRossa, Köln 2013; tr. brasiliana, Anita Garibaldi, San Paolo, 2013; tr. spagnola, Oriente y Mediterraneo, Madrid, 2015.

19) *Fuga dalla storia? Il movimento comunista tra autocritica e autofobia*, La Città del Sole, Napoli, 1999; tr. francese, ampliata, Le Temps des Cerises, Paris, 2000; tr. ted. Neue Impulse Verlag, Essen, 2000 (Marxistische Blätter; Flugschriften, n. 1); tr. ingl. in «NST Nature, Society and Thought. A Journal of Dialectical and Historical Materialism», University of Minnesota, 2000, pp. 457-511; tr. in lingua spagnola, Buenos Aires, 2003; tr. brasiliana in lingua portoghese, notevolmente ampliata (comprende anche i saggi contenuti in II, 28; III, 94; III, 122), e pubblicata col titolo *Fuga da História? A revolução russa e a revolução chinesa vistas de hoje*, Revan, Rio de Janeiro, 2004; nuova ed. italiana, ulteriormente ampliata anche rispetto all'edizione brasiliana (con l'aggiunta di due interviste), pubblicata col titolo *Fuga dalla storia? La rivoluzione russa e la rivoluzione cinese oggi*, La Città del Sole, Napoli, 2005; tr. argentina, Cartago, Buenos Aires, 2007; tr. fr. della seconda edizione italiana (qua e là rivista e attualizzata), a cura di Aymeric Monville, Delga, Paris, 2007; il cap. XII dell'ed. italiana è stato ripubblicato in AA. VV., *Cina, Russia, America Latina*, Aurora, Milano, 2008; tr. ted. della seconda edizione ampliata (qua e là rivista e attualizzata), Neue Impulse Verlag, Essen, 2009; tr. portoghese della seconda edizione ampliata (qua e là rivista e attualizzata), Cooperativa Cultural Alentejana, 2009.

20) *Ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Milella, Lecce, 2001 (raccolta di saggi); tr. francese, Delga, Parigi, 2012; tr. brasiliana, Revan, Rio de Janeiro, 2014.

21) *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002 (seconda ed. 2004); tr. ted. Argument/InkriT, Hamburg 2009; tr. brasiliana, Revan, Rio de Janeiro, 2009

22) *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005 (IV ed., marzo 2010; la nuova edizione dovrebbe uscire nel gennaio 2019), tr. portoghese, di Giovanni Semeraro, Idéias & Letras, Aparecida, SP, Brasile; tr. spagnola, El Viejo Topo, Barcellona 2007; tr. tedesca, Papyrossa, Köln, 2010; tr. inglese, Verso, Londra, 2011; tr. francese, La Découverte, Paris, 2013, tr. cinese Sanhui Culture and Press, Shanghai 2014. Il libro è stato anche tradotto in Epo olandese (Epo), finlandese (Into Kustannos), romeno (Tact) ed è in corso di pubblicazione in arabo (Alamat), turco (Pinar), svedese.

23) *Liberalismo. Entre civilização e barbarie*, a cura di Joao Quartim de Moraes, Anita Garibaldi, San Paolo, 2006 (raccolge i saggi II, 16; III, 119; II, 13; II, 29; III, 133).

24) *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Laterza, Roma-Bari, 2007 (ristampa maggio 2007); tr. spagnola Escolar y Mayo, Madrid, 2008, tr. brasiliana, Boitempo, San Paolo 2010; tr. greca, Atene 2010; tr. turca del cap. II (dedicato al fondamentalismo) Yordan Kitap, Istanbul, 2012

25) *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma, 2008; tr. brasiliana, Revan, Rio de Janeiro, 2010; tr. francese (Belgio), Aden, Bruxelles, 2011; tr. spagnola, El Viejo Topo, Barcellona 2011; tr. tedesca, PapyRossa, Köln, 2012

26) *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma-Bari, 2010; tr. spagnola, Península, Barcellona, 2011; tr. brasiliana, Revan, Rio de Janeiro, 2012; tr. francese, Delga, Parigi, 2015, tr. tedesca, Argument, Hamburg, 2015; tr. americana, Lexington, New York/London, 2015.

27) *Die Deutschen. Sonderweg eines unverbesserlichen Volkes?*, Homilius, Berlin, 2010

28) *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Laterza, Roma-Bari, 2013; tr. spagnola, El Viejo Topo, Barcellona, 2014; tr. greca, Atene 2014; tr. brasiliana, Boitempo, San Paolo, 2015, tr. fr. Delga 2016; tr. ted. PapyRossa 2016, tr. inglese Palgrave Macmillan 2016; tr. tedesca, PapyRossa 2017; tr. cinese in corso di pubblicazione

29) *La sinistra assente. Crisi, società dello spettacolo, guerra*, Carocci, 2014, tr. spagnola, El Viejo Topo, Barcellona, 2015; tr. brasiliana, Anita Garibaldi, 2016; tr. ted. *Wenn die Linke fehlt... Gesellschaft des Spektakels, Krise, Krieg*, Papyrossa, Köln 2017.

30) *Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*, Carocci, Roma, 2016; tr. spagnola *El Viejo Topo*, 2016; tr. Brasiliana di Ivan Esperança Rocha *Um mundo sem guerras. A ideia de paz das promessas do passado às tragédias do presente*, UNESP, Sao Paulo 2018.

31) *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Roma-Bari 2017; tr. spagnola *El marxismo occidental Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*, Editorial Trotta, Madrid 2019.

## II. Volumi da lui curati, da solo o assieme ad altri, e relativi contributi

1) *Lukács e la distruzione della ragione*, in D. Losurdo-P. Salvucci-L. Sichirollo (eds.), *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Urbino, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1986.

2) *Contraddizione oggettiva e analisi della società. Da Kant a Marx*, in G. M. Cazzaniga-D. Losurdo, L. Sichirollo (ed.), *Marx e i suoi critici*, Urbino, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1987, pp. 7-22, il contributo è ripreso in «Koiné. Periodico culturale», luglio-dicembre 2005 (Dialectica oggi) ed è rifluito in I, 20.

3) *Nietzsche, il Moderno e la tradizione liberale*, in G. M. Cazzaniga-D. Losurdo-L. Sichirollo, *Metamorfosi del moderno*, Urbino, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1988.

4) *Realismus und Nominalismus als politische Kategorien*, in D. Losurdo-H. J. Sandkühler (eds.), *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Köln, Pahl- Rugenstein 1988.

5) *Tramonto e trasfigurazione dell'Occidente*, in G. M. Cazzaniga-D. Losurdo-L. Sichirollo (eds.), *Tramonto dell'Occidente?*, Urbino, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1989 (rifuso in I, 9).

6) *L'égalité tra rivoluzione cristiana e rivoluzione francese*, in G. Labica-D. Losurdo-J. Texier (eds.), *Antropologia, prassi, emancipazione. Problemi del marxismo*, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), Urbino, 1990.

7) *L'égalité e i suoi problemi*, in A. Burgio-D. Losurdo-J. Texier, *Egalité/Inégalité*, Urbino, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1990, pp. 139-150; versione francese in «Actuel Marx», n. 8, 1990, pp. 33-44.

8) *La Révolution Française a-t-elle échoué? Pour l'histoire d'un topos*, in «La pensée», n. 267 (Janv.-fév. 1989, pp. 85-93), ora in H. H. Holz- G. Labica-D. Losurdo-H. J. Sandkühler (eds.), *Die französische Revolution. Philosophie und Wissenschaften*, Milano, Guerini, 1990 («Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie-Societas Hegeliana», Bd. VI-VII).

9) *L'engagement e i suoi problemi*, in G. M. Cazzaniga, D. Losurdo-L. Sichirolo, *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, Urbino, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1991, pp. 105-130.

10) *Marx e la storia del totalitarismo*, in A. Burgio-G. M. Cazzaniga-D. Losurdo, *Massa, folla, individuo*, Urbino, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1992; è un testo già anticipato in «Storia e problemi contemporanei», luglio-dicembre 1990, pp. 41-61; tr. ted. in «Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie», Köln, n. 1; 1993, pp. 55-76; tr. fr. in Jacques Bidet et Jacques Texier (eds.), *Fin du communisme? Actualité du Marxisme?*, Paris, PUF, 1991, pp. 75-96; versione francese ridotta in Enzo Traverso (ed.), *Le totalitarisme. Le XXe siècle en débat*, Seuil, Paris, 2001; ripreso in I, 11.

11) *Le categorie della rivoluzione nella filosofia classica tedesca*, in D. Losurdo (ed.), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, Urbino, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1993, pp. 343-358; versione fr. in A. Tosel (ed.), *Philosophies de la Révolution française. Représentations et interprétations*, Paris, Vrin, 1984; versione ted. in M. Buhr (ed.), *Französische Revolution und klassische deutsche Philosophie*, Berlin, Akademie, 1990, pp. 96-114 (ora in I, 20).

12) *Legittimità e critica del moderno. Sul marxismo di Antonio Gramsci*, in R. Giacomini-D. Losurdo-M. Martelli (eds.), *Gramsci e l'Italia*, Napoli, La Città del Sole (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1994 (rifuso in I, 17) (ristampato come volumetto autonomo, a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, La Città del Sole, Napoli, 2007); tr. parziale in portoghese, *Gramsci e a Revolução*, in «Tempo» (Rio de Janeiro), n. 5, Junho 1998 (numero monografico dedicato a *Revolução e Utopia*), pp. 45-73.

13) *Marx, die liberale Tradition und die geschichtliche Konstruktion des Allgemeinbegriffs Mensch*, in D. Losurdo (ed.), *Zukunft des Marxismus*, Köln, Dinter, 1995, pp. 9-32 (= cap. I di I, 11); versione italiana in «Mondo Operaio», agosto-settembre 1989, pp. 123-132; versione portoghese (brasiliiana) in *Teoria Críticas e Liberalismo. Contrastes e Confrontos* (n. 57, 1996 di «Educação & Sociedade»), pp. 686-708; versione francese in «Actuel Marx», n. 5, 1989, pp. 17-33; versione spagnola (cubana) in «Marx Ahora», n. 12 (2001), pp. 7-21; versione (ridotta) spagnola (argentina), in «Herramienta», n. 27; 2004; tr. brasiliiana in «Lutas Sociais», n. 13/14, 2005, pp. 23-42.

14) *Fenomenologia del potere: Marx, Engels e la tradizione liberale*, in A. Burgio-D. Losurdo, *Autore Attore Autorità*, Urbino, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1996, pp. 83-107; tr. spagnola in Georges Labica, Francisco Fernández Buey, Juan Trias et alii, *Engels y el Marxismo*, Fundacion de Investigaciones Marxistas, Madrid, 1998, pp. 45-71; versione it. ridotta in «Rivista di filosofia», dicembre 1995; tr. portoghese di questa

versione ridotta nella rivista brasiliana «Lua Nova», 1996, n. 38, pp. 31-53; tr. fr., di una versione ulteriormente ridotta, in G. Labica-M. Delbraccio (eds.), *Friedrich Engels, savant et révolutionnaire*, Paris, PUF, 1997, pp. 51-64.

15) *Metaphysik, Antimetaphysik und Geschichte*, in H. Klenner-D. Losurdo-J. Lensink-J. Bartels (eds.), *Repraesentatio Mundi. Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans Heinz Holz*, Köln, Dinter, 1997, pp. 121-137, versione italiana in III, 76 e ora in I, 20.

16) *Civiltà, barbarie e storia mondiale: rileggendo Lenin*, in R. Giacomini-D. Losurdo (eds.), *Lenin e il Novecento*, Napoli, La Città del Sole-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1997; ripreso in «Marxismo oggi», 1995/1, pp. 29-66; tr. spagnola (cubana) in «Marx Ahora», n. 4-5; 1997-8, pp. 76-104; tr. brasiliana in I, 23.

17) *Europaideen und Kriegsideologien* (versione tedesca di III, 77), in L. Lambrecht und D. Losurdo (eds.), *Versprechen Europa* (n. 1997/2 di «Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften»), Hamburg, Meiner, 1997.

18) *Introduzione* a G. W. F. Hegel, *Scritti storici e politici* (tr. it. di Giovanni Bonacina), a cura di D. Losurdo, Roma-Bari, Laterza, 1997.

19) *Presentazione* di Accademia delle Scienze dell'URSS, *Le origini del «secolo americano»*, a cura di D. Losurdo, Teti, Milano, 1977; ripreso in «Marxismo oggi», 1996, 2, pp. 9-33.

20) «*Democrazie reali*» e *storia immaginaria. Giovanni Sartori e i miti del liberalismo contemporaneo*, in D. Losurdo-M. Viroli (eds.), *Ascesa e declino delle repubbliche*, Urbino, Quattro Venti-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1997, pp. 58-92 (il saggio è precedentemente apparso in «Democrazia e diritto», anno XXXVII, n. 2-3, aprile-settembre 1996, pp. 137-182).

21) *Ethik* contra *Geschichtsphilosophie?* in D. Losurdo (ed.), *Geschichtsphilosophie und Ethik*, Frankfurt a. M., Lang, 1998, pp. 3-30; versione tedesca di III, 81.

22) *Dal Medio Oriente ai Balcani. L'alba di sangue del «secolo americano»*, in Domenico Losurdo- Pier Franco Taboni-Claudio Moffa-Andrea Catone, *Dal Medio Oriente ai Balcani. L'alba di sangue del «secolo americano»*, La Città del Sole, Napoli, 1999.

23) *Universalismo e conflitto geopolitico: dalla rivoluzione d'Ottobre al trionfo del secolo americano*, Domenico Losurdo e Ruggero Giacomini (eds.). *Urss: bilancio di un'esperienza*, Urbino, QuattroVenti-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1999, pp. 7-43. L'articolo è stato ripreso, con titolo diverso, in Giuseppe Cotturri (ed.), *Guerra e individuo* («Democrazia e diritto», n. 1; 1999), Angeli, Milano, 1999, pp. 103-135; tr. ted. in «Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie», n. 15 (*Kriegswelt*), 2000, pp. 109-147;

tr. spagnola (cubana) in «Marx Ahora», n. 10 (2000), pp. 111-138; tr. portoghese (brasiliana) dei primi due paragrafi in «Educação Em Revista», Faculdade de Educação Universidade Federal de Minas Gerais, n. 38, dicembre 2003, pp. 9-15.

24) *Tra liberalismo e fascismo: Pareto e la critica della democrazia*, Introduzione a Vilfredo Pareto, *Trasformazione della democrazia*, a cura di Emanuela Susca, Editori Riuniti, Roma, 1999.

25) Introduzione a e traduzione (in collaborazione con Erdmute Brielmayer) di K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Laterza, Roma-Bari, 1999, sesta ristampa 2006; introduzione e traduzione sono stati ripubblicati in *Marx. Vita, pensiero, opere scelte* (I grandi filosofi, n. 22, a cura di Armando Massarenti), Il Sole 24 Ore, Milano 2007, pp. 621-695.

26) *Che cos'è il fondamentalismo?*, in Alberto Burgio-Domenico Losurdo, *Fondamentalismi*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Quattro Venti, Urbino, 1999, pp. 7-38 (ripreso, con qualche piccola aggiunta, da III, 80), ripubblicato in AA. VV. *Fondamentalismi. Parodie moderne della religiosità*, Il Cerchio, Rimini, pp. 29-62; versione tedesca in Manfred Buhr (Hg.), *Europa und die geistige Situation der Zeit. Beiträge zum geistigen Europäischen Erbe*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici/Vivarium, Napoli, 2000 e ripubblicata come volumetto autonomo presso Neue Impulse, Essen, 2001, con una Postfazione dal titolo *Selbstmordanschläge, heiliger Krieg und Fundamentalismus.*; tr. ingl., dalla versione tedesca ampliata, in «NST Nature, Society and Thought. A Journal of Dialectical and Historical Materialism», University of Minnesota, 2004, pp. 5-46.

27) *Abstrakt / Konkret. Hegel, Nietzsche, Marx und die marxistische Tradition*, in Eduardo Chitas-Domenico Losurdo (Hrsg.) *Abstrakt und Konkret. Zwei Schlüsselkategorien des zeitgenössischen Denkens*, Lang, Frankfurt a.M-Berlin-New York, 2000; versione ampliata del saggio in tedesco in «Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie», Heft 13-14; 1999, pp. 165-196, e in italiano in III, 97.

28) *La dialettica della rivoluzione in Russia e in Cina: un'analisi comparata*, in Domenico Losurdo e Stefano G. Azzarà (eds.), *Cinquant'anni di storia della Repubblica Popolare Cinese. Un incontro di culture tra Oriente e Occidente*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici- La Città del Sole, Napoli, 2003, pp. 19-48. 110); pubblicato anche in «Marxismo Oggi», 2002, n. 1, pp. 35-59; tr. ted., *Die Dialektik der Revolution. Rußland und China im Vergleich*, in «Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie», Heft 18 (2001), pp. 35-57. Il saggio è ripreso nella II ed. di I, 19.

29) *Idee der historischen Epoche bei Marx und Analyse unserer Zeit*, in Domenico Losurdo/André Tosel (eds.), *L'idée d'époque historique/Die Idee der historischen Epoche*, Frankfurt a. M., Lang, 2004, pp. 269-282; versione

italiana, *Idea di epoca storica in Marx e analisi del nostro tempo*, in «Critica Marxista», marzo-giugno 2001, pp. 85-93.

30) *Bürgerliche Gesellschaft und Staat: Hegel, Marx und die zwei Liberalismen* in Jörg Zimmer e Domenico Losurdo (eds.), *Die Idee der bürgerlichen Gesellschaft. Hegel und die Folgen*, Documenta Universitaria, Girona, 2006, pp. 25-47; versione leggermente ridotta, in «Z., Zeitschrift Marxistische Erneuerung», n. 57, marzo 2004, pp. 124-143; versione italiana, *Società civile e Stato: Hegel, Marx e i due liberalismi*, in «Critica Marxista», nn. 2/3, 2004, pp. 45-58.

31) *Weltgesellschaft, Vielfalt der Kulturen, Relativismus und Universalismus*, in Domenico Losurdo e Stefano Azzarà (eds.), *Die Philosophie und die Idee einer Weltgesellschaft*, Millepiani, Pisa, pp. 11-44 (già pubblicato in III, 163)

### III. Saggi

1) *Arturo Massolo dall'esistenzialismo al marxismo*, in «Studi Urbinati», n. 1-2; 1967.

2) *La «Vita di Hegel» nel Vormärz tedesco*, in «Il pensiero», maggio-agosto 1967, pp. 176-205; ora in I, 20.

3) *Stato e ideologia nel giovane Marx*, in «Studi Urbinati», n. 1-2, 1970.

4) *La «politica culturale» di Hegel a Berlino. Illuminismo, rivoluzione e tradizione nazionale*, in P. Salvucci (ed.), *Tra idealismo e marxismo*, Urbino, Montefeltro, 1981, pp. 137-302 (rifuso in I, 6).

5) *Storia e tradizione. L'ideologia tedesca dalla Rivoluzione francese agli «Annali Prussiani»*, «Studi Urbinati /B2», 1981-2, pp. 61-91; ora in I, 20.

6) *Hegel: Grande Enciclopedia, Piccola Logica e Zusätze*, in «Il Pensiero», luglio-dicembre 1982.

7) *Fichte, la resistenza antinapoleonica e la filosofia classica tedesca*, in «Studi storici», n.1/2; 1983, pp. 189-216.

8) *Intellettuali e impegno politico in Germania: 1789-1848*, in «Studi Storici», n. 4; 1982, pp. 783-819.

9) *Schelling «nello specchio dei suoi contemporanei»*, in «Hermeneutica», n. 3; 1983, pp. 186-196.

10) *Fichte, la rivoluzione francese e l'ideale della pace perpetua*, in «Il Pensiero», 1983-84, pp. 131-178 (tr. ted. in I, 8).

11) *Religione e ideologia nella filosofia classica tedesca*, in «Studi Urbinati/B2», 1984, pp. 9-60; ora in I, 20.

12) *Attualità di Marx? Il convegno di Urbino nel centenario della nascita*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 4; 1984, pp. 779-787.

13) *La rivoluzione americana e le altre*, in «Il Ponte», n. 1; 1985, pp. 122-133.

14) *Diritto e violenza: Hegel, il Notrecht e la tradizione liberale*, in «Hermeneutica», n. 4, 1985 (rifuso in I, 5, seconda edizione).

15) *Scuola, Stato e professione in Hegel*, in G. W. F. Hegel, *La scuola e l'educazione. Discorsi e relazioni (Norimberga 180-1816)*; a cura di L. Sichirolo e A. Burgio, Milano, Angeli, 1985 (rifuso in I, 5, seconda edizione); tr. brasiliana in «Educação em Revista», dicembre 2004, pp. 29-60

16) *Il paradiso terrestre e il peccato originale: Marx profeta?*, in G. Baratta-E. Giancotti- L. Piccioni (eds.), *Attualità di Marx*, Milano, Unicopli, 1986: tr. ted. in «Dialektik», Köln, n. 15 (*Vernunft und Politik*, 1988), pp. 274-293.

17) *Hannah Arendt e l'analisi delle rivoluzioni*, in Roberto Esposito (ed.), *La pluralità irrapresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 1987, pp. 139-153.

18) *Le catene e i fiori. La critica dell'ideologia tra Marx e Nietzsche*, in «Hermeneutica» (Urbino), n. 6, 1987 (rifuso in I, 21).

19) *Rivoluzione francese e immagine dell'antichità classica: da Constant a Nietzsche*, in «Quaderni di storia», n. 26; luglio-dicembre 1987: tr. ted. in L. Berthold (ed.), *Zur Architektonik der Vernunft*, Berlin, Akademie Verlag, 1990, pp. 564-579.

20) *Filosofare dopo Hegel e Marx. Rileggendo Arturo Massolo*, in N. De Domenico e G. Puglisi (eds.), *Il filosofo e la città. Studi su Arturo Massolo*, Venezia, Marsilio, 1988.

21) *Der Begriff "bürgerliche Revolution" bei Marx und Engels*, in «Marxistische Studien», 1988, n. 14, pp. 273-284.

22) *Ermeneutica del sospetto, critica dell'ideologia e analisi della società: Marx, Durkheim, Weber*, in «Innovazione scuola», Ancona, settembre-dicembre 1988, pp. 9-23.

23) *Von Louis Philippe bis Louis Bonaparte. Schellings späte politische Entwicklung*, in H.-M. Pawlowski-S. Smid-R. Specht (eds.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1989, pp. 227-254; versione italiana in I, 20.

24) *Hegel, die französische Revolution und die liberale Tradition*, in AA.VV., *Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie*, Köln, Pahl-Rugenstein 1989, pp. 164-176; ripubblicato con lo stesso titolo in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» (Berlin), n. 4; 1990.

25) *La rivoluzione del '48 e l'immagine di Hegel in Italia e in Germania*, in Atti del convegno su *Gli hegeliani napoletani e la costruzione dello Stato unitario*, a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi filosofici, Roma, 1989: versione fr. ridotta in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 1, 1994; versione ted. in Lars Lambrecht (ed.), *Philosophie, Literatur und Politik vor*

*den Revolutionen von 1848. Zur Herausbildung der demokratischen Bewegungen in Europa*, Frankfurt a. M, Lang, 1996, pp. 541-567.

26) *La révolution, la nation et la paix*, in «Procès. Cahiers d'analyse politique et juridique» (Lione), n. 19; 1990, pp. 153-171; versione brasiliana in «Estudos Avançados», n. 62, gennaio-aprile 2008 (*Nação-Nacionalismo*), pp. 9-27; versione italiana in Paola Chiatti (ed.), *Pensare e costruire la democrazia*, Morlacchi, Perugia, 2009, pp. 13-37

26 bis) *Le riivoluzioni tra poteri e diritti*, in «Rinascita, 8 aprile 1989, pp. 28-30

27) *Vincenzo Cuoco, la rivoluzione napoletana del 1799 e la comparatistica delle rivoluzioni*, «Società e storia», n. 46, 1990: versione fr. in «Revue Historique», Paris, janvier-mars 1989.

28) Voce «Liberal» in H. J. Sandkühler (ed.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg, Meiner, 1990, vol. III, pp. 54-58.

29) Voce «Sklaverei. Die Sklaverei in der Neuzeit», in H. J. Sandkühler (ed.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg, Meiner, 1990, vol. 4, pp. 300-307.

30) Voce «Widerspruch (sozialer)», in H. J. J. Sandkühler (ed.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg, Meiner, 1990, vol. IV, pp. 866-872.

31) *Gramsci, Gentile, Marx e le filosofie della prassi*, in B. Muscatello (ed.), *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, Roma, Editori Riuniti, 1990 (rifuso in I, 17); tr. francese in André Tosel (ed.), *Modernité de Gramsci?*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1992, pp. 381-412; rifuso in I, 17.

32) *È fallita la rivoluzione d'Ottobre?*, in «Marxismo oggi», gennaio 1991, pp. 31-8.

33) *Il battesimo del fuoco della sinistra «riformista»*, in «Marx centouno», maggio 1991, pp. 20-27 (rifluito in I, 11).

34) *Das Wahre, das Falsche und die Totalität. Philosophie und Philosophiegeschichte nach Hegel und Marx*, in H. J. Sandkühler (ed.), *Geschichtlichkeit der Philosophie*, Frankfurt a. M.-Bern-New York-Paris, Peter Lang, 1991, pp. 243-261.

35) *Heidegger and Hitler's war*, in T. Rockmore-J. Margolis, *The Heidegger Case. On Philosophy and Politics*, Philadelphia, Temple University Press, 1992 (rifuso in I, 9).

36) *La «philosophie allemande» entre les idéologies*, in «Genèses. Science sociale et histoire», octobre 1992, pp. 60-89 (ora in I, 20).

37) *Heidegger et la démission de la philosophie allemande* (I), in «L'homme et la société» 1990/1-2, pp. 161-172 (rifuso in I, 9).

38) *Heidegger et la démission de la philosophie allemande* (II), in «L'homme et la société» 1990/3, pp. 103-117 (rifuso in I, 9).

39) *La communauté et la mort: la culture allemande devant la première guerre mondiale*, in «Germanica», VIII, 1990, pp. 29-51 (rifuso in I, 9).

40) *Zwischen Rousseau und Constant. Hegel und die Freiheit der Modernen*, in H. F. Fulda e R. P. Horstmann (eds.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1991 (rifuso in I, 5, seconda edizione).

41) *Moralisches Motiv und Primat der Politik*, in K.-O. Apel e R. Pozzo (eds.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1990; versione più ampliata, col titolo di *Tension morale et primauté de la politique*, in «Actuel Marx», n. 10, 1991; (rifuso in I, 5, seconda edizione).

42) *Autocoscienza, falsa coscienza, autocritica dell'Occidente*, in «Giano. Ricerche per la pace» (Roma), n. 12, 1992; versione tedesca in M. Buhr (ed.), *Das geistige Erbe Europas*, Napoli, Vivarium, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1994, pp. 733-770; versione fr. ridotta in

43) *Il comunismo. Un ideale che attraversa la storia*, intervista (assieme ad altri autori) a Carlo Cavaglià, in *Tempo Presente*, dicembre 1992, pp. 33-44.

44) *Pensieri di guerra*, in AA.VV., *Il filosofo in borghese*, Roma, Manifesto Libri, 1992.

45) *Liberalismo, comunismo e storia della libertà*, «Critica marxista», 1992, nn. 3-4, pp. 53-63.

46) *Liberale Tradition, Kulturkritik und deutscher Konservativismus*, in «Dialektik» (Industrialismus und Große Industrie), 1992/2, pp. 101-116, versione italiana in *Filosofia e storia. Studi in onore di Pasquale Salvucci*, Urbino, QuattroVenti, pp. 367-380.

47) *Il Nuovo Ordine Internazionale nella storia delle ideologie della guerra*, in «Giano. Ricerche per la pace» (Roma), n. 14-5, 1993.

48) *La rivoluzione russa del 1905 e la storia del Novecento*, Introduzione a E. Bouchard- R. Gagliardi- G. Polo (eds.), *La rivoluzione russa del 1905*, Il manifesto, Roma, 1993.

49) *Le 20° siècle entre émancipation et désémancipation*, in A. Tosel (ed.), *La démocratie difficile*, Besançon, Annales Littéraires de l'Université, 1993, pp. 158-211 (è la traduzione del cap. 7 di I, 10).

50) *Il crollo del «socialismo reale» nell'Est europeo: rivoluzione democratica o restaurazione?* in «Marxismo oggi», 2/1993, pp. 107-144 (ripreso in I, 13); versione tedesca ridotta in «Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie», n. 3, 1994, pp. 59-92; versione inglese in «NST Nature, Society and Thought. A Journal of Dialectical and Historical Materialism», University of Minnesota, 1994, pp. 195-238.

51) *Il diritto alla felicità*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», n. 1; 1993.

52) *La construction du concept universel de l'homme*, in B. Bourgeois e J. D'Hondt (eds.), *La philosophie et la révolution française*, Paris, Vrin, 1993, pp. 49-58.

53) *Dalla Rivoluzione d'Ottobre al Nuovo Ordine Internazionale*, numero monografico del «Calendario del popolo», Milano, Teti, novembre 1993; tr. portoghese parziale in «Critica Marxista» (Brasile), 1997, n. 4, pp. 67-88.

54) *Movimento comunista, «socialismo reale» e questione nazionale*, in «Marx centouno» (*Radici e frontiere*, a cura di Alberto Burgio), giugno 1993, pp. 79-95 (ripreso in I, 11); tr. ted. in «Marxistische Blätter», 1997, n. 2, pp. 29-38.

55) *Économisme historique ou matérialisme historique? Pour une relecture de Marx et Engels*, in «Archives de Philosophie», 57, gennaio-marzo 1994, pp. 141-155; versione tedesca in H. J. Sandkühler (ed.), *Interaktionen zwischen Philosophie und empirischen Wissenschaften*, Frankfurt a. M., Lang, 1995, pp. 303-320; versione italiana in Mario Cingoli (ed.), *Friedrich Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, Teti, Milano, 1998, pp. 291-311.

56) *Introduzione a V. I. Lenin, L'imperialismo fase suprema del capitalismo*, Napoli, Laboratorio politico, 1994, pp. 5-28.

57) *Fichte e la questione nazionale tedesca*, in «Cenobio» (Lugano), n. 2, 1994; pubblicato anche in «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», n. 1-2, 2004, pp. 53-79; tr. fr., in «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», n. 14; 2° sem. 2001, pp. 297-319.

58) *Miti di fondazione dell'Occidente e rimozioni storiche*, in AA.VV., *Nuove servitù*, Roma, Manifesto libri, 1994, pp. 43-52.

59) *Il «sofisma di Talmon» e il bilancio storico del Novecento* in «Tempo Presente», n. 161; maggio 1994, pp. 31-38.

60) *Italien: Gefahrträchtige Instabilität*, intervista in «Marxistische Blätter», n. 4; 1994, pp. 17-9.

61) *Rivoluzione d'Ottobre, Resistenza e movimento anti-coloniale*, in «Marxismo oggi», N. 2/3; 1994, pp. 37-46.

62) *La contraddizione Berlinguer*, in «Marxismo oggi», n. 2/3; 1994, pp. 137-140.

63) *La seconde guerre de Trente ans et la «croisade philosophique» contre l'Allemane*, in J. Quillien (ed.), *La réception de la philosophie allemande en France au XIX siècle*, Lille, Presses Universitaires: è la tr. fr. del cap. XII di I, 5, seconda edizione.

64) *Tra metafora e storia. Nietzsche, Nolte e il revisionismo storico*, in «Behemoth», luglio-dicembre 1994, pp. 21-30.

65) *Resistenza e revisionismo storico*, in AA. VV., *Antifascismo, Resistenza, Seconda Repubblica*, Aurora (Quaderni), Milano, 1994, pp. 23-30.

66) *Liberalismo con tartufi*, in «Belfagor. Rassegna di varia umanità», marzo 1995, pp. 234-39.

67) *Antigiudaismo, antisemitismo, giudeocentrismo*, in «Marxismo oggi», 1995/3, pp. 61-75.

68) *Lotta culturale e organizzazione delle classe subalterne in Gramsci*, in G. Baratta-A. Catone (eds.), *Antonio Gramsci e il «progresso intellettuale di massa»*, Milano, Unicopli, 1995, pp. 149-173 (rifuso in I, 17).

69) *Marx, Nietzsche e la costituzione della coscienza storica*, in M. di Bella (ed.), «Cosa fanno oggi i filosofi?» XV-1995. *Le narrazioni. Riflessioni sulla storia*, Biblioteca Comunale di Cattolica-Istituto Italiano per gli Studi filosofici, 1995, pp. 7-11.

70) *Dalla Resistenza alla controrivoluzione globale dei giorni nostri*, in «Marxismo oggi», 1995/2, pp. 165-175.

71) *Analisi storica concreta e fantasmi ideologici. Ancora sul «sofisma di Talmon»*, in «Tempo presente», n. 174; giugno 1995, pp. 26-33.

72) *Il liberalismo contro l'individuo*, in «MicroMega», 1; 1996, pp. 189-203.

73) *Per un'analisi del momento storico. Rileggendo Marx e Lenin*, in «Marxismo oggi», 1996/3, pp. 103-112

74) *Marx, Cristoforo Colombo e la rivoluzione d'Ottobre* (ripreso in I, 13); versione francese in J. Bidet (ed.), *Congrès Marx International. Cent ans de marxisme. Bilan critique et prospectives*, Paris, PUF, 1996; versione tedesca in «Das Argument», n. 2, 1996, pp. 201-215; versione inglese in «NST Nature, Society and Thought. A Journal of Dialectical and Historical Materialism», University of Minnesota, 1996, pp. 65-86; versione in lingua spagnola pubblicata in Colombia, in *Marx y el siglo XXI. Una defensa de la Historia y del Socialismo*, Renán Vega Cantor (editor), Bogotá, ed. Anthropos, 1999, pp. 61-82; versione brasiliana in «Principios», ottobre-novembre 2007, pp. 17-31; versione persiana in

75) *Realismo e nominalismo come categorie politiche*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», n. 2, 1996 (giugno), pp. 211-223.

76) *Metafisica, antimetafisica e storia*, in F. Barone et alii, *Metafisica. Il mondo nascosto*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 141-165; tr. tedesca in II, 15.

77) *Idee d'Europa e ideologie della guerra* in Luciano Canfora (ed.), *Idee d'Europa*, Bari, Dedalo, 1997, pp. 45-74 (tr. ted. in II, 17).

78) *Gli intellettuali e il conflitto: responsabilità e coscienza storica*, in «Rivista di Filosofia», n. 1, aprile 1997, pp. 77-96 (tr. fr. in «Contretemps», n. 17, settembre 2006, pp. 11-28); versione rivista, aggiornata e ampliata in Angelo d'Orsi e Francesca Giordano (eds.), *Intellettuali. Preistoria, storia e destino di una categoria*, Aragno, Torino, 2010, pp. 213-35.

79) *Marxismus, nationale Frage und Geschichte des Sozialismus*, in «Marxistische Blätter», nr. 2, 1997, pp. 29-37.

80) *Fondamentalismo: per un'analisi concreta*, in «Giano. Pace ambiente problemi globali», n. 25, gennaio-aprile 1997, pp. 117-146; ripreso in II, 26 e rifiuto in I, 24.

81) *Filosofa della storia contra morale?* in «Rivista di storia della filosofia», n. 2/97, pp. 257-281 (versione italiana del saggio contenuto in II, 21); ripubblicato con titolo diverso in Antonio De Simone (ed.), *Diritto, giustizia e logiche del dominio*, Morlacchi, Perugia, 2007, pp. 159-188; tr. fr. in «Actuel Marx», n. 24, 1998, pp. 167-192.

82) *Quale futuro per la sinistra?*, intervista a Carlo Cavaglià, in «Tempo presente», luglio-agosto 1997, pp. 7-10.

83) *Préface a Marc Belissa, Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795). Les cosmopolitiques du droit des gens*, Kimé, Paris, 1997, pp. 1-5.

84) *Con Gramsci oltre Marx e oltre Gramsci*, in «Critica Marxista», n. 5-6, 1997, pp. 56-66; ora in Giorgio Baratta-Guido Liguori (eds.), *Gramsci da un secolo all'altro*, Editori Riuniti, Roma, 1999, pp. 95-112; tr. argentina in «Herramienta», n. 13, inverno 2000, pp. 167-181; tr. brasiliana in *Gramsci 100 anos* («Educação em foco», settembre-febbraio 2000-2001), pp. 63-79, tr. fr. in «Nouvelles Fondations», dicembre 2007, pp. 210-18.

85) *Una rivoluzione nell'angolo*, in R. Rossanda et alii, *Sul libro nero del comunismo. Una discussione nella sinistra*, ManifestoLibri 1998, pp. 61-68.

86) *150 anni del Manifesto del partito comunista. 150 anni di storia universale* in «Rifondazione» 1998; tr. ted. *150 Jahre Kommunistisches Manifest-150 Jahre Weltgeschichte*, in «Marxistische Blätter», n.1-1998, pp. 27-32 (ripreso in E. Hobsbawm u. a., *Das Manifest-heute. 150 Jahre Kapitalismuskritik*, VSA, Hamburg, 1998, pp. 150-7); tr. fr. in «Actuel Marx», n. ; tr. brasiliana in «Lutas sociais», n. 4, 1° sem. 1998, pp. 75-81.

87) *«Destra» e «sinistra hegeliana» tra logica-metafisica e questione sociale*, in Franco Fanizza e Mario Signore (eds.), *Filosofia in dialogo. Scritti in onore di Antimo Negri*, Roma, Pellicani, 1998, pp. 311-328; tr. cinese in «Philosophical Research», Beijing, 1997, n. 7, July, pp. 35-48; trad. ted. in Peter Koslowski (ed.), *Die Folgen des Hegelianismus. Philosophie, Religion und Politik im Abschied von der Moderne*, pp. 265-285; tr. russa in ; tr. fr. ridotta, in .

88) *«Circulation de la pensée» et stéréotypes nationaux. Sur l'image de l'Allemagne au vingtième siècle*, in «Archives de Philosophie», Juillet-Septembre 1998, pp. 447-474 (versione francese del cap. VI di I, 16).

89) *Il vero e il falso. Filosofia e storia della filosofia dopo Hegel e Marx*, in Roberto Racinaro (ed.), *L'oggetto della storia della filosofia. Storia della filosofia e filosofie contemporanee*, La Città del Sole, Napoli, 1998, pp. 77-116 (versione rivista e ampliata di III, 34); ripubblicato con titolo diverso in M.

Marangio et alii (eds.), *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, Congedo, Lecce, 2008, vol. III, 1, pp. 523-544.

90) *Scuola, università e «diritti economici e sociali»*, in Wolfgang Kaltenbacher (ed.), *Research in Europe*, Vivarium, Napoli, 1998, pp. 195-213.

91) *Uguaglianza, universalità, differenza*, in «Critica Marxista», n. 4, 1998, pp. 55-65; tr. ted. in Victor Rego Diaz, Kamil Uludag und Gunter Willing (eds.), *Brecht-Eisler-Marcuse 100 Fragen kritischer Theorie heute* (Berliner Beiträge zur kritischen Theorie, Bd. 1), Berlin-Hamburg, Argument, 1999, pp. 79-94.

92) *Conflitto sociale, questione nazionale e internazionalismo. Rileggendo Antonio Gramsci*, in Alberto Burgio e Antonio A. Santucci (eds.), *Gramsci e la rivoluzione in Occidente*, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 206-224.

93) *Fortschritt, Emanzipation und «Ernst des Negativen»*. Zur Rehabilitierung einer heute verrufenen Idee, in «Das Argument», n. 230, 1999, Heft 2/3 (*Den Fortschritt neu denken*), pp. 235-248; versione italiana, *Progresso/reazione o emancipazione/de-emancipazione?*, in «Critica Marxista», n. 3; maggio-giugno 1999, pp. 55-65.

94) *Il 1956, la questione nazionale e la guerra fredda*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», 1996, VIII (*La crepa nel muro: Ungheria 1956*), Fondazione Ugo Spirito, Roma, 1999, pp. 133-158; ripreso in «Marxismo oggi», 1997/2, pp. 72-95.

95) *Belgrado come Stalingrado. L'imperialismo Usa e lo smembramento della Jugoslavia*, Napoli, opuscolo, 1999 (pubblicato anche su «Il calendario del popolo», n. 630); tr. fr. in Samir Amin et alii, *Maîtres du monde? Ou les dessous de la guerre des Balkans*, Le Temps des Cerises, Pantin, 1999, pp. 211-232; tr. brasiliana in «Novos Rumos», inverno 1999, pp. 3-18 del dossier sulla Jugoslavia.

96) *La crisi del processo di emancipazione degli ebrei: per un'analisi comparata*, in Alberto Burgio (ed.), *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, Il Mulino, Bologna, 1999, pp. 359-377; tr. ted. in «Marxistische Blätter», n. 3; 2001, pp. 81-90.

97) *Il «conflitto delle facoltà». Storia, scienze dell'uomo e coscienza civile nella lettura dell'età contemporanea*, in «Storica», n. 13, anno V, 1999, pp. 57-103; ripreso in Elisabetta Conti e Giulio Toffoli (eds.), *Un approccio critico alla storia del XX secolo. Un'età di conflitti: 1900-1945*, Fondazione Civiltà Bresciana, Brescia, 2002, pp. 149-199.

98) *Astratto/concreto: Hegel, Nietzsche, Marx (e la tradizione marxista)*, in «Diritto e cultura», anno VIII, n. 2 (luglio-dicembre 1999), pp. 119-149; tr. ted. in «Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie», Heft 13/14, 1999, pp. 165-196; tr. russa nella Festschrift in onore di Teodor Oiserman, Mosca, 2004, pp. 210-237. Ora in I, 20.

99) *Capitalismo, questione nazionale e sinistra imperiale*, in «L'Ernesto. Rivista comunista», n. 1, 1999, pp. 19-20.

100) *Antigiudaismo, giudeofobia, antisemitismo*, in «i viaggi di Erodoto», anno XIII, nn. 38-39, pp. 139-160.

101) *L'ebreo, il nero e l'indio nella storia dell'Occidente*, in «Giano. Pace ambiente problemi globali», n. 33 (maggio-agosto 1999), pp. 103-56.

102) *Economia politica e metafisica. Profilo di Schopenhauer*, in Antonio Quarta e Paolo Pellegrino (eds.) *Humanitas. Studi in memoria di Antonio Verri*, Lecce, Congedo, 1999, vol. I, pp. 413-430; ora in I, 20.

103) Voce «Fundamentalismus» in *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, hrsg. von Wolfgang Fritz Haug, Bd. 4, pp. 1102- 1111.

104) *Panama, Irak, Jugoslavia: gli Usa e le guerre coloniali del XXI secolo*, in Isidoro Davide Mortellaro (ed.), *Interpretazioni della guerra, politiche per la pace*, Ancona 2000 («I quaderni. Trimestrale dell'Istituto Gramsci Marche», nn. 33 - 34), pp. 187-198 (già pubblicato in «Calendario del Popolo», n. 637, dicembre 1999); tr. brasiliana in «Critica Marxista», n. 9; 1999, pp. 87-96.

105) *La sinistra, la Cina e l'imperialismo*, in «Collana di interventi e documenti diretta da Domenico Losurdo, n. 1, La Città del Sole, 1999; tr. ted. Neue Impulse Verlag, Essen, 2000 (Marxistische Blätter; Flugschriften, n. 2); tr. portoghese in «Principios», San Paulo (Brasile) n. 58; 2000, pp. 22-36; rifiuto in I, 19, seconda edizione.

106) *Razionalità del reale e educazione alla politica in Hegel*, versione originale italiana in Mariano Álvarez Gómez e M. Del Carmen Paredes Martín (eds.), *Razón, Libertad y Estado en Hegel*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, pp. 135-158; ora in I, 20; tr. in spagnolo, di Rubén Dri, in «Diaporias. Revista de Filosofía Y Ciencias Sociales», Universidad de Buenos Aires, n. 6, ottobre 2006, pp. 49-82.

107) *Nei dilemmi della coscienza religiosa contemporanea*, in Galliano Crinella (ed.), *Italo Mancini. Dalla teoresi classica alla modernità come problema*, Studium, Roma, 2000, pp. 45-59

108) «Die neuen Hitler». *Ein Beitrag wider die Phrase*, in «Marxistische Blätter», n. 4; 2000, pp. 64-71; versione brasiliana in «Crítica marxista», n. 12; 2001, pp. 118-132; versione italiana in «Aginform» n. 14, ottobre 2000

109) «*Ueberwindung des Nationalstaats*»? in «Marxistische Blätter», n. 6; 2000, pp. 75-80; versione italiana in «L'Ernesto. Rivista Comunista», n. 5; 2000 (settembre-ottobre).

110) *Größe und Elend des Universalismus am Beispiel der Idee des «ewigen Friedens»*, in Martina Plümacher, Volker Schürmann und Silja Freudemberger (eds.), *Herausforderung Pluralismus. Festschrift für Hans Jörg Sandkühler*, Lang, Frankfurt a. M., 2000, pp. 291-299; versione italiana, *La*

«pace perpetua»: grandezza e miseria dell'universalismo, in «Critica Marxista», 2000, settembre-ottobre, pp. 57-61.

111) *Imperialismo e questione nazionale*, in «L'Ernesto. Rivista comunista», n. 1/2000, pp. 12-14; versione tedesca in «Unsere Zeit»

112) *Al di là del capitalismo. Il Novecento e il progetto comunista*, in Gianfranco Pala (ed.), *L'Ostato ovvero come lo stato degli inganni sia stato sovrastato*, La Città del Sole, Napoli, 2000, pp. 217-230 (rifuso in I, 19, seconda edizione).

113) «*Die Demokratie als universeller Wert*», in «Marxistische Blätter», n. 1; 2001, pp. 15-23; versione italiana in «L'Ernesto. Rivista comunista» del .

114) *Resistenza, «guerra civile internazionale» e revisionismo storico*, in Pier Paolo Poggio e Bruna Micheletti (eds.), *La guerra partigiana in Italia e in Europa*, Annali della Fondazione «Luigi Micheletti», 2001, pp. 1-25.

115) *Il sionismo e la tragedia del popolo palestinese*, in «L'Ernesto. Rivista comunista» del luglio-agosto 2001, pp. 67-72.

116) *Selbstmordanschläge, heiliger Krieg und Fundamentalismus. Nachwort* all'ed. ted. di II, 26.

117) *I due fondamentalismi*, in «Belfagor. Rassegna di varia umanità»; 30 novembre 2001, pp. 645-651.

118) *Marxismo, globalizzazione e bilancio storico del socialismo* in «Marxismo oggi», 2001, n. 1, pp. 27-46, ripreso in Marcello Musto (ed.), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Manifestolibri, Roma, 2005, pp. 347-362; tr. tedesca in «Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie», n. 16, 2000; tr. ingl. in «NST Nature, Society and Thought. A Journal of Dialectical and Historical Materialism», University of Minnesota, 2000, pp. 339-357.

119) *Dinanzi al processo di globalizzazione: marxismo o populismo?*, in «L'Ernesto. Rivista comunista», n. 4, 2002 (gennaio/febbraio), pp. 78-85; ripubblicato in «Aginform», n. 24 (marzo 2002) e in Sergio Manes (ed.), *Il mondo dopo Manhattan*, La Città del Sole, Napoli, 2002, pp. 135-152.

120) *Etat national et valeurs universels, les aventures de l'universalisme à l'époque contemporaine*, in Gian Mario Cazzaniga e Yves Charles Zarka (eds.), *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, ETS-Pisa/Vrin-Paris, 2001, pp. 409-428; versione italiana, *Stato nazionale e valori universali*, in «Critica marxista», 2002, marzo-aprile, pp. 29-39 e in Domenico Di Iasio (ed.), *La verità nell'antico e nel moderno*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2005, pp. 117-45; ripubblicato, col titolo *Identità nazionali e valori universali*, in Antonio De Simone (ed.), *Identità, spazio e vita quotidiana*, QuattroVenti, Urbino, 2005, pp. 377-395.

121) *Per una critica della categoria di totalitarismo*, in «Hermeneutica», 2002 (*[in]Attualità del politico*), pp. 131-166; ripreso in Manuela Ceretta (ed.),

*Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851*, Olschki, Firenze, 2003, pp. 167-196; tr. portoghese nella rivista brasiliana «Crítica marxista», n. 17; 2003, pp. 51-79; tr. spagnola in «Deus mortalis» (Buenos Aires), n. 2; 2003, pp. 265-296 e ripresa anche in «Dialéctica» (Puebla, Messico), n. 36, inverno 2004, pp. 59-91 e in «Marx Ahora» (L'Avana, Cuba), n. 26, 2008, pp. 38-62; tr. fr. in «Actuel Marx» n. 35 (primo semestre 2004), pp. 115-146; tr. inglese in «Historical Materialism», n. 12, 2 (2004), pp. 25-55; tr. russa in corso di pubblicazione

122) *La lotta contro l'antisemitismo anti-arabo e l'islamofobia. Un compito urgente per le forze della sinistra*, in «L'Ernesto. Rivista comunista», maggio-giugno 2002, pp. 44-51.

123) *La tradizione filosofica napoletana e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, in Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, *Ricerche 1975-2003*, a cura di Antonio Gargano, La Città del Sole, Napoli, 2002, pp. 219-260; ristampa quale volume autonomo, Nella sede dell'Istituto, Napoli, 2006; tr. brasiliana di Giovanni Semeraro, EduFF, Niteroi, 2006.

124) *Teoria della rivoluzione e teoria del partito in Lenin. Il Che fare? cento anni dopo*, in «L'Ernesto. Rivista comunista» del luglio-agosto 2002, pp. 68-71; tr. francese nella rivista «Etincelles» del...; tr. spagnola in «Marx Ahora» (Cuba, L'Avana), n. 24, 2008, pp. 47-52; tr. turca in «Felsefelogos», n. 1/2, 2008, pp. 65-70.

125) *Come si costruisce l'innocenza di Nietzsche. Editori, traduttori e interpreti*, in «Belfagor. Rassegna di varia umanità», 30 settembre 2002, pp. 604-618 (riassorbito in I, 21).

126) *Intervista immaginaria. Nietzsche, l'innocenza e l'indignazione*, in «Belfagor. Rassegna di varia umanità», 30 novembre 2002.

127) *La dottrina Bush e l'imperialismo planetario*, in «L'Ernesto. Rivista comunista», novembre-dicembre 2002, pp. 60-64.

128) *Le vrai et le faux. Philosophie et histoire de la philosophie après Hegel et Marx*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», anno XCVI, n. 4, octobre-décembre, pp. 1-31.

129) *Der dritte Ursprung, den die Komparatistik der Revisionisten ausspart*, in Helmut Fleischer e Pierluca Azzaro (eds.), *Das 20. Jahrhundert. Zeitalter der tragischen Verkehungen. Forum zum 80. Geburtstag von Ernst Nolte*, Herbig, München, 2003, pp. 374-387; versione originale italiana in «Liberal», febbraio-marzo 2003 (col titolo *Il liberalismo non ha commesso genocidi?*), pp. 97-105.

130) *L'histoire des USA entre démocratie et «Herrenvolk Democracy»*, in AA. VV., *Démocratie ancienne, démocratie moderne*, CRDP de Midi-Pyrénées, Toulouse, 2003, pp. 69-78 (ripreso da I, 18).

131) *Scheitern-Verrat-Lernprozeß. Drei Ansätze zur Interpretation der Geschichte der kommunistischen Bewegung*, in Hans Modrow, Harald Neubert, Domenico Losurdo, Monty Johnstone, *Zur Hypothek des kommunistischen Erbes. Überlegungen zur historischen Niederlage des Sozialismus*, in Pankower Vorträge, Heft 47, Berlin 2003, pp. 35-58 e, leggermente ridotto, in «Z., Zeitschrift Marxistische Erneuerung», n. 53, marzo 2003, pp. 123-141; versione italiana originale, *Fallimento, tradimento, processo di apprendimento. Tre approcci nella lettura della storia del movimento comunista*, in «I Quaderni dell'Ernesto Toscano», n. 3; 2003 (ripubblicato in AA.VV., *Il bambino e l'acqua sporca. Un passaggio di metodo nell'analisi sul movimento comunista e sul Novecento*, Quaderni di «Contropiano», Roma 2006, pp. 109-124); tr. inglese dal tedesco in «NST Nature, Society and Thought. A Journal of Dialectical and Historical Materialism», University of Minnesota, 2003, pp. 33-57; rifuso in I, 19, seconda edizione.

132) *La felicità e la rivoluzione*, in Pasquale Venditti (ed.), *La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, Le Monnier, Firenze, 2003, pp. 175-199.

133) *Marx e la critica dell'organicismo liberale*, in «Marxismo oggi», 2003/2, pp. 74-8.

134) *Guerra preventiva, americanismo e antiamericanismo*, in Giuseppe Prestipino (ed.), *Guerra e pace*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici- La Città del Sole, Napoli, 2004, pp. 137-169; pubblicato anche in «Critica marxista», maggio-agosto 2003, pp. 31-44 e in «Giano. Pace ambiente problemi globali» (pp. 186-203), col titolo *Missione imperiale e antimericanismo*; tr. fr. in «Actuel Marx» n. 35 (primo semestre 2004), pp. 91-114; tr. americana, in «Metaphilosophy», aprile 2004, pp. 365-385 e in Tom Rockmore-Joseph Margolis-Armen T. Marsoobian (eds.), *The Philosophical Challenge of September 11*, Blackwell, Malden (USA), 2004, pp. 158-177; tr. brasiliana in «Margem Esquerda. Ensaio marxistas», n. 5, 2004, pp. 64-88; tr. greca in OYTOPIA, n. 67, 2005, pp. 79-98; tr. spagnola (cubana) in «Marx Ahora», n. 18; 2004, pp. 24-42; rifuso in I, 24.

135) *Lenin, Herrenvolk democracy und das Schwarzbuch des Kommunismus*, in «Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie» (2004) (ripreso con qualche modifica da I, 18); ripubblicato in Michael Kumdt (ed.) *Kapitalismus versus Barbarei. Die Geschichtsschreibung der Neuen Weltordnung*, PapyRossa, Köln, 2007, pp. 40-56; tr. giapponese in Yutaka Nagahara (ed.), *Lenin Revisited: Or Untimely Lenin?*, 2005, pp. 298-309, tr. inglese in Sebastian Budgen-Stathis Kouvelakis-Slavoj Žizek (eds.), *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Thruth*, Duke University Press, Durham and London, 2007, pp. 239-54; versione italiana in «L'Ernesto. Rivista comunista», luglio-agosto 2007, pp. 1 e 9.

136) *Rivoluzione e controrivoluzione. I diritti umani a Guantanamo e Cuba*, in «L'Ernesto. Rivista Comunista», n. 3; 2003 (maggio-giugno), pp. 69-71.

137) *Berlusconi, Mussolini e la concezione degli "omuncoli"*, in «L'Ernesto. Rivista Comunista», n. 5; 2003 (settembre/ottobre), pp. 31-2.

138) *La Cina, il Tibet e il Dalai Lama*, in «L'Ernesto. Rivista Comunista», n. 5; 2003 (novembre/dicembre), pp. 54-7.

139) *Gli occhiali e l'ombrello di Nietzsche*, in «Belfagor. Rassegna di varia umanità», 31 gennaio 2004, pp. 1-13; tr. fr. di Thierry Gontier in «Noesis», n. 10, autunno 2006 (*Nietzsche et l'humanisme*), pp. 237-251); tr. spagnola (cubana) in «Marx Ahora», n. 19; 2005, pp. 33-43.

140) *Rileggendo il Rapporto Chruscev. Un ostacolo da rimuovere per la comprensione dell'Urss di Stalin*, in Ruggero Giacomini (ed.), *Stalin nella storia del Novecento*, Teti, Milano, 2004, pp. 125-164; pubblicato anche in «Il Calendario del Popolo», n. 680 (novembre 2003), pp. 12-23 e n. 681 (dicembre, 2003), pp. 34-41.

141) *Stalin, le delusioni del messianismo rivoluzionario e il mito della «rivoluzione tradita»*, in Andrea Catone e Emanuela Susca (eds.), *Problemi della transizione al socialismo in URSS*, La Città del Sole, Napoli, 2004, pp. 39-72; tr. greca in OYTOPIA, n. 77, 2007, pp. 107-140; tr. brasiliana in Andréia Galvão (ed.), *Marxismo, capitalismo, socialismo*, Cemarx-IFCH, Campinas, 2008, pp. 91-123.

142) *«Ecco il germe della catastrofe». Togliatti mette in guardia dai pericoli dello «scontro di civiltà». Era il 1954*, in «Il Contemporaneo», supplemento a «La Rinascita della sinistra», 13 agosto 2004, p. XI.

143) *Gibt es heute einen europäischen Imperialismus?*, in «Marxistische Blätter», n. 5, 2004, pp. 79-86; versione italiana in «L'Ernesto. Rivista Comunista», ottobre 2004, pp. 56-62 (ripubblicata in AA. VV., *Neocons. L'ideologia neoconservatrice e le sfide della storia*, Il Cerchio, Rimini, 2007, pp. 13-25); tr. francese in Jacques Bidet (ed.), *Guerre impériale, guerre sociale*, PUF, Paris, 2005, pp. 31-43; tr. brasiliana in «Projeto Historia», n. 30, gennaio-giugno 2005, pp. 15-28

144) Prefazione all'edizione brasiliana di I, 10, UFRI-UNESP, Rio de Janeiro, 2004, pp. 9-13; versione italiana in «Marxismo oggi» 2005, n. 1, pp. 9-13 (*Svuotamento bonapartista della democrazia*).

145) *O que è o liberalismo? Por uma contra-história*, in «Movimento. Revista da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense», Niterói (Brasile), pp. 10-34; pubblicato anche in Giovanni Semeraro (ed.), *Filosofia e Política na formação do educador*, Ideias & Letras, Sao Paulo, 2004, pp. 11-55 (è la traduzione parziale del cap. I di I, 22).

146) *Nietzsche tra mitologia ariana e decostruzione dell'identità occidentale*, in Piero Di Giovanni (ed.), *Nietzsche e la civiltà occidentale*, Anteprema, Palermo, 2004, pp. 133-142 (ripreso, con qualche modifica, da I, 21).

147) *L'ipocrisia virtuosa*, in «Belfagor. Rassegna di varia umanità», n. 1; 2005, pp. 106-7.

148) *Amerikanismus, Imperialismus, Faschismus*, in «Marxistische Blätter», n. 1, 2005, pp. 88-90, versione italiana in «Aginform», n. 46, febbraio 2005 e in «Eretica», n. 2; 2005, pp. 40-43.

149) *Guerre et philosophes* in François Lagrange (ed.), *Inventaire de la Grande Guerre*, Universalis, Paris, 2005, pp. 364-8

150) *Il tirocinio di Ho Chi Minh fra gli Yankees*, in «Belfagor. Rassegna di varia umanità», 31 luglio 2005, pp. 467-472; tr. ted., di Hermann Kopp, in «Junge Welt», del 17-18 dicembre 2005, pp. 10-11. tr. spagnola in «Mientras Tanto», n. 99, inverno 2006, pp. 23-30; rifiuto in I, 24.

151) *Le laboratoire d'Hannah Arendt*, su «l'Humanité» del 6 settembre 2005, p. 23.

152) Introduzione a *In difesa della Jugoslavia. Il j'accuse di Slobodan Milosevic di fronte al "tribunale ad hoc" dell'Aia*, Zambon, Verona, 2005, pp. 5-8, tr. ted., Zambon Verlag, 2006.

153) *Gramsci, toujours à découvrir*, intervista a Jérôme-Alexandre Nielsberg, pubblicata su «Les lettres françaises» del 27 settembre 2005, p. X.

154) Prefazione a Gianni Fresu, *Il diavolo nell'ampolla. Antonio Gramsci, gli intellettuali, il partito*, La Città del Sole-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2005, pp. 11-18.

155) *I Cesari americani e i Catoni islamici*, in «Belfagor. Rassegna di varia umanità», maggio 2006, pp. 349-56; tr. spagnola in «Mientras Tanto»; rifiuto in I, 24.

156) *Norimberga (vecchia e nuova)*, in «Calendario del popolo», settembre 2006, pp. 2-4.

157) Prefazione a Paolo Ercolani, *Il Novecento negato. Hayek filosofo politico*, Morlacchi, Perugia, 2006, pp. XI-XV.

158) *Alla ricerca dell'Occidente moderato*, in «Belfagor. Rassegna di varia umanità», gennaio 2007, pp. 102-6; rifiuto in I, 24.

159) *Une catégorie centrale du révisionnisme: le concept de guerre civile internationale*, in «Cités», n. 29; 2007, pp. 13-23.

160) *Condanna dell'ebraicidio e condanna delle infamie coloniali del Terzo Reich. Vera e falsa critica del negazionismo*, in «L'Ernesto. Rivista comunista», 2007, pp. 82-85.

161) *Über Staat und Demokratie, Kommunismus und Geschichte*, intervista a Sabine Kebir e Andreas Wehr, in «Z., Zeitschrift Marxistische

Erneuerung», n. 70, giugno 2007, pp. 72-88 (una versione assai ridotta dell'intervista è stata anticipata in «Junge Welt» del 30 maggio 2007).

162) *“White Supremacy” und Konterrevolution, Die Vereinigten Staaten, das Russland der “Weissen” und das Dritte Reich*, in Christoph J. Bauer et alii (eds.), *Faschismus und soziale Ungleichheit*, Universitätsverlag Rhein-Ruhr, Duisburg, 2007, pp. 155-185; versione italiana in «Belfagor. Rassegna di varia umanità», gennaio 2008, pp. 1-29; ripresa in Andreas Piras (ed.), *Imperia. Esperienze imperiali nella storia d'Europa*, Il Cerchio, Rimini, 2008, pp. 141-168

163) *Società mondiale, molteplicità delle culture, relativismo e universalismo*, in «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», n. 1, 2007, pp. 3-31; ripreso in Nicola De Sanctis e Nicola Panichi (eds.), *Politicità della filosofia. Atti delle Giornate di studio in memoria di Pasquale Salvucci*, QuattroVenti, Urbino 2009, pp. 241-274; tr. tedesca in «Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Philosophie», n. 28; 2007, pp. 75-102, ripresa in II, 31

164) *Boicottare le Olimpiadi di Pechino? Asor Rosa e l'ideologia della guerra*, in «L'Ernesto. Rivista comunista», settembre-ottobre 2007, pp. 59-61.

165) *La leggenda nera dell'antisemitismo di Stalin*, in «Marxismo oggi», n. 2; 2007, pp. 83-115.

166) *Stalin e la Grande Guerra Patriottica*, in «Il nostro Ottobre», numero unico a cura di Andrea Catone, La Città del Sole, Napoli, 2007, pp. 115-122.

167) *Le mezze verità quali menzogne totali: Veltroni e Pol Pot*, in «Gramsci oggi», novembre 2007, pp. 5-6.

168) *Nationale Frage, Kampf um die Hegemonie und der Mythos vom deutschen Sonderweg*, in «Marxistische Blätter», 2008, n. 1, pp. 49-63.

169) *La leggenda del Dalai Lama. Gobineau, Terzo Reich e Hollywood*, in «Belfagor. Rassegna di varia umanità», maggio 2008, pp. 331-338.

170) *Deutscher Sonderweg und andere Sonderwege*, in «Marxistische Blätter», 2008, n. 3, pp. 100-104.

171) *La Cina e il Tibet. Il Dalai Lama è un moderato?*, in «L'Ernesto. Rivista comunista», marzo-giugno 2008, pp. 61-62

172) *Kampf um ein Schlüsselwort. Die Linke sollte die Idee der Nation nicht preisgeben*, in «Junge Welt» del 4 luglio 2008, pp. 10-11.

173) *Wie der «westliche Marxismus» geboren wurde und gestorben ist*, in Erich Hahn, Silvia Holz-Markun (eds.), *Die Lust am Widerspruch. Theorie der Dialektik-Dialektik der Theorie. Symposium aus Anlass des 80. Geburtstag von Hans Heinz Holz*, Trafo, Berlin, 2008, pp. 35-60.

174) *Tibet ideale e Tibet reale*, in «Marxismo oggi», 2008/1, pp. 115-34.

175) *Vor der Kontroverse. Nietzsche als Anhänger Wagners*, in Armin Wildermuth (ed.), *Nietzsche und Wagner. Geschichte und Aktualität eines Kulturkonflikts*, Orell Füssli, Zürich, pp. 167-191.

176) *Dilemmi morali e promesse non mantenute. Un bilancio storico-filosofico del movimento non-violento*, in Antonio De Simone (ed.), *Paradigmi e fatti normativi. Tra etica, diritto e politica*, Morlacchi, Perugia, 2008, pp. 395-456.

177) *Il Dalai Lama campione della non-violenza?*, in «L'Ernesto. Rivista comunista», luglio-ottobre 2008, pp. 74-76.

178) *Was heißt "Sonderweg"?*, in «Marxistische Blätter», 2009, n. 1, pp. 115-118.

179) *Imperialismus der Menschenrechte*, in XIV. Internationale Rosa-Luxemburg-Konferenz 2009, Junge Welt, Berlin, 2009; pp. 11-13; versione italiana (con titolo diverso), in «Marxismo oggi; 2009/1, pp. 133-143; «versione portoghese (ampliata con una premessa di carattere generale) in «Alentejo popular» del 12 marzo 2009, pp. 8-11.

180) *Unire i comunisti per sconfiggere l'offensiva reazionaria*, in «L'Ernesto. Rivista comunista», gennaio-aprile 2009, pp. 29-31

181) *Dietro l'egemonia del liberalismo* (intervista a Gabriele Rèpaci), in «Diorama Letterario», marzo-aprile 2009, pp. 26-31

182) *I «Protocolli dei Savi dell'Islam» ovvero come si costruiscono le leggende nere*, in AA. VV., *Filosofia e politica: che fare?*, Petite plaisance, 2009, pp. 91-93

183) *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, intervista a Marie-Ange Patrizio, in «L'Ernesto. Rivista comunista», gennaio-febbraio 2010, pp. 56-58

184) *Materialismo della prima e materialismo della seconda natura. Rileggendo Timpanaro che legge Marx e Engels* in Nuccio Ordine (ed.), *La lezione di un Maestro. Omaggio a Sebastiano Timpanaro*, Liguori, Napoli, 2010, pp. 115-142

185) *La geopolitica di Internet*, in «Belfagor. Rassegna di varia umanità», 31 luglio 2010, pp. 489-494

186) *Eine aufschlussreiche Reise nach China. Bemerkungen eines Philosophen*, tr. ted. di Hermann Kopp, in «Marxistische Blätter», Heft 5, 2010, pp. 88-96, versione italiana in «L'Ernesto. Rivista comunista», n. 3-4, 2010, pp. 48-54, ripresa come Prefazione a Roberto Sidoli e Massimo Leoni (eds.), *Il ruggito del drago. Cina: la lunga marcia verso la prosperità*, Aurora, Milano, pp. 5-19.

187) *Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale*, in «Critica Marxista», n. 5, 2010, pp. 40-49; ripubblicato in Giacomo Rinaldi e Tamar Rossi Leidi, *Il pensiero di Hegel nell'età della globalizzazione*, Ars Inveniendi, Roma 2012,

pp. 381-400; tr. tedesca in «Z., Zeitschrift Marxistische Erneuerung», n. 86, giugno 2011, pp. 114-28.

188) *Come nacque e come morì il «marxismo occidentale»*, in Mario Cingoli e Vittorio Morfino (eds.), *Aspetti del pensiero di Marx e delle interpretazioni successive*, Unicopli, Milano, 2011, pp. 395-418 (è la versione italiana di III, 173); in *Estudos de Sociologia*, n. 30, 1° semestre de 2011, pp. 213 -242; tr. spagnola in «Marx Ahora» (L'Avana, Cuba), n. 33; 2012

189) *The Adventures of the Revolutionary Subject from the 19th to the 21th Century*, in AA. VV., *Revolution and Subjectivity*, Matadero, Madrid, 2011, pp. 87-99.

190) *Il benessere? Un mix di ingredienti*, intervista A. Dachan, in «ML Mondo Lavoro», ottobre 2011, pp. 102-103.

191) Partecipazione alla tavola rotonda su «Il *Nomos* e il nuovo ordine europeo», in «Teoria del diritto e dello Stato. Rivista europea di cultura e scienza giuridica», 2011. N. 1-2, pp. 241-46 e 258-61.

192) «*Wenn wir die Demokratie realisieren wollen, müssen wir sie in den internationalen Verhältnissen verwirklichen*», intervista a Thomas Wagner in «Hintergrund», 3. Quartal 2011, pp. 42-44.

192 bis) *Rivoluzioni del Novecento e futuro del socialismo*, intervista a Tian Shigang, in «Chinese Social Sciences Today», 29 novembre 2011; tr. tedesca in in XVII. Internationale Rosa-Luxemburg-Konferenz 2012, Junge Welt, Berlin, 2012, pp. 50-52.

193) *Arendt, Marx e l'animal laborans*, in Mauro Bozzetti (a cura di), *La questione del dire. Saggi di ermeneutica per Graziano Ripanti*, Mimesis, Milano, 2012, pp. 137-144.

194) *Psicopatologia e demonologia. La lettura delle grandi crisi storiche dalla Restaurazione ai giorni nostri*, in «Belfagor. Rassegna di varia umanità», marzo 2012, pp. 151-172; tr. brasiliana in G. Semeraro e Martha D'Angelo (a cura di), *Filosofia da historia*, Editora da UFF, Niteroi-RJ, 2014, pp. 11-43; versione tedesca ridotta, di Hermann Kopp, in «Marxistische Blätter», 2012, n. 1, pp. 89-103; versione francese ridotta in Antoine Casanova et alii, *La raison et ses combats. Lumière, rationalisme moderne, Révolution, hier et aujourd'hui*, Actes du colloque de la Fondation Gabriel Péri, Paris, 2012, pp. 21-32.

195) *The tangled paradox of liberalism*, in «International Socialist Review», luglio-agosto 2012, pp. 22-26

196) *Die Einheit von Philosophie und Politik. In Erinnerung an Hans Heinz Holz*, in AA. VV., *Die Welt begreifen-organisiert handeln*, Edition Ost, Berlin, 2013, pp. 95-110.

196 bis) Intervista a «*Cadernos de Ciências Sociais*», San Paolo, 2013, n. 4, pp. 13-28

197) «*Marxismo occidentale*» e «*marxismo orientale*»: una scissione infausta, in A. Höbel e M. Albertaro, *Novant'anni dopo Livorno. Il Pci nella storia d'Italia*, Editori Riuniti, Roma, 2014, pp. 17-50; tr. francese in AA. VV., *La Chine et le monde. Développement et socialisme*, Le temps des Cerises, Paris, 2013, pp. 287-315; tr. tedesca parziale in «*Marxistische Blätter*», 1, 2014, pp. 28-41; versione inglese ridotta in Alexander Anievas (ed.), *Cataclysm 1914. The First World War and the Making of Modern World Politics*, Brill, Leiden/Boston 2014, pp. 258-279

198) *Stalin e Hitler: fratelli gemelli o nemici mortali?*, in «*Historia Magistra*», anno VI, n. 14; 2014, pp. 15-29, versione tedesca in Christoph Koch (ed.), *Gab es einen Stalin-Hitler Pakt?*, Lang, Frankfurt a.M., 2015, pp. 17-34

199) *Rivoluzione d'ottobre e democrazia nel mondo*, La scuola di Pitagora, Napoli 2015 (testo di una conferenza pronunciata a Napoli il 6 luglio 2007); tr. francese, Delga, Parigi, 2016.

200) *Palmiro Togliatti und der Friedenskampf gestern und heute*, in «*Marxistische Blätter*», 2, 2017, pp. 94-102; versione originale italiana, con titolo diverso, pubblicata nel sito «*Marx XXI*».

#### IV. Riconoscimenti e premi

Domenico Losurdo è uno degli autori italiani più tradotti nel mondo. *Controistoria del liberalismo* (2002), ora alla sesta edizione, è stato tradotto o è in corso di traduzione in una dozzina di paesi; *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, uscito nel 2013 e già alla seconda edizione, ha venduto i diritti di traduzione già in sei paesi.

I libri di Domenico Losurdo, regolarmente pubblicati in più edizioni, sono stati recensiti e discussi (talvolta in termini entusiastici) non solo su riviste filosofiche e storiche, ma anche su importanti organi di stampa internazionali, “*Frankfurter Allgemeine Zeitung*”, “*Neue Zürcher Zeitung*”, “*Die Zeit*”, “*Financial Times*”, “*Le Monde*”, “*Le Monde Diplomatique*”, “*Libération*”, “*Corriere della Sera*”, “*La Repubblica*” ecc.

Il libro *Controistoria del liberalismo* ha conseguito nel 2006 il premio Luigi Salvatorelli.

Il libro *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica* ha conseguito nel 2013 il premio Sila.





**Saggi**

## **Cento anni dalla Rivoluzione d'ottobre: rivoluzione sociale e rivoluzione anticoloniale\***

Domenico Losurdo (Università di Urbino)

*One hundred years after the October Revolution, we can try to make an assessment of its outcomes and heritage. But if we just focus on the construction of a post-capitalistic society, of socialism, our evaluation will be partial, incomplete and unable to allow an understanding of the past and the current times. So, we have to tackle this issue from a double perspective: looking to the construction of socialism but looking also to the struggle against colonial domination, against imperialism. The result of a reflection on these two levels is on one side that the movement started from the October Revolution led to the vanishing of the colonial classic system, and on the other side that the construction of socialism is a troubled process of political, economical and intellectual apprehension that is unavoidably full of contradictions. This process is still in progress – in China, for instance. On the other hand, today neocolonialism carries on the tradition of exploitation and domination, generating the premises of a new large-scale war. The construction of a post-capitalistic society is once again strictly connected with the cause of peace.*

*Keywords: October Revolution; Socialism; Colonialism; Anti-colonial Revolutions; China.*

Nell'anno del centenario le iniziative di discussione sulla Rivoluzione d'ottobre sono molto più numerose di quelle che, fino a qualche tempo fa, ci si poteva attendere. C'è stato un tempo in cui l'ideologia dominante parlava della Rivoluzione d'ottobre come qualcosa di insignificante che non interessava più a nessuno e non aveva avuto alcuna influenza reale sulla storia. Invece, negli ultimi tempi, il tono è un po' cambiato: certo, si cerca di dipingere un quadro a tinte fosche della Rivoluzione d'ottobre e della sua influenza, ma in qualche modo se ne riconosce l'importanza storica. Non c'è dubbio – questo è il mio punto di partenza – che la Rivoluzione d'Ottobre sia stato il momento decisivo della storia del Novecento, di un secolo di straordinaria importanza. Perché?

Prima di esprimere giudizi di valore, vediamo: la Rivoluzione d'ottobre ha cambiato qualcosa, ha cambiato qualcosa in modo radicale nel mondo? Direi di sì. E, per accorgersene, basta fare una riflessione sul mondo prima e dopo di essa. Prima della rivoluzione, il mondo era assimilabile a una sorta di proprietà privata detenuta, su larga parte del pianeta, da un piccolo gruppo di potenze capitaliste e colonialiste. Tutta l'Africa era una colonia, sia pure una colonia spartita fra potenze europee rivali e armate le une contro le altre. Una colonia, andando al di là dell'Europa, era evidentemente l'India, una colonia era l'Indonesia, una colonia la Malaysia etc. etc., una colonia era il Pakistan. Una semicolonie invece era la Cina, e una

---

\* Trascrizione di Giorgio Grimaldi.

semicolonia era nel suo complesso l'America Latina, sulla quale – in base alla dottrina Monroe reinterpretata da Theodore Roosevelt, che è stato Presidente degli Usa agli inizi del Novecento – gli Stati Uniti pretendevano di esercitare «un potere di polizia internazionale» (detto tra virgolette di citazione, perché era l'espressione ufficiale). Si può certamente esprimere il giudizio di valore che si vuole su quell'esperienza: è un dato di fatto, tuttavia, che oggi il quadro sia radicalmente cambiato. Il colonialismo, almeno nella sua forma classica, è dileguato. Queste colonie hanno conquistato l'indipendenza e alcuni paesi, penso in particolare alla Cina, non solo hanno conquistato l'indipendenza, ma sono diventati attori di primo piano nella politica mondiale: la Cina, ad esempio, è la seconda potenza economica del mondo e, secondo molti, si appresta a diventare la prima.

Quindi, allora, noi possiamo dire che la Rivoluzione d'ottobre una prima conseguenza l'ha avuta: ha distrutto, ha liquidato in larga parte il sistema colonialistico mondiale, almeno nella sua forma classica. A questo punto, la domanda alla quale siamo costretti in una certa misura a rispondere è: ma in che modo la Rivoluzione d'ottobre ha prodotto questo risultato?

Quando scoppia la Prima guerra mondiale, Lenin la definisce come uno «scontro fra proprietari di schiavi», cioè quei «proprietari» di imperi coloniali che erano, in ultima analisi, «proprietari di schiavi» coloniali. Può sembrare una definizione polemica, ma riflettiamo su questo fatto: quando scoppia la Prima guerra mondiale, i paesi che detengono colonie, per esempio la Gran Bretagna e la Francia, nonostante esibiscano la loro democrazia o la loro presunta democrazia, costringono con la forza delle armi le popolazioni coloniali ad arruolarsi per andare a combattere a migliaia di chilometri di distanza una guerra di cui non sanno nulla. Se l'essenza della schiavitù è il potere di vita e di morte che il proprietario esercita sullo schiavo, questo costringere le popolazioni coloniali ad andare a combattere, ad andare a morire in un fronte a migliaia di chilometri di distanza, è effettivamente qualcosa di simile alla schiavitù.

Ecco perché per capire la Rivoluzione d'ottobre non dobbiamo pensare soltanto alla guerra in Europa. Intanto, la Rivoluzione d'ottobre inizia lanciando due parole d'ordine. Una è la parola d'ordine lanciata in Occidente, soprattutto agli operai occidentali, alle masse popolari occidentali, l'invito a rifiutare la militarizzazione, rifiutare la mobilitazione coatta per essere costretti a uccidere e a essere uccisi: trasformare la guerra in rivoluzione. Per un altro verso, guardando alle colonie, guardando a quelli che Lenin definisce «gli schiavi delle colonie», vi è un appello a questi schiavi

perché spezzino le loro catene, perché spezzino l'assoggettamento coloniale, il dominio coloniale, e quindi conquistino l'indipendenza.

Il movimento anticolonialista non inizia con la Rivoluzione d'ottobre. C'erano stati già alcuni precedenti, alcune avvisaglie. Già negli anni che precedono immediatamente la Prima guerra mondiale e la Rivoluzione d'ottobre vediamo una serie di rivoluzioni anticoloniali. Per esempio, alla fine dell'Ottocento c'è una rivoluzione del Sudan contro il dominio coloniale inglese. Poi agli inizi del Novecento c'è una rivoluzione in Messico, che è una rivoluzione al tempo stesso sociale e nazionale, cioè anticoloniale. C'è poi la rivoluzione in Cina del 1911, c'è la rivoluzione in Persia, c'è nel 1916 una rivoluzione in Irlanda – l'Irlanda era una colonia della Gran Bretagna collocata in Europa –, e anche l'Irlanda è stata protagonista di una rivoluzione anticoloniale.

Certo, la Rivoluzione d'ottobre si colloca sulla scia di queste rivoluzioni anticoloniali e schematizza questa stessa esperienza storica lanciando a sua volta l'appello agli schiavi delle colonie affinché spezzino le loro catene. E così qualche anno dopo, poco dopo la fine della Prima guerra mondiale, il II Congresso dell'Internazionale Comunista modifica la parola d'ordine con cui si conclude il *Manifesto del partito comunista*. L'appello di Marx ed Engels, «Proletari di tutti i paesi, unitevi!», «unitevi!» per una rivoluzione anticapitalista, dopo il II Congresso dell'Internazionale Comunista viene integrato e suonerà da quel momento «Proletari di tutti i paesi e nazioni oppresse di tutto il mondo unitevi!». L'appello individua adesso due soggetti rivoluzionari: il soggetto rivoluzionario non è soltanto il proletariato, le masse popolari dell'Occidente sfruttate dal capitalismo; no, c'è un altro soggetto rivoluzionario per eccellenza ed è costituito dai popoli coloniali, dai popoli che subiscono l'oppressione nazionale. Si capisce quindi come, anche con questa trasformazione della parola d'ordine del *Manifesto del partito comunista*, non ci sia dubbio che la Rivoluzione d'ottobre promuova in primo luogo la rivoluzione anticolonialista mondiale.

Voglio soffermarmi un attimo su questo. Lo scontro tra colonialismo e anticolonialismo è al centro della storia dell'Occidente e a guidare le rivoluzioni anticoloniali sono perlopiù partiti di ispirazione marxista e comunista. Perché lo scontro fra colonialismo e anticolonialismo è al centro del Novecento? Perché anche il fascismo – e in particolare il nazismo – vuole essere una ripresa e una radicalizzazione della tradizione coloniale. Cos'è che il nazismo, che nel giugno del 1941 lancia l'Operazione Barbarossa, si propone di mettere in atto in Unione Sovietica? Non si tratta soltanto di rovesciare il socialismo (questo è chiaro): si tratta di colonizzare e

schiavizzare il popolo sovietico, colonizzare e schiavizzare quelli che Hitler definisce esplicitamente «gli indigeni dell'Europa orientale», nel linguaggio classico della tradizione coloniale.

Nel 1933, Spengler scrive *Anni decisivi* e parlando dell'Unione sovietica dice: «con la Rivoluzione d'ottobre La Russia sovietica ha gettato via la sua maschera bianca» e fa ora parte integrante della popolazione coloniale, della popolazione di colore. Ormai i russi sono dei neri e devono essere trattati alla stessa stregua dei neri, alla stessa stregua delle popolazioni coloniali, cioè devono essere schiavizzati, in ultima analisi, decimati e schiavizzati. E questo è anche il punto di vista di Hitler. Alla vigilia della conquista del potere, nel 1932, Hitler dichiara appunto che contro la rivolta dei popoli coloniali aizzata dall'Unione sovietica, aizzata dagli ebrei e dai bolscevichi – che per Hitler erano tutto sommato la stessa cosa – la rivoluzione anticoloniale stimolata dalla Rivoluzione d'ottobre è una rivolta contro il potere bianco, contro la *White Supremacy*, contro la supremazia bianca, e il Terzo Reich vuol essere il ristabilimento e il rafforzamento della *White Supremacy*, della supremazia bianca a livello internazionale. Quando questo tentativo di Hitler fallisce e viene sconfitto a Stalingrado, quando coloro che erano destinati a essere schiavi del Terzo Reich conseguono la vittoria sugli aspiranti schiavisti, questo è l'inizio della rivoluzione anticolonialista mondiale. Hitler dichiara esplicitamente che in Europa orientale e in Unione sovietica vuole edificare le Indie germaniche: come ci sono le Indie britanniche, cioè l'impero coloniale britannico che vedeva nell'India propriamente detta la propria colonia principale, così Hitler intende edificare le sue Indie germaniche in Europa orientale. Talvolta Hitler fa anche il paragone con la conquista del Far West: la colonizzazione degli Stati Uniti è andata di pari passo con la decimazione e la schiavizzazione degli indigeni, dei nativi, dei pellerossa, degli indiani, e adesso Hitler intende portare avanti il suo Far West, che in questo caso coincide con l'Europa orientale, procedendo alla decimazione, deportazione e schiavizzazione degli indigeni dell'Europa orientale, in primo luogo i popoli dell'Unione Sovietica.

Il fallimento, la disfatta del tentativo hitleriano di riprendere e radicalizzare la tradizione colonialista classica significa esattamente l'inizio della rivoluzione anticolonialista su scala mondiale. Subito dopo la fine della Seconda guerra mondiale inizia la più grande rivoluzione anticoloniale della storia. Una rivoluzione che sfocia nella fondazione della Repubblica popolare cinese e poi in una serie di altre rivoluzioni anticoloniali che va dal Vietnam a Cuba all'Algeria. Il primo, grande risultato della Rivoluzione

d'ottobre è stato dunque l'abbattimento del sistema colonialista mondiale, almeno nella sua forma classica.

Proprio alla vigilia della conquista del potere su scala nazionale da parte del Partito comunista cinese, Mao Zedong fa però una riflessione. Anche dopo che la Repubblica popolare cinese sarà proclamata, dice rivolgendosi ai suoi concittadini e compatrioti, se continueremo a dipendere dal grano americano, se la nostra dipendenza economica non viene scossa, avremo sì conquistato l'indipendenza politica formale, però di fatto continueremo a essere una colonia o una semicolonia degli Stati Uniti.

A migliaia di chilometri di distanza, un altro grande rivoluzionario, Frantz Fanon, teorico della rivoluzione algerina, fa un ragionamento analogo. Fanon è l'autore di un libro dedicato ai popoli coloniali che per qualche tempo ha avuto una grande eco, una grande fama, giusta e meritata, *I dannati della terra*, pubblicato a suo tempo con la prefazione di Jean-Paul Sartre. A un certo punto fa questa considerazione: quando una grande potenza coloniale imperiale è costretta a concedere l'indipendenza a un popolo che in modo collettivo e corale ha imboccato la via della rivoluzione, della rivolta contro la schiavitù coloniale, ecco, la potenza colonialista si rivolge a questo popolo in rivolta più o meno in questi termini: “va bene, volete l'indipendenza? Adesso prendetela, però crepate di fame!”. Significa, commenta Frantz Fanon, che a un certo punto la rivoluzione anticoloniale deve passare, se vuol essere vittoriosa, dalla fase propriamente politico-militare per la conquista dell'indipendenza politica, per costruirsi come stato nazionale almeno formalmente indipendente, a una fase in cui lo sviluppo economico e tecnologico svolge un ruolo decisivo, perché soltanto attraverso questo sviluppo è possibile rompere la dipendenza coloniale o semicoloniale rispetto alle grandi potenze colonialiste e cioè alle grandi potenze dell'Occidente.

Mao non conosceva Frantz Fanon, Frantz Fanon non conosceva Mao, però a partire dall'esperienza della lotta anticolonialista giungono entrambi alla stessa conclusione: la rivoluzione anticolonialista passa attraverso non una tappa, ma attraverso almeno due tappe. E se Mao è stato il grande teorico della prima tappa della rivoluzione anticolonialista, il teorico della seconda tappa della rivoluzione anticolonialista è stato un altro grande dirigente comunista cinese, Deng Xiaoping. Non ha senso contrapporre questi due grandi rivoluzionari, perciò, come spesso viene fatto. Deng Xiaoping mostra, infatti, che la Cina deve andare incontro uno sviluppo economico importante per liberarsi veramente dalla sua situazione di dipendenza. E sappiamo del resto che lo sviluppo impetuoso della Cina non

solo sul piano economico ma anche sul piano tecnologico costituisce uno stimolo importante anche per gli altri popoli del Terzo Mondo.

Tracciamo allora un primo bilancio. Chi non si rende conto dell'importanza della Rivoluzione d'ottobre non ha che da fare una riflessione elementare sull'andamento del sistema colonialista: l'abbattimento del sistema colonialista non si può comprendere senza l'influenza della Rivoluzione d'ottobre. Anche Mao dichiara che il marxismo-leninismo è giunto in Cina attraverso la Rivoluzione d'ottobre. E in effetti, attraverso la Rivoluzione d'ottobre il marxismo-leninismo giunge in ogni angolo del mondo e in primo luogo proprio presso i popoli coloniali, impegnati a condurre la loro rivoluzione.

Finora ho parlato di colonialismo e anticolonialismo, ma non ho parlato di socialismo. E questa rimozione – questa apparente rimozione – può sembrare strana: dopotutto, la Rivoluzione d'ottobre si autodefiniva come una rivoluzione socialista, il socialismo era esplicitamente rivendicato da Lenin, che della rivoluzione è stato il grande teorico e il protagonista. Ebbene, che ne è stato del socialismo dopo la Rivoluzione d'ottobre? La storia – ci insegna Hegel – procede sempre in modo diverso rispetto ai progetti umani, anche ai progetti rivoluzionari più elaborati, più sofisticati, più lungamente meditati: questi piani non corrispondono mai al processo storico reale, perché intervengono sempre elementi nuovi, elementi non previsti e non prevedibili. Allora, che ne è stato del socialismo a partire dalla Rivoluzione d'ottobre?

Abbiamo visto che l'Unione Sovietica è stata il bersaglio di una guerra di annientamento e di schiavizzazione colonialista portata avanti dal Terzo Reich. Cioè, l'Unione sovietica è di fatto costretta, per sopravvivere, a una guerra di resistenza e di indipendenza nazionale: quella che è stata definita dai dirigenti sovietici del tempo la Grande guerra patriottica. Come sappiamo, il Terzo Reich non si proponeva soltanto di liquidare il socialismo, non si proponeva semplicemente di assoggettare il proletariato sovietico, ma intendeva dominare, schiavizzare l'intero popolo sovietico, l'intera nazione sovietica. E quindi è chiaro che all'ordine del giorno per tanto tempo in Unione sovietica è stata in primo luogo la guerra di resistenza e di liberazione nazionale, la lotta anticolonialista.

Ma questo non vale soltanto per l'Unione sovietica. Pensiamo alla Repubblica popolare cinese. Certamente è stata proclamata dopo la lotta diretta dal partito comunista e diretta da Mao Zedong, che si batteva per il socialismo e per il comunismo: e però anche Mao Zedong è stato costretto a una lotta di resistenza e di liberazione nazionale. Il Giappone imperialista ha

tentato di mettere in atto in Cina più o meno lo stesso programma che Hitler ha tentato di mettere in atto nell'Europa orientale: se Hitler si è scatenato in primo luogo contro l'Unione sovietica, il Giappone si è scatenato in primo luogo contro la Cina. E in questa circostanza è stato Mao Zedong a dichiarare che, nelle condizioni della Cina, che stava per essere assoggettata e schiavizzata, la lotta di classe coincideva con la lotta nazionale. Quindi, anche per quanto riguarda la Cina, è chiaro che il problema centrale è diventato la lotta di resistenza nazionale.

E il socialismo? Proprio nel corso di queste lotte sono stati tentati esperimenti di costruzione di una società post-capitalistica, non capitalistica. E questi esperimenti si sono susseguiti in modo contraddittorio. Mi limito a una considerazione. Se prendiamo i primi quindici anni di vita della Russia sovietica, vediamo susseguirsi tre esperimenti tra loro sensibilmente diversi. Il primo è il cosiddetto “comunismo di guerra”. Il comunismo di guerra viene definito con precisione da Gramsci, il quale anche in questo caso dimostra eccezionale lucidità: «il comunismo di guerra», dice, «è il collettivismo della miseria e della sofferenza». E cioè, le immani distruzioni e devastazioni provocate in Russia dalla Prima guerra mondiale, poi dalla guerra civile e poi dalla guerra contro l'intervento delle potenze occidentali – questa situazione di miseria e di devastazione – vengono affrontate dal comunismo di guerra attraverso un «collettivismo della miseria e della sofferenza».

La ripartizione egualitaria – più o meno egualitaria – della scarsa ricchezza sociale che ancora sussisteva è dunque il primo esperimento, che però poco dopo viene sostituito per iniziativa di Lenin stesso dalla NEP. La NEP reintroduce alcuni elementi di proprietà privata e di capitalismo al fine di sviluppare maggiormente le forze produttive. Perché? Perché la ripartizione egualitaria della miseria non supera la miseria. Il socialismo non vuol essere la ripartizione egualitaria della miseria, vuol essere il superamento radicale della miseria, della povertà, della scarsità. Dunque si passa alla NEP, che introduce alcuni elementi di proprietà privata e di capitalismo e che per qualche tempo sembra avere un notevole successo: le forze produttive si sviluppano e la situazione di miseria comincia a essere superata. Tuttavia, a partire da un certo momento, per iniziativa in primo luogo di Stalin, si pone fine alla NEP e si procede alla nazionalizzazione radicale di tutta l'economia, comprese l'industria e l'agricoltura.

Perché viene abbandonata la NEP? Non perché venga sottoposta a critica e in laboratorio si dica “è meglio un sistema piuttosto che un altro”. No: si sta sempre di più addensando il pericolo di una nuova guerra

mondiale, il pericolo di un'aggressione contro l'Unione Sovietica, e si ritiene che un'agricoltura così parcellizzata difficilmente sarà in grado di rifornire sul piano alimentare il popolo sovietico e l'esercito sovietico una volta che verranno investiti dall'aggressione, che poi si verificherà per opera di Hitler. E il calcolo è stato giusto, se pensiamo alla guerra: certamente la nazionalizzazione dell'agricoltura ha contribuito in misura decisiva alla sconfitta che viene inflitta a Hitler. Dopo la fine della Seconda guerra mondiale, la collettivizzazione integrale e coatta dell'agricoltura mostrerà però tutti i suoi limiti: l'agricoltura non si sviluppa e in tutto il sistema iniziano a diventare evidenti i limiti di questo terzo esperimento. Perché? Perché ora la retribuzione viene effettuata sì in modo egualitario ma indipendentemente dall'erogazione o dalla mancata erogazione del lavoro. E non è certamente questa la retribuzione socialista di cui parlano Marx ed Engels, i quali dicono che nel corso del socialismo la retribuzione sarà conforme alla quantità e qualità del lavoro erogato. Invece questa indifferenziata retribuzione indipendentemente dal lavoro erogato o non erogato finisce col far cadere qualsiasi incentivo al lavoro, e così vediamo come sia in Unione sovietica che nella Cina maoista a un certo punto si diffonda una disaffezione di massa verso il lavoro, perché lavorare o non lavorare comportava la stessa retribuzione. Ed ecco che anche il terzo esperimento di costruzione di una società post-capitalista dimostra tutti i suoi limiti.

Possiamo capire allora l'evoluzione che si verifica in Cina. La Repubblica popolare cinese viene fondata nel 1949 ma in Cina i tentativi di costruzione di una società post-capitalista iniziano già vent'anni prima. Alla fine degli anni Venti ci sono già le cosiddette "aree liberate", cioè le aree controllate dal movimento diretto dal Partito comunista: sono "province" – così vengono chiamate nel linguaggio cinese –, ma sono province che talvolta equivalgono all'estensione e alla popolazione di un paese come l'Italia. E in alcune di queste vediamo esperimenti di economia interessanti e cioè un'economia mista, privata e pubblica, nella quale il settore privato è però controllato. Se poi guardiamo a tutto l'arco della rivoluzione in Cina, grosso modo dal 1928 a oggi, in questi novant'anni di storia vediamo perciò in Cina qualcosa di diverso dai tre esperimenti che abbiamo visto nella Russia sovietica. Non c'è mai cioè una nazionalizzazione integrale ma c'è sempre stata una combinazione di proprietà privata e proprietà pubblica: la proprietà privata ugualmente sotto il controllo dello Stato, l'economia cooperativa, l'economia statale e così via. A parte la breve fase rappresentata in Cina dalla Rivoluzione culturale, dal Grande balzo in avanti, per quasi

novant'anni c'è una sostanziale continuità: il tentativo di combinare piano e mercato, solidarietà collettiva e iniziativa individuale, lo sforzo di stimolare l'economia anche attraverso la competizione, anche attraverso gli incentivi. Ed è questo quarto esperimento di costruzione della società post-capitalistica che in seguito si è affermato, e non c'è dubbio che questo quarto esperimento, che ha influenzato anche il Vietnam e Cuba, abbia prodotto risultati straordinari. Almeno ottocento milioni di cinesi sono stati liberati dalla miseria e cioè più di dieci Italie: un avvenimento forse senza precedenti nella storia mondiale, anche per la rapidità con cui tutto questo è avvenuto. E non si tratta soltanto dello sviluppo economico, ma anche dello sviluppo tecnologico, che sta portando oggi la Cina in pole position per quanto riguarda la tecnologia.

Questo processo sta mettendo in crisi non solo il colonialismo ma anche il neocolonialismo. Il neocolonialismo è quella forma di controllo che non è direttamente politico ma avviene attraverso l'economia. Se c'è però un grande sviluppo economico, un grande sviluppo tecnologico, anche il controllo neocoloniale o semicoloniale cade in crisi. Naturalmente – ma questo è un altro discorso – ci possiamo chiedere se il colonialismo e il neocolonialismo si rassegneranno a questa sconfitta o stiano già tentando di passare a una controffensiva.

Se il movimento iniziato con la Rivoluzione d'ottobre ha portato alla liquidazione del sistema colonialista classico, dunque, per quanto riguarda il socialismo noi vediamo invece un tormentato processo di apprendimento, ricco di contraddizioni. Non c'era nessun sistema al quale attenersi: la società post-capitalistica doveva essere inventata, e inventata in condizioni drammatiche e tragiche, mentre infuriava la guerra, mentre infuriava la repressione. Inevitabilmente, nel corso di queste circostanze sono stati fatti diversi esperimenti, spesso in contraddizione l'uno con l'altro, con tutte le polemiche e le lotte, anche acute, che si sono verificate. E' un processo che certamente ha trovato in Cina un punto di riferimento importante, ma che è lungi dall'essersi concluso e del quale è ovviamente necessario vedere anche i limiti evitando ogni celebrazione apologetica e indiscriminata. Anche per quanto riguarda il colonialismo, del resto, la cancellazione del sistema colonialistico classico è un processo già concluso una volta per sempre o si stanno sviluppando nuove lotte? Certamente si stanno sviluppando nuove lotte.

La dissoluzione dell'Unione sovietica e del campo socialista è stata per qualche tempo anche una rivincita del colonialismo. In quegli anni diventava il filosofo di riferimento per tutto l'Occidente Karl Popper: era il teorico

della società aperta ma era anche il grande critico dell'anticolonialismo e della rivoluzione anticoloniale. E in riferimento ai paesi di nuova indipendenza, ai paesi che avevano condotto la rivoluzione anticolonialista, Popper sosteneva che «abbiamo liberato questi popoli troppo presto» e che era stato «come liberare un asilo infantile». In realtà si tratta di una sciocchezza perché l'indipendenza di quei popoli è stata conquistata attraverso lotte epiche e non certo per via di una gentile concessione— si pensi al Vietnam o alla stessa Repubblica popolare cinese. Inoltre, è chiaro che paragonare i popoli coloniali a «un asilo infantile» è un insulto, un insulto fondamentalmente razzista che diventa ridicolo se rivolto a un paese come la Cina, che forse è il paese più sviluppato dell'Asia e ha una lunga cultura alle sue spalle. Questo episodio ci dice molto però della cultura occidentale: essa vuole celebrare la libertà e la democrazia e finisce con l'assumere come filosofo di riferimento un autore che riabilita la tradizione coloniale, senza neppure tener conto che alla tradizione coloniale si sono richiamati il fascismo e il nazismo scrivendo le pagine più terribili del Novecento e tra le più terribili di tutta la storia coloniale.

Credo allora che possiamo rendere omaggio alla Rivoluzione d'ottobre come a una rivoluzione che non si è ancora conclusa: la lotta continua a esserci. Anzi, il nuovo colonialismo e il tentativo in corso di rimettere in discussione la rivoluzione anticoloniale aggravano oggi i pericoli di guerra. Non è un caso che dopo la vittoria e il trionfo conseguiti dagli Stati Uniti nel corso della Guerra fredda sia seguita una catena ininterrotta di guerre. 1989: contro Panama, invasione di Panama. 1991: la prima guerra contro l'Iraq. 1999: la guerra contro la Jugoslavia. 2003: la seconda guerra contro l'Iraq. Poi la guerra contro la Libia e la Siria e chissà cos'altro domani.

Cos'hanno in comune queste guerre, apparentemente diverse l'una dall'altra, che si sono sviluppate tra i Balcani e il Medioriente? Sono guerre che hanno regolarmente preso di mira non paesi, come per esempio l'Arabia Saudita, privi di una rivoluzione anticoloniale e antif feudale alle loro spalle, ma paesi che erano passati per una rivoluzione anticoloniale e antif feudale. Questa rivoluzione può essere stata più o meno radicale, più o meno riuscita, ma si tratta in ogni caso di una rivoluzione. Pensiamo alla diversa condizione della donna in un paese come la Siria e in uno come l'Arabia Saudita; e del resto dove poi vince o ha vinto per qualche tempo l'Isis è stata di fatto reintrodotta la schiavitù della donna.

Queste guerre hanno dunque in comune il loro carattere coloniale o semicoloniale, il tentativo di rimettere in discussione la rivoluzione anticolonialista, che è stata la più grande rivoluzione del Novecento e si è

svilupata sull'onda della Rivoluzione d'ottobre. Todorov – un filosofo ben lontano dal comunismo, anzi, collocato su posizioni anticomuniste – a proposito dell'aggressione della Libia ha scritto che «Questa guerra... scatenata con il pretesto di salvare trecento libici ha provocato la morte di cinquantamila libici». Ebbene, c'è il pericolo che queste “piccole guerre” – “piccole guerre” dal punto di vista dell'Occidente, non certo dal punto di vista di coloro che le subiscono – possano sfociare in una guerra su larga scala, e oggi sono in molti a parlare di un pericolo di una Terza guerra mondiale o comunque di una nuova guerra che potrebbe persino varcare la soglia nucleare.

Siamo così di nuovo costretti a ripensare alla Rivoluzione d'ottobre. La Rivoluzione d'ottobre – non dimentichiamolo mai – è scoppiata nel corso della lotta contro la guerra, nel corso della lotta contro una carneficina ignobile. Alla fine dell'Ottocento nell'ideologia liberale borghese si era diffusa la tesi secondo cui il fenomeno della guerra era un fenomeno del medioevo, un fenomeno che rinviava all'aristocrazia feudale, ma che sarebbe dileguato con l'avvento della modernità politica e industriale. A questo, Marx ed Engels non hanno mai creduto e il *Manifesto del partito comunista* prevede invece una guerra industriale di annientamento tra le nazioni, come conseguenza del capitalismo. Ebbene, la Prima guerra mondiale è stata per l'appunto una guerra industriale di annientamento tra le nazioni e questo è il motivo per cui anche oggi non possiamo credere ai discorsi di chi vorrebbe farci chiudere gli occhi sui pericoli della situazione presente. È un motivo in più per riflettere sulla Rivoluzione d'ottobre e per comprendere tutta la sua importanza nella lotta contro la guerra e per la pace.

## **Materialismo e rivoluzione: limiti di un paradigma**

Roberto Finelli (Università di Roma Tre)

*Soviet Diamat and historical materialism are based on an anthropology of scarcity, according to which the real nature of human beings is primarily a physical-corporeal one, fundamentally generic and aimed at taking possession of the natural world through human work, in order to satisfy our primary needs. Communism is consequently understood in theory and practice as a social organization in which the criterion of equality constitutes the primary and supreme value, while the criterion of difference and inequality constitutes the negative value par excellence. This led to a radical contraposition between a new humanity, characterized by the practice of the "common", and the old bourgeois-liberal humanity, characterized by the exaltation of the "private" and individual subjectivity. Writing The German Ideology and the Parisian Manuscripts of 1844, Marx and Engels removed the dialectical anthropology of Hegel but fell into a new anthropological deficit whose consequences still reach us today. On the other hand, thanks to this removal, the mature Marx will give us a non-anthropomorphic and non-abstract conception of capital, as a merely quantitative factor of systemic integration in a society in which people are worth masks, personifications of economic categories and incarnation of certain relationships and class interests.*

*Keywords: Historical materialism; Spiritualistic materialism; Communitarianism; Individuation; Manufacturing; Dialectics; Critique of political economy.*

### *1. Antropologia della penuria e memoria del futuro.*

La memoria che vogliamo attivare è, per utilizzare il titolo di un libro di un celebre psicoanalista, una “memoria del futuro”. Una *memoria del futuro* vuole significare una memoria che non è volta al passato, che cioè non è volta a ricordare, approfondire e chiarire, i nessi esplicativi dell'accaduto. Bensì è una memoria che, paradossalmente, vuole guardare principalmente ed essenzialmente al futuro, nel senso specifico che *vuole provarsi a costruire i possibili del futuro guardando agli impossibili del passato*. Guardando dunque non, come pensava Walter Benjamin, ai possibili del passato, che non sono giunti a vita e che, negati o repressi, non sono potuti giungere a realizzarsi, ma proprio agli impossibili del passato. Ovvero alle ragioni intrinseche, costituzionali, originali della loro impossibilità: affinché dalla loro comprensione, dallo studio dell'*impossibilità* del passato, si possa provare a pensare la *possibilità* del futuro.

Tutto ciò, senza sottrarci, come dev'essere ovvio, a pensare e a ricordare emotivamente ed affettivamente la storia di quella enorme, travagliata, dolorosa, umanità russa che ha vissuto il ciclo secolare degli anni della Rivoluzione Sovietica prima e dell'URSS dopo. E dico ciclo perché nella catastrofe finale, nella dissoluzione epocale dell'Unione Sovietica è come se la fine si fosse ritorta sull'inizio, consentendo alla coscienza dei più di concludere quella storia durata un secolo nella trama di un accadimento ormai assai ben delimitato e concluso, tale appunto da aver esaurito ogni sua provocazione di senso nel presente e da essere facilmente dimenticato ed eliminato dalla mente delle future generazioni. Ma proprio per tale estinguersi di senso, quella vicinanza emotiva, che invece a noi ancora ci muove e ci commuove, ci stimola ad analizzare, secondo ragione critica, quel passato nei suoi limiti strutturali, nella sua originaria impossibilità e ad estrarne una lezione feconda per l'avvenire.

Anche perché per noi, che per passione e per dovere frequentiamo la filosofia e la sua storia, appare inopportuno dilungarci in considerazioni storiche e politiche, economiche e politiche, la cui ricostruzione tocca ad altre competenze e che in genere collocano il loro oggetto d'analisi in un campo di relazioni diacroniche scandite dal divenire e dal modificarsi nel tempo. Mentre io credo che al cultore di filosofia sia d'obbligo ragionare per principi, per fondamenti, per universali. E che dunque io, in questa sede e in questa occasione, sia sollecitato a soffermarmi, brevemente e per pochi cenni, sul modello antropologico – cioè sulla concezione dell'essere umano quanto a definizione di valori e di priorità – che è stata a base di quella filosofia del materialismo dialettico che insieme al materialismo storico ha costituito l'orizzonte d'idealità, originario e permanente, in cui s'è iscritta la storia della Rivoluzione e della Russia sovietica.

L'antropologia del *Díamat* e del materialismo storico si iscrive in quella che io definirei, come già ho espresso in altre sedi, un'*antropologia della penuria*. Secondo tale visione la natura e la vita dell'essere umano è principalmente corporea, costituita da una bisognosità biologico-materiale, che è sostanzialmente eguale per l'intero genere umano nel suo differenziarsi da un mondo naturale che viene sottoposto a lavoro proprio per il soddisfacimento di quella bisognosità primaria. Una bisognosità di fisicità corporea, la cui priorità

ed impellenza precede ogni successiva complicità e complessità mentale.

Da tale definizione antropologica di una natura corporea biologicamente eguale è derivata una teoria e una pratica del comunismo come organizzazione sociale volta a istituire e a costituire il *criterio dell'eguaglianza*, di ciò che è comune e che non differenzia l'uno dagli altri, come valore primario e supremo e, viceversa, a definire e porre il *criterio della differenza* e della diseguaglianza come il disvalore per eccellenza. In una contrapposizione radicale tra una nuova umanità, caratterizzata dalla pratica valoriale del «comune», e la vecchia umanità borghese-liberale, caratterizzata dall'esaltazione del «privato» e del foro interiore della soggettività individuale.

Non che la tradizione di lotta, prima socialista e poi comunista, per la costruzione di una società diversa da quella capitalistica non si alimentasse dell'endiadi di *libertà* e *giustizia*, per la quale la fine, secondo giustizia, dello sfruttamento e della separazione in classi della vita sociale, avrebbe comportato lo sviluppo, secondo autonomia e libertà, della vita d'ognuno. Non cioè che la tradizione del comunismo non celebrasse il libero sviluppo di ciascuno nell'eguale emancipazione di tutti e che quindi i valori della Comune del 1871 non venissero coniugati in una continuità di approfondimento e di radicalizzazione con i principi della Rivoluzione francese. Ma rispetto alla celebrazione che il pensiero borghese classico faceva della modernità come tempo storico fondato sul valore principe della libertà, di pensiero e di proprietà, del soggetto individuale, la prospettiva di una società comunista non poteva che proporre come suo valore primario e caratterizzante la eguale libertà dal bisogno. E scontare per implicito che solo e proprio quest'ultima, data la priorità del corpo sulla mente, sarebbe poi stata condizione di generazione di un'autentica libertà individuale.

## 2. *Comunitarismo senza individuazione.*

Ora, a ben vedere, da tale antropologia incentrata sulla priorità dei bisogni materiali era ben difficile che non derivasse una concezione autoritaria e verticistica del potere e della sovranità politica. Giacchè, se

il valore primario dell'organizzazione sociale doveva essere il soddisfacimento, per tutti eguale, dei bisogni cosiddetti primari e materiali – la produzione e l'organizzazione dei quali, con Marx ed Engels, si poteva definire la *struttura* – poco importava la *sovrastuttura* politica, cioè la modalità del potere decisionale con cui articolare e dirigere quell'obiettivo primario. Poteva, anzi doveva nascere, un potere fortemente gerarchico, la cui verticalità solo poteva garantire efficienza e rapidità a quel passaggio epocale che doveva trasportare la Russia dall'economia contadina all'economia industriale e a contrastare le possenti forze della controrivoluzione.

Ma a noi qui, come si è detto in premessa, non interessa considerare forze e impedimenti esterni, che pure hanno giocato enormemente nell'opporci e nel cercare di condurre a rovina quel primo grande, gigantesco, esperimento di comunismo. Fino a quella istigazione e finanziarizzazione dell'islamismo radicale da parte degli USA contro l'invasione sovietica dell'Afganistan che se da un lato ha contribuito potentemente, quasi riproponendo la vicenda del Vietnam e degli Stati Uniti, alla dilapidazione economica della Unione Sovietica, dall'altro ha generato lo sviluppo e la diffusione in Occidente dell'islamismo terrorista ed assassino.

Giacchè in questa sede per noi l'obbligo filosofico è quello di ragionare, non in termini di forze e impedimenti estrinseci, bensì solo di forze e impedimenti *intrinseci*, e riflettere su quanto e come il modello di una bisognosità solo o in primo luogo materiale, non avesse da implicare necessariamente, come si diceva, una connessione inevitabile tra comunismo ed autoritarismo, tra comunismo e dittatura, giacchè quell'antropologia metteva in campo un modello semplificato ed elementare di umanità: di una umanità cioè, che, quasi in una sua riduzione infantile alla sua corporeità primaria, era pressocchè obbligata a depositare la risoluzione della propria bisognosità in mani adulte, di maggiore competenza ed autorità.

Ora a me sembra che ragionando appunto in termini di principi e delle loro origini è ovviamente nell'antropologia depositata da Marx ed Engels nella loro pagine sul materialismo storico e dunque in particolare nelle pagine della *Deutsche Ideologie* che sia da ricercare il fondamento di una concezione dell'essere umano che, per dirla in modo assai breve, esclude da sé quel bisogno del riconoscimento, del riconoscimento della

più propria individualità nel contesto delle relazioni intersoggettive e sociali, che Hegel aveva teorizzato nella *Fenomenologia dello spirito*, facendone il motivo centrale di una nuova visione di ciò che è *Geist*, «Spirito»: quale appunto mediazione e compresenza, in una medesima soggettività, di identità e relazione con l'alterità.

Perché appunto a me sembra che l'*Ideologia tedesca* sia, insieme ai *Manoscritti* parigini del 1844, il luogo per eccellenza in cui Marx ed Engels, compiendo tale rimozione rispetto all'antropologia dialettica di Hegel, all'antropologia cioè del nesso insuperabile di identità/alterità, siano caduti in un *deficit antropologico* le cui conseguenze giungono ancora fino a noi oggi: sia attraverso le aporie drammatiche dei materialismi filosofici e politici dell'Unione Sovietica, sia, passando per così dire dalla tragedia storica alla commedia, attraverso le celebrazioni e il misticismo del «comune», che ci è stato servito in tutte le salse, da cinquant'anni, da parte dell'operaismo italiano. E che tale *deficit antropologico*, relativo alla riflessione sulla natura dell'essere umano, nasca dall'influenza su Marx dall'ontologia antropologica e comunitaria di Ludwig Feuerbach, la cui curvatura rimane operosa a mio avviso nel pensiero di Marx per lungo tratto. Con una persistenza che va ben oltre i *Manoscritti del '44* e che fa sentire il suo *Gattungseffekt* – il suo effetto dell'assumere il *Genere umano* come presupposto antropologico ed ontologico – ancora in quelle pagine dell' *Ideologia tedesca* in cui, com'è ben noto, la quasi totalità degli interpreti ha voluto vedere invece l'affrancamento di Marx da Feuerbach e l'accesso a una teoria scientifica e materialistica della storia.

Per quanto concerne la natura profondamente essenzialistica e metafisica dell'antropologia di Ludwig Feuerbach non posso che rimandare qui, per motivi di spazio, ai diversi saggi che ho dedicato a questo autore<sup>1</sup>, dove ho cercato di evidenziare come dietro il suo supposto materialismo si celi una interpretazione sostanzialmente fusionale e spiritualistica dell'umano, rispetto alla cui valenza comunitaria l'esistenza individuale si presenta sempre con le caratteristiche della patologia e dell'individuazione egotica. La teoria del *Genere umano*, come integrazione unitaria, e non conflittuale, delle mille esistenze individuali, vede costantemente affermarsi la dimensione

---

<sup>1</sup> FINELLI 2004, pp. 164-230. Ma ancor prima FINELLI 1982, pp. 88-130.

organica del collettivo rispetto al disvalore dell'individuale e soprattutto fa valere una *cultura dell'immediatezza* di contro a una cultura della mediazione e del confronto dialettico: per la quale l'altro è assai più termine immediato di continuazione e di integrazione del Sé che non termine di discontinuità e di conflitto. Ed è appunto questa cultura dell'immediatezza sociale e comunitaria, della facilità dell'integrazione comune rispetto alle persistenze e alle dissonanze individualistiche, che agisce fortemente in un Marx, compreso quello del materialismo storico, alla ricerca, anch'essa troppo immediata e repentina, di una prospettiva filosofica e politica da opporre all'idealismo di Hegel interpretato, ancora *auctore Feuerbach*, come «religione trasposta in pensieri e sviluppata col pensiero»<sup>2</sup>.

Perché è certamente vero che nella *Deutsche Ideologie* Marx disloca il concetto di *Gemeinwesen*, di essere umano come ente generico, dall'ontologia, dove lo aveva collocato Feuerbach, nella storia delle relazioni sociali. Ossia fa della comunità e della socialità dell'essere umano non un presupposto antropologico e metafisico bensì una dimensione storica, che si realizza in primo luogo nel mondo della prassi fabbrile e della sua strutturale cooperazione/divisione del lavoro. Ma se poi si va a vedere la facilità con cui lo sviluppo delle forze produttive mondiali produce un individuo empiricamente universale e genera il proletariato come classe universale emancipata da ogni localismo e da ogni identità particolare, io credo, si ritrova, oltre una concezione assai ingenua per non dire positivistica dello sviluppo delle forze produttive, l'effetto ancora presente della teoria della *Gemeinschaft* di Feuerbach e della testimonianza di un darsi, troppo facile e immediato, del primato del collettivo sull'individuale. La borghesia ha creato il mercato mondiale e contemporaneamente ha creato il proletariato come classe universale. Il quale è tale perché, essendo radicalmente privo di proprietà *privata*, è *privo* di egoismi e individualismi e come tale si costituisce a soggettività collettiva.

---

<sup>2</sup> MARX 1963, p. 259.

### 3. *Il materialismo storico come materialismo spiritualistico.*

Come per altro verso è certamente vero che nell'*Ideologia tedesca* Marx distingue riguardo al tema dell'individualità, l'*individuo medio*, l'individuo cioè quale vive in ogni forma di società che precede il comunismo, – l'individuo che vive la propria esistenza solo come membro di un collettivo, di una classe<sup>3</sup> – dall'individuo come individuo quale vivrà nella futura società comunista. Ma se poi, si fuoriesce dall'immagine idillica e paradisiaca, non c'è alcuna riflessione nel pensiero marxiano di carattere, per dirla provocatoriamente, *esistenziale*, ossia sulle ragioni e sui processi per i quali un individuo dovrebbe individualizzarsi, cioè in qualche modo affermare la sua differenza rispetto alla vita comune e porre con ciò la sua esistenza come incomparabile, unica ed irripetibile, rispetto a quella di tutti gli altri. È stata troppo intensa l'adesione al modello organicistico dell'antropologia feuerbachiana, attraverso la quale il giovane Marx ha voluto superare rapidamente e sbrigativamente il maestro Hegel, perché gli esiti di quel facile organicismo e comunitarismo scompaiano rapidamente, con la semplice dislocazione del *Gemeinwesen*, dell'essere comunitario, dalla critica della religione di Feuerbach al materialismo storico dell'ideologia tedesca.

In tal senso va seriamente ipotizzato che quella ispirazione teologica, fortemente antihegeliana, abbia continuato, surrettiziamente ad ispirare e a condizionare, la riflessione di Marx, ancora nella *Deutsche Ideologie*, capovolgendo paradossalmente il suo preteso materialismo in un *comunitarismo spiritualisticamente laico*, che vede in qualsivoglia forma di autonomia e di distanza dell'individuale dal collettivo il peccato per eccellenza, da reprimere ed esorcizzare. Come forse dimostra la sovradeterminazione in quantità di pagine e in sovrabbondanza barocca dell'esposizione che nella *Deutsche Ideologie* Marx ed Engels dedicano alla figura di Max Stirner, il quale nell'*Unico e le sue proprietà* si era permesso, appunto, di dire che i padri fondatori del comunismo pensavano e teorizzavano in termini di universali astratti, di universalismi cioè che non davano conto, nelle individualità concrete, di tutto ciò non che accomuna ma che distingue.

---

<sup>3</sup> MARX-ENGELS 1967, p. 57.

Ed infatti è una soggettività fortemente collettiva quello dell'*homo laborans* che emerge dalle pagine dell'*Ideologia Tedesca*. La fabbrilità dell'*homo faber* che attraversa la storia del materialismo storico è una fabbrilità per definizione collettiva, che da una generazione all'altra garantisce con continuità la trasmissione o lo sviluppo delle forze produttive. Giacchè questo è il vettore fondamentale della storia: l'aumento progressivo e ininterrotto attraverso le diverse formazioni storico-sociali della capacità produttiva degli uomini sulla natura e di conseguenza della capacità sempre più progrediente di soddisfare i bisogni e la loro moltiplicazione. Dove ciò che conta e dà forma alla storia è appunto questo confronto tra genere umano e natura, essendo le relazioni sociali e politiche solo conseguenti a quel fattore primario di costruzione. Tanto che esse, se entrano in contraddizione con esso, come accade in tutti i passaggi rivoluzionari, devono di necessità lasciare luogo a relazioni sociali e giuridiche più congrue e facilitanti. Ma dove appunto soggetto della storia è il lavoro, nella catena ininterrotta della sua capacità di rinnovare la produzione del genere umano di contro alla natura. Certo questa crescita incessante nella storia della *fabbrilità* del genere umano riguardo alla natura ha dei costi pesantissimi dovuti al fatto che la cooperazione, dato ontologico e antropologico strutturale al lavoro umano, in tutta la storia trascorsa fino ad oggi si è realizzata attraverso la sua forma contraria: quella della divisione del lavoro, con tutte le scissioni ed opposizioni di classe che essa ha nei secoli comportato, con la separazione, la privatizzazione, l'alienazione e la reificazione della ricchezza di contro ai produttori. Divisione del lavoro tra individui e classi che realizza la collettività dell'*homo faber*, della cooperazione, in modo inconsapevole, non coscientemente voluto, naturalistico come dice qui Marx, dove appunto *natura* sta per inconsapevolezza dell'intero e dell'universale. Ma lo sviluppo al massimo di tale modalità perversa e alienata, pure riesce a produrre, con la divisione del lavoro accelerata ed estremizzata nella creazione del mercato mondiale, la conclusione di tale storia naturalistica, riesce a produrre la negazione della negazione, perché con la massima dipendenza generalizzata di ciascuno da tutti («die *allseitige Abhängigkeit*»)<sup>4</sup>, con la creazione del mercato mondiale, la storia

---

<sup>4</sup> MARX-ENGELS-WEYDEMEYER 2004, p. 26. Come ha ben dimostrato

produce anche, contemporaneamente, la riunificazione dello stesso genere umano, attraverso l'individuo ormai fatto individuo universale per la rete delle relazioni e degli scambi che lo lega a tutti gli altri e attraverso una classe che ormai non è più una classe perché è intrinsecamente universale nel suo essere costituita da individui che non hanno più un sentimento e un'ottica di parte, in quanto privi sempre più di ogni rapporto con la proprietà privata.

Ne deriva da questa condizione materialistica del proletariato una soggettività collettiva profondamente omogenea nelle sue caratteristiche essenziali che sono senso della comunità, come forza produttiva ormai agente sul mercato mondiale, ed assenza di individualismi, per aver superato in questa connessione di relazioni mondiali, ogni naturalismo, localismo ed affrancamento da ideologie mistificanti come la religione. Tanto da poter scrivere Marx ed Engels che, a proposito della religione: «Per la massa degli uomini, cioè per il proletariato, queste rappresentazioni teoriche non esistono, e quindi per essa non hanno neppure bisogno di essere risolte, e se questa massa ha posseduto delle rappresentazioni teoriche, per esempio la religione, esse sono già state da lungo tempo dissolte dalle circostanze»<sup>5</sup>.

Ecco a me sembra che questa vera e propria mitologia sia costruita ancora profondamente sull'opposizione di una coppia categoriale come quella di comune e privato, collettivo e individuale, natura e storia, universale e individuale e sul destino finale dell'inevitabile e necessario ricomporsi di ogni dualismo, proprio per l'estremizzarsi non più sopportabile dei poli della scissione. In un percorso che valorizza assai più la valenza socializzante ed universalizzante delle forze produttive, assunte in termini assai ingenui e celebrativi, e che mette assai meno in primo piano le valenze disgregative, individualizzanti e reificanti quanto a forme di coscienza dell'operare del capitale e del denaro, che non a caso nell'*Ideologia tedesca* compaiono assai poco. Come se fosse

---

quest'ultima pubblicazione del gruppo di lavoro berlinese della nuova MEGA, l'*Ideologia tedesca* quale *testo unitario* deriva da una composizione di manoscritti parziali e sparsi ad opera degli editori postumi del lascito marx-engelsiano.

<sup>5</sup> MARX-ENGELS 1967, p. 32.

insomma ancora una filosofia della storia basata sul darsi originario, ma inconsaputo e naturalistico dell'unità del genere umano, a partire da un comune corpo di bisogni materiali e del lavoro per soddisfarli, per un percorso che sfocerà di necessità, attraverso l'insostenibilità della contraddizione tra produzione *comune* ed appropriazione *privata*, nella gestione consapevole e comunista di quell'unità originaria.

Del resto, come si diceva, era già quanto mai singolare che nel rapidissimo *resumè* che Marx aveva dato della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel precedentemente nei *Manoscritti del 1844* non avesse dato alcun rilievo alla dialettica di signoria e servitù e all'antropologia del riconoscimento che in quelle pagine si accende. La *Fenomenologia*, «vero luogo di nascita e arcano della filosofia di Hegel»<sup>6</sup> viene letta in quelle pagine marxiane solo come dissoluzione del materialismo nello spiritualismo, come riduzione dell'intera realtà del mondo, della natura e degli istituti umani a mere proiezioni ed esteriorizzazioni dell'Idea, come riduzione del lavoro reale nel solo lavoro mentale e logico del concetto. Esattamente secondo l'interpretazione feuerbachiana di Hegel come teologo dissimulato che avrebbe teorizzato il creazionismo e la dottrina trinitaria del cristianesimo sotto le spoglie e il linguaggio apparentemente laici e concettuali della filosofia. E dove appunto la conseguenza più rilevante di tale declassamento radicale di Hegel da massimo pensatore della modernità a restauratore di una teologia neoplatonica era sul piano antropologico l'impossibilità di accogliere la rilevanza e il significato della dialettica del riconoscimento come chiave di volta di una soggettività che vede progredire con l'ampliarsi della sua socializzazione la certezza della sua individuazione. Ed è verosimilmente quella trascuratezza, per non dire rimozione vera e propria, che spiega la valorizzazione clamorosa che A. Kojève un secolo dopo ha fatto del tema della lotta per il riconoscimento come asse centrale di una nuova interpretazione della realtà sociale e della storia. Ma passando attraverso la ontologia del *Nulla* e la metafisica dell'*Essere* di Martin Heidegger e dunque teorizzando quella scissione tra antropologia materialistica e marxista del bisogno e antropologia del desiderio, tra antropologia del finito e antropologia dell'infinito, che a mio avviso ha condannato alla

---

<sup>6</sup> MARX 1963, p. 260.

estremizzazione e al vuoto buona parte della cultura francese contemporanea.

Ma per concludere queste brevi note sul disinteresse per i fondatori del marxismo ad una tematica dell'individuazione e della distinzione della vita del singolo dai modi e dalle esigenze del collettivo – sui termini cioè impliciti in cui continua a lungo nelle opere di Marx ed Engels prima del *Capitale* l'effetto prolungato, ma sotterraneo, della teoria feuerbachiana della *Gattung* – qui va solo aggiunto, in termini positivi, che senza quel disinteresse per l'individualità verosimilmente non sarebbe nata la scienza del *Capitale*, nel quale, almeno chi scrive, vede ancora il massimo vertice di osservazione della realtà della società nella quale viviamo. Perché nella matura critica dell'economia politica per comprendere il capitale come fattore di costruzione e integrazione sistemica finalizzata alla valorizzazione e all'accumulazione del profitto Marx deve lasciare cadere ogni prospettiva individualistico-utilitaristica del processo economico e muovere da una visione in cui «si tratta *delle persone* soltanto in quanto sono *la personificazione di categorie economiche, incarnazione di determinati rapporti e di determinati interessi di classis*»<sup>7</sup>. Ma non è questo il luogo per trattare di ciò e argomentare come, a parere di chi scrive, l'affrancamento dal materialismo storico di Marx e di Engels, quale filosofia e mitologia della storia, sia l'altra faccia indispensabile della medaglia per mettere a fuoco il *Capitale*, quale scienza, invece, della società contemporanea, costruita su un meccanismo gigantesco di astrazione/dissimulazione.

#### 4. *Al di là del «comune».*

La storia della Rivoluzione sovietica e del ciclo della storia dell'URSS è una storia, non c'è alcuna necessità di sottolinearlo, fatta di molte cose, di molte causalità, di fattori assai vari, di una complessità enorme ancora in parte da approfondire e ricostruire. Dal punto di vista culturale, della storia del gusto, della sperimentazione e della innovazione basti pensare alla fecondità dell'incontro tra l'avanguardia russa e la rivoluzione d'Ottobre e alle nuove forme espressive che ne

---

<sup>7</sup> MARX 1964, p. 34.

derivarono in tutti i campi dell'arte fino al *design* industriale durante la breve stagione dei primi anni del nuovo Stato sovietico. Come ovviamente non si può dimenticare che le tappe forzate, e gravide di aspre contraddizioni sociali, dell'industrializzazione del paese sono state le premesse di quell'enorme produzione di guerra che ha, concorso a fermare e poi a sconfiggere, insieme ai venti milioni di morti da parte sovietica, l'espansione del nazismo sul fronte orientale.

Ma qui il discorso che qui si è schematicamente fatto è stato, come si è detto, univocamente filosofico. Ha avuto come unico scopo quello di tracciare una possibile linea di discendenza tra un'etica antropologica, sociale e politica monoculturale, com'è quella che ha finito col trionfare e dominare nella storia dell'Unione Sovietica, e i padri fondatori del marxismo. Perché l'intento di fondo era quello di argomentare e dimostrare come le accuse di comunitarismo gruppale e fusionale, di sostanzialismo etico privo dei valori dell'individuazione, rivolte in genere ai marxismi e ai comunismi orientali, abbiano senso se rivolte anche alle origini del marxismo occidentale e, specificamente, all'antropologia marxiana del materialismo storico nella misura in cui non si è liberato, quanto a orizzonte implicito di senso, dell'antropocentrismo fusionale e antindividualistico di L. Feuerbach.

Anche perché quella presupposizione di una soggettività «comune», anteposta e già di per sé insorgente in quanto forza-lavoro che insiste assai più sulla *forza* che non sul *lavoro*, ha continuato ad oscurare con forza le menti di leaders carismatici e di giovani animosi anche nell'ultimo cinquantennio dei nostri anni.

Mentre ormai, per riprendere un serio discorso di emancipazione, è tempo di liberarci da tutto ciò, a partire, si ripete, dalla constatazione di un radicale *deficit* antropologico presente nell'opera di Marx, come nella tradizione dei marxismi e nell'ispirazione teorica delle varie rivoluzioni comuniste, che al seguito di quella dell'Ottobre, hanno contrassegnato il secolo breve.

### Riferimenti bibliografici

FINELLI, ROBERTO, 1982

“Il pensiero di L. Feuerbach”, in F.S.TRINCIA E R. FINELLI, *Critica del soggetto e aporie dell'alienazione*, Franco Angeli, Milano 1982

ID., 2004

*Il materialismo ingannevole di Ludwig Feuerbach*, in ID. *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino.

MARX, KARL, 1963

*Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in ID., *Opere filosofiche giovanili*, trad. it. a cura di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1964

*Il capitale*, Libro primo, trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.

MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, 1967

*L'ideologia tedesca*, trad. it. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.

MARX, KARL – ENGELS, FRIEDRICH – WEYDEMEYER, JOSEPH, 2004

*Die deutsche Ideologie*, in *Marx-Engels-Jahrbuch 2003*, Akademie Verlag, Berlin.

## Nei *Quaderni filosofici* di Lenin: lo studio della Logica e la lettura del proprio tempo

Emiliano Alessandrini (Università di Urbino)

*In the 50s and 60s of the twentieth century, Lucio Colletti developed a requisition against Hegel and against those elements of his philosophy that had penetrated into Marxism. The main thesis is simple and clear: the more Marxism is contaminated with Hegelism the more it loses scientific consistency. This thesis ends up investing the judgment on the work of Lenin too. The essay in question will show the opposite: the concepts that the Russian revolutionary will find in Hegel's Logic provide him the tools usefull to avoid the ideological deviations of his time and to identify the theoretical errors committed by Trotsky and the exponents of the Second International, both prisoners of the abstract intellect and of mechanistic ways of thinking. This judgment also belonged to Gramsci, who was not by chance a reader and a profound admirer of Hegel. Both Gramsci and Lenin often accuse Trotsky and the Second Internationalists of not having been able to internalize the dialectical logic, with very serious and dangerous political repercussions.*

*Keywords: Lenin, October Revolution, Hegel, Science of Logic, Dialectics*

Nel corso degli anni '50 e '60 del Novecento, collocandosi lungo la scia tracciata da Galvano Della Volpe, Lucio Colletti sviluppa in Italia una requisitoria contro Hegel e segnatamente contro quegli elementi della filosofia hegeliana che, in modo più o meno volontario, erano penetrati all'interno del marxismo, inficiandone, a suo avviso, la consistenza scientifica. Tre i vizi speculativi tramandati, secondo lo studioso italiano, dalla *Scienza della logica* e dalla *Fenomenologia dello Spirito*: 1) l'assorbimento del quadro *storico* nel quadro *ontologico*, vale a dire il complessivo disinteresse verso la «molteplicità del reale», portata a vanificarsi entro «una genericità o un'idea che non rimanda né si riferisce a questo o a quell'aspetto del reale, ma si presenta al contrario essa stessa come la sola e intera realtà»<sup>1</sup>; 2) lo «scambio», per usare la terminologia aristotelica, «del genere con la species»<sup>2</sup>; 3) la tendenza a cedere reiteratamente alle lusinghe delle «ipostasi», categorie incapaci «di servire come ipotesi e *crîteri* per l'esperienza» in quanto non desunte da scrupolose osservazioni dell'Oggetto, ma

---

<sup>1</sup> COLLETTI 1976, p. 154.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 152.

apparso come «un'introduzione surrettizia di contenuti immediati, non controllati»<sup>3</sup>.

Sarebbe alquanto facile replicare a Colletti come simili forme di dogmatismo, che costituiscono alcune delle configurazioni che assume il concetto di *ideologia* in Marx<sup>4</sup>, siano in ultima analisi anche alcune delle configurazioni che assume il concetto di *intelletto astratto* in Hegel – ripartito a sua volta tra l'astrattezza del particolare e l'astrattezza dell'universale. Ma altri sono gli aspetti che qui preme evidenziare: partendo dalle convinzioni di cui sopra, l'allievo di Della Volpe rimprovera a Lenin la tendenza ad allinearsi «nella sostanza» sempre più «alla logica hegeliana»<sup>5</sup>. Si tratterebbe di un allineamento a concezioni teologiche, coscienzialiste e mistiche, quali erano quelle che, a suo avviso, la filosofia classica tedesca promuoveva, inclini a contaminare la coscienza del dirigente russo verso forme di speculazione deteriore. È un punto che viene ribadito con fermezza: la «logica» e la «dialettica hegeliana» avevano posto tra gli occhi di Lenin e il mondo un'insidiosa «lente deformante»<sup>6</sup>.

Come giudicare queste accuse? Lo studio della filosofia di Hegel concorre realmente a indebolire la comprensione che Lenin maturerà del mondo? Per rispondere a queste domande occorre tornare indietro fino al 1914, allo scoppio della Prima guerra mondiale. Guerra che vedrà un altissimo numero di vite falciate, in massima parte appartenenti agli strati sociali meno abbienti. In quel mentre, nei parlamenti inglese, francese, austriaco e tedesco, i deputati socialisti che pur si ergevano a portavoce delle masse popolari, votavano favorevolmente ai crediti di guerra. È una vicenda che suscita l'indignazione di Rosa Luxemburg: «l'immortale appello del Manifesto comunista» di Marx ed Engels (“proletari di tutti i paesi unitevi”) «subisce» ora, «un completamento essenziale...secondo la correzione apportatavi da Kautsky...: “Proletari di tutti i paesi unitevi in pace e sgozzatevi in guerra!”»<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 154.

<sup>4</sup> Cfr. ALESSANDRONI 2014, il cap. su *Marx, Engels e l'ideologia come falsa coscienza*.

<sup>5</sup> COLLETTI 1976, p. 167.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> LUXEMBURG 1970, p. 449.

In un tale contesto, mentre operai e contadini seguitavano a perdere la vita sui campi di battaglia e gli esponenti più illustri della Seconda Internazionale reiteravano, anche sul piano teorico, la scelta di legittimare il bagno di sangue, Lenin, al tempo in esilio, si rifugia in una biblioteca svizzera a studiare la *Scienza della logica* di Hegel. Tale atto non deve tuttavia essere recepito come una forma di indifferenza, da parte del futuro dirigente bolscevico, per le sorti del mondo e del proprio paese, e tanto meno come il desiderio di soddisfare un interesse di semplice erudizione. Le ragioni, a ben vedere, erano altre: Lenin non si limita a voler condannare la guerra, ne intende comprendere l'essenza e con essa i centri nodali degli errori teorici commessi dai socialdemocratici. Se infatti il marxismo della Seconda Internazionale assemblava, all'interno del proprio orizzonte filosofico, elementi di materialismo volgare, evolucionismo, positivismo e neokantismo, nelle elaborazioni del filosofo di Stoccarda Lenin poteva individuare l'argine più resistente da opporre all'espansione di queste correnti. Tra le pagine di Hegel egli cerca quindi i principi fondamentali di un marxismo autentico da contrapporre a quello empirista e positivista della Seconda Internazionale, e nelle critiche che l'autore della *Fenomenologia* rivolge a Kant, intravede argomentazioni più ricche e preziose, rispetto a quelle precedentemente rinvenute in Diderot, per combattere le idee di Mach e degli empiriocriticisti. I *Quaderni filosofici* riportano fra le loro pagine un brano della *Logica*:

«Il pensiero vale qui come un'attività puramente soggettiva e formale, e l'oggettività, di contro al pensiero, come un che di stabile e di esistente per sé. Però questo dualismo non è il vero, ed è un procedimento insensato prendere le determinazioni della soggettività e dell'oggettività così semplicemente e non porsi la questione della loro origine"...In effetti, la soggettività è soltanto uno stadio si sviluppo dall'essere e dall'essenza, e, poi, questa soggettività, "in quanto dialettica, spezza il suo limite" e, "attraverso il sillogismo, si apre all'oggettività»<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> LENIN 1973, pp. 447-48.

Sotto questo passo, il seguente commento di Lenin: «molto profondo e intelligente! Le leggi della logica sono il rispecchiamento dell'oggettivo nella coscienza soggettiva dell'uomo»<sup>9</sup>.

Lungi da quanto sosteneva Colletti, la lettura della *Logica*, possiamo osservare, si rivela per il dirigente russo una fonte inesauribile di acquisizioni teoriche.

### § Salti e interruzioni di gradualità

In altri studi abbiamo avuto modo di valutare l'importanza che svolge in Lenin il concetto di *compenetrazione degli opposti*<sup>10</sup>, corrispettivo filosofico di quanto con riferimenti di carattere più contingente andrà esplicandosi ne *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* del 1918 e ne *La NEP e i compiti dei centri di educazione politica* del 1921. Ma la principale categoria che desterà l'attenzione del futuro statista sarà quella di *salto* o *interruzione di gradualità*<sup>11</sup>. Si tratta di un concetto che, com'è stato dimostrato, rinvia alla frattura temporale originatasi con lo scoppio della Rivoluzione francese e che, a ben vedere, era già apparso nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* del 1807:

«Come nella creatura, dopo un lungo e tranquillo nutrimento, il primo respiro interrompe, con un salto qualitativo, quella gradualità del processo di accrescimento unicamente quantitativo, e il bambino è nato; così lo Spirito che va formandosi matura lentamente e silenziosamente verso la nuova figura...questo graduale sgretolamento, che finora non alterava la fisionomia della totalità, viene infine interrotto dal sorgere del sole che, come un lampo improvviso, fa apparire, in un colpo solo, la struttura del nuovo mondo»<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 448. Poco prima (cfr. p. 444) Lenin aveva peraltro riportato «due aforismi» nei quali veniva sollevato il «problema della critica del kantismo contemporaneo, del machismo, ecc.» polemizzando contro il procedimento meccanicista di Plekhanov e di quei «marxisti» che «hanno criticato (all'inizio del secolo XX) i kantiani e gli humiani più alla maniera di Feuerbach (e di Büchner) che non alla maniera di Hegel».

<sup>10</sup> Cfr. ALESSANDRONI 2014a.

<sup>11</sup> Cfr. LENIN 1973, pp. 396-400.

<sup>12</sup> HEGEL 2001, p. 61.

La categoria di *Salto qualitativo*, se svolge un ruolo importante in Hegel, aveva tutto fuorché centralità in quelle trame narrative tessute dagli esponenti della Seconda Internazionale per illustrare le proprie *teorie della trasformazione*.

In polemica con Rosa Luxemburg, ad esempio, Karl Kautsky insisteva particolarmente sul fatto che, per dare vita a un nuovo assetto storico, occorreva non già *annientare*, ma lentamente *logorare*<sup>13</sup> il sistema in vigore. Così, ne *I presupposti del socialismo* del 1899, Bernstein presenterà la fase di transizione dal vecchio al nuovo sistema sociale come un lungo processo che si sarebbe dovuto svolgere gradualmente e soprattutto attraverso l'intermediazione storica della democrazia liberale. L'opera in questione si scaglia quindi con violenza contro quelle che vengono definite le «insidie del metodo dialettico hegeliano», colpevoli ai suoi occhi di aver condotto Marx alla teoria della «lotta di classe» e della «rivoluzione»<sup>14</sup>.

Per diradare la nebbia ideologica che tali convinzioni avevano contribuito a diffondere, la categoria di *Salto qualitativo* appare a Lenin particolarmente proficua. Essa gli consente di riformulare una filosofia della storia entro la quale le rotture rivoluzionarie potevano vantare un proprio legittimo statuto ontologico. La *Logica* gli insegna invero che «la gradualità senza salti non spiega niente»<sup>15</sup>. Il suddetto *Salto*, tuttavia, suscettibile di produrre la rottura storica osservata, non viene inteso dal dirigente russo come un espediente estemporaneo, ma come risultato di un processo dialettico che si consuma per intero entro l'orizzonte della *necessità*. L'opera in questione gli aveva d'altronde fatto comprendere – a proposito del rapporto tra *Freiheit* e *Notwendigkeit* – che nel fiume del divenire «la necessità...diventa libertà non perché svanisca, ma soltanto perché la sua identità ancora interna si manifesta»<sup>16</sup>. Vale a dire che la libertà non comincia nel punto in cui la catena della necessità viene a spezzarsi, ma in quello in cui questa comincia ad apparire, a vedere se stessa, a transitare, direbbe Hegel, dalla condizione dell'*An sich* a quella del *Für sich*. Si tratta, a ben vedere, di una prospettiva ereditata anche da Marx: a suo avviso infatti l'autentico soggetto rivoluzionario non si

---

<sup>13</sup> Cfr. SALVADORI 1976.

<sup>14</sup> BERNSTEIN 1974, p. 265.

<sup>15</sup> LENIN 1973, p. 398.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 430.

incarna nel ceto lavoratore in quanto tale, ma in quel ceto lavoratore che ha acquisito *coscienza di classe*, che ha dunque dimostrato la capacità di compiere il passaggio dall' *An sich sein* al *Für sich sein*. È un aspetto, quello della dimensione coscienziale, sul quale insisterà particolarmente anche Gramsci nei *Quaderni*. Significative, a tal proposito, alcune sue considerazioni intorno al fattore ultimo che ha innescato l'89 francese:

«Nel suo compendio di storia della Rivoluzione Francese, il Mathiez, opponendosi alla storia volgare tradizionale, afferma che verso il 1789 la situazione economica era piuttosto buona immediatamente, per cui non si può dire che la rottura dell'equilibrio esistente sia dovuta a una crisi di immiserimento...la rottura dell'equilibrio non avvenne per causa di un immiserimento del gruppo sociale che aveva interesse a rompere l'equilibrio e di fatto lo ruppe, ma avvenne per un conflitto di carattere superiore, per "prestigio" di gruppo, in un certo senso, per esasperazione del sentimento di indipendenza del proprio gruppo ecc.».

Da quanto osservato possiamo ben comprendere come per Lenin i concetti di *Salto* o *Interruzione di gradualità* costituissero un'importante acquisizione teorica che, se da un lato rompeva con l'evoluzionismo riformista caro ai teorici della Seconda Internazionale, dall'altro si manteneva anche a debita distanza da quelle forme di volontarismo e soggettivismo che contraddistinguevano, in ultima analisi, il nucleo speculativo della tradizione anarchica.

### § Proporzionalità di cause ed effetti

Nei *Quaderni filosofici* Lenin riporta un passo – appartenente alla sezione interna de *La dottrina dell'Essenza (La realtà)* – nel quale Hegel fornisce una delucidazione teorica intorno al rapporto di causa ed effetto:

«in quanto si ammetta il rapporto di causa ed effetto...l'effetto non può essere più grande della causa...quegli arabeschi storici, in cui da un esile stelo si vede plasmarsi una gran figura, sono quindi una trattazione ingegnosa, ma sommamente superficiale».

Le riflessioni del filosofo tedesco sono qui esplicitamente rivolte agli eventi storici e Lenin riassume il brano pressoché alla lettera: «nella storia si è soliti addurre aneddoti come piccole “cause” di grandi eventi, che nel fatto sono soltanto *occasioni*, soltanto äussere Erregung»<sup>17</sup>.

Hegel, che «accostò con passione Tucidide»<sup>18</sup>, ne tradusse «una ragguardevole parte»<sup>19</sup> e, come emerge dalla *Lezioni sulla filosofia della storia*, lesse ampiamente Polibio, doveva aver ben presente la distinzione che questi avevano tracciato tra *causa occasionale* e *causa profonda* della guerra. Distinzione che trova una propria corrispondenza semantica, e persino una certa affinità linguistica, in quella tracciata nella *Logica* tra *occasioni* (ovvero *sollecitazioni esteriori*) e *grandi cause*. È una lezione da cui Lenin trarrà enorme giovamento allorché si troverà ad interrogarsi sui fattori scatenanti della Prima guerra mondiale.

Allo scoppio del conflitto si moltiplicano le narrazioni a sostegno dell'intervento. In Italia, Cesare Battisti, deputato socialista, presenta lo scontro come una «quarta guerra d'indipendenza» inclinandone «a sinistra la forza di coinvolgimento nazional-popolare»<sup>20</sup>. Parallelamente le potenze dell'Intesa, fatta eccezione per la Russia, lo dipingono via via come uno scontro per la salvezza dei «valori democratico-liberali»<sup>21</sup>, presi di mira dal dispotismo degli Imperi centrali, che, dal canto loro, imputavano al nemico di veicolare l'instabilità governativa e «la decadenza dei costumi sessuali»<sup>22</sup>. La corruzione dell'*ethos* e del *pathos* era un tema da cui muoveva, sul fronte opposto, anche Giovanni Gentile, per il quale la guerra costituiva «la soluzione di una profonda crisi spirituale» nonché la grande opportunità di «cementare una volta nel sangue [la] Nazione» producendo «un solo pensiero, un solo sentire»<sup>23</sup>. La battaglia si ridefiniva in tal senso come uno scontro tra forze morali e forze immorali. Non troppo diversa la posizione dei Futuristi, per i quali la guerra, «sola igiene del mondo» veniva chiamata

---

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 428.

<sup>18</sup> ROSENKRANZ 1974, p. 79.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>20</sup> LUCCINI-SANTAGATA 2015, p. 22.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>23</sup> GENTILE 1934, p. 8.

a svecchiare culture e società stantie. Pullulavano inoltre le ricostruzioni che tendevano ad illustrare la rivalità bellica come un conflitto tra razze. E non mancava chi si riservava di attribuire le responsabilità dello scontro planetario, ora alla voracità austriaca ora al nazionalismo serbo, in ogni caso alla volontà di un esiguo numero di dirigenti nazionali<sup>24</sup>.

Nel complesso, un tale spazio occupava all'interno del dibattito pubblico la lunga serie di cause fittizie e *cause occasionali*, che gran parte dell'intelligenza europea si era convinta di discutere intorno agli aspetti e alle ragioni di una "guerra lampo". La durata del conflitto, tuttavia, se smentì le previsioni temporali, non mutò la sostanza degli orientamenti.

Sensibilmente diversa la prospettiva di Lenin. Questi comprese fin da subito, dalla dimensione che il conflitto aveva assunto, come esso dovesse nascondere cause ben più profonde e remote di quelle prevalentemente diffuse. Si trattava, a ben vedere, di una guerra che affondava le radici nel «quadro complessivo dell'economia capitalistica mondiale, nelle sue relazioni internazionali ai primordi del secolo XX». E questa causa profonda, ben diversa rispetto a quelle presentate dalla narrazione liberale, getta nuova luce sul conflitto stesso, suscettibile di apparire ora sotto tutt'altra veste: non, allora, uno scontro tra democrazia e dispotismo, non una lotta tra consuetudini e trasgressioni, non un conflitto tra moralità e immoralità, ma «una guerra imperialista (cioè di usurpazione, di rapina, di brigantaggio) da ambo le parti...una guerra per la spartizione del mondo, per una suddivisione e nuova ripartizione delle colonie, delle sfere di influenza del capitale finanziario»<sup>25</sup>.

Intento primario dell'opera in questione era pertanto quello di smascherare «le contraddizioni» profonde dell'imperialismo, a partire dall'analisi della sua «sostanza economica...senza la quale non» sarebbe stato «possibile comprendere né la guerra...né la situazione politica»<sup>26</sup> corrente. Dacché, in sostanza, gli approcci idealistici dominavano il discorso pubblico, il lavoro di Lenin intendeva non soltanto rintracciare le *grandi cause*, le cause profonde che si celavano dietro il conflitto, ma anche smascherare l'insieme di cause fittizie e cause occasionali, vale a

---

<sup>24</sup> Cfr. ALBERTINI 2010a, 2010b, 2011; SMITH 2014.

<sup>25</sup> LENIN 1968.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 570.

dire l'insieme di *piccole cause* la cui propaganda ostacolava una corretta stima degli avvenimenti. Nei *Quaderni filosofici* il dirigente russo trascrive ancora un altro passo della *Logica* hegeliana: «nel movimento, nell'impulso e simili la contraddizione rimane nascosta alla rappresentazione dietro la *semplicità* di queste determinazioni». A lato il seguente commento: «occultata dalla semplicità»<sup>27</sup>. Quella della «semplicità che occulta» costituisce senz'altro una dinamica ricorrente nei processi storici, ma con lo scoppio della Prima guerra mondiale, il proliferare delle *cause semplici* o delle *piccole cause*, l'aveva riportata prepotentemente alla ribalta.

### § Logica dialettica e intelletto astratto

Ancora nei *Quaderni*, Lenin trascrive un passo della *Logica* in cui Hegel illustra il cosiddetto *principio di azione reciproca*: «L'interazione si presenta, anzitutto, come una mutua causalità di sostanze presupposte e condizionatesi; ciascuna è dinanzi all'altra, una sostanza insieme attiva e passiva»<sup>28</sup>. È un principio «acuto e giusto», ad avviso del dirigente russo, quello secondo cui «ogni cosa concreta, ogni qualcosa concreto sta in rapporti diversi e spesso contraddittori con tutto il rimanente»<sup>29</sup>. In esso viene ritratto uno degli aspetti che distingue la *logica dialettica* dalla *logica dell'intelletto*<sup>30</sup>. Se la prima pensa in termini di *inestricabilità*, la seconda è eclettismo, ovvero ragiona in termini di *giustapposizione*.

Su questa differenza prospettica sembra fondarsi la polemica intorno alla questione dei sindacati del '20-21 contro Trotsky e Bucharin. Questi i termini della questione: il comandante dell'Armata Rossa intendeva intensificare la militarizzazione della manodopera procedendo ad una dissoluzione dei sindacati nello Stato, stimando quest'ultimo quale reale incarnazione degli interessi degli operai. Lenin replicherà chiarendo che lo Stato russo, in quel dato momento, non costituiva affatto uno Stato operaio, bensì una struttura fondata su un delicato equilibrio in cui venivano tenuti insieme interessi degli operai e

---

<sup>27</sup> LENIN 1973, p. 412.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 430.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 409.

<sup>30</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 460-61.

interessi di altri strati sociali (contadini e piccola borghesia *in primis*). Tanto più che ci si stava apprestando all'interruzione del *comunismo di guerra* e all'introduzione della Nep. Il compito di vigilanza che in quella fase veniva richiesto all'apparato statale, rendeva necessario lasciare espletare le funzioni pedagogiche (e a ben vedere anche quelle protettive) ad organizzazioni differenti. Queste ultime erano state individuate da Lenin nei sindacati, i quali costituivano, spiega, «una scuola sotto tutti gli aspetti: una scuola di unione, una scuola di solidarietà, una scuola di difesa dei propri interessi, una scuola di gestione economica, una scuola di amministrazione»<sup>31</sup>.

Due, secondo il dirigente russo, i principali «errori teorici»<sup>32</sup> di Trotsky:

1) egli incorre nella «più disperata confusione d'idee», in una «“confusione ideologica” veramente illimitata»<sup>33</sup> giacché «tutte le sue tesi sono concepite dal punto di vista del “principio generale”»<sup>34</sup>, e supportate «da discorsi intellettualistici o da ragionamenti astratti o da ciò che talvolta sembra “teoria”, ma in realtà è errore, errata valutazione delle particolarità del periodo di transizione»<sup>35</sup>. Sì, il ragionamento di Trotsky procede per «tesi generali, astratte, “vuote di contenuto”, teoricamente errate e formulate in modo intellettualistico, dimenticando quanto vi è di più concreto e pratico»<sup>36</sup>. Per scongiurare i vizi di una simile impostazione, afferma Lenin, bisogna al contrario proprio «studiare l'esperienza pratica» in quanto «la pratica è cento volte più importante di qualsiasi teoria», che nel suo astrattismo rischia di aumentare la «fretta», il desiderio immediato di sorpassare «ogni limite» creando «formule teoricamente errate»<sup>37</sup>. Oltre al *sillogismo del fare*, concetto in cui Lenin si imbatte nella *Scienza della logica*, riecheggia qui un principio appreso dall'*Introduzione alle Lezioni sulla storia della filosofia*: «se il vero è astratto allora non è vero. La sana ragione umana aspira al concreto [...] La filosofia è massimamente ostile all'astratto e

---

<sup>31</sup> LENIN 1975, p. 349.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 297.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 340.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 299.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 302.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 339.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 309.

riconduce al concreto»<sup>38</sup>. È tale insegnamento che verrà impiegato contro Trotsky e Bucharin: «la logica dialettica», rammenta nel corso della polemica sui sindacati, «insegna che non esiste verità astratta, la verità è sempre concreta»<sup>39</sup>.

2) Oltre a non riuscire a far propria la *logica dialettica* per quanto essa impiega come piano di analisi il pratico e il concreto, Trotsky non riesce a servirsene neppure per quanto concerne il modo di pensare la differenza. Tutto il suo ragionamento costituisce una «messa in oblio del marxismo» per mezzo di «una definizione teoricamente errata, eclettica, del rapporto tra politica ed economia»<sup>40</sup>. Se già «la sostituzione dell'eclettismo al rapporto dialettico tra politica ed economia» rappresenta una caratteristica del pensiero di Bucharin, così «tutto l'opuscolo di Trotski, *Funzione e compiti dei sindacati*, del 25 dicembre, è permeato da capo a fondo dello stesso modo di pensare»<sup>41</sup>. Esso affronta in modo eclettico un numero considerevole di questioni, non riuscendo a cogliere una lunga serie di rapporti. Tra questi: a) il «rapporto tra politica ed economia»; b) «il rapporto tra “scuola” e “apparato”»<sup>42</sup> a proposito dei sindacati; c) il rapporto tra produzione e consumo<sup>43</sup>.

Verso il comandante dell'Armata Rossa, Lenin impiegherà epiteti roventi e toni segnatamente accesi: «il servizievole Trotski» scriveva già nel 1914, «è più pericoloso di un nemico...egli ha interesse a speculare sul manifestarsi dei dissensi...non ha mai avuto opinioni ferme su nessuna questione importante del marxismo»<sup>44</sup>. E nella polemica sui sindacati dopo aver rubricato le tesi di Trotsky come «politicamente dannose»<sup>45</sup>, invita il partito a temprarsi «nella lotta contro una nuova malattia (nuova nel senso che dopo la Rivoluzione d'Ottobre l'avevamo dimenticata): il frazionismo»<sup>46</sup>.

---

<sup>38</sup> LENIN 1973, p. 512.

<sup>39</sup> LENIN 1975, p. 347.

<sup>40</sup> *Ivz*, p. 339.

<sup>41</sup> *Ivz*, p. 345.

<sup>42</sup> Cfr. *Ivz*, p. 349-50.

<sup>43</sup> Cfr. *Ivz*, p. 356.

<sup>44</sup> LENIN 1968, pp. 533-34.

<sup>45</sup> *Ivz*, p. 316.

<sup>46</sup> *Ivz*, p. 357.

Le due critiche osservate sopra – la prima di astrattismo o intellettualismo, la seconda di meccanicismo o eclettismo – costituiscono a ben vedere le medesime che, per ragioni diverse, verranno rivolte proprio a Trotsky anche da Antonio Gramsci. In uno scritto del 1925 l'intellettuale sardo, parlando dell'ex Commissario del popolo agli affari esteri, rammenta come «la lunga militanza tra i menscevichi [avesse] lasciato in lui tracce profonde» offuscandogli la vista sulla complessità degli scenari storici che erano venuti ad aprirsi. Sì, scrive Gramsci, «la vecchia ideologia menscevica ha impedito a Trotskij di applicare» alla nuova situazione politica «i criteri del leninismo»<sup>47</sup>. E nei *Quaderni del carcere* «Bronstein» viene dapprima accusato di essere «il teorico politico dell'attacco frontale in un periodo in cui esso è solo causa di disfatta»<sup>48</sup> e successivamente di dar seguito a un semplice «temperamento giacobino senza un contenuto politico adeguato... [cioè non] secondo i nuovi rapporti storici [ma] secondo un'etichetta letteraria e intellettualistica»<sup>49</sup>.

Ma accanto a questa accusa di astrattismo e intellettualismo, interviene anche quella di meccanicismo ed eclettismo. Così scriveva nella seconda lettera a Togliatti del 1926:

«Le opposizioni rappresentano in Russia tutti i vecchi pregiudizi del corporativismo di classe e del sindacalismo che pesano sulla tradizione del proletariato occidentale e ne ritardano lo sviluppo ideologico e politico»<sup>50</sup>.

Qualche anno più tardi, nei *Quaderni del carcere*, allorché infuriava il dibattito sul “socialismo in un paese solo” e il “socialismo in tutto il mondo”, Trotsky viene accusato di non aver compreso il nesso *nazionale/internazionale* e la sua teoria della *rivoluzione permanente* deprecata come «una forma di "napoleonismo" anacronistico e antinaturale»<sup>51</sup>. L'errore proviene da un modo di pensare meccanicista che Gramsci iscrive pienamente nell'alveo della II Internazionale. Così egli commenta i giudizi formulati dal dirigente russo su Antonio

---

<sup>47</sup> GRAMSCI 1974, p. 308.

<sup>48</sup> Gramsci 2001, Q 6, 138.

<sup>49</sup> *Ivi*, Q 19, 24.

<sup>50</sup> GRAMSCI 1973, p. 155.

<sup>51</sup> GRAMSCI 2001, Q 14, 68.

Labriola: «È stupefacente che nelle sue *Memorie* Leone Bronstein [Trotskij ndc] parli di "dilettantismo" del Labriola...Non si capisce questo giudizio...se non come un riflesso inconsapevole della pedanteria pseudoscientifica del gruppo intellettuale tedesco che ebbe tanta influenza in Russia»<sup>52</sup>.

Ben si comprendono allora le ragioni per cui in un articolo pubblicato su *l'Unità* il 27 luglio del 1926, dal titolo *Provvedimenti del CC del PC dell'URSS*, l'intellettuale sardo invita i compagni a non far mancare il proprio appoggio al governo sovietico, sollecitando «tutta la Internazionale» a «stringersi solidamente intorno al Comitato centrale del Partito comunista della URSS per approvarne l'energia, il rigore e lo spirito di decisione nel colpire implacabilmente» quelle che definisce le «correnti disgregatrici» (*l'Opposizione Unificata* messa in piedi da Kamenev, Zinov'ev e Trotsky), le quali, attendendo «all'unità del partito», giungevano a mettere seriamente a repentaglio «non soltanto l'avvenire della rivoluzione operaia russa, ma anche una delle più importanti condizioni per il successo della rivoluzione proletaria negli altri paesi»<sup>53</sup>.

La battaglia condotta da Gramsci e Lenin contro Trotsky e Bucharin assume dunque la fisionomia di una lotta condotta contro l'intelletto astratto (nelle sue due varianti di genericità ed eclettismo) e contro le sue deleterie ripercussioni sul piano politico.

Vediamo, in sintesi, come la lettura approfondita di Hegel, la comprensione della logica dialettica, la tendenza a tener conto dell'Intero, dei suoi molteplici aspetti e delle sue relazioni concrete senza cadere in balia di posizioni di principio, in modi di ragionare unilaterali e astratti, tutto ciò (unito all'esperienza pratica) abbia consentito a Lenin e Gramsci di sviluppare non soltanto una coscienza filosofica ma anche una coscienza politica di gran lunga superiore a quella di Trotsky e Bucharin. Quanto a Lucio Colletti, non è difficile constatare oggi come sia distante rispetto al pensiero del filosofo di Treviri l'esito politico a cui l'ha condotto il marxismo antihegeliano della fase giovanile.

---

<sup>52</sup> *Ivi*, Q 11, 70.

<sup>53</sup> GRAMSCI 1974, p. 401.

### Riferimenti bibliografici

ALBERTINI, LUIGI, 2010a

*Le origini della guerra del 1914. Vol. 1: Le relazioni europee dal Congresso di Berlino all'attentato di Sarajevo*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia.

Id., 2010b

*Le origini della guerra del 1914. Vol. 2: La crisi del luglio 1914. Dall'attentato di Sarajevo alla mobilitazione generale dell'Austria-Ungheria*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia.

Id., 2011

*Le origini della guerra del 1914. Vol. 3: L'epilogo della crisi del luglio 1914. Le dichiarazioni di guerra e di neutralità*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia.

ALESSANDRONI, EMILIANO, 2014

*Ideologia e strutture letterarie*, Aracne, Roma.

Id., 2016

*Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano.

BERNSTEIN, EDUARD, 1974

*I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari.

COLLETTI, LUCIO, 1976

*Il marxismo e Hegel. Sui "Quaderni filosofici di Lenin"*, Laterza, Roma-Bari.

GENTILE, GIOVANNI, 1934

*Origini e dottrina del fascismo*, Istituto Nazionale Fascista di Cultura, Roma.

*Gramsci, Antonio*, 1973

*Scritti politici*, III, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1974

*Per la verità*, Editori Riuniti, Roma.

Id., 2001

*Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1974

*Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari.

Id., 2001

*Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano.

LENIN, VLADIMIR ILIC, 1968

*Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1973

*Opere scelte in sei volumi*, III, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1975

*Opere scelte in sei volumi*, VI, Editori Riuniti, Roma.

LUCCINI, STEFANO – SANTAGATA, ALESSANDRO, 2015

*Propaganda e cultura nella Grande Guerra (1915-1918)*, Fondazione Corriere della Sera, Milano.

LUXEMBURG, ROSA, 1970

*Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma.

MAGRINI, LUCIANO, 2014

*1914: il dramma di Sarajevo. Origini e responsabilità della Grande Guerra*, Res Gestae, Milano.

ROSENKRANZ, KARL, 1974

*Vita di Hegel*, Mondadori, Milano.

SALVADORI, MASSIMO L., 1976

*Kautsky e la rivoluzione socialista. 1880/1938*, Feltrinelli, Milano.

SMITH, DAVID, 2014

*Una mattina a Sarajevo*, Editrice goriziana, Gorizia.

## La Rivoluzione d'ottobre come rinascita della cultura\*

Marcos Aurélio da Silva (Università Federale di Santa Catarina, Brazil)

Si afferma che la filosofia della praxis sia nata sul terreno del massimo sviluppo della cultura della prima metà del secolo XIX, cultura rappresentata dalla filosofia classica tedesca, dall'economia classica inglese e dalla letteratura e pratica politica francese. All'origine della filosofia della praxis, ci sono questi tre momenti culturali. In che senso si deve intendere questa affermazione? (Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*)

*This article disputes the prevailing thesis according to which the Soviet revolution represented an irreparable rift in the Western cultural tradition and even a form of destruction of universal culture. The revolution of the Bolsheviks was inspired on the theoretical level by the dialectical method elaborated by classical German philosophy and by Marxism, which constituted the historical continuation of that philosophy. Despite the great contradictions that accompanied it, and which can be explained by the very severe political struggles on the internal and the international level with which it was forced to measure itself, the era of revolution was characterized by a great flowering of political rights, economic and social and inspired a broad cultural renewal movement that has influenced historical processes even beyond Soviet Russia.*

*Keywords: Soviet Revolution; Historical Dialectics; Universal Culture.*

### 1. *Il marxismo come morte della cultura?*

In un passo dei *Quaderni del Carcere* dedicato alla critica del revisionismo di Benedetto Croce, Antonio Gramsci evidenzia come il filosofo italiano si comporti davanti al marxismo allo stesso modo in cui «l'uomo del Rinascimento» si collocava «d'innanzi la riforma protestante»: come diceva Erasmo da Rotterdam, «dove appare Lutero, muore tutta la cultura»<sup>1</sup>. Rifiutando questa lettura, Gramsci sostiene che la posizione di Croce, «falsa e reazionaria», non è altro che quella di chi non «comprende il processo storico per il quale dal “medievale”

---

\* Traduzione dal portoghese di Franco Tomassoni.

<sup>1</sup> GRAMSCI 1975, p. 1283.

Lutero, si arriva necessariamente a Hegel e alla grande riforma intellettuale e morale rappresentata dalla filosofia della praxis»<sup>2</sup>.

In realtà, con un anticipo di due decenni, posizioni come quella di Croce erano già state respinte da Lenin in *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, un testo nel quale il teorico e rivoluzionario russo osservava la tendenza della «scienza borghese» di inizio del secolo XX a porsi di fronte alla dottrina di Marx «con la maggiore ostilità e il maggiore odio» possibili, guardando al marxismo come a niente di più che a «una specie di setta pernicioso»<sup>3</sup>. In modo analogo a Gramsci, Lenin ricordava che «nel marxismo non vi è nulla che sia prossimo al settarismo, nel senso di una dottrina chiusa in sé stessa, pietrificata, nata a margine dello sviluppo della civiltà mondiale». Al contrario, il marxismo è in realtà «il successore legittimo della miglior creazione dell'umanità del secolo XIX: la filosofia tedesca, l'economia politica inglese ed il socialismo francese».

Nulla di distruttivo per la cultura europea nel materialismo storico, dunque, ma anzi un suo sviluppo organico. In esso, oltretutto, è presente la ricerca di un'idea di cultura che, implicando una nozione antropologica più descrittiva, supera i propri stessi confini, avvicinandosi semmai al senso greco e platonico del termine. Cultura non come semplice «totalità delle manifestazioni e forme di vita che caratterizzano un popolo», dunque, ma come «principio formativo», «educazione dell'Uomo in accordo con la vera forma umana, il suo autentico essere». Cultura come formazione di un «uomo generico nella sua validità universale e normativa», non nel senso di una «somma di tecniche e organizzazioni private» e nemmeno come «uno schema vuoto, indipendente dallo spazio e dal tempo», bensì educazione di «individui modellati dalla norma della comunità»<sup>4</sup>.

Riprendendo i ragionamenti formulati da Gramsci nel suo sforzo di una «riforma adeguata della filosofia della praxis», quando si parla della «creazione di una nuova cultura» capace di diventare «vita operante» si tratta dunque sempre di una questione di «eredità»<sup>5</sup>. Eredità politica ma simultaneamente filosofica (si ricordi a questo proposito la critica

---

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 1293-4.

<sup>3</sup> LENIN 1981a, p. 35.

<sup>4</sup> JAEGER 2003, pp. 8 e 14.

<sup>5</sup> GRAMSCI 1975, pp. 1233-4.

gramsciana alla comprensione impoverita della tesi 11 su Feuerbach, letta come «ripudio di ogni sorta di filosofia»<sup>6</sup>). E dunque espressione di un'unità rigorosamente dialettica, di carattere necessariamente universale, che il fondatore della filosofia della praxis riconosce già nella filosofia classica tedesca e in special modo in Hegel, il quale – non a caso – aveva di fronte a sé la Rivoluzione francese. Sono chiari a questo proposito i passaggi che parlano della

«... creazione di una nuova cultura integrale, che abbia le caratteristiche di massa della Riforma protestante e dell'illuminismo francese, e che abbia le caratteristiche della classicità greca e del Rinascimento italiano, una cultura... che sintetizzi Massimiliano Robespierre e Kant, la politica e la filosofia in una unità dialettica intrinseca a un gruppo sociale non solo francese o tedesco, ma europeo e mondiale»<sup>7</sup>.

Oppure i brani in cui Gramsci spiega

«... che l'hegelianismo è il più importante (relativamente) dei motivi al filosofare del nostro autore, anche e specialmente perché l'hegelianismo ha tentato di superare le condizioni di idealismo e di materialismo in una nuova sintesi che ebbe certo una importanza e eccezionale e rappresenta un momento storico-modiale della ricerca filosofica»<sup>8</sup>.

Ebbene, le posizioni critiche di Gramsci e Lenin ci vengono in aiuto oggi, nel momento in cui si tratta di discutere del lascito della Rivoluzione d'ottobre. Innumerevoli sono i testi che parlano dei crimini del comunismo, di Stalin e Lenin, dei bolscevichi. Testi che affrontano la storia del socialismo reale come un episodio dell'esperienza grottesca e terribile comune a tutti i regimi totalitari. Studi come quello di Stéphane Courtois<sup>9</sup>, ad esempio, che si concentra sulla denuncia delle carestie durante la collettivizzazione sovietica negli anni Venti, l'Holodomor ucraino, i Gulag, etc., ma la cui opera di manipolazione statistica finisce per mettere sul conto di Stalin anche i milioni di morti

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 1270.

<sup>7</sup> GRAMSCI 1975, p. 1233.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 1437.

<sup>9</sup> Un «mostroso pamphlet» lo definisce CANFORA 2006.

della Guerra Mondiale e per annoverare tra le vittime del comunismo anche le infinite vittime dell'UNITA in Angola<sup>10</sup>... Anche guardando a libri considerati più rigorosi sul piano scientifico, del resto, a quei testi che generalmente non commettono simili distorsioni statistiche o persino a quelli che in nessun modo possono essere associati a un aperto anticomunismo pregiudiziale e alle sue semplificazioni: si può dire che persino questi ultimi vengano sempre sottoposti al necessario scrutinio filologico – «non lasciare che i testi dicano più di quello che realmente dicono» per «amore alla tesi»<sup>11</sup> –, come avvertiva Gramsci? Non ci sembra affatto.

## 2. *Lenin, Gramsci e la cultura politica dell'Occidente*

A proposito dell'esperienza sovietica, in realtà, se ricostruiamo le interpretazioni di Gramsci oggi più diffuse, non possiamo non notare come persino negli ambienti intellettuali specialistici le affinità con l'atteggiamento presente in questo genere di letteratura sia impressionante, se non nei contenuti perlomeno nella forma.

È opportuno qui richiamare un aspetto che Gianni Fresu<sup>12</sup> ha individuato come ricorrente negli studi sul rapporto tra Gramsci e Lenin. Secondo Fresu, sono molti gli autori che affermano una completa discontinuità tra un Gramsci la cui elaborazione precede il periodo del carcere (1926), «un Gramsci politico, uomo di partito, cioè, un fanatico comunista», e il Gramsci dei *Quaderni*. «Un Gramsci filosofo, uomo maturo e di cultura», quest'ultimo, che sarebbe approdato alla «socialdemocrazia» e sarebbe entrato in aperta rottura con Lenin, lasciandoci proprio nel «concetto di egemonia» la prova di questa rottura, la prova di questo suo «allontanamento dal comunismo»<sup>13</sup>. Riguardo a Lenin, invece, la tendenza è univocamente quella di offrirne l'immagine di «dottrinario, rigido, disposto a racchiudere la realtà in una camicia di forza». Ed è proprio sul conto del «fondamentalismo ideologico di Lenin» che andrebbe messo in

---

<sup>10</sup> CANFORA, 2010, pp. 39–40.

<sup>11</sup> DE LUTIS 2009, p. 303.

<sup>12</sup> FRESU 2015, p. 329.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 329.

conto, secondo questo filone interpretativo, il «dramma del comunismo»: proprio Lenin sarebbe in primo luogo il responsabile di un secolo di storia segnato da «disgrazie» e «lutti» e persino del «fascismo»<sup>14</sup>.

Certamente non tutti gli studi oggi in circolazione sono così estremizzanti. E però non sarebbe comunque errato individuare un punto di contatto tra i lavori meno rigorosi e quelli più attenti, dato che entrambe queste tipologie convergono nel decretare una rottura netta tra Gramsci e Lenin e in generale tra Gramsci e il bolscevismo. Per esempio, occupandosi del marxismo in ambito geografico, Paul Claval può affermare senza remore che i «geografi marxisti francesi non si sono dedicati molto alla lettura di Marx e di Engels» perché «più attratti da Lenin o Mao, anziché da intellettuali quali Lukács o Gramsci»<sup>15</sup>. E a proposito di Gramsci questa tesi trova sostegno addirittura tra gli specialisti più noti come Giuseppe Vacca, secondo il quale «Il punto di arrivo della teoria dell'egemonia, che Gramsci incomincia a sviluppare nel saggio sulla "Questione meridionale" lasciandosi alle spalle la formula di Lenin, rappresenta una nuova concezione dello Stato che, tra le altre cose, rifiuta la concezione bolscevica, cioè uno dei fondamenti dell'Internazionale Comunista»<sup>16</sup>.

Non è questo il luogo appropriato per una lettura approfondita delle tesi di Vacca. Tuttavia è opportuno far notare come quest'ultima affermazione si leghi ad almeno altri due passaggi che occupano un ruolo centrale nella sua interpretazione dell'opera gramsciana. A proposito del concetto di «traducibilità», ad esempio, Vacca sostiene che la critica di Gramsci «non tocca solo il marxismo-leninismo nella sua versione stalinista, ma il marxismo sovietico nel suo insieme», argomentando che il testo di Lenin sulle «tre fonti» – che in Russia popolarizzava una concezione del marxismo che rimonta a Plekhanov – «rimarrebbe giustapposto senza l'introduzione del concetto di "traducibilità" dei linguaggi»<sup>17</sup>. In un altro passaggio Vacca afferma poi che il concetto di egemonia, che «compare per la prima volta nel §44 del Quaderno 1 (febbraio 1930)», già «non è più l'egemonia del

---

<sup>14</sup> FRESU 2015, p. 315.

<sup>15</sup> CLAVAL 2011, p. 282.

<sup>16</sup> VACCA 2012, p. 189.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 310-11.

proletariato del 1924-1926» bensì una nozione molto più ampia di «egemonia politica». La quale «viene introdotta per evidenziare la necessità di una sua conquista precedente all'assunzione di una posizione di governo: nella società civile e non attraverso il potere statale, altrimenti assumerebbe necessariamente un carattere autoritario»<sup>18</sup>.

L'operazione qui compiuta consiste nel presentare un Lenin al quale non viene riconosciuta la capacità di leggere i processi specifici delle società d'Occidente, un Lenin ridotto a *Stato e rivoluzione*. Un Lenin, cioè, che pensa lo Stato solo come «strumento di oppressione di classe» e dunque pensa a uno Stato ristretto, di tipo “orientale”, che dovrebbe essere gradualmente soppresso e, nella fase proletaria, estinto per via di un'estinzione che implicherebbe però l'estinzione della stessa democrazia e della repubblica democratica<sup>19</sup>. Con uno sguardo più ampio all'opera del rivoluzionario russo, Fresu<sup>20</sup> ci fa notare invece come la differenza tra formazioni occidentali e orientali sulla quale Gramsci insiste abbia precisamente un'origine leninista: Lenin vi fa riferimento in diversi momenti come nel 1905, nel 1917, o anche all'inizio degli anni Venti. Inoltre, se prendiamo i testi dell'anno che precede la rivoluzione del '17, non possiamo non notare la chiarezza e l'attenzione di Lenin nell'avvertire, in polemica con coloro che ancora pensavano alla possibilità di “esportare” la rivoluzione, che il marxismo si caratterizza proprio per l'attenzione alla lotta politico-culturale in ciascun contesto nazionale specifico. Il marxismo, scrive Lenin, «ha sempre negato la possibilità di forzare il processo rivoluzionario»; ignorare questa verità «equivarrebbe all'idea secondo cui l'insurrezione armata è sempre e in tutta le circostanze la forma obbligatoria della lotta»<sup>21</sup>.

Ci troviamo di fronte qui alle premesse della teoria dell'egemonia, secondo la quale nei paesi più sviluppati è più difficile fare una rivoluzione socialista perché la società borghese possiede strumenti di controllo più sofisticati. Ragion per cui iniziare la rivoluzione in un paese sviluppato, nel quale esistono metodi democratici consolidati,

---

<sup>18</sup> VACCA 2012, pp. 212 –13.

<sup>19</sup> LENIN 1981b, p. 282.

<sup>20</sup> FRESU 2015, p. 325.

<sup>21</sup> LENIN 1981c, pp. 490 –01.

senza prepararla prima con accuratezza sarebbe un grande errore. Nelle parole di Lenin:

«per colui che riflette sulle premesse economiche della rivoluzione socialista in Europa, non può non essere chiaro che in Europa è incommensurabilmente più difficile iniziarla, mentre in Russia è incommensurabilmente più facile cominciarla, ma è più difficile continuarla [...] il tentativo di trasferire la tattica dell'Ottobre, con l'aiuto della nostra fantasia, per il fine della rivoluzione mondiale, è condannato al fracasso»<sup>22</sup>.

Come si può vedere, alla tesi di un Lenin assorbito dalle relazioni di potere, incapace di riconoscere i sottili problemi dell'egemonia – e in questo senso del tutto distante da Gramsci – è sufficiente contrapporre una lettura più ampia dell'insieme della sua opera, una lettura che non prenda come definitivo o rappresentativo di tutto il suo pensiero uno o due testi tra i più conosciuti. È in questo senso che si possono leggere meglio i passaggi, riferiti del resto anche da Vacca, nei quali Gramsci stesso asserisce di voler sviluppare Lenin. Si consideri, per esempio, il già citato Quaderno 10. Sono chiari i riferimenti al «maggiore teorico della filosofia della praxis», il quale «ha rivalutato», in contrapposizione alle «diverse tendenze economiciste», «il fronte della lotta culturale», costruendo così «la dottrina dell'egemonia come complemento alla teoria dello Stato-forza, e come forma attuale della dottrina quarantottesca della rivoluzione permanente»<sup>23</sup>. Non abbiamo allora che da confrontare questo passaggio con le tesi di Vacca a proposito del concetto di traducibilità dei linguaggi e del supposto nuovo significato della nozione di egemonia per trarne le conclusioni.

In sostanza, bisogna riaffermare a nostro avviso la prossimità tra il concetto di traducibilità e la categoria hegeliana di *Aufhebung* e cioè di «un superamento che, lungi dall'essere un sinonimo di liquidazione sommaria, implica come momento essenziale l'assunzione di un'eredità»<sup>24</sup>. In questo modo si può comprendere come la discussione sulla traducibilità contenuta nel quaderno citato vada letta in

---

<sup>22</sup> LENIN 1981d, pp. 501 –2 e 508.

<sup>23</sup> GRAMSCI 1975, p. 1235.

<sup>24</sup> LOSURDO 2006, p. 30.

associazione diretta con la categoria di «catarsi». Nelle parole di Gramsci:

«Si può impiegare il termine di “catarsi”, per indicare il passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale), al momento etico-politico, cioè l’elaborazione superiore della struttura in superstruttura nella coscienza degli uomini. Ciò significa anche il passaggio dall’“oggettivo al soggettivo” e dalla “necessità alla libertà”. La struttura di forza esistente che schiaccia l’uomo, lo assimila a sé, lo rende passivo, si trasforma in mezzo di libertà, in strumento per creare una nuova forma etico-politica, in origine di nuove iniziative. La fissazione del momento “catartico” diventa così, mi pare, il punto di partenza per tutta la filosofia della praxis; il processo catartico coincide con la catena di sintesi che sono risultato dello svolgimento dialettico»<sup>25</sup>.

Un’«elaborazione superiore della struttura» non è una sommaria liquidazione; si tratta piuttosto di «una catena di sintesi», di uno «sviluppo dialettico». Pertanto, nulla che rimandi a un semplice «lasciarsi alle spalle la formula di Lenin» nel senso in cui ne parla Vacca<sup>26</sup>. Non potrebbe essere più chiara a questo proposito la critica a Croce, che, rinviando al concetto di «blocco storico» – «unità tra la natura e lo spirito», «struttura e sovrastruttura», dice Gramsci nel Quaderno 13<sup>27</sup> – è formulata nelle pagine finali della prima parte del Quaderno 10. È qui che Gramsci utilizza una metafora molto efficace, ripresa dalle scienze naturali:

«La storia etico-politica, in quanto prescinde dal concetto di blocco storico in cui contenuto economico sociale e forma etico-politica si identificano concretamente, nella ricostruzione dei vari periodi storici, è nient’altro che una presentazione polemica di filosofemi più o meno interessanti, ma non è storia. Nelle scienze naturali ciò equivarrebbe a un ritorno alle classificazioni secondo il colore della pelle, delle piume, del pelo degli animali, e non secondo la struttura anatomica»<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> GRAMSCI 1975, p. 1244.

<sup>26</sup> VACCA 2012, pp. 189 e 212.

<sup>27</sup> GRAMSCI 1975, p. 1569.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp.1237 –38.

Si può comprendere allora la critica formulata da Guido Liguori al più recente lavoro di Vacca, in cui si afferma che la «teoria dell'egemonia in Gramsci» passa per una «progressiva liberazione dal vincolo di classe». Nell'interpretazione di Liguori, che su questo punto converge con Angelo d'Orsi, questa impostazione «sembra aprire il cammino» a una lettura secondo cui «lo sviluppo dell'elaborazione gramsciana è vista come un progressivo abbandono dell'ottica rivoluzionaria e una sostanziale adesione alla via democratica», progetti che, invece, non vanno intesi affatto come contrapposti<sup>29</sup>. La linea interpretativa di Vacca non sembra essere altro, in questo senso, che una prosecuzione dell'interpretazione liberale proposta da Bobbio mezzo secolo prima, quando nel 1967, al Congresso Internazionale di studi gramsciani di Cagliari, aveva presentato un Gramsci inteso come teorico delle sovrastrutture circoscritte alla società civile<sup>30</sup>.

Bisogna a questo punto formulare una prima conclusione. Guardiamo alla questione che abbiamo riportato in epigrafe, ossia alla necessità di elaborare «sinteticamente» i tre momenti alla base della filosofia della praxis così da forgiare «un nuovo concetto di immanenza, che dalla sua forma speculativa, offerta dalla filosofia classica tedesca» – anch'essa, in realtà, non così completamente speculativa come Gramsci pensava – possa essere «tradotto in forma storicistica coll'aiuto della politica francese e dell'economia classica inglese»<sup>31</sup>. Ebbene, questo progetto è presente nel testo di Vacca in maniera esclusivamente formale. Di fatto, se pensiamo alla questione dei rapporti di forza, che investe tutta la discussione teorica, ci troviamo di fronte a una linea argomentativa che ha origini molto antiche. Che rimanda, ad esempio, alla lettura capziosa proposta da Angelo Tasca, nell'anno della morte di Gramsci, della famosa lettera inviata nel 1926 dal comunista sardo alla Terza Internazionale: ecco l'esempio di un dirigente comunista, espulso per deviazionismo di destra, intenzionato a far passare la tesi di un dissenso tra Gramsci da una parte e Togliatti, il PCI e l'URSS, dall'altro<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> LIGUORI 2017, p. 6.

<sup>30</sup> GIOIELLO 2017, p. 9.

<sup>31</sup> GRAMSCI 1975, pp. 1246 –7.

<sup>32</sup> GIACOMINI 2014, pp. 200 –1.

Per quanto riguarda il testo di Lenin sulle *Tre fonti*, invece, non c'è dubbio che ci troviamo qui di fronte a un testo meno sviluppato rispetto ai paragrafi che Gramsci dedica allo stesso problema. Il che giustifica certo l'appellativo di *pamphlet*<sup>33</sup> ma non deve indurci a dimenticare, come sostiene Fresu, che il «tema filosofico nel pensiero di Lenin» è sempre stato «collegato alla battaglia politica»<sup>34</sup>. Anche in quel testo, comunque, è presente nitidamente l'idea dell'eredità della cultura passata, che è un discorso assai diverso da quello di una sua semplice liquidazione. Ecco dunque funzionare già in Lenin la categoria hegeliana di *Aufhebung*, sebbene in forma embrionale.

### 3. *Stalin e l'esperienza sovietica come Aufhebung*

La separazione di Gramsci da Lenin è funzionale alla rappresentazione del socialismo realizzato come una realtà totalmente distante dalla cultura nel suo complesso. E anche le modalità in cui vengono ricostruite le relazioni tra Lenin e Stalin, o ancor più apertamente quelle tra Gramsci e Stalin, a dispetto dell'enorme ricchezza della riflessione gramsciana su questo tema, svolgono la stessa funzione.

Anche in questo caso ci troviamo d'innanzi a rapporti di forza. Come ha notato Geoffry Roberts, l'immagine di Stalin e del sistema comunista sovietico dalla Seconda guerra mondiale fino ai giorni nostri è stata oscillante. Conosciuto prima degli anni Cinquanta come un «dittatore relativamente benigno» che ha condotto il suo popolo alla «vittoria contro Hitler» e ha aiutato «a salvare l'Europa dalla barbarie nazista», Stalin appare nel 1953, nella biografia di Isaac Deutscher, come colui che «ha utilizzato metodi barbari» per «estirpare il ritardo russo»<sup>35</sup>. Nel 1964, con la morte di Kruscev, verranno corrette certe tesi «semplicistiche» del Rapporto segreto – come quella, abbastanza ridicola, secondo cui Stalin avrebbe «pianificato le operazioni militari con un mappamondo» – e la sua immagine sembrerà recuperare terreno. Negli anni Ottanta seguirà però «una nuova fase di condanna e

---

<sup>33</sup> VACCA 2012, p. 310.

<sup>34</sup> FRESU 2015, p. 335.

<sup>35</sup> ROBERTS 2008, p. 3.

critica», in questo caso legata a «una condanna più generale del sistema comunista sovietico»<sup>36</sup>.

Non sorprende allora che alle critiche più equilibrate formulate in altri periodi corrisponda oggi una vera e propria liquidazione (anche se sembra che l'immagine di Stalin in Russia stia andando incontro a un certo recupero<sup>37</sup>). Di certo, negli anni Settanta era ancora possibile leggere l'articolata critica di Pietro Ingrao, il quale parlava sì di una guerra «senza legge» condotta da Stalin «nel partito, nello Stato e nella III Internazionale»; ma allo stesso tempo non mancava di ricordare come Stalin non fosse stato «solo violenza» ma «anche consenso»<sup>38</sup>. E lo stesso può dirsi delle critiche dell'ultimo Lukács, il quale faceva presente come l'idea di uno Stalin il quale «avrebbe solo detto cose errate e anti-marxiste è un preconcetto»<sup>39</sup>.

Oggi gli studi più specializzati sul pensiero di Lukács sembrano aver rimosso questo equilibrio. Così, per esempio, in uno studio di Infranca pubblicato di recente non è possibile rinvenire nessun riferimento paragonabile a quello appena citato. Vengono ricordate solo le critiche formulate dal marxista ungherese, al fine di restituire un giudizio su Stalin, e su tutta l'esperienza sovietica, in termini di «leninismo volgare»<sup>40</sup>. Ed ecco che vengono amplificati i giudizi negativi verso il «ruolo dei sindacati sovietici», sottomessi «al controllo del partito e del governo», oppure quelli rivolte alla «liquidazione della partecipazione popolare nella vita politica» e alla pretesa di fare dell'Unione Sovietica «un modello per altre rivoluzioni», come accaduto alla fine della Seconda guerra mondiale «nell'Europa Orientale, occupata dall'Armata Rossa»<sup>41</sup>. Non era questa, invece, la conclusione a cui era arrivato Losurdo a proposito dell'esperienza concreta del socialismo nell'Est Europa: a suo avviso, proprio «le prime esperienze di gestione del potere» finirono per imporre nei bolscevichi «la coscienza del fatto che

---

<sup>36</sup> Roberts 2008, pp. 4 e 2.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 2

<sup>38</sup> INGRAO 2015, p. 349.

<sup>39</sup> LUKACS 1999, p. 87.

<sup>40</sup> INFRANCA 2015, p. 390.

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 396, 399 e 408.

la trasformazione rivoluzionaria non è una creazione istantanea e indolore ma una complessa e tormentata *Aufhebung*<sup>42</sup>.

Seguendo proprio quest'ultima linea argomentativa, verifichiamo adesso più da vicino questa esperienza di «gestione del potere» sotto Stalin, gettando uno sguardo su quattro ambiti della vita sociale sovietica. In tutti i casi indagati, sarà la relazione del socialismo con la cultura universale ad interessarci, nella misura in cui questa relazione implica una riflessione su «quanto di meglio l'umanità ha creato»<sup>43</sup>, come era stato detto da Lenin. Tenendo comunque presente che questa definizione di cultura non esclude affatto l'idea di cultura come «vita operante» proposta da Gramsci<sup>44</sup>.

### 3.a. Le nazionalità e il problema dell'autonomia

È nota la critica rivolta da Lenin a Stalin nel censurarne la «tendenza amministrativa» e la «fretta», come è nota la sua irritazione verso il «social-nazionalismo»<sup>45</sup>. Prendendo come fonte il cosiddetto *Testamento di Lenin*, nel quale assieme alle critiche nei confronti di Stalin vengono formulate anche non minori critiche verso altri membri della Direzione (come Zinoviev, Kamenev e Trotsky), la biografa francese di Stalin, Lilly Marcou, ha notato che «Lenin non ha mai smesso di manifestare opinioni contrastanti a quelle dei suoi collaboratori» ma che le critiche nei confronti di Stalin sono spesso indirizzate «ad alcuni suoi tratti caratteriali, non alle sue insufficienze politiche»<sup>46</sup>. Questi tratti caratteriali, tuttavia, non possono essere considerati come una costante, come testimonia la relazione presente nei diari di Dimitrov sul comportamento del dirigente sovietico davanti all'«inaspettata» aggressione hitleriana del luglio del 1941, un comportamento marcato da «calma, fermezza e sicurezza»<sup>47</sup>.

Rispetto al tema del «diritto delle nazioni all'autodeterminazione», ricorda Marcou, con grande rigore «Stalin si pone in continuità con la

---

<sup>42</sup> LOSURDO 2017, p. 28.

<sup>43</sup> LENIN 1981a, p. 35.

<sup>44</sup> GRAMSCI 1975, p. 1234.

<sup>45</sup> LENIN 1981e, p. 649.

<sup>46</sup> MARCOU 2013, p. 86.

<sup>47</sup> GIACOMINI 2004, p. 46.

linea politica di Lenin»<sup>48</sup>. È sufficiente ricordare che la linea difesa da Stalin già durante il X Congresso del Partito Comunista Russo, nel 1921, era quella della valorizzazione del risveglio delle nazionalità sotto il bolscevismo. Per Stalin, «cinquant'anni fa, le città dell'Ungheria avevano un carattere tedesco, oggi si virano verso la cultura magiara». Lo stesso fenomeno si osserva in Lettonia, in cui Riga smette di essere una «città tedesca». Questo fenomeno è evidente anche in Ucraina, in cui le città si sono «ucrainizzate inevitabilmente, rendendo secondario l'elemento russo, predominante in precedenza»<sup>49</sup>. In questo senso il periodo di Stalin è stato quello del maggiore sviluppo di queste nazioni prima marginalizzate, le quali hanno conosciuto all'epoca un'ampia gamma di politiche “affermative”, come spiega un passaggio dello storico Terry Martin riportato da Losurdo:

«L'unione Sovietica è stato il primo impero mondiale fondato sull'*affirmative action*. Il nuovo governo rivoluzionario della Russia è stato il primo tra i vecchi stati europei multietnici a affrontare l'ondata crescente del nazionalismo, e a rispondere con la promozione sistematica della coscienza nazionale delle minoranze etniche, stabilendo per loro molte delle forme caratteristiche dello Stato-Nazione. La strategia bolscevica è stata quella di assumere la direzione del processo di decolonizzazione che si presentava come inevitabile, e condurlo in modo da preservare l'integrità territoriale del vecchio impero russo. Con queste finalità furono create non solo una dozzina di repubbliche di ampie dimensioni, ma anche decine di migliaia di territori nazionali sparsi lungo tutta l'esenzione dell'Unione Sovietica. Nuove élite nazionali vennero educate e promosse in posizioni di direzione nel governo, nelle scuole e nelle imprese industriali di questi nuovi territori. In molti casi questo ha reso necessario la creazione di una lingua scritta laddove prima non era mai esistita. Lo stato sovietico ha finanziato la produzione massiva di libri, giornali, periodici, film, musei, orchestre di musica popolare, e ogni genere di produzione culturale, in lingue non sovietiche»<sup>50</sup>.

Si trattava insomma di elevare intellettualmente strati popolari sempre più ampi, con l'obiettivo di fornire loro un «indirizzo di politica culturale» che è molto differente dall'idea di un mero «controllo

---

<sup>48</sup> MARCOU 2013, p. 68.

<sup>49</sup> LOSURDO 2010, pp. 170 –1

<sup>50</sup>Cit. *ivi*, p. 171.

amministrativo e poliziesco», per usare le categorie di Gramsci<sup>51</sup>. E in questa prospettiva si può comprendere meglio anche il contributo dato da Stalin allo sviluppo del materialismo storico nel campo della linguistica, contributo che si concretizza nell'insistenza con cui il dirigente sovietico afferma che la «lingua differisce in modo radicale da una sovrastruttura» e che essa «non è creata da una classe qualsiasi, ma dalla società intera, da tutte le classi sociali, grazie agli sforzi di centinaia di generazioni», ragion per cui in questo campo non si dovrebbe fare un eccessivo «uso del concetto di classe»<sup>52</sup>.

Sono passaggi che invitano a una riflessione critica rispetto alla tesi dello stalinismo come imposizione di un «modello unico» di socialismo o come «liquidazione della partecipazione popolare», o rispetto alle posizioni di chi si concentra sulle presunte incapacità teoriche o sulla scarsa «conoscenza del metodo dialettico» da parte di Stalin. Passaggi che rimandano invece, ancora una volta, proprio al tema dell'eredità, visto che vi è presente l'idea, elaborata dalla filosofia classica tedesca, di diritti umani imprescrittibili: diritti cioè dei quali ciascun individuo è titolare «come uomo, e non come giudeo, cattolico, protestante, tedesco, italiano» (sebbene questo universalismo non debba mai «intraprendere la strada del cosmopolitismo e dell'indifferenza o opposizione alla vita statale concreta del paese di cui si è cittadini»<sup>53</sup>).

### 3.b. La questione dello Stato

Ancora una volta è sempre l'*Aufhebung*, poi, la categoria che fa comprendere a Stalin la questione dello Stato, che nella Costituzione sovietica del 1936 viene affrontata in modo molto diverso dalle «rappresentazioni anarchiche testardamente appese all'ideale della sua semplice «estinzione»»<sup>54</sup>. Stalin si preoccupa, invece, della necessità di sviluppare le «funzioni dello Stato socialista», il quale deve occuparsi delle «funzioni tradizionali di difesa dal nemico di classe sul piano interno e internazionale» ma deve anche dedicarsi allo «sviluppo dell'organizzazione economica» e alle funzioni «culturali ed

---

<sup>51</sup> GRAMSCI 1975, pp. 1392-3.

<sup>52</sup> LOSURDO 2010, pp. 36 e 127.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 240.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 69.

educative»<sup>55</sup>. È un'attitudine non distante da quella che si può ritrovare nel Quaderno 13, quando Gramsci deplora l'abbandono dei «fatti della sovrastruttura a se stessi» e parla dello Stato come di uno «strumento di “razionalizzazione”, di accelerazione e di taylorizzazione»<sup>56</sup>. Proprio questo stesso quaderno ci fa capire, anzi, quanto queste affermazioni siano rigorosamente leniniste. Se Trotsky, aggrappato all'idea per cui la costruzione del socialismo in Russia sarebbe stata impossibile senza una rivoluzione in Occidente (idea che Gramsci riteneva sbagliata<sup>57</sup>), si presentava come un «cosmopolita, cioè superficialmente nazionale e superficialmente occidentalista o europeo», Lenin, al contrario, figurava come «profondamente nazionale e profondamente europeo»<sup>58</sup>.

È un'ulteriore attestazione di quanto rigorosamente il gruppo dirigente bolscevico allargato abbia assorbito il metodo della *Aufhebung*. Non è un caso, a questo proposito, che il patto Molotov-Ribbentrop, firmato sotto il comando di Stalin nel marzo del 1939, venisse considerato dai suoi artefici niente di più che la continuazione di uno dei principi fondanti della politica estera sovietica sviluppata da Lenin durante la pace di Brest Litovsk nel marzo del 1918: «Gli imperialisti si massacrano tra loro, noi rimaniamo fuori e ci rafforziamo»<sup>59</sup>.

### 3.c. Le relazioni tra partito e sindacato

Quando si affronta la funzione dello Stato come strumento di razionalizzazione e taylorizzazione, anche se sotto l'aspetto «culturale ed educativo», la questione delle relazioni tra partito e sindacato come relazioni segnate dal «controllo sociale dello Stato e del Partito» – una linea proposta da Trotsky, e non da Lenin, ricorda correttamente Infranca<sup>60</sup> – si presenta subito. Si tratta però di una tesi che può essere senz'altro messa in discussione, se si osserva la «pluralità di autorità industriali, tecniche, amministrative, politiche e sindacali» in vigore

---

<sup>55</sup> LOSURDO 2010, p. 69.

<sup>56</sup> GRAMSCI 1975, p. 1571.

<sup>57</sup> GIACOMINI 2014, p. 198.

<sup>58</sup> GRAMSCI 1975, p. 886.

<sup>59</sup> CANFORA 2010, pp. 343 –4.

<sup>60</sup> INFRANCA 2015, p. 396.

nella fabbrica sovietica, come ricorda Losurdo citando lo studio di Matthew Payne<sup>61</sup>. E va rammentato inoltre che quando in questa relazione sono insorti dei conflitti, la loro risoluzione è comunque avvenuta tramite la vittoria dei movimenti spontanei, dal basso. È lo stesso Stalin, a questo proposito, a ricostruire le origini del movimento stakanovista, il quale «è incominciato spontaneamente, quasi da sé, dal basso, senza nessuna pressione di nessun genere da parte delle amministrazioni dei nostri stabilimenti e persino in lotta contro di esse... di nascosto dagli organismi economici, di nascosto dai controllori»<sup>62</sup>.

Non vi è quasi nulla qui che ricordi il «deficit di iniziativa e di responsabilità della base», il «primitivismo delle forze periferiche» che, seguendo le annotazioni di Gramsci, segnano il centralismo burocratico<sup>63</sup>. Già negli anni Trenta, in occasione della Prima conferenza degli stakanovisti, riunita al Cremlino tra il 14 e il 17 Novembre del 1935, gli obiettivi della produzione erano del resto già stati superati e la produttività era già aumentata, chiaro segnale che la «base popolare del regime era sempre più solida, mentre l'aura di Stalin toccava il suo auge»<sup>64</sup>.

Di certo, comunque, quando si parla di taylorismo e stakanovismo accostandoli ai concetti di spontaneismo e pluralità delle autorità tecniche e politiche si sta parlando di un movimento di innalzamento qualitativo e cioè di un'eredità dei punti più alti dell'ordine negato. E questo nonostante le innumerevoli lotte e le contraddizioni che avevano attraversato il processo rivoluzionario sino a quel momento. Vale anzi la pena di notare a questo proposito che anche in Italia – come ricorda Gramsci nel Quaderno 22 dedicato agli studi sul fordismo – furono in primo luogo proprio i lavoratori organizzati attorno all'Ordine Nuovo a difendere una «forma di americanismo accettabile per le masse operaie»<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> LOSURDO 2010, p. 177.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> GRAMSCI 1975, p. 1634.

<sup>64</sup> MARCOU 2013, pp. 237 e 147 –8.

<sup>65</sup> GRAMSCI 1975, p. 2146.

### 3.d. Denaro e relazioni mercantili

Un ulteriore elemento può ancora aiutarci a chiarire lo sforzo di innalzamento qualitativo della cultura ereditata in cui si era impegnata l'esperienza sovietica. Si tratta del problema delle relazioni mercantili, del mercato e del denaro all'interno di un paese socialista.

Nel Quaderno 10, riferendosi allo sviluppo della scienza economica a partire da David Ricardo, Gramsci si domanda se la filosofia della praxis abbia prodotto, a partire dalle scoperte dell'economista inglese, una «nuova immanenza», una nuova concezione della «necessità e della libertà», traducendo l'economia politica in termini universali ossia «estendendola adeguatamente a tutta la storia» per ricavarne «originalmente una nuova concezione del mondo»<sup>66</sup>. Gramsci rinvia perciò all'idea di un «mercato determinato», un mercato che emerge con lo sviluppo della borghesia come classe «concretamente mondiale» e con la formazione «di un mercato mondiale già denso di movimenti complessi», nel quale è possibile «isolare e studiare le leggi necessarie di regolazione» («leggi di tendenza, che sono leggi non in senso naturalistico o di determinismo speculativo» in «senso storicista», leggi cioè che si muovono in «un ambiente organicamente vivo e connesso nei suoi movimenti di sviluppo»<sup>67</sup>). Siamo di fronte a una «forma sociale determinata» e cioè al «tutto in rapporto con la parte», a «tutta una serie di attività umane, che possono essere chiamate economiche solo allargando e generalizzando enormemente la nozione di economia»<sup>68</sup>.

Non si può, a questo proposito, non richiamare la polemica che alla vigilia della morte Stalin affronta «nel criticare coloro che volevano la liquidazione dell'economia mercantile», ricordando la possibilità dell'esistenza di «una produzione mercantile senza capitalisti»<sup>69</sup>. È proprio questo il contesto di quelle grandi realizzazioni economiche del secondo dopoguerra che saranno alla base «delle conquiste sociali del regime sovietico» e che, «ereditate dai successori di Stalin», sono rimaste in piedi «fino alla fine dell'URSS», nota Lilly Marcou<sup>70</sup>.

---

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 1247.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 1247 –8.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 1269.

<sup>69</sup> LOSURDO, 2010, p. 127.

<sup>70</sup> MARCOU 2013, p. 212.

Realizzazioni possibili, evidentemente, solo a partire da un superamento dell'«universalismo astratto» bolscevico delle origini<sup>71</sup>. Secondo la descrizione della storica francese appena citata:

«Nonostante Stalin avesse isolato il suo paese dal resto del mondo, nei cinque anni successivi alla guerra è stato osservato un notevole recupero dell'economia. Isolati, poveri e svuotati, i sovietici hanno seminato cantieri, montato fabbriche, ricostruito miniere, mettendole in condizioni di essere sfruttate. Grazie a questo sforzo sovraumano, la produttività è aumentata e le mete del piano quinquennale sono state oltrepassate in tutte le industrie di base. Tra il 1947 e il 1952, i salari dei lavoratori sono aumentati. L'1 marzo del 1949, Stalin ha cominciato a abbassare i prezzi degli articoli di grande consumo: -10% per il pane, la farina, il burro, la carne insaccate, le conserve e gli articoli in lana; -28% la vodka; -20% per profumi e biciclette, -30% per gli orologi. Questa tendenza si è espansa ai prezzi praticati nei ristoranti, nelle cantine, nei caffè e in altri esercizi per la ristorazione collettiva. Negli anni seguenti, i prezzi continuarono a scendere»<sup>72</sup>.

Abbiamo qui una produzione mercantile che, diversamente dal capitalismo, si presenta sotto una nuova “forma sociale”, organizzata a partire da una nuova serie di attività umane, un nuovo ordine della totalità. È una concezione dialettica delle relazioni mercantili che Stalin aveva definito già al tempo della fine della NEP, come si evince dalle critiche da lui mosse nel 1934 all'estremismo di sinistra e a chi parlava del commercio come di una «tappa superata» e faceva appello per l'abolizione del denaro<sup>73</sup>.

#### 4. Conclusioni

Sotto molti aspetti l'esperienza socialista sovietica è stata un'esperienza di *Aufhebung*. Questo significa che la costruzione del socialismo non avviene per adesione ad una forma astratta di universalismo ma sempre attraverso una dialettica di conservazione-superamento, verificabile nelle sfere dello Stato, della nazione, del

---

<sup>71</sup> LOSURDO 2010, p. 126.

<sup>72</sup> MARCOU 2013, p. 211 –12.

<sup>73</sup> LOSURDO 2010, p. 63.

mercato, del denaro, della cultura dei popoli, dell'organizzazione del lavoro, ecc. Il fatto incontrovertibile che il percorso storico di questa costruzione abbia deviato dalla propria strada va spiegato con le contraddizioni che emergevano dai difficili rapporti di forza esterni e interni in cui il gruppo dirigente sovietico si trovava ad operare. Una situazione in tutto e per tutto "tragica", che ostacolava il processo di simultaneo superamento e conservazione dello Stato di diritto borghese<sup>74</sup>.

Mentre Trotsky cercava di sabotare la nuova Costituzione individuando al suo interno «una trincea semi-legale per contrastarla»<sup>75</sup> e si impegnava in una prova di forza<sup>76</sup> che, secondo Luciano Canfora, si configurava come un vero e proprio tentativo di colpo di Stato<sup>77</sup>, grazie all'esperienza maturata al governo chi più si è impegnato nella difficile lotta «contro l'utopia astratta» è stato in realtà proprio Stalin. Tuttavia anche quest'ultimo, per via delle difficoltà presenti all'interno del movimento bolscevico, è rimasto sotto molti aspetti a «metà strada»<sup>78</sup>. Non sorprende dunque che, dimenticando quel principio imprescindibile di metodologia storica che consiste nell'analisi dei rapporti di forza interni e internazionali – l'unico metodo che consenta di dominare i desideri e le passioni più immediate, come ricorda Gramsci<sup>79</sup> –, sia Stalin che il blocco dell'opposizione si siano lasciati affascinare dalla categoria di «tradimento»<sup>80</sup>. Di fatto, in questa categoria si può intuire il prolungamento e l'acutizzazione dello stato di eccezione «provocato anche dalla crisi dell'antico regime, dalla guerra e dalle successive aggressioni»<sup>81</sup>.

Nonostante questo, però, l'ampia organizzazione dei diritti politici, economici e sociali in favore di tutta la popolazione russa e delle altre nazionalità, così come la sua influenza sull'Occidente capitalista e sull'indipendenza dei popoli coloniali – un processo ancora

---

<sup>74</sup> LOSURDO 2010, pp. 78.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>76</sup> GIACOMINI 2014, p. 199.

<sup>77</sup> LOSURDO 2010, pp. 340 –1.

<sup>78</sup> *Ivi*, pp. 127 –28.

<sup>79</sup> GRAMSCI 1975, pp. 1578.

<sup>80</sup> LOSURDO 2010, p. 90.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 332.

incompiuto<sup>82</sup> –, non autorizzano a parlare di questo processo come di un'aperta e pianificata distruzione della cultura, come sostengono invece gli studi più in voga. È la tesi cara ai circoli liberali, interessati a definire come “totalitaria” l'esperienza del socialismo reale, come è evidente nei libri di Courtois<sup>83</sup> e in tutti quei testi che utilizzano come fonte Hannah Arendt (la quale aveva a sua volta fondato le proprie tesi sulla lettura del Rapporto segreto di Kruscev nel testo diffuso dal Dipartimento di Stato USA<sup>84</sup>). Ma è anche una tesi adottata dalle più differenti correnti di pensiero “radicale”, come è possibile vedere in Michel Foucault, il quale – vera e propria icona del postmodernismo – individua nelle «montagne di cadaveri dello stalinismo» la «verità... denudata» della teoria marxista<sup>85</sup>.

Si arriva così a una conclusione inevitabile. Il processo di restaurazione inscritto nel postmodernismo, alimentandosi della categoria di totalitarismo forgiata nei circoli conservatori al fine di delegittimare l'esperienza socialista e mettere in scacco tutta la costruzione teorica del materialismo storico<sup>86</sup>, termina in un lamentoso guicciardinismo: la categoria con la quale Gramsci, mettendo a confronto Machiavelli con il suo contemporaneo Francesco Guicciardini, criticava la scissione, assente nel primo ma decisiva per il secondo, tra «scienza» e «alta politica», «realità effettiva» e «divenire» storico<sup>87</sup>. Più che alle formule desunte dalla teoria del totalitarismo, la presenza di quell'insieme di diritti che l'organizzazione dello Stato sociale aveva garantito in Unione Sovietica e ancor di più la democrazia in vigore all'interno delle fabbriche fanno pensare invece che la crisi di quel paese sia stata semmai dovuta al prolungato «stato d'eccezione», a una «dittatura sviluppatista» protratta in maniera indefinita, come affermato da Losurdo<sup>88</sup>. Una dittatura prodotta da numerose contraddizioni che erano presenti già nel corso della stessa lotta rivoluzionaria e che si andranno intensificando tra il 1920 ed il 1930,

---

<sup>82</sup> LOSURDO 2015, pp. 364 e 372 –73.

<sup>83</sup> COURTOIS 2006.

<sup>84</sup> LOSURDO 2010, p. 293.

<sup>85</sup> REHMANN 2009, p. 110.

<sup>86</sup> AZZARÁ 2015.

<sup>87</sup> GRAMSCI 1975, p. 1577.

<sup>88</sup> LOSURDO 2010, pp. 174 –5 e 199.

dando luogo all'indebolimento di quelle relazioni tra «strati intellettuali e masse popolari», «governanti e governati», che caratterizzavano la formula del centralismo democratico<sup>89</sup>.

Per lungo tempo, però, quelle contraddizioni non sono state in grado di fermare un processo che aveva assunto le forme di un vero e proprio rinascimento culturale. Ignorare le lotte che questa rivoluzione è stata costretta a combattere e, a partire da queste, l'influenza che è stata capace di esercitare nel processo di rinnovamento della cultura politica e intellettuale del XX secolo, non è dunque cosa troppo diversa dalla riproposizione in chiave restauratrice e postmoderna di quella lettura ideologica dei processi storici con la quale il liberale Benedetto Croce, omettendo *sempre* «i momenti della forza» e «della lotta» scaturiti dal 1789 francese<sup>90</sup>, aveva interpretato le ondate di trasformazione sociale del XIX secolo in Europa.

### Riferimenti bibliografici

AZZARÀ, STEFANO G., 2015

*Restaurazione e rivoluzione passiva postmoderna nel ciclo neoliberale: un trasformismo intellettuale di massa*, relazione tenuta Historical Materialism Conference di Roma, 17-19 settembre, inedito.

CANFORA, LUCIANO, 2010

*De Stalin a Gorbachov: como acaba um império*, prefazione a LOSURDO 2010.

CLAVAL, PAUL, 2011

*Epistemologia da geografia*, trad. port. di M. de C. A. Pimenta e J. A. Pimenta, Ed. da UFSC, Florianópolis.

COURTOIS, STÉPHANE ET AL., 2006

*Cortar o mal pela raiz! história e memória do comunismo na Europa*, trad. port. Di Caio Meira, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

DEO, ANDERSON - MAZZEO, ANTONIO CARLOS - DEL ROIO, MARCOS (a cura di), 2015

*Lenin: teoria e prática revolucionária*, (SP): Oficina de Livros/ Cultura Acadêmica, Marília/São Paulo.

---

<sup>89</sup> GRAMSCI 1975, pp. 1635.

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 1316.

DE LUTII, LUDOVICO, 2009

“Filologia e filologia vivente”, in G. Liguori (a cura di) *Dizionario gramsciano*, Carocci, Roma.

FRESU, GIANNI, 2015

“Lenin: dogmático e doutrinarío ou «protagonista de uma nova hegemonia?»”, in DEO-MAZZEO-DEL ROIO 2015, pp. 315-44.

GIACOMINI, RUGGERO, 2004

“Stalin “segreto”: dal Diario di Dimitrov”, in ID. (a cura di), *Stalin nella storia del Novecento*, Teti Editore, Milano.

ID., 2014

*Il giudice e il prigioniero. Il carcere di Antonio Gramsci*, Castelvocchi, Roma.

GIOIELLO, VITTORIO, 2017

*Gramsci e la Rivoluzione d'ottobre*, “Gramsci Oggi” 4.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del Carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

INFRANCA, ANTONINO, 2015

“Lukács interprete de Lenin”. In DEO-MAZZEO-DEL ROIO 2015, pp. 385-411.

INGRAO, PIETRO, 2015

*Il dibattito sui paesi dell'est e sul marxismo*, in ID., *Masse e potere. Crisi e terza via*, a cura di G. Liguori, Editori Riuniti, Roma.

JAEGER, WERNER, 2001

*Paidéia: a formação do homem grego*, trad. port. di A. M. Parreira, 4 ed., Martins Fontes, São Paulo.

LENIN, VLADIMIR ILIC, 1981a

*As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*, in ID., *Obras Escolhidas*, vol. 1, Edições Progresso/“Avante!”, Moscovo/Lisboa.

ID., 1981b

*Estado e Revolução*, in ID., *Obras Escolhidas*, vol. 2, Edições Progresso/“Avante!”, Moscovo/Lisboa.

ID., 1981c

*Projeto de decreto do Conselho de Comissários do Povo sobre a evacuação do governo. Estranho e Monstruoso*, in ID., *Obras Escolhidas*, vol. 2, Edições Progresso/“Avante!”, Moscovo/Lisboa.

ID., 1981d

*Sétimo Congresso Extraordinário do Partido Comunista da Rússia (bolchevique). Relatório político do Comitê Central*, in ID., *Obras Escolhidas*, vol. 2, Edições Progresso/“Avante!”, Moscovo/Lisboa.

ID., 1981e

*Sobre a questão das nacionalidades ou da “autonomização”*, in ID., *Obras Escolhidas*, vol. 3, Edições Progresso/“Avante!”, Moscovo/Lisboa.

LIGUORI, GUIDO, 2017

*“Gramsci conteso”: vent’anni dopo*, relazione al Convegno Internazionale di studi “Egemonia e modernità. Il pensiero di Gramsci in Italia e nella cultura Internazionale”, Roma, 18-20 maggio, inedito.

LOSURDO, DOMENICO, 2006

*Gramsci, do liberalismo ao comunismo crítico*, trad. port. di T. Ottoni, Revan, Rio de Janeiro.

ID., 2010

*Stalin: história viva de uma lenda negra*, Revan, Rio de Janeiro.

ID., 2015

*Revolução de Outubro e democracia no mundo*, trad. port. di M.A. da Silva, “INTERthesis” 1, vol. 12.

ID., 2017

*Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Roma.Bari.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1999

*Pensamento vívido: autobiografia em diálogo*, entrevista a István Eörsi e Erzsébet Vezér, trad. port. di C.A. Franco, Ed. Ad Hominem, São Paulo.

MARCOU, LILLY, 2013

*A vida privada de Stalin*, trad. port. di A. Telles, Zahar, Rio de Janeiro.

MARX, KARL, 1983

*Contribuição à crítica da economia política*, trad. port. di M.H.B. Alves, 2 ed., Martins Fontes, São Paulo.

REHMANN, JAN, 2009

*I nietzscheani di sinistra. Deleuze, Foucault e il postmodernismo: una decostruzione*, cura e trad. di S.G. Azzarà, Odradek, Roma.

ROBERTS, GEOFFREY, 2006

*Stalin’s Wars: from world war to cold war, 1939-1953*, Yale University Press, New Haven and London.

SANTOS, MILTON, 2008

*Por uma geografia nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica*, Hucitec, São Paulo.

VACCA, GIUSEPPE, 2012

*Vida e pensamento de Antonio Gramsci: 1926-1937*, trad. port. di L.S. Henriques,  
Fundação Astrogildo Pereira/Contraponto, Brasília/Rio de Janeiro.

## Letteratura e rivoluzione. Una dialettica aperta

Salvatore Ritrovato (Università di Urbino)

*The present essay reflects on the complex link that exists between literature and revolution particularly in the twentieth century, and therefore he briefly touches on some decisive passages of the way in which this link has been solved: that is in a clash between power (in which the "revolution" is often caged) and the desire for freedom (to find the contradictions and to denounce them) which is an essential existential condition in the writing of poetry.*

*Keywords: Literature; Revolution; Poetry; Power; Freedom.*

«Tale è lo slancio della rivoluzione russa desiderosa di abbracciare tutto il mondo (una vera rivoluzione non può chieder di meno, non sta a noi divinare se tale desiderio sarà esaudito o no): essa carezza la speranza di sollevare un ciclone mondiale, che porterà nei paesi sepolti dalla neve un tiepido vento e un dolce profumo di aranceti, che bagnerà le steppe del sud arse dal sole con la fresca pioggia del nord».

(BLOK 1978, p. 64)

Chi un giorno sosterrà che Osip Mandel'stam leggeva Dante e Petrarca ai detenuti del gulag perché pensava che questi poeti fossero "rivoluzionari", dirà una cosa giusta. La grande letteratura, la vera poesia, indipendentemente dalle opinioni del suo autore, non può non essere rivoluzionaria, nel più ampio senso politico – e non partitico – del termine<sup>1</sup>. Per contro, non è detto che un'opera letteraria costruita

---

<sup>1</sup> Tale è il destino dell'arte, della letteratura e, in generale, di tutta la cultura (ove non si intenda quella "proletaria", di cui però non c'era concordanza di opinioni) collocata in posizione di «sudditanza organizzativa rispetto al potere politico», di godere di un certo margine di manovra finché «la politica di quel potere avrà un determinato carattere», e di subire una dura marginalizzazione e repressione quando il potere politico passerà ai «successori, e affossatori (o canonizzatori)», che finiranno per rendere anche la politica suddita del Potere, ragion per cui – osserva Vittorio Strada, ritessendo il vivace dibattito sul rapporto fra politica e letteratura in Russia, negli anni della rivoluzione – occorre rivendicare, «nella sua interezza», la libertà stessa politica, e non solo nell'interesse dell'arte, della letteratura, e quindi della cultura, ma anche della rivoluzione e del proletariato (STRADA 1969, pp. VII-XLV, LXXX-XXX; v. Anche STRADA 1969).

con l'intento di essere in linea con un programma rivoluzionario, lo sia davvero, né che resista a lungo ai filtri della storia, fino a svelare una concezione "ideologica" della rivoluzione, ovvero contraffatta delle posizioni reali, delle contraddizioni, insomma una sua "falsa coscienza" (in senso marxiano). Il fatto è che tra poesia e rivoluzione esiste un nesso che non è sempre immediatamente visibile, in quanto non può essere catturato *sic et simpliciter* da un progetto politico, ma si realizza nell'individuo, sia esso l'autore di quella poesia, sia il critico o il lettore che di volta in volta ne valorizzano storicamente il messaggio, e si compie (senza dare a questo verbo un significato escatologico) nell'esistenza imperfetta e imprevedibile, ovviamente incompiuta, dell'individuo stesso. Dal momento che l'individuo è la sommatoria di fattori molteplici e vari, che è impresa vana ridurre a categorie, è facile arguire che Dante, "reazionario" contro la classe emergente della borghesia del suo tempo<sup>2</sup>, sia in verità un rivoluzionario della parola,

---

<sup>2</sup> Il rimando è SANGUINETI 1992, che raccolse i suoi diversi contributi sulla *Divina Commedia* (in parte già noti in SANGUINETI 1966) all'insegna di un titolo che coglie solo l'effimero schieramento politico del suo autore, sostanzialmente irriducibile a ogni schematismo compensativo (grande poeta ma...). Ma proprio negli anni in cui in Italia si andava affermando quella lettura manichea, di marca crociana, per cui era possibile astrarre la poesia della *Commedia* dalla sua piattaforma teologico-filosofica, Lev Trockij dribblava i rischi di una rigida prospettiva materialistica, per cui ogni scrittore sarebbe l'espressione della classe cui appartiene, così come si leggeva in un pedante e frettoloso giudizio che ne diede un compagno-critico: «La *Divina Commedia*, a suo dire, è preziosa per noi proprio perché permette di capire la psicologia di una classe determinata di un'epoca determinata. Porre così il problema significa cancellare semplicemente la *Divina Commedia* dalla sfera dell'arte. [...] Se dico che il significato della *Divina Commedia* è quello di permettermi di capire lo stato d'animo di determinate classi in un'epoca determinata, io la trasformo in un documento storico soltanto, poiché come opera d'arte la *Divina Commedia* deve dire qualcosa ai miei propri sentimenti e stati d'animo. La *Commedia* di Dante può agire su me in modo opprimente, nutrire in me il pessimismo, lo sconforto, o, al contrario, esaltarmi, entusiasmarmi, animarmi... Questo è appunto il rapporto fondamentale tra il lettore e l'opera d'arte. [...] In che modo è pensabile un rapporto non storico, ma immediatamente estetico tra noi e quest'opera medievale italiana? La cosa si spiega col fatto che la società di classe, nonostante tutta la sua mutevolezza,

per il modo di pensarla e di usarla, per il modo di sentirla. La parola, e siamo forse al punto: credo che passi qui il nervo dolente tra quel che una poesia può dire del mondo e l'esigenza insopprimibile (almeno per la maggiore parte di noi) di migliorarlo, di renderlo più giusto, più abitabile, insomma di rivoluzionarlo.

Mi rendo conto che sto usando, con una certa disinvoltura, termini che andrebbero attentamente radiografati per vederne giunture e fratture. Qualche anno fa uscì una piccola antologia, a cura di Daniele Piccini, ottimo studioso e poeta, dall'emblematico titolo *Le poesie che hanno cambiato il mondo*. Il volume raccoglieva un centinaio di poesie con l'intento di offrire spunti per riflettere, alle soglie del nuovo millennio, sul senso del messaggio civile della poesia. Poesia che non può non dirsi "civile", se ha davvero qualcosa da dire. Scrive Piccini:

«Oggi, forse, al mito della Rivoluzione, che ha attraversato largamente il Novecento, si sostituisce in poesia, si fa più vitale e necessario, il sentimento di una integrità e unità compromessa dalla storia, da tutte le sue assolutizzazioni, dall'utopie fatte pagare al corpo dei popoli, dalle derive omologanti (come quella del Mercato inteso come valore assoluto). Forse, nella sua essenza più luminosa e alta, la poesia [...] si costituisce come un movimento che tiene in tensione la storia tutta, che la obbliga a uno stato di veglia e di allerta, che contribuisce a portare lo sguardo e il desiderio oltre la realizzazione, sempre imperfetta e segnata dall'ingiustizia e dal male, di qualunque costruzione civile, istituto e organismo umano. Ciò può avvenire a patto di non irretire il moto della parola nelle incrostazioni di una ideologia, di un partito preso da

---

ha alcune caratteristiche generali. Le opere d'arte che si sono formate nella città medievale italiana possono quindi comunicare sentimenti anche a noi. Che cosa si richiede perché questo avvenga? Non molto: che questi sentimenti e stati d'animo raggiungano un'espressione così vasta, intensa e possente che li sollevi sopra la limitatezza della vita del tempo. Naturalmente, anche Dante è il prodotto di un determinato ambiente sociale. Ma Dante è un genio. Egli solleva le esperienze interiori della sua epoca ad un'altezza poetica enorme. [...] Poiché non sono uno storico della cultura medievale, il mio rapporto con Dante è principalmente poetico» (*La letteratura e la politica del partito comunista*, in TROTCKIJ 1973, pp. 491-511, 495-97).

comunicare, da abbellire, da divulgare usando la letteratura servilmente: col che si scade nella pamphlettistica o nella cultura prezzolata di regime»<sup>3</sup>.

Piccini distingue, quindi, tra l'istanza di cambiamento (inscritta nel titolo del suo volume, che cita una raccolta di Patrizia Cavalli, *Le mie poesie non cambieranno il mondo*, pubblicata nel 1974, in anni in cui si attendeva dagli scrittori un impegno concreto nell'azione politica) e il «mito della Rivoluzione», senza negare pertanto alla poesia il compito di mettersi in ascolto della storia, e di provare a comprendere come nelle questioni individuali si innestino questioni più grandi, universali. Si può dire che il poeta, in grazia di tale distinguo, metta in gioco il così detto "impegno" con uno sforzo di trascendere il proprio punto di vista soggettivo, personale, privato, senza avvilirlo, tanto meno rimuoverlo, o addirittura rinnegarlo; ed è un obiettivo che può essere raggiunto se egli è consapevole della lingua che gli è dato usare, delle sue potenzialità tecniche e intellettuali, se non visionarie, in quanto la lingua è il «cordone ombelicale» che unisce il poeta al suo pubblico, e al suo "popolo": «La lingua poetica», osserva ancora Piccini nell'introduzione, «è la lingua di una comunità di uomini – più o meno grande e coesa – portata al suo massimo grado di incisività, ampiezza e forza». Una lingua "speciale" che appartiene a una comunità, di cui il poeta, per quanto si voglia appartato, emarginato, esprime la parte più profonda, forse inconscia, rimossa. In tal modo la poesia – osserva Piccini – si precisa come «il luogo per eccellenza di espressione di un desiderio, di una tensione, di un progetto non solo privato e singolare», che ha saputo dar vita e forma, nel suo «stato nascente», alla storia e al progetto segreto, intimo di un popolo; e non è un caso che assai meglio della politica, essa si sia spesso arrogata il compito di rappresentare e mediare gli interessi dei differenti ceti sociali. Di fronte a tali riflessioni il mio pensiero corre, prima che a Omero – figura virtuale tradotta in realtà culturale, e politica, da Pisistrato – a Solone, legislatore e poeta: nessuno dei due pretendeva di "rivoluzionare" il suo mondo; al limite il secondo avrebbe voluto riformarlo, ma solo il primo ha saputo risvegliare virtù assopite nei suoi lettori (come leggenda vuole che

---

<sup>3</sup> PICCINI 2007, pp. 5-10, 8.

capitò ad Alessandro Magno), spingendoli a una esperienza nuova del mondo, e magari a grandi azioni.

La vera letteratura non può non intervenire in qualche modo sul mondo senza cambiarne qualche ingranaggio, dal momento che essa costituisce, grazie al “linguaggio”<sup>4</sup>, il momento più alto della “coscienza” che un uomo può avere dei rapporti storici fra gli individui e fra le classi: non può non introdurre cambiamenti quand’anche la società, in maniera diretta o indiretta (tramite qualche organo consultivo o esecutivo), non sia d’accordo e ne disconosca fondamentalmente il compito, relegando lo scrittore in un nosocomio o in prigione, o, peggio, condannandolo a morte<sup>5</sup>. È probabile che se Stalin invece di dedicarsi a controllare e censurare la letteratura con l’Unione degli scrittori sovietici e con le grandi purghe degli anni Trenta, per meglio disporre di quel che si scriveva intorno alla sua azione politica e al consolidamento di una nuova classe dirigente ligia al potere<sup>6</sup>, avesse riconosciuto il valore di Mandel’stam e di tanti altri

---

<sup>4</sup> «Il linguaggio è antico quanto la coscienza, il linguaggio è la coscienza reale, pratica [...] e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini» (*Divisione del lavoro e coscienza sociale*, in MARX–ENGELS 1972, pp. 183-88, 183).

<sup>5</sup> Soccorre a proposito Sanguineti che, in un breve intervento alle “Lezioni Sapegno 1995” dal titolo *Per una critica dell’avanguardia poetica in Italia*, sottolinea il lascito più importante dell’esperienza delle avanguardie del Novecento in quella pulsione di libertà che la poesia (una poesia sempre più “anti”) deve preservare contro la dittatura della *Trivialliteratur*, e quindi a indicare nella poesia il genere oggi più adatto a guidare una rivoluzione, là dove scrive: «Il problema, allora come oggi, e oggi certamente più che allora, è quello di sviluppare a fondo le pulsioni anarchiche che sono alla radice, inequivocabilmente, di tutta la grande antipoesia di questo secolo che muore, portando tali pulsioni dal terreno della rivolta al terreno della rivoluzione...» (SANGUINETI–BURGOS 1995, pp. 7-28, 28).

<sup>6</sup> Questa istituzione annoverò tra le sue maggiori personalità Gorkij, Prisvin, Gledkov, Erenburg, Pautovskij, Pogodin, Ostrovskij, e si colloca in un momento apicale di un’accurata selezione di tanti scrittori e intellettuali che appoggiarono la rivoluzione: nel 1921 muore Blok, forse per depressione e inedia, dopo le aspre critiche di “misticismo” e “ascetismo” al suo poemetto celebrativo della rivoluzione, *I dodici*, del 1925 è la morte sospetta di Esenin, nel 1930 si suicida Majakovskij, nel 1938 Mandel’stam si spegne di stenti in un

grandi scrittori come lui, avrebbe dato un altro corso alla rivoluzione russa; probabilmente un corso migliore, non solo perché più umano, ma perché questi scrittori, e tutti quelli che furono internati nelle ghiacciaie siberiane (dalla Cvetaeva a Solgenitsin a Dovlatov), avrebbero potuto educare milioni di cittadini a esercitare il proprio senso critico, a vedere le cose dialetticamente da più punti di vista per scegliere il migliore. Non è stato così, e non è questa la sede per appurare le ragioni, se non limitatamente alla constatazione che la rivoluzione bolscevica di cui Blok avrebbe voluto esaltare lo spirito profondo, ancestrale, insomma cogliere l'“anima”<sup>7</sup>, o quale avrebbe voluto realizzare Majakovskij, come perenne movimento di idee e figure capace di portare progresso sociale, restò sulla carta come una utopia artistica, e non poté essere realizzata se non parzialmente in migliaia di manifesti di propaganda, sceneggiature filmiche, scritture futuriste, negli anni di maggiore slancio creativo della politica culturale leninista<sup>8</sup>, prima dell'esautoramento degli intellettuali pianificato da Stalin. In altre parole, nel momento in cui gli organi di un partito difendono l'“eredità” e l'“eternità” di una rivoluzione, questa può essere considerata imbalsamata, e

---

campo di concentramento alla periferia di Vladivostok, nel 1941 si suicida Marina Cvetaeva, e nello stesso anno Babel' viene fucilato, nel 1946 Anna Achmatova viene espulsa dall'Unione con l'accusa di estetismo e disimpegno politico; per non ricordare quelli che, tenendosi a distanza dalla politica, furono oggetto di ambigui apprezzamenti e quindi di dure riserve, come Pasternak, accusato di “deviazionismo borghese” nel 1946, e censurato per *Il dottor Zivago*, poi pubblicato in Italia nel 1957, e Bulgakov, più volte censurato, rimosso, emarginato.

<sup>7</sup> V. BLOK 1978.

<sup>8</sup> Già in un articolo del 1905, *L'organizzazione del partito e la letteratura impegnata*, Lenin sosteneva come lo scrittore non potesse rimanere neutrale di fronte al compito di rappresentare in maniera veridica la lotta di classe e quindi di prendere una posizione: «La letteratura deve diventare di partito. In antitesi alle consuetudini borghesi, in antitesi all'arrivismo letterario e all'individualismo borghese, all'“anarchia da signori” e alla corsa al profitto, il proletariato socialista deve proclamare il principio della letteratura di partito, sviluppare questo principio e attuarlo praticamente nella forma più compiuta ed organica». Per una raccolta parziale degli scritti di Lenin sul tema di letteratura e rivoluzione si veda un'edizione pressoché introvabile: LENIN 1977.

paradossalmente cessa di essere rivoluzionaria. La domanda quale arte dopo la rivoluzione (cui Marx diede una paradossale, ma coerente nella sua paradossalità, risposta: «In una società comunista non esistono pittori, ma tutt'al più uomini che, tra l'altro, dipingono»<sup>9</sup>) sarebbe rimasta inevasa.

Ma si dirà: esiste rivoluzione e rivoluzione. In Italia ne abbiamo conosciute almeno due sulle quali è giusto sollevare delle riserve, se è vero che si è parlato a suo tempo di “rivoluzione nazionale”, per indicare il semplice moto di unità politico-militare che si verificò, al di là degli stessi programmi di alcuni suoi protagonisti, verso la metà dell'Ottocento; e addirittura di “rivoluzione fascista”, per intendere qualcosa che non significa la messa in discussione di disuguaglianze socio-economiche e privilegi di casta, anzi esalta il valore estetizzante di un nazionalismo coatto, quando va bene, e di un razzismo infondato e sanguinario, quando va peggio. Ogni fascismo ovviamente ha i suoi “scrittori”, per lo più pennivendoli, che si pretendono sostenitori a loro modo di una “rivoluzione” in nome di qualche discutibile valore, così come ogni partito, ogni classe sociale dominante ha i suoi “intellettuali organici”. La radice del problema è proprio in questa relazione che la letteratura intrattiene con il potere, il quale, instauratosi per mandato divino o per effetto di una rivoluzione, snatura e svuota la poesia della sua libertà – imprescindibile «nervo»<sup>10</sup> – di essere quello che è, o, peggio, la condiziona surrettiziamente, magari in nome di un paradigma assiologico; laddove l'unica condizione in cui la parola dovrebbe offrirsi è quella di una coscienza esistenziale della rivoluzione nel suo farsi, viva, perennemente da fare, illimitatamente futura, un sogno da costruire. Vengono in mente, a questo punto, non solo le opere degli scrittori russi coinvolti, in varia misura, nella rivoluzione d'Ottobre, ma anche i poeti latino-americani che nel corso del secolo scorso non si sono limitati a cantare l'esigenza di un riscatto sociale e popolare del loro continente, accalappiato nelle maglie della finanza capitalistica, ma ci hanno proposto, seguendo un modello sociale in taluni casi eversivo rispetto a quello esistente, un uso della parola poetica, differente da

---

<sup>9</sup> *L'arte nella società comunista*, in MARX-ENGELS 1972, pp. 228-30, 230.

<sup>10</sup> «...la libertà, cioè il nervo dell'arte»: *Il poeta e il tempo* [1932], in CVETAeva 1984, pp. 47-72, 64.

quello occidentale, ossia più estroverso e meno introverso, nel quale il *noi* è più importante dell'*io*.

Quanto abbiamo da imparare dall'America Latina? Quello che noi sappiamo, dai mezzi di informazione del capitalismo occidentale, è che questo continente è pieno di posti pericolosi e posti da sogno, periferie degradate e quartieri blindati: insomma, un continente che ha la sua cifra interpretativa in un'anomalia del tenore di vita, che noi siamo abituati a misurare con il nostro. Siamo noi che non riusciamo a leggere meglio quel mondo o vi è una contraddizione? Poiché il nostro pensiero occidentale tende a normalizzare le contraddizioni, nei confronti dell'America Latina vi è spesso un atteggiamento ambivalente, in cui il fascino inesauribile del suo esotismo precolombiano si mescola con la diffidenza nei confronti di un continente irriducibile a ogni principio di sano capitalismo democratico (mi si passi l'ossimoro), e quindi alla definitiva dimostrazione della missione civilizzatrice dell'Occidente. Eppure, qualcosa non torna, e fra le cose che non tornano, vi è il modo in cui il cartello della droga di Medellin conviva con il festival della poesia che si organizza nella stessa Medellin, e che è uno dei più importanti dell'America Latina. Immaginiamo che un tiggì delle otto di sera apra non con la notizia di un massacro di narcos ai confini tra Messico e USA, ma con un passaggio sul festival di poesia internazionale, e una benefica lettura dei più interessanti testi presentati. Probabilmente la visione di quel paese sarebbe più articolata, e ci domanderemmo come mai un paese così turbolento e pericoloso (secondo i parametri occidentali) ami la poesia. La ragione sta nel fatto che i sudamericani che amano la vita, la bellezza, la verità, contro la legge dei cartelli della droga, contro le dittature, la corruzione delle repubbliche di banana, contro il neocolonialismo dei *gringos*, la miseria delle *favelas*, giungono a una soluzione radicale, e in tale ottica si accorgono del contributo che può dare la letteratura, e in particolar modo la poesia, con la sua lingua non immediata né mediabile, capace di sottrarsi al mondo dell'informazione e della comunicazione, al mercato e a tutti i suoi effetti collaterali. Una lingua politicamente non addomesticabile, che invita a usare le parole in cui l'espressione dei sentimenti umani, la riflessione per immagini sulla coscienza esistenziale, appaiono più importanti della chiarezza comunicativa

informativa con cui il sistema economico votato al profitto condiziona ogni forma di organizzazione culturale.

La poesia è un'“antica moneta” (per usare un'espressione di Paolo Volponi), oggi finita fuori corso in molte parti del mondo. Come un doblone, un tallero, un sesterzo. Lo puoi mettere in banca, ma non sai cosa puoi comprare, non è spendibile. In museo fa sempre una bella figura. È come se uno volesse provarne il prestigio tirando fuori da sotto il pavimento un vecchio scrigno pieno di fiorini d'oro: ammesso che valga qualcosa, potrà portarlo in un museo, o depositarlo nel caveau di una banca, sperando che un giorno possa tradurlo in azioni e carta moneta. In attesa, conta e ricontra il tesoro e ne racconta la gloria. Insomma, la poesia oggi è una sorta di follia: non obbedisce al mercato editoriale e ai ferrei controlli sul profitto dei best-seller impilati in classifiche di dubbio valore etico e teoretico. Eppure, la poesia è sempre andata per i fatti suoi, e di veri lettori ne ha sempre avuti pochi, anche se buoni. Che follia, allora, è la poesia? Banale dire che non si mangia col panino. La vera poesia è una forma permanente e irriducibile di rivoluzione del linguaggio, e quindi rappresenta uno sguardo *altro* sulle cose, dal momento che porta la parola direttamente – senza mediazioni strumentali – nell'interiorità di chi parla, nelle pieghe del proprio animo, com'è vero che il linguaggio dell'anima è la lirica, scrisse una volta De Sanctis rievocando i suoi studi giovanili.

Che arma, dunque, può fornire la poesia, e in generale la letteratura, a una rivoluzione se non un punto di vista critico che non può accettare servilmente, silenziosamente, il congelamento istituzionale di quel movimento di emancipazione e liberazione che fu all'inizio? A riprova si veda quello che successe dopo il trionfo della Rivoluzione Cubana e la sua difficile affermazione internazionale, nei mesi della crisi fra URSS e USA, quando arrivò perentorio l'invito di Fidel Castro agli intellettuali, nel suo famoso discorso del 1961, a domandarsi: «Quale dev'essere la prima preoccupazione: i pericoli reali o immaginari che possono minacciare il libero spirito creatore, o i pericoli che possono minacciare la Rivoluzione stessa?»; e quindi a convenire nella risposta: «Dentro la rivoluzione, tutto, fuori della rivoluzione, niente». Avrebbe potuto parlare diversamente il *Jefe máximo*, educato presso i gesuiti, uomo coltissimo, lettore attento e, a quanto si dice, insaziabile (ma più di

romanzi che del *Capitale*<sup>11</sup>), e ovviamente uomo politico che non chiede alla letteratura di parlare di se stessa, di riflettere sui suoi dilemmi e sui suoi dubbi, bensì di raccontare la rivoluzione che aveva ancora, in quel momento, bisogno della massima collaborazione degli scrittori? In che misura poteva essere misurata questa “collaborazione”: forse nella capacità degli scrittori di sviluppare argomenti scelti altrove, decisi in un consiglio di partito? Di fronte alla forzatura castrista, che non si quieterà neanche quando saranno cessati i venti gelidi della guerra fredda, a molti scrittori non resta che accettare o mettersi da parte, cercando un’altra strada, che significa emarginazione, esclusione, esilio, dissidenza. Non si tratta di tradimento, bensì di estrema coerenza con se stessi, perché la vera rivoluzione – quella che si sottrae alla deriva delle burocrazie oligarchiche pseudorivoluzionarie – non può accettare lo *status quo*, e aspira per contro all’incessante opera di liberazione (così come succede nella vicenda di Che Guevara, il quale entra nell’immaginario di artisti, scrittori, intellettuali, proponendosi come icona di una rivoluzione in divenire, diversamente da Castro, bloccato in una complicata e ambigua situazione post-rivoluzionaria).

Il rapporto fra letteratura e rivoluzione a Cuba è considerato uno dei più complessi, ed è probabilmente ancora da indagare<sup>12</sup>. Contrariamente ad altre situazioni (penso per esempio a quella rivoluzione francese, la cui rapida degenerazione ghigliottinesca si risolse in una controrivoluzione direttoriale e poi dittatoriale che sobillò la poesia cortigiana, da Le Brun al nostro Monti, in nome di un neoclassicismo da basso impero), la Rivoluzione castrista determina la nascita di due mini-tradizioni letterarie che hanno camminato per molti anni su binari paralleli, e a volte opposti, altre volte complementari: la letteratura di chi è rimasto a casa, cercando spazi di autonomia senza contravvenire alle direttive del governo, o attendendo che queste si mitigassero (e fra gli scrittori che rimasero ricordiamo Alejo Carpenter, José Lezama Lima, Roberto Fernández Retamar, Lisandro Otero González, Pedro Juan Gutiérrez, Alejandro Torreguitart Ruiz, Pablo

---

<sup>11</sup> Mi riferisco al curioso ma verosimile aneddoto riportato in *Ritratto di un partito. Preistoria, struttura e ideologia del partito comunista cubano (1970)*, in ENZENSBERGER 1976, pp. 47-78, 74.

<sup>12</sup> Sulla rivoluzione cubana si veda DAMIANI 1999; TRENTO 2002; ma non si tralasci ancora di leggere CASTRO 2015.

Armando Fernández, Miguel Mejides Armas, Leonardo Padura Fuentes, Mylene Fernández Pintado, María Elena Llana, Senel Paz), e gli scrittori che hanno cercato all'estero quella libertà di espressione che in patria sentivano negata (e fra questi ricordiamo Reinaldo Arenas, Guillermo Rosales, Guillermo Cabrera Infante, Abilio Estévez, Zoé Vadés, Eduardo Manet, Cristina García Rodero, Karla Suárez, Ivonne Lamazares). Cuba è un caso più unico che raro in cui la letteratura e il potere danno vita a contraddizioni inestricabili di illusioni e disillusioni che deflagrano in una poesia o in un romanzo, insomma in un testo che supera il suo orizzonte d'attesa in nome di una verità capace di affermarsi nell'atto stesso della scrittura e di prescindere dalla sua veridicità storica, allorché la lettura ne mette in risalto la sua peculiarità estetica. Una peculiarità che mette l'opera al riparo dal suo contesto storico d'origine e la proietta in un orizzonte più ampio. Ove questo non accadesse, sarebbe incomprendibile come si possa tornare a parlare di testi antitetici come l'*Epigramma a Stalin* di Mandel'stam o l'*Ode a Stalin* di Neruda, che valgono di là dal gesto di riprovazione senza appello o di lode incondizionata con cui furono intesi.

A questo proposito, mi piace concludere con un libro che torna, a ogni lettura, spiazzante, e ci porta a un altro complicato episodio dei rapporti fra letteratura e rivoluzione: parlo di *Tecnica del colpo di stato* di Curzio Malaparte, che per sfuggire alla maglie della censura fascista e soprattutto alle ire di Mussolini, uscì in Francia nel 1931 (in Italia solo nel 1948). Sarebbe ingenuo annoverarlo fra le provocazioni di un *enfant terrible* quale l'autore sapeva pur essere. Credo che vi sia qualcosa in questo libro, ben più agguerrito di un pamphlet (nel quale Malaparte aveva già dato un lucido assaggio con *Viva Caporetto*, 1921; rivisitato, *La rivolta dei Santi maledetti*, 1923), che lo mette nell'ambito di una letteratura che, con lungimirante disincanto, non teme di colpire al cuore dei fatti storici, per ferire la "retorica" di una sedicente rivoluzione dietro la quale in verità si nasconde solo una smisurata e spesso squallida brama di potere. Pare, dunque, che l'esito irreversibile di ogni "rivoluzione" sia in fondo il colpo di stato, organizzato da una minoranza e guidato dal più astuto: via che sortisce alla repressione delle libertà pubbliche e private, in nome del bene di un popolo, o di una nazione, dietro la cui parvenza si celano, in verità, precisi interessi di classe.

Censurato in Italia, messo al rogo in Germania, stroncato da Trotskij prima che fosse troppo tardi, insomma, attaccato da destra e da sinistra, *Tecnica del colpo di stato* aveva evidentemente rotto gli schemi con la sua analitica dissezione delle varie tipologie di golpe e delle loro costanti, e soprattutto dei loro ispiratori, in cui spicca l'ombra sinistra, affetta non di rado da narcisismo patologico del dittatore (da Napoleone a Stalin, a Mussolini a Hitler). Non è questa la sede per discutere l'attendibilità storica delle tesi, interessa cogliere il senso libertario, e direi anche liberatorio, dell'opera di Malaparte, il quale giunge a quest'opera ben consapevole di doverla scontare (a cominciare dall'immediata rimozione dal ruolo di direttore de "La Stampa"), e la dà alla luce come un estremo atto di fede in una "libertà" che non è quella «puerile» di «atteggiarsi a liberale», ma quella «segreta», «creativa»<sup>13</sup>, che solo l'arte, la poesia, la letteratura possono consentire. Forse la letteratura sarà rivoluzionaria solo quando sarà libera (a dispetto di quel motto autoassolutorio «l'art pour l'art») di mettere a nudo tanto il Potere, di cui smaschera il cinismo, quanto se stessa, disintegrando, con un gesto che incida innanzitutto nel Sé individuo dell'autore (siamo a pochi anni da quel principio di "individualismo rivoluzionario" con cui Majakovskij aveva deciso di chiudere i suoi conti con la vita)<sup>14</sup>, stereotipi conformistici e adulatori, perché è importante, se si sbaglia, sapere ricominciare.

---

<sup>13</sup> Con questo invito a una vera libertà, contro la censura dei «cretini», Aleksander Blok chiudeva la conferenza alla Casa dei Letterati per l'anniversario della morte di Puskin (ora in BLOK 1978, pp. 149-60, 159).

<sup>14</sup> Si accolga questo accostamento, tarando il significato di "rivoluzionario" da quanto di compiuto vi fosse in Malaparte, così come annotava Gramsci in un passaggio dei *Quaderni del carcere* (GRAMSCI 1975, vol. III, p. 2210).

Per quanto riguarda il peculiare statuto rivoluzionario di Majakovskij si rimanda al saggio di Lev Trockij, *Il futurismo*, in TROCKIJ 1973, pp. 111-140, 127 ss.; e al breve ma intenso intervento in memoria, *Il suicidio di Vladimir Majakovskij, ivi*, pp. 519-22, 521.

**Riferimenti bibliografici**

BLOK, ALEKSANDER, 1978

*L'intelligencija e la rivoluzione*, cura e trad. di M. Olfusieva e O. Michaelles, Adelphi, Milano.

CASTRO, FIDEL, 2015

*La rivoluzione cubana. Le origini del socialismo latinoamericano*, Pgreco, Milano.

CVETAJEVA, MARINA, 1984

*Il poeta e il tempo*, a cura di S. Vitale, Adelphi, Milano.

DAMIANI, PAOLO, 1999

*La rivoluzione cubana (1959-1965)*, Prospettiva, Firenze.

ENZENSBERGER, HANS MAGNUS, 1976

*Palaver. Considerazioni politiche*, trad. di A. Solmi, Einaudi, Torino 1976.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, ed. critica a cura dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

LENIN, VLADIMIR ILIC, 1977

*Sull'arte e la letteratura*, Progress, Mosca.

MARX, KARL – ENGELS, FRIEDRICH, 1972

*Scritti sull'arte*, a cura di C. Salinari, Laterza, Bari.

PICCINI, DANIELE, 2007

*Le poesie cambieranno/non cambieranno il mondo*, in ID., *Le poesie che hanno cambiato il mondo*, Rizzoli, Milano.

SANGUINETI, EDOARDO, 1966

*Il realismo di Dante*, Sansoni, Firenze.

ID., 1992

*Dante reazionario*, Editori Riuniti, Roma.

SANGUINETI, EDOARDO – BURGOS, JEAN, 1995

*Per una critica dell'avanguardia poetica in Italia e in Francia*, trad. di P. Adinolfi, Bollati Boringhieri, Torino.

STRADA, VITTORIO, 1969

*Tradizione e rivoluzione nella letteratura russa*, Einaudi, Torino.

ID., 1973

*Introduzione*, a Lev Trockij, *Letteratura e rivoluzione*, Einaudi, Torino.

TRENTO, ANGELO, 2002

*La rivoluzione cubana*, Firenze, Giunti.

TROCKIJ, LEV, 1973

*La letteratura e la politica del partito comunista*, in *Letteratura e rivoluzione*, Einaudi, Torino.

# Studi diversi

## Eric Weil: la storia come problema filosofico

Edoardo Raimondi (Università di Urbino)

*The aim of my contribution is to show how Eric Weil (1904-1977) tried to re-propose a systematic thought capable of problematizing the relationship between history and philosophy, reality and discourse, particularity and universality. In the first part I'll analyze the essential structure of Weil's most significant work, the Logique de la philosophie; in the second one, I'll present the essential contents of De l'intérêt que l'on prend a l'histoire – a text where was already problematized the relationship between the universality of the historical-philosophical discourse and concrete particularity. Finally in the third and last part through analyzing Valeur et dignité du récit historiographique, we will see how Weil gave essential importance to the positive function of historical narratives, inexhaustible sources of meaningful images for the philosophical discourse.*

*Keywords: Philosophy; History; Dialectics; Philosophical system; Meaning.*

Intento di questo contributo è mostrare come Eric Weil (1904-1977) abbia cercato di riproporre un pensiero sistematico in grado di problematizzare costantemente il rapporto tra storia e filosofia, tra realtà e discorso, tra particolarità e universalità. Una ricomprendimento del pensiero antico e il tentativo di estrapolare precise categorie che ne hanno caratterizzato lo sviluppo, restano questioni che interrogano su come sia possibile cogliere un passato che si conserva dialetticamente nel nostro presente; su come sia possibile che la molteplicità delle *storie*, che si sviluppano a partire da tradizioni specifiche in seno al mondo della complessità, possano conservarsi e venire alla luce all'interno di un discorso coerente e universale, capace di afferrare la dinamicità del proprio tempo. Centrale risulterà, così, la questione del *punto di partenza* della ricerca: da dove iniziare? Come potersi decidere? È lecito parlare, in questo quadro, di *decisione* in senso assoluto? Problemi che emergono già a partire da un testo weiliano del 1935, *De l'intérêt que l'on prend a l'histoire*, tracciando un percorso di ricerca che proseguirà fino al 1950 – anno di pubblicazione dell'opera sicuramente più significativa di Weil, la *Logique de la philosophie*<sup>1</sup>. *Iter* che continuerà

---

<sup>1</sup> Cfr. WEIL 1935, trad. it. in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di L. Sichirollo, Bibliopolis, Napoli, 1982, pp. 31-53; WEIL 1950b, trad. it. 1997. Quest'ultima opera, d'ora in poi, sarà citata con l'abbreviazione *LF*.

fino al 1976: un anno prima di morire l'autore redige un contributo che sembra riprendere in modo peculiare le questioni emerse già nel '35. In *Valeur et dignité du récit historiographique*, dunque, Weil si chiede perché all'interno di un mondo che abbiamo imparato a definire tecnico, in cui ad affermarsi è l'idea di una storia che si vuole *pragmatica*, si continui a riservare interesse per le *narrazioni storiche*, nonostante l'esigenza di razionalizzazione dello stesso procedere storico<sup>2</sup>. Come spiegare il bisogno di vedersi restituire, attraverso la forma del racconto storiografico, *immagini di senso* in grado di far comprendere il proprio presente in modo ostensivamente significativo? A partire da qui, si faranno chiare le istanze dialettiche da cui Weil non ha mai potuto e voluto abdicare.

### 1. Storicità della filosofia

La *LF* pone come uno dei suoi nuclei fondamentali una questione che segnerà profondamente gli anni del secondo dopoguerra europeo: il problema della *violenza* che persiste all'interno del procedere storico<sup>3</sup>. Non sarà un caso, allora, che nelle pagine introduttive di un'opera così imponente si trovi un paragrafo dal titolo alquanto esplicativo: *L'identità della filosofia e della storia*<sup>4</sup>. Weil, infatti, non abdicò mai da una premessa fondamentale, che caratterizzò tutto il suo pensiero: ogni filosofia che si pretenda *sistematica* non può essere scissa dalla presa di

---

<sup>2</sup> Cfr. WEIL 1976, poi in *Philosophie et réalité*, in Kirscher, G. e Quillien, J. (a cura di) *Philosophie et réalité. Essais et conférences*, vol. I, Beauchesne, Paris, 1982 (2003), pp. 177-91, trad. it. dall'originale tedesco in *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 55-69.

<sup>3</sup> Ebreo tedesco, Weil lasciò la Germania tra il 1932 e il 1933 per stabilirsi definitivamente in Francia. Dopo lo scoppio della guerra, si arruolò nell'esercito francese sotto falso nome per sfuggire dall'imminente invasione delle armate tedesche e successivamente fu deportato in un campo di concentramento nazista, duro ma non di sterminio: vi trascorse cinque anni della sua vita, riuscendo a porre le basi della *LF* – che sarà poi dedicata all'amico Alexandre Koyré. Per una breve ricostruzione biografica cfr. SICHIROLLO 1997, pp. 13-27.

<sup>4</sup> *LF*, pp. 98-100.

coscienza della sua storia, dal momento che «la filosofia si comprende solo nella sua storia e non è che tale presa di coscienza anche là dove il discorso sistematico lo dimentica o lo nega»<sup>5</sup>. Ma quali sono gli assunti di fondo di una tale posizione? Occorre comprendere, prima di tutto, la struttura essenziale di un'opera che, come disse Jean Wahl, rappresentò una vera e propria «Fenomenologia dello spirito 1950»<sup>6</sup>. La *LF*, così, ha voluto fare costantemente i conti con l'annosa questione di quel sapere assoluto di hegeliana memoria che, per l'individuo particolare e ancora *in rivolta*, non si sarebbe affatto realizzato<sup>7</sup>. Tuttavia, Weil non ha mai creduto di poter mettere al bando quel carattere inevitabilmente dialettico di qualsivoglia realtà umana oggettivamente in grado di sviluppare dei *linguaggi* e dei *discorsi*, carattere che continuava (e continua) a determinare il procedere storico segnato dalla funzione della *negatività*<sup>8</sup>. Si trattava, semmai, di ricomprenderne le istanze e le finalità: la *LF*, dunque, ci introduce all'interno di diciotto categorie *filosofiche* che, di fatto, hanno caratterizzato il pensiero del nostro mondo, sorte dialetticamente all'interno della violenza e della negazione del dialogo, che si sono formate in virtù di discorsi storici strutturati entro la realtà dell'uomo. Categorie filosofiche che, così, si differenziano sia dai possibili risultati di una qualsivoglia metafisica ingenua sia da ogni tentazione di presumere il discorso filosofico approdato alla sua verità finale. Le categorie che Weil va esplicitando restano centri di discorso sempre possibili, *comprensione* entro *il* discorso coerente di attitudini umane e collettive irriducibili sul piano della realtà, che nella realtà dei fatti hanno voluto e potuto inizialmente soltanto *esprimersi*<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 98.

<sup>6</sup> Cfr. PALMA 2017, p. 103.

<sup>7</sup> Cfr. *LF*, pp. 473-536. Qui Weil elabora un tema caro al dibattito filosofico francese dell'epoca. In merito, cfr. almeno PALMA 2017, pp. 60-98 sulla posizione di Georges Bataille.

<sup>8</sup> Koyreianamente e kojèveianamente, scriverà Weil: «L'uomo non è quel che è, perché non vuole essere quello che è, non è contento di essere quello che è [...]. Egli è l'animale che parla, uno degli animali che parlano, ma è il solo animale che impiega il suo linguaggio per dire No». *LF*, pp. 15-6. Cfr. KOYRÉ 1980, trad. it. pp. 146-7; KOJÈVE 1996, trad. it. p. 19.

<sup>9</sup> Sul rapporto che sussiste fra attitudini e categorie cfr. *LF*, pp. 100-3. Essenziale sarà il ruolo della *reprise*. Solo attraverso la ripresa di categorie

Si capisce, allora, come sia solo sul terreno della storia che la filosofia possa comprendersi e comprendere:

«La *filosofia prima* non è dunque una teoria dell'Essere, ma lo sviluppo del *logos*, del discorso, per se stesso e per mezzo di se stesso, nella realtà dell'esistenza umana che si comprende nelle sue realizzazioni in quanto *vuole* comprendersi. Non è ontologia, è logica non dell'Essere, ma del discorso umano concreto, dei discorsi che formano il discorso nella sua unità»<sup>10</sup>.

Conseguenza, questa, che deriva da un ulteriore fatto fondamentale: per Weil la struttura del discorso – del pensiero – non coincide mai in modo definitivo ed esaustivo con lo strutturato, con la realtà concreta. E non aver scorto tale discrepanza sul piano dell'elaborazione teorica fu il principale errore di Hegel e del suo sapere assoluto<sup>11</sup>. Quest'ultimo, per Weil, doveva essere kantianamente ricompreso in qualità di *idea*, da realizzare in un mondo ancora essenzialmente violento: si trattava di ridefinire il sapere assolutamente coerente al modo di un principio regolativo da cui l'indagine filosofica *deve* essere guidata<sup>12</sup>. La filosofia, se intende davvero fare i conti con la realtà, dovrà comprendere che il discorso ragionevole, universale, onnicomprensivo e sistematico può essere sempre negato *con cognizione di causa*: la filosofia, insomma, «resta sempre un filosofare»<sup>13</sup>. In breve, l'individuo concreto,

---

passate possiamo tentare di comprendere il sorgere di nuove attitudini, seppur inizialmente in modo ancora inadeguato. Sul problema della *reprise* e sulla natura filosofica delle categorie weiliane cfr. KIRSCHER 1992, pp. 40 e 47. Cfr. anche CAZZANIGA 1987, pp. 279-81. Qui, attraverso l'analisi della categoria weiliana de *L'action*, si mostra come il concetto di “ripresa” trovi le sue origini teoriche in quello (marxiano) di *sussunzione formale*. Tuttavia, la *reprise* «può anche essere sussunzione reale, adeguamento del discorso alla nuova realtà che è venuta sviluppandosi, anche recuperando in parte vecchie categorie ma in un contesto in cui la forma finale è pienamente adeguata all'oggetto (sociale e storico)»: *ivi*, p. 280.

<sup>10</sup> *LF*, p. 100.

<sup>11</sup> Cfr. WEIL 1963a, in *Philosophie et réalité. Essais et conférences*, cit., p. 49.

<sup>12</sup> Del kantiano, post-hegeliano Weil cfr. *ivi*, p. 41. Cfr. poi WEIL 1963b, trad. it. 2006. Cfr. anche SALVUCCI 1989.

<sup>13</sup> WEIL 1963a, in *Philosophie et réalité. Essais et conférences*, cit., p. 49.

particolare e pur sempre *insoddisfatto* può in ogni momento rifiutare la teoria mettendone sotto scacco il carattere, per *lui*, pretestuosamente necessario. Tuttavia, occorre ricordare un passaggio essenziale: per Weil, Hegel si libera da quell'errore fondamentale ogni qualvolta «lavora nel concreto»<sup>14</sup>. Ed è proprio la questione della concretezza a risultare determinante – se è vero che «la non-violenza è il punto di partenza così come lo scopo finale della filosofia. Lo è a tal punto che spesso i filosofi dimenticano di avere a che fare con la violenza»<sup>15</sup>. È la filosofia stessa, infatti, che

«ha la sua origine nella paura della violenza: ecco perché i filosofi si distolgono dalla violenza più spesso e il più rapidamente possibile. Ecco poi perché coloro che guardano la violenza in faccia si distolgono il più spesso possibile dalla filosofia, che sembra loro un'invenzione destinata a nascondere cos'è veramente la vita»<sup>16</sup>.

Si tratta, allora, di riconoscere il rapporto biunivoco sotteso tra il piano della vita e quello della *possibilità* della ragione-libertà, che si sforza costantemente di comprendere per universalizzare, rimanendo sempre consapevoli di una conciliazione mai definitiva. Nella sua *LF*, Weil sembra aver dato pertanto un rilievo essenziale alla nona categoria lì mostrata, quella della *Condizione*, all'interno della quale si palesa il fondo essenziale della nostra situazione *moderna*: viviamo in un mondo di condizioni storiche, culturali, materiali, non riconoscendo più il senso di ciò che vien definito incondizionato<sup>17</sup>. Si tratta quindi di prendere *coscienza* della nostra condizione, considerando quei centri di discorso che hanno determinato il nostro modo di pensare e di agire<sup>18</sup>. Si tratta di farsi consapevoli di quegli elementi propri di un mondo che

---

<sup>14</sup> *Ibidem*. In tal senso Weil ha in mente, *in primis*, i *Grundlinien der Philosophie des Rechts* – legati a doppio filo con la filosofia della storia hegeliana – che lui stesso analizzò scrupolosamente in *Hegel et l'Etat* (1950a). Cfr. trad. it. in *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, a cura di A. Burgio, Guerini e associati, Napoli, 1988, pp. 37-152. Cfr. anche *ivi*, pp. 155-283.

<sup>15</sup> *LF*, pp. 85-6.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 87.

<sup>17</sup> *LF*, pp. 283-322. Sul tema cfr. BARALE 1988, pp. 103-4.

<sup>18</sup> Sulla categoria della *Coscienza* cfr. *LF*, pp. 323-361.

*antico* abbiamo imparato a definire, ma che pur sempre si conservano dialetticamente all'interno del nostro presente e lo determinano<sup>19</sup>. È infatti solo attraverso la ripresa di vecchie categorie che possiamo tentare di comprendere nuove attitudini attuali, non disponendo – nella finitezza – di strumenti altri che possano trascendere la nostra essenziale storicità<sup>20</sup>. Rispetto a una simile indagine prettamente filosofica, che ricerca quindi la possibilità del discorso coerente *all'interno* delle contraddizioni oggettive della storia, si pone inevitabilmente una questione di metodo, da cui la filosofia stessa dovrebbe essere introdotta. Da dove iniziare l'indagine? Da quali premesse essa dev'essere animata? Da questo punto di vista, persistono ancora le istanze strettamente hegeliane di sistematicità e di circolarità del pensiero, a tal punto che

«Lo storico della filosofia dovrà mostrare come Hegel, rifiutando la filosofia della riflessione (riflessione del pensiero in un trascendente dato, di qualunque ordine esso sia) e stabilendo con ciò stesso la circolarità come il criterio della filosofia, non solo sia stato uno di quei grandi filosofi il cui numero non raggiunge probabilmente la decina, ma segni la fine di un'epoca del pensiero occidentale»<sup>21</sup>.

Se, tuttavia, la filosofia resta un «atto libero dell'uomo»<sup>22</sup> che opta per il superamento della violenza in un mondo, allora ciò che conta per noi nella nostra situazione è la conseguenza dell'idea filosofica di sistema, da cui pur sempre Hegel ne avrebbe tratto l'ulteriore fondamentale conclusione: «non c'è introduzione alla filosofia»<sup>23</sup>. È soltanto un prospettiva *interna* al proprio presente, in grado di comprendere i limiti di una esperienza per noi possibile, che può scorgere quelle condizioni di senso che determinano il nostro pensare e il nostro agire quotidiani, indagine che si ritrova proiettata verso la

---

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, p. 115.

<sup>20</sup> Sulla «radice comune» della filosofia e della storia cfr. *ivi*, pp. 103-4. Sulla linearità e circolarità del procedere storico cfr. *ivi*, p. 114.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 599.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 599-600.

ricerca costante della *Verità*<sup>24</sup>. Come Weil aveva già mostrato nella categoria del *Senso* «la filosofia [...] è il suo proprio metodo»<sup>25</sup> – esito, questo, di quella penultima categoria solo formale che precede la *Saggezza* e che va oltre ai discorsi concreti colti, che regolativamente guida la filosofia nella ricerca *del* senso di *ogni* senso risultato da e in determinate condizioni storiche<sup>26</sup>. Si fa allora chiaro come non vi possa essere approdo definitivo, dal momento che «si può cessare di filosofare, ma per il filosofo la filosofia non si ferma, e neppure la saggezza è riposo e sonno, ma la presenza concreta del mondo reale nell'uomo che vive nel discorso del tutto sviluppato»<sup>27</sup>. L'indagine filosofica, che vuole comprendere coerentemente le strutture essenziali del procedere storico e del proprio presente, potrebbe iniziare da qualsiasi centro di discorso possibile, da qualsiasi categoria. Dovrà però giustificarsi di fronte a se stessa ritornando al proprio punto di partenza, ricomprendendolo e chiarificandone l'effettiva significatività, alla luce della comprensione di quella esperienza, discorsiva e insieme concreta, che è stata fatta per giungervi. Quei discorsi sempre possibili, sorti all'interno delle realtà storiche particolari, dovranno essere afferrati all'interno *del* discorso coerente e universale: *le* storie dovranno integrarsi nella loro irriducibilità in una logica della filosofia, sorta pur sempre nella situazione, ma che intende cogliere *la* storia *tout court*.

## 2. *Storia, storie*

Si capisce, a tal punto, come questa logica della filosofia voglia comprendere l'uomo concreto, facendosi «*logos del discorso eterno nella sua storicità*»<sup>28</sup> compreso da se steso e compreso come «possibilità umana che si è scelta, ma che sa anche di essersi scelta e che non

---

<sup>24</sup> È la prima categoria della *LF* che, se ricompresa, orienterà costantemente la ricerca continua intrapresa dall'ultima: quella della *Saggezza*. Cfr. *ivi* pp. 127-34 e pp. 589-602.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 599.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, pp. 563-88.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, p. 599.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 110.

sarebbe se poteva essere necessaria»<sup>29</sup>. D'altronde «la storia ha il suo senso nella coerenza, ma ha il suo contenuto nell'incoerente, nel contraddittorio, nella violenza»<sup>30</sup>. Ebbene, in altri termini tale punto essenziale era già stato preso in esame dall'autore, quindici anni prima dell'uscita della *LF*, nel saggio *Dell'interesse per la storia*. Qui la domanda principale era: «Che cosa porta l'uomo ad occuparsi del passato»<sup>31</sup>? Ricorda Weil che si può pervenire alla storia «partendo da interessi di tipo sistematico» riferendosi *in primis*, e già da allora, all'esempio emblematico del pensiero hegeliano. Ma per far sì che tale interesse sia possibile concretamente «è necessario che già esista una storia non filosofica»: in altri termini abbiamo a che fare ancora una volta, primariamente, con il piano della violenza. Si dovrà considerare, quindi, proprio quella storia *ingenua* dell'uomo che si documenta, «che si interessa del passato della sua famiglia, della sua città, della sua patria», dal momento che il punto di vista filosofico sa che qui si tratta «del passato in quanto afferrabile ancora nel presente».

Ora, ciò che importa mettere in luce è ancora una volta come sia possibile avviare una siffatta indagine: bisogna decidersi in concreto per un punto di partenza, tenendo presente l'assunto fondamentale che chi vuole indagare «ciò che è stato» lo fa a partire da «ciò che è ancora»: viviamo all'interno di *tradizioni* determinate e la nostra ricerca è sempre influenzata dalle «questioni dominanti nelle diverse epoche»<sup>32</sup>. Si può parlare, dunque, di una scelta assolutamente libera in tal senso? Evidentemente no: si sceglie il proprio punto di partenza sempre in base ad interessi specifici, più o meno coscienti, in quanto storicamente e socialmente condizionati. La scelta, in questo quadro, viene sempre

---

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>31</sup> WEIL 1935, trad. it. p. 32.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibidem*. Si capisce l'attenzione che l'autore ha dedicato al pensiero aristotelico, soprattutto alla nozione di *ἔνδοξα*: le *opinioni notevoli*, che costituiscono centri di discorsi concreti, si differenziano dall'*opinione* platonica come «la semplice e vaga credenza si distingue dalle tesi tramandate, e accreditate dal consenso di tutti gli uomini qualificati, secondo la convinzione dell'uomo comune: esse hanno così la prerogativa di contenere l'esperienza dell'umanità». WEIL 1951, poi in WEIL 1965, trad. it. p. 65. Per una disamina efficace dell'Aristotele di Weil cfr. inoltre SICHIROLLO 1978.

presa *all'interno* di una precisa situazione, dal momento che «la mia decisione parte dai conflitti di questo mondo, e sono questi conflitti che mi impongono di decidere»<sup>33</sup>. Qui, d'altronde, si chiarisce il limite imprescindibile della libertà umana – proprio a partire dalla questione dell'*interpretazione* storica e rimanendo ben consapevoli che «non c'è possibilità di non prendere decisioni»<sup>34</sup>. Si può, allora, pronunciare il proprio *no* ad un numero infinito di possibilità, tenendo presente che l'uomo possiede una specifica e fondamentale facoltà: quella di *stupirsi*, di poter porre domande per tentare di comprendere se stesso in un preciso contesto storico e sociale<sup>35</sup>. Si tratta, insomma, dell'interesse dell'uomo per se stesso. E Weil, a buon diritto, si chiede:

«Che cosa sono io? Innanzitutto io non sono io. Il mondo in cui vivo, i costumi che io sono, la lingua nella quale penso, non io li ho scelti. Sono prodotti dell'attività umana, ma non sono io ad averli prodotti; con la mia nascita io mi trovo in queste condizioni, ma non ho scelto io questa nascita»<sup>36</sup>.

Per l'uomo, evidentemente, è naturale essere storico: egli accede all'esistenza *per sé* solo rivolgendosi alla storia. Ma io non potrei neppure comprendere questa mia determinata situazione senza la *relazione* con la vita altrui, senza il rapporto con altre tradizioni che determinano e rivelano la mia tradizione, senza il rapporto essenziale con ciò che è *altro* e «nel quale mi colgo»<sup>37</sup>. Qui, tuttavia, occorre ricercare l'oggettività di questo processo, ricercarne *la* verità. Ed è così che quei punti di vista differenti, attraverso i quali si tenta di comprendere il senso del proprio presente, entrano inevitabilmente in conflitto – pur rivelando quegli elementi particolari che conservano la cifra del passato nella propria attualità. Ogni presentazione della storia, infatti, «può venire “smascherata” come “ideologia”»<sup>38</sup> e da questa prospettiva proprio perché «devono esistere una verità oggettiva e una

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, p. 38.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 46.

storia oggettiva non esiste verità sul passato»<sup>39</sup>. Eppure, tali presentazioni storiche, tali *points de vue* dove trovano il loro fondamento se non in quei discorsi concreti che si sono sviluppati dialetticamente all'interno di determinate epoche particolari e da cui possono sorgere, se compresi, le categorie filosofiche e una logica stessa della filosofia? Bisogna allora afferrare ciò che il punto di vista è, cogliere non la verità del punto di vista per se stesso ma dei punti di vista rintracciati coscientemente all'interno del procedere storico-dialettico nella sua unità. Weil, in ogni caso, non ne nasconde la difficoltà: «Come può una storia *tout court* accordarsi con le storie degli uomini?»<sup>40</sup>, come è possibile liberarsi dalla contingenza della prospettiva, non per sopprimere la particolarità, ma per comprenderla? Saranno quesiti a cui, come si è accennato, l'autore tenterà di rispondere in modo esaustivo proprio nella *LF*. Ma in questo saggio del '35, Weil già dà una risposta fondamentale, senza la quale non sarebbe possibile capire la valenza del suo sistema: «l'uomo possiede un linguaggio che è suo proprio pur essendo di tutti, egli può parlare con gli altri, è sempre con gli altri, e possiede così una tradizione, possiede (*in sé*) la storia»<sup>41</sup>.

È il *fatto* della ragione, testimoniato dalla possibilità che gli uomini hanno di *discutere* ragionevolmente, che non solo li strappa via dall'isolamento, dal silenzio e dalla violenza, ma li permette anche di pervenire alla verità, al *significato* che la storia può assumere per loro – risultato sempre da mettere alla prova di fronte alla realtà ancora in divenire<sup>42</sup>. Il punto di vista, dunque, proprio per il fatto che rientra nella dialettica stessa *dei* punti di vista non viene affatto soppresso dal discorso coerente e universale, che anzi lo conserva in sé. E la ricerca siffatta non cade più nell'ambito dello storico, ma precisamente in quello del filosofo: si tratta infatti di comprendere come la ragione umana possa riappropriarsi di se stessa all'interno dell'esperienza contraddittoria e conflittuale della propria storicità:

---

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, p. 52. Non a caso, la *LF* individua la categoria de *La discussione* come una di quelle sorte in seno al mondo antico – dell'opera cfr. pp. 171-95. Sulle *catégories anciennes* della *LF* cfr. KIRSCHER 1989, pp. 239-55.

«ogni storia concreta, in quanto storia necessariamente particolare di un individuo, possiede la sua prospettiva, e tuttavia non è privo di senso parlare di storia *tout court*, poiché l'aspetto nella storia è un aspetto ragionevole e l'uomo, nella particolarità della sua storicità, è un animale ragionevole [*animal raisonnable*]»<sup>43</sup>.

Tuttavia, per Weil vi è un altro atteggiamento di ricerca in questo quadro: quello assunto dalla storia definita pragmatica, propria dell'approccio sociologico. Si tratterebbe, dunque, non tanto di indagare perché l'uomo abbia interesse per la storia in sé – e dunque per se stesso – ma quali decisioni oggettive abbiano determinato i fatti del passato per come essi si mostrano *in realtà* – sottraendoli così da ogni disputa e da ogni controversia interpretativa, tentando di spiegarli *presupponendo* un punto di vista *esterno* al proprio specifico, inevitabile punto di partenza.

### 3. *Scientificità e narrazione storica*

Cosa significa costruire una storia pragmatica? Sempre in *Dell'interesse per la storia*, Weil aveva già affrontato il problema: si tratta di spiegare i fatti del passato attraverso un metodo scientifico, oggettivo e incontestabile, per tentare di prevedere e determinare l'avvenire<sup>44</sup>. A tal punto, le questioni circa la scelta dei fatti da considerare e riguardo al punto di partenza da cui avviare l'indagine sembrerebbero non solo superflue, ma anche pericolose. Qualsiasi decisione, infatti, si prende a partire da precisi *valori* di riferimento e per l'approccio sociologico alla ricerca ciò è assolutamente inammissibile: si possono sì raccogliere, catalogare, constatare determinati valori che orientano precisi contesti umani e precise condizioni sociali, ma questi non possono in alcun modo influenzare o addirittura determinare un'indagine che scientifica voglia ritenersi – laddove per approccio scientifico s'intende la descrizione rigorosa di un evento, sottratto definitivamente da ogni controversia. È dunque

---

<sup>43</sup> WEIL 1935, trad. it. p. 53.

<sup>44</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 35-6.

l'elemento dialettico che qui viene rifiutato: in ogni momento, infatti, questo o quel valore può cadere in contraddizione e in conflitto con il suo contrario concreto. Pertanto «la storia diventa [...] desiderio di conoscere le situazioni e le decisioni possibili»<sup>45</sup> e come si è appena visto: «L'espressione migliore di questo desiderio si trova nella sociologia»<sup>46</sup>, quella disciplina che ricerca i *tipi* di evoluzioni, di atteggiamenti, di relazioni umane, non avendo, tuttavia, piena consapevolezza di un limite inevitabile – che dovrebbe far riflettere sul significato di scientificità da essa assunto come l'unico possibile:

«Qui, è vero, la ricerca delle situazioni possibili ha quasi del tutto soppresso quella della scelta – quasi del tutto, perché c'è sempre una decisione dietro «l'oggettività» delle scienze sociali: basta l'esempio della funzione svolta, nella teoria di Max Weber, dalla scelta del capitalismo da una parte, del calvinismo dall'altra»<sup>47</sup>.

Dirà il sociologo: bisogna rimanere obiettivi. È questo, infatti, l'unico valore ammissibile al quale bisogna attenersi. Le scienze sociali in genere, allora, dovranno assumere un punto di vista esterno a quello da cui esse stesse sono sorte, facendone inevitabilmente astrazione – fatto che riconferma il limite teorico essenziale di cui qui è questione: l'uomo ridotto ad *oggetto* deve essere analizzato, tramite l'osservazione, per mezzo di discipline che

«come ogni scienza moderna, mirano più a scoprire relazioni funzionali costanti (le così dette leggi) che a conoscere i singoli fatti. Queste leggi, siano di

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*. Per la sociologia si tratta di rintracciare i tipi di *interessi* concreti che hanno determinato l'avvento di precise configurazioni sociali, materiali e culturali insieme – qui la scoperta, pur sempre fondamentale per noi, è che ora l'attitudine coincide con l'interesse costitutivo dell'uomo che vive nella condizione. Non a caso il riferimento principale è al pensiero di Max Weber, che ben descrive pure l'atteggiamento *razionalizzatore* tipico della nostra situazione. Sempre nella *LF* tutto ciò è mostrato dalla categoria dell'*Intelligenza*. Cfr. dell'opera pp. 363-88. Sul rapporto teorico tra il pensiero politico weiliano e quello weberiano cfr. almeno TOSEL 1981, pp. 1157-86; CANIVEZ 1993, pp. 136-37 e 153-56.

tipo causale, statistico o strutturale, comprendono o addirittura costituiscono la *vera* realtà, quella realtà nella quale e sulla quale si agisce, così che ora, almeno in linea di principio, si rende possibile una tecnica razionale che ha per oggetto la realtà degli uomini e della storia; questa tecnica è paragonabile, anche se non è uguale, a quella che è cresciuta sul terreno della fisica e che, sempre in linea di principio, fornisce coi suoi successi la prova pragmatica dell'esattezza della teoria»<sup>48</sup>.

In questa prospettiva si può prevedere e *prescrivere* il movimento della storia – quest'ultima mai intesa come unità reale, perché solo entità immaginata – che consiste piuttosto nel calcolo continuo dei fattori osservati. Un approccio all'indagine che vuole soppiantarne un altro ad esso diametralmente opposto: quello della *narrazione* e del *racconto* storiografico. In *Dignità e virtù della narrazione storica* l'autore constata, tuttavia, che di fronte all'esigenza tutta moderna di razionalizzare, di oggettivare, di quantificare i fatti e di rintracciarne tutte le condizioni di possibilità misurabili, si sente in ogni caso il desiderio di affidarsi proprio al racconto storico. E allora Weil si chiede: perché noi, figli della modernità, vogliamo ancora vederci restituire delle narrazioni umane frutto di *Weltanschauung* collettive, pur sempre considerate pure ideologie dall'approccio scettico<sup>49</sup>? La storiografia, dunque, non sembra affatto giunta alla sua fine, benché le cosiddette scienze esatte «dominano le coscienze perfino degli incolti»<sup>50</sup>. Tuttavia, nessuna di queste teorie che vuole ridurre ogni evento ad «una sola forza» ad «un solo conflitto» o ad «un unico valore» ha mai riportato «sull'interesse per il passato» una vittoria comparabile a quella dell'esposizione narrativa degli eventi storici<sup>51</sup>. Weil lo deduce da una semplice constatazione:

«anche coloro che credono di saper bene quali siano gli argomenti di cui ci si deve occupare continuano, per così dire nella sfera privata, a interessarsi con piacere, anche se con cattiva coscienza, all'esposizione di eventi storici, e leggono libri e articoli di storia di tipo tradizionale, vanno a vedere film di

---

<sup>48</sup> WEIL 1976, trad. it. p. 59.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 58. Anche qui ricompare il nome di Max Weber.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibidem*.

rievocazione storica e prendono in prestito romanzi storici, o magari li comprano»<sup>52</sup>.

Che ciò sia ancora vero oggi, quanto al fondo del problema, sarebbe poco difficile da dimostrare. Persiste, infatti, un'esigenza fondamentale: si tratta pur sempre di ritrovare un senso del proprio presente attraverso *immagini* che solo la forma narrativa può restituirci, perché in grado di conservare *immediatamente* il valore della particolarità. D'altronde, da che cosa era costituito il punto di partenza della ricerca anche per il sociologo? Da quelle fonti letterarie, non c'è dubbio, con le quali un contesto presente-passato ha tentato di comprendersi, di comprendere, di indirizzare interessi, desideri, immaginari sorti in determinate epoche storiche. Insomma, si vuole sempre comporre un racconto, utilizzare linguaggi di cui la ricerca prettamente filosofica dovrà restituire ostensivamente la significatività. Si potrebbe concludere, allora, che l'indagine in questione muova a partire, inevitabilmente, da *miti* dominanti che non possono cessare di orientarla nell'analisi dei fatti. In altri termini, ci muoviamo all'interno di specifiche tradizioni sorte in precisi contesti sociali, culturali, politici da cui, come si è visto, non possono prescindere neppure gli storici più *obiettivi*.

«Se è vero infatti che questi storici sono d'accordo sui fatti, non lo sono certamente sul loro significato, ovvero non concordano quando si tratti di scegliere dalla massa inesauribile del materiale loro offerto dalla tradizione o da essi portato alla luce con l'ausilio della critica delle fonti. Per ogni racconto si deve fare una scelta, poiché in esso non si può certamente parlare di tutto; ma la notizia che in un racconto appare determinante, in un altro può essere semplicemente un fenomeno marginale, così che essa, posta al centro della prima narrazione, è confinata a stento, nell'altra, in una nota a pie' di pagina»<sup>53</sup>.

Tradizioni, racconti storiografici, relative e molteplici visioni del mondo possono entrare sempre in conflitto. Ma solo prendendo coscienza di esserne costantemente influenzati, se non determinati

---

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 57.

dall'interno, potremo afferrare il senso di questo o di quel discorso storico. Tentare, dunque, di carpirne gli elementi particolari che lì vi si conservano – accogliendo la restituzione di precise immagini di senso – costituisce la condizione di possibilità per universalizzare e *sistemare* quei discorsi concreti in un discorso coerente e non astratto: rendersi così consapevoli della natura dialettica della realtà umana, irriducibile nella sua particolarità storica. Noi ci interessiamo, abbiamo degli interessi maturati all'interno di precisi contesti materiali e culturali, del cui senso sempre presente, che sia ragionevole o violento, possiamo essere più o meno consapevoli. Ma resta il fatto che

«il destarsi dell'autocoscienza non è risultato di una decisione consapevole; o, se si vuole continuare a parlare di decisione, si deve dire che questa decisione alla consapevolezza della consapevolezza è un atto di quella più radicale libertà, che, lungi dall'aver fondamenti, è essa che li crea [*produit*], di quella libertà che ha fra l'altro prodotto il concetto dell'obiettività e la volontà di conformarvisi – il che è avvenuto storicamente, nella nostra storia»<sup>54</sup>.

La domanda, per Weil, ora si amplia: chi siamo noi? Noi che non abbiamo ancora un discorso unitario su noi stessi e sulla nostra storia? Noi che ci troviamo a vivere nella scissione tra pensiero e realtà, tra discorsi concreti e discorsi astrattamente universali e che viviamo all'interno di gruppi, di società storiche costantemente in conflitto? Ad una conclusione, infine, possiamo giungere – condizione essenziale per tentare di rispondere a tutte le altre domande sollevate: è proprio attraverso questa diversità di narrazioni che è potuta sorgere la propria coscienza di sé, attraversando dunque le contraddizioni oggettive della realtà, dal momento che «il dialogo vivo nella narrazione storica ci fa accedere alla comprensione di noi stessi, e ne costituisce il contenuto, è per così dire la nostra autoanalisi»<sup>55</sup>. Si capisce come ciò permetta anche il superamento – mai l'eliminazione per via astratta – di quelle forme narrative mitiche o ideologiche di cui si disvelerebbero, comprendendole, le strutture reali e determinanti ad esse costantemente sottese: un risultato raggiungibile solo nell'unità del racconto.

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 68. Naturalmente, essenziali saranno le attività della *memoria* e del *ricordo*. Cfr. *ivi*, p. 63. Inevitabili, anche in questo caso, gli echi hegeliani.

Un'istanza, quest'ultima, affatto «logica o metodologica», che anzi negherebbe la concretezza della contraddizione, ma «aspirazione umana all'unità dell'uomo, che va sempre ricercata nella contesa e nella molteplicità»<sup>56</sup>. In conclusione, per Weil si tratta di interrogarsi, con cognizione di causa, sul problema cruciale del nostro avvenire storico e filosofico:

«questa unità in tanto sarà in quanto gli uomini, in quanto noi stessi preferiremo la libertà di ricercare il nostro essere e di realizzarci senza fine a quel ritorno al mito, che potrebbe solo con la violenza imporsi ad una coscienza di sé consapevole: e ciò, anche se si trattasse del mito di una scienza «obiettiva» che, posto sol che ci fosse, conoscesse solamente oggetti ed escludendo il soggetto, l'uomo che agisce e soffre, finisse col perdere ogni senso»<sup>57</sup>.

### Riferimenti bibliografici

BARALE, MASSIMO, 1988

*Ermeneutica e morale*, Ets, Pisa.

CANIVEZ, PATRICE, 1993

*La politique et sa logique dans l'œuvre d'Eric Weil*, Editions Kimé, Paris.

CAZZANIGA, GIANMARIO, 1987

*L'Azione*, in CAZZANIGA–LOSURDO–SICHIROLLO 1987, pp. 279-302.

CAZZANIGA, GIANMARIO – LOSURDO, DOMENICO – SICHIROLLO, LIVIO (a cura di), 1987

*Marx e i suoi critici*, QuattroVenti, Urbino.

CIAFRÈ, GIUSEPPE – MORRESI, RUGGERO – TABONI, PIERFRANCO – SICHIROLLO, LIVIO (a cura di), 1978

*Filosofia e violenza. Introduzione a Eric Weil*, Congedo, Lecce.

KIRSCHER, GILBERT, 1989

*La philosophie d'Eric Weil. Systématique et ouverture*, Presses Universitaires de France, Paris.

Id., 1992

---

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, p. 69.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

*Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Eric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille.

KOJÈVE, ALEXANDRE, 1996

*Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla «Fenomenologia dello Spirito» tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, a cura di G.F. Frigo, trad. it. Adelphi, Milano; ed. orig. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris, 1947.

KOYRE, ALEXANDRE, 1980

*Hegel a Jena*, in *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, trad. it. La nuova Italia, Firenze, pp. 133-67; ed. orig. *Hegel à Jena*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 1934, poi in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Colin, Paris, 1961.

PALMA, MASSIMO, 2017

*Foto di gruppo con servo e signore. Mitologie hegeliane in Koyré, Strauss, Kojève, Bataille, Weil, Queneau*, Castelvecchi, Roma.

SALVUCCI, PASQUALE, 1989

*Il «Kant» di Weil*, in SICHIROLLO 1989, pp. 99-117.

SICHIROLLO, LIVIO, 1978

*Aristotele. Antropologia, logica, metafisica* in CIAFRÈ—MORRESI—SICHIROLLO—TABONI 1978, pp. 93-114.

ID. (a cura di), 1989

*Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*, QuattroVenti, Urbino.

ID., 1997

*La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, Il Mulino, Bologna.

TOSSEL, ANDRÉ, 1981

*Action raisonnée et science sociale dans la philosophie d'Eric Weil*, in *Seminario su Eric Weil*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, vol. XI, 4, pp. 1157-86.

WEIL, ERIC, 1935

*Dell'interesse per la storia*, trad. it. In ID., *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, a cura di L. Sichirollo, Bibliopolis, Napoli, 1982, pp. 31-53.

ID., 1950a

*Hegel e lo Stato*, trad. it. In ID., *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, a cura di A. Burgio, Guerini e associati, Napoli, 1988, pp. 37-152.

ID., 1950b

*Logica della filosofia*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1997.

ID., 1951

*La logica nel pensiero aristotelico*, trad. it. In ID. (a cura di), *Filosofia e Politica*, Vellecchi, Firenze, 1965, pp. 51-84.

ID., 1963a

*Philosophie et réalité*, in Kirscher, G. e Quillien, J. (a cura di) *Philosophie et réalité. Essais et conférences*, vol. I, Beauchesne, Paris, 1982 (2003), pp. 23-57.

ID., 1963b

*Problemi kantiani*, trad. it. QuattroVenti, Urbino, 2006.

ID., 1976

*Dignità e virtù della narrazione storica*, trad. it. In ID., *Dell'interesse per la storia e altri saggi di filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 55-69.



**Note**

## Da Spinoza a Gramsci. La formazione filosofica e politica di A. Tosei<sup>1</sup> Intervista a cura di Gianfranco Rebutini – parte seconda<sup>2</sup>

*In this interview, André Tosei recalls the most important phases of his scientific commitment. He focuses on the different aspects of his theoretical experiences: the left-wing Catholicism, his meeting with Althusser (who shows him the analytical path from Spinoza to Marx), his discovery of Gramsci's role in the Marxist historicism. Tosei emphasizes the differences between Althusser and Gramsci, recognizing the Italian Marxist – an author not sufficiently studied in France – as a point of reference for the elaboration of a critical analysis of the structure of the contemporary capitalism. Of course, according to Tosei, such an appreciation of Gramsci's work does not exclude critical evaluations of his contribution.*

*Keywords: Marx, Historical materialism, Spinoza, Althusser, Gramsci, Religion, Hegemony, Languages and practices of the resilience.*

[Segue dal numero precedente]

5. D. Nella filosofia marxista che lei sviluppa, un posto importante è occupato dal marxismo storicista italiano e, in particolare, da Antonio Gramsci. Com'è arrivato al suo interesse per Gramsci? Quali percorsi portano da Marx a Althusser a Gramsci?

R. Questo passaggio a Gramsci è di vecchia data ed esigerebbe oggi una delucidazione teorica per evitare che il mio lavoro appaia frammentato come una sorta di *bricolage* (cosa che in effetti è!). Ho scoperto Gramsci a partire da un'indicazione che Eric Weil mi diede a Nizza, dove stava terminando la sua carriera; ho avuto l'opportunità di seguire il seminario sul quale mi aveva chiesto di prepararmi, un seminario su Engels e Marx. Da grande intellettuale *libéral-social* qual era – avrebbe potuto essere un Croce francese per la sua immensa cultura e per la capacità filosofica di interrogare Kant e Hegel, Marx e Weber, come fa nella sua *Logica della filosofia* (un'opera originale e

---

<sup>1</sup> Traduzione di Simona Pisanelli.

<sup>2</sup> L'intervista è stata fatta il 30 maggio 2016 e pubblicata sulla rivista "Période" (<http://revueperiode.net/de-spinoza-a-gramsci-entretien-avec-andre-tosei/>). La prima parte è stata pubblicata nel numero 2/2017 (III) di "Materialismo Storico".

troppo poco conosciuta) –, Weil mi fece notare che il mio orientamento avrebbe dovuto portarmi a incontrare Gramsci. Ciò mi fu possibile quando scrissi il lungo capitolo della *Storia della filosofia* dell'Enciclopedia della Pléiade (Gallimard, Paris 1974) dedicato allo “Sviluppo del marxismo in Europa occidentale dopo il 1917”. Questo contributo fu la mia prima pubblicazione. Gramsci mi interessava per la sua lucidità storica, per la sua concreta capacità analitica – che non ha eguali se non in quella di Marx e, nel marxismo del XX secolo, di Lenin – e per la sua novità teorica e politica. È facendo riferimento a questi tre momenti che, in maniera sommessa ma tenace, ho sviluppato il confronto, prima implicito e poi via via più esplicito, tra ciò che Marx aveva risvegliato in me e Louis Althusser, per il quale provo sempre riconoscenza, ammirazione e affetto. Il mio orientamento si iscrisse, senza che io me ne rendessi immediatamente conto, nella famosa equazione di Gramsci che inquieta tanto i commentatori avidi di classificazioni “pure”: filosofia=storia=politica. Mi allontanavo da Althusser lentamente, ma irriducibilmente, senza però rinnegarne l'importante funzione critica.

### 1. Sulla lucidità storica.

Althusser aveva saputo rendere conto della crisi del comunismo di tipo sovietico, che era anche la crisi del Partito comunista francese. Per quanto in maniera relativa, questo partito era riuscito a diventare un partito nazional-popolare di massa, rappresentante della classe operaia fordista e dei lavoratori delle aziende nazionalizzate; aveva organizzato un mondo di relazioni sociali e importanti istituzioni vitali; godeva nel 1945 di una grande aura negli ambienti intellettuali e nei circoli culturali. Aveva sperimentato una politica democratica di alleanze. Ma viveva una contraddizione strutturale a causa del suo legame mimetico col Partito comunista dell'Unione Sovietica; manteneva il dogma – impossibile da costruire – di una dittatura del proletariato definita come un mezzo violento per prendere il potere e per produrre, a partire dalla fusione tra Stato e Partito, una società unica, articolata attorno alla pianificazione centrale, una struttura politica unitaria autocratica e una cultura dogmatica di Stato, quella del marxismo-leninismo. Negli anni Sessanta, questa sintesi raggiungeva il suo limite. La proposta di Unione

delle sinistre era priva di solide basi teoriche. Althusser aveva intravisto i limiti del PCF nella sua timida politica anticoloniale (specialmente in Algeria), nella sua incapacità di criticare il modello sovietico, nelle sue difficoltà di prendere atto dei mutamenti della società francese e, soprattutto, denunciava la sterilità del marxismo-leninismo, ideologia d'apparato sterile sul piano teorico e filosofico, mentre la scena teorica francese ribolliva. Iniziò perciò a cercare una via d'uscita a sinistra dallo stalinismo, orientando in questo senso la sua lettura di Marx, la sua teoria delle pratiche, e questo valeva anche per Mao e la sua teoria delle contraddizioni e della loro *surdétermination*... Pian piano, prese come riferimento storico e politico la rivoluzione culturale cinese. Questa sembrava rinnovare alla base la dittatura leninista del proletariato, partendo dall'insurrezione popolare sui posti di lavoro e ai vertici degli apparati ideologici del Partito e dello Stato. Profondamente leninista, Althusser aveva poca fiducia in ciò che veniva definita come "strategia democratica di transizione al socialismo": dubitava dell'efficacia della strategia di "democrazia progressiva" del Partito comunista italiano, ispirata da Togliatti e attribuita da quest'ultimo a Gramsci. La speranza cinese andò delusa, certo, ma le sue riserve sull'opportunismo dogmatico e sul revisionismo strisciante della politica e della teoria del partito francese e di quello italiano furono confermate.

Il merito più significativo di Althusser è stato quello di porre i problemi teorici in relazione al futuro del movimento operaio, di aver storicizzato teoria e pratica in modo diverso da come facevano all'epoca Henri Lefebvre o Jean-Paul Sartre, due autori che tendeva a sottovalutare; e questo senza dubbio per la sua volontà di esercitare un'egemonia filosofica e, paradossalmente, nello spirito del pur esecrato marxismo-leninismo. Allo stesso tempo, dopo la ribellione del 1968 e l'intermezzo filo-cinese, io capii che a suo tempo Gramsci aveva saputo storicizzare il rapporto tra gli elementi della teoria rivoluzionaria marxista e le forme e le prospettive del movimento operaio comunista, inserendosi anche – e in primo luogo – nella scia di Lenin ma problematizzando il leninismo stesso. Nei *Quaderni del carcere*, al termine di un esame complesso e tormentato, di uno sforzo senza precedenti di "ricostruzione" di situazioni storiche, la filosofia della prassi viene intesa come il marxismo che va costruito per un nuovo periodo storico, quello della rivoluzione passiva. Esercitata dalle classi

dirigenti capitaliste sulle masse subalterne, per rendere queste ultime passive nella loro stessa resistenza e per limitarne l'azione in prima persona assieme a quella della loro organizzazione, la rivoluzione passiva guidata dalle élites capitaliste canalizzava le resistenze delle masse popolari in forme sempre nuove, alternando consenso e forza, per riprodurre la loro egemonia attraverso relazioni di potere invalicabili. I fascismi industrialisti e il fordismo nella democrazia liberale sono le forme contemporanee di rivoluzione passiva. Gramsci, tuttavia, si domanda se l'edificazione socialista in URSS sia ancora in grado di essere espansiva e di contrastare questa rivoluzione passiva. Mette in discussione la forma del partito e anche lo Stato, il quale deve allargarsi alla società civile. Mentre Althusser decostruisce, a giusto titolo, la categoria di filosofia propria della storia universale, Gramsci è in grado di produrre una diagnosi della congiuntura più integratrice e differenziata, una diagnosi che si iscrive nella narrazione (*récit*) teorizzata di una storia moderna che si globalizza.

## 2. Sulla capacità analitica concreta

Althusser ha saputo analizzare con forza la situazione filosofica francese nella sua congiuntura e ha saputo appropriarsi di alcuni elementi importanti: la rottura epistemologica definita dalla filosofia storica delle scienze (Bachelard, Cavaillès, Canguilhem, Foucault), ma anche l'importanza dell'articolazione tra teoria della società come un tutto dominante e teoria psicoanalitica dell'individuazione umana e delle forme di soggettivazione (Freud e Lacan). Ha saputo incrociare la psicoanalisi con la teoria gramsciana degli apparati egemonici, per definire una teoria degli apparati ideologici di Stato fondata su una concezione originale della sua funzione ideologica e del suo carattere irriducibile. Questa apertura gli ha consentito analisi concrete di apparati come la scuola o il sistema politico, incluso – com'è noto – il partito comunista. Detto ciò, non si trovano mai in lui analisi storiche concrete riferite a situazioni concrete. Sono da rilevare due eccezioni: a) prima di tutto, la critica giustificata della tesi del capitalismo monopolistico di Stato, sviluppata dagli economisti del PCF negli anni Sessanta e Settanta e, b) negli ultimi testi, una straordinaria evocazione di questo cambiamento storico – la forma attuale della rivoluzione

passiva –, la mondializzazione capitalista, che riconosce con onestà costituire una vera e propria sfida per gli strumenti analitici marxisti.

È un limite dovuto al peso esercitato dall'orientamento disciplinare del PCF, che imponeva ai suoi intellettuali di attenersi ai commenti reconditi dei rapporti dei Congressi del partito e di limitarsi a seguire le raccomandazioni della linea ufficiale e che, in particolare, impegnava i “filosofi di partito” a commentare semplicemente una linea che non poteva che essere giusta, seguendone le variazioni più sinuose. Per farsi comprendere, Althusser si è dovuto piegare a questo genere di retorica e a commentare in maniera diversa la linea della direzione politica. E non ha potuto presentare le proprie analisi se non in rare occasioni sempre incentrate su questioni di dottrina relativamente complicate, come la soppressione della dittatura del proletariato nello statuto del partito. Tra i marxisti francesi, solo Henri Lefebvre ha avuto la capacità di analizzare concretamente il *multiversum* umano. Althusser, invece, fu soprattutto il pensatore e l'atteso traghettatore del problema della teoria e della filosofia dopo Marx.

Gramsci non ha dovuto subire queste costrizioni o è riuscito ad aggirarle aggirate. Ha manifestato ben presto sia una grande libertà di spirito sia un'incomparabile ricchezza di interessi, soprattutto nel suo periodo di semplice militanza (1914-1922) ma anche in seguito, nel suo periodo di dirigente del Partito comunista italiano (1922-1926), quando si faceva sentire il peso dell'Internazionale comunista. Certo, gli anni di prigionia l'hanno costretto a un linguaggio spesso criptico per due ragioni: da una parte il rispetto quantomeno formale della linea dell'Internazionale e la lealtà all'impegno comunista, dall'altra la censura carceraria. Ma nei suoi rapporti politici e nei suoi testi culturali precedenti al 1926 Gramsci non ha mai smesso di analizzare concretamente la situazione storica, sia sul piano nazionale che su quello internazionale, sia sul piano politico che su quello economico, sociale e culturale, filosofico e linguistico. Lo testimoniano le analisi del fascismo degli anni Venti e di quello successivo e il saggio *Sulla questione meridionale* del 1926. Tutto ciò prosegue nei *Quaderni*, anche se in maniera episodica. Grazie a lui, comunque, è ora possibile ricostruire l'analisi concreta delle situazioni concrete degli anni dal 1929 al 1935.

I *Quaderni del carcere* presentano un'esplosione quasi enciclopedica di note e saggi il cui oggetto è la comprensione raffinata del *multiversum* contemporaneo nei suoi più diversi aspetti. Certo, non si tratta di un'enciclopedia, eppure ciò che colpisce è la ricerca di una non acquisita e operativa (*inachevée et opératoire*) coerenza sistematica. La ricerca di Althusser è più povera e non può essere comparata a questo sforzo che non ha eguali nella storia del marxismo dopo Marx. Si tratta, allo stesso tempo, di una dilatazione e di un approfondimento (anche se diseguale) sul piano storico e geografico, temporale e spaziale, teorico e linguistico, filosofico ed estetico. Entrano in scena gli intellettuali e la società civile, i diversi tipi di Stato, i partiti, le forme della rivoluzione, la storia della Rivoluzione francese, il Risorgimento, la Germania, l'Inghilterra, l'Oriente, gli Stati Uniti e il fordismo, i fascismi e i cesarismi, i consigli operai e il mercato determinato, il Rinascimento e la Riforma, la NEP, Machiavelli e Guicciardini, l'idealismo tedesco, Hegel, Sorel, Croce, Gentile, Einaudi, i teorici delle élites, il pragmatismo, gli apparati egemonici (scuola, chiesa, giornalismo, gesuiti, Rotary e massoneria), la formazione della volontà collettiva, dei conformismi, la questione dell'individualità storica e la psicanalisi, la questione della lingua e dei dialetti, la grammatica, la letteratura, il futurismo e Pirandello, il folklore, i contenuti di senso comune e le sue espressioni inferiori (lorianesimo, brescianesimo), la filosofia nelle sue diverse modalità, la critica della sociologia materialista-storica di Bukharin, la rielaborazione della dialettica... Non si tratta di un inventario *à la* Prevert: è la semplice elencazione disordinata di temi gramsciani di cui oggi l'insostituibile *Dizionario gramsciano* di Guido Liguori e Pasquale Voza (Roma 2009) permette di misurare l'ampiezza, con le sue seicento voci e le sue novecento pagine.

### 3. La novità teorica e politica

Ho scoperto poco a poco a partire dall'edizione di Valentino Gerratana che le antologie, seppure necessarie, sfortunatamente distorcono. La proposta della filosofia della prassi contemplava, allo stesso tempo, la decostruzione-ricostruzione dei concetti di Marx e dunque un revisionismo rivoluzionario. Un revisionismo, cioè, che non liquidava Marx, limitandosi a far emergere le difficoltà e le aporie della

sua opera, ma che di fatto, al di là delle figure storiche della teoria e della pratica nel movimento operaio marxista delle due Internazionali, proponeva una strada nuova. Ecco gli elementi costitutivi che mi hanno avvicinato sempre più a Gramsci.

Al di là del determinismo meccanicistico e del puro volontarismo, una nuova concezione della causalità storica che si articola in un'originale messa a fuoco delle strutture oggettive divenute ormai automatismi e degli spazi di relazione che formano totalità transitorie. Queste strutture e questi spazi rendono possibile l'azione attraverso la formazione di volontà collettive e singole. L'azione emerge dalla passività che si sviluppa attraverso le pratiche di una cultura del conflitto (lo spirito di scissione viene spesso superato) ed è sancita dalla produzione di un consenso che non dovrebbe essere idealizzato come pura comunicazione dialogica, come ha fatto la versione socialdemocratica italiana del gramscismo (che fu più post-togliattana di quanto non emergesse nell'opera dello stesso Togliatti, a cui si deve, in ogni caso, la pubblicazione dei *Quaderni del carcere*).

- La questione dell'egemonia, unità mobile di dominio di classe e di direzione del blocco Stato-società civile. Sono presenti elementi di una teoria della totalità sociale che è molto più ricca della caricatura fatta da Althusser (che la vede solo come un avatar della totalità espressiva hegeliana) ma anche un'analisi degli elementi di una teoria originale della storia moderna, colta nella sua proiezione spaziale geopolitica, che è ben lontana dall'accusa sommaria di storicismo lanciata da Althusser. La globalizzazione capitalista è affrontata in termini di potere di assimilazione e di de-assimilazione delle masse subalterne, ovvero come la forma allargata contemporanea del rapporto capitale-lavoro.

- L'elaborazione di una scienza e di un'arte della politica che incrocia Lenin e Machiavelli e che critica un certo leninismo e le trasformazioni della teoria della rivoluzione. Gramsci gioca con due coppie di categorie storico-strategiche: a) guerra di movimento (Rivoluzione francese, 1848, rivoluzione del 1917...) *versus* guerra di posizione (per il coinvolgimento della società civile accerchiata dagli apparati egemonici di Stato); b) rivoluzione permanente *versus*

rivoluzione passiva, essendo questo il terreno della lotta egemonica. In questo contesto, Gramsci analizza la molteplicità delle forme politiche e dei partiti, la dialettica tra insostituibile spontaneità e necessaria disciplina.

- L'importanza specifica della trasformazione del senso comune delle masse in buon senso, attraverso la critica dei suoi contenuti e l'elaborazione di una filosofia coerente, ricca della propria problematicità e di categorie proprie. Essa si pone come concezione del mondo e cioè non solo come rappresentazione o immagine del mondo storico-sociale ma come produzione di un'altra forma di pensiero e di istituzione del mondo stesso ed è fondata sull'attività polimorfica delle masse organizzate. Vuole essere esplicita lotta teorica, politica e storica contro l'immenso sforzo delle caste dirigenti che vorrebbero rendere queste masse per sempre passive. È una riforma della filosofia intesa come il momento elaborato di un *continuum* che va dal folklore, dal senso comune dell'ideologia e dalla religione alle scienze e alla filosofia intesa nel nuovo senso tecnico del termine.

- La messa a fuoco del linguaggio che è immanente a questo *continuum* ideologico e a tutti gli aspetti della cultura, essa stessa intesa come sfida egemonica consapevole negli apparati egemonici.

*6. D. Si può considerare l'attenzione che lei rivolge al comunista italiano come una risposta ad Althusser, con il quale ha sempre avuto un rapporto di prossimità critica? Qual è il posto dello storicismo nella sua concezione del marxismo e quale il rapporto con il materialismo e la dialettica?*

R. Gramsci mi ha dato un orientamento filosofico e politico più completo e più analitico ma non si tratta di uno scontro tra Althusser e Gramsci. La differenza tra le due congiunture storiche non può essere dimenticata. Gramsci interviene come dirigente politico di primo piano, ridotto al silenzio e a una posizione minoritaria nel suo stesso partito, preoccupato per l'avvenire del movimento comunista al quale sacrifica la sua vita. Egli cerca le forme di una nuova espansione che contrasti la rivoluzione passiva e cioè che sia materialmente in grado di assimilare le

masse subalterne al più alto livello possibile di attività e di pensiero, all'interno di forme economiche, politiche e culturali capaci di ridurre il triplice dualismo che la configura: il dualismo dominante-dominato, quello dirigente-diretto, quello saggio-ignorante. Althusser, filosofo di mestiere e attivista intellettuale di base, interviene in un quadro più limitato e cioè nel momento in cui il rinnovamento apparente del comunismo dopo il 1945 rivela le sue debolezze ed impone un ripensamento. Egli pone le domande giuste, forma le coscienze e propone un quadro teorico sempre in movimento. La sua opera va apprezzata per la sua dimensione aporetica e la sua critica tagliente. Le domande che non ha mai smesso di porre a Gramsci si sono spostate. Alla messa in questione del suo storicismo, largamente ingiustificata, ha avuto seguito nel testo del 1978, *Marx nei suoi limiti (Ecrits philosophiques et politiques I)*, una interessante critica della concezione dello Stato etico-politico e della problematica dell'egemonia, giudicata in definitiva come confusa e non efficace.

L'accusa di storicismo rivolta a Gramsci è infondata, dato che Althusser ignora la concezione gramsciana: nulla dice degli elementi di teoria della storia moderna presenti in Gramsci, una teoria capace di produrre narrazioni diverse da quelle dominanti e articolata in una periodizzazione originale, che si concentra sulla questione della saturazione delle classi dominanti e cioè sulla questione che è alla base di qualsiasi rivoluzione passiva. Niente dice della distinzione tra evento congiunturale e evento strutturale, che apre alla tesi della non contemporaneità dei tempi storici. Non prende in considerazione la capacità di questa teoria di svolgersi in una serie di narrazioni che rientrano nell'ambito di una un'efficace comparatistica (la formazione dell'egemonia in Italia, in Francia e altrove). Ignora il passaggio presente nei *Quaderni* da una concezione teleologica della storia come storia universale della libertà (ancora segnata da Hegel e Croce) alla concezione spaziale e geopolitica di una storia globale originale, con le sue distinzioni Nord-Sud, Europa-Stati Uniti. Questa storia ha una dimensione civilizzatrice nella misura in cui si sposta dalle classi alle masse subalterne e anche se il suo eurocentrismo è problematico si tratta di un eurocentrismo autocritico. Althusser ha voluto soprattutto criticare la concezione politica dello storicismo sviluppata nel PCI di Togliatti, il quale combinava un'analisi strategica della congiuntura

finalizzata a riforme che avrebbero dovuto realizzare la democrazia progressiva con il riferimento al fine ultimo di una prospettiva comunista che si andava trasformando in un perpetuo rinvio. Althusser rifiutava quello storicismo categoricamente riformista, di cui vedeva una fonte nel gramscismo edulcorato del PCI. Non aveva frainteso affatto questo aspetto dello storicismo e le sue conseguenze nel suicidio del PCI, passato al liberalismo post-moderno. Il gramscismo storicista togliattano venne abbandonato ma si tende a dimenticare che aveva avuto il merito di tenere in piedi un partito di massa che, diversamente dei partiti successivi, è stato ampiamente rappresentativo del mondo dei subalterni.

D'altra parte, la sua critica del concetto di egemonia ha maggiore fondatezza per via del fatto che l'indiscutibile egemonia del capitalismo finanziario rende difficile la formazione, oggi, di un'egemonia capace di contrastare la rivoluzione passiva, la quale si è diffusa "molecolarmente" (un concetto gramsciano) e ha assunto forme nuove. La fine del blocco comunista sovietico e l'auto-dissoluzione del socialismo riformista sono coincise con la trasformazione del modo fordista di produzione, che ha definito il rapporto capitale-lavoro fino agli anni Settanta, con la frammentazione delle classi operaie in masse subalterne non unificate, con l'egemonia globale di un capitale finanziario indifferente ai processi di de-omogeneizzazione (*désassimilation*) e delle forme di iperespropriazione che esso genera. Non si tratta, dunque, di feticizzare Gramsci e di aspettarsi la salvezza dalla sua sola opera. Si possono e si devono semmai estrarre da lui tracce di lavoro utili per il nostro tempo. Il problema è stato sollevato già nel vecchio lavoro di Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (1985) ed è stato elaborato nei lavori successivi di questi due autori.

La questione del materialismo e della dialettica riemerge, dunque, senza più l'ipostasi di una dialettica materialista universale e teleologica, garantita *a priori*. Althusser stesso finì per abbandonare qualsiasi dialettica, giudicando la propria idea di surdeterminazione delle contraddizioni come ancora influenzata da una metafisica finalistica e sviluppò per questo l'idea di un materialismo aleatorio dell'incontro nel quale le contraddizioni si dicono ormai in relazioni contingenti di composizioni, opposizioni, decomposizioni e ricomposizioni aleatorie

che possono coagularsi in una necessità condizionale solo provvisoria. Gramsci è antimaterialista, se con materialismo si definisce una posizione che non conosce altro che il dato naturalistico ed esclude il divenire e la funzione dell'inter- o trans-soggettività. Il suo pensiero, tuttavia, si è evoluto, passando per un soggettivismo idealista della prassi fino a integrare la dimensione dell'oggettività e dell'oggettivazione dei rapporti di forza. Questo spostamento ne fa un idealista decisamente impuro (*impur*).

La dialettica gramsciana esiste, certamente, ma non è in attesa di una risoluzione teleologica garantita. Lo sviluppo dei *Quaderni* tende a eliminare qualsiasi teleologia per lasciare posto agli incontri e agli avvenimenti congiunturali, nei quali le strutture si modificano più o meno in profondità. Essa combina una tematica di distinzioni e condizionamenti, una logica di opposizioni e contraddizioni. Le sue risorse non sono state realmente analizzate, fatta eccezione per Giuseppe Prestipino nell'articolo, troppo poco studiato, dedicato a Gramsci nel *Dizionario gramsciano*.

*7. D. Fin dai suoi scritti su Gramsci, lei attribuisce un posto importante a due concetti principali del comunista italiano: quello dell'egemonia e quello della traducibilità delle lingue e delle pratiche, che considera intimamente legati. Come vede questo legame?*

Questi due concetti, ai quali aggiungerei quello di rivoluzione passiva, concentrano in qualche modo l'immensa rete categoriale e l'enorme massa analitica dei *Quaderni* e conservano una certa attualità per un pensiero d'emancipazione che voglia essere all'altezza del nostro tempo. Ciò vale con riferimento alla diagnosi, alla prognosi e ai mezzi terapeutici, se mi si concede di utilizzare queste metafore mediche.

- La rivoluzione passiva è la caratteristica del nostro periodo storico, quello che inizia nel 1871 con la sconfitta della Comune di Parigi. Le classi dominanti si liberano del loro antagonista storico (l'*ancien régime* teologico-politico, i privilegiati della rendita fondiaria) e affrontano ormai il loro antagonista fondamentale, che rappresenta la loro stessa condizione di esistenza: la classe dei lavoratori, produttori di surplus e di profitto. E a questo antagonista fanno capire che non sarà

mai possibile andare oltre una semplice politica di redistribuzione del surplus sociale e di giustizia distributiva e che non sarà mai attraversata la soglia che lo porterebbe alla gestione della produzione, dell'innovazione tecnologica, della direzione d'insieme della società e delle sue istituzioni economiche, politiche e culturali. Dosando saggiamente e continuamente coercizione e consenso, con la retorica stringente della forza o di una persuasione attiva o estorta, le classi dirigenti, trasformatesi in caste, devono riprodursi espandendo la loro direzione e il loro dominio, a rischio di una crescente deomogeneizzazione di masse obbligate alla subalternità e di altre conseguenze oggi potenzialmente catastrofiche.

- L'egemonia è l'obiettivo politico, il regime di potere al quale le classi dirigenti e dominanti mirano e non si riduce al mero consenso: essa si forma in una pluralità di conflitti che coinvolgono apparati egemonici, istituzioni statali, forme sociali di coscienza. La questione è sapere se sia possibile avere qualcosa come un'egemonia dei subalterni in questa molteplicità di conflitti all'interno della quale il conflitto lavoro-capitale diventa più complesso e si articola in conflitti ulteriori, ciascuno con una propria specificità in uno spazio determinato e composito, con la messa in movimento di forze sociali distinte e non necessariamente in accordo tra loro. Questa egemonia implica un'asimmetria radicale rispetto all'egemonia delle caste dirigenti del capitalismo. Ciò significa ridurre al minimo i dualismi egemonici nella forma che Gramsci aveva vissuto e sperimentato nel corso dell'esperienza seminale dei consigli di fabbrica. La politica egemonica si traduce, allora, nell'espansione di forme politiche democratiche che eliminano la democrazia come regime manipolato e neutralizzato, riducendo la divisione tra dirigenti e lavoratori e lavorando alla risoluzione permanente della necessaria tensione tra spontaneità e disciplina. Infine, questa politica è determinata dall'attivazione della capacità individuale e collettiva di pensare attraverso un processo lungo, infinito e circolare: trasformazione del senso comune popolare e elaborazione teorica delle spiegazioni, messa a punto di categorie esplicative da parte delle scienze e della filosofia e, viceversa, un movimento di appropriazione di tali elaborazioni da parte dei subalterni

stessi e nuova messa a fuoco di queste interpretazioni attraverso uno sforzo di comprensione specialistica. È il cerchio del sentire e del comprendere; rientra nell'ambito della filologia vivente delle relazioni sociali e a questo proposito Gramsci evoca il concetto di rapporti filosofici d'egemonia.

- La traduzione è un operatore pratico che va al di là della sua origine linguistica per designare le possibilità di passaggio da un registro a un altro. Come se si trattasse di due lingue originali ma in grado di comprendersi a vicenda, pur mantenendo la propria singolarità, e di modificarsi l'un l'altra nell'operazione di traduzione. Così ogni traduzione è anche modificazione, in quanto essa o è la rettifica di una pratica confrontata con un'altra oppure è la deformazione di una pratica in e attraverso l'altra: il caso classico è quello di Hegel, il quale mostra come i concetti politici della Rivoluzione francese si traducano nelle categorie speculative dell'idealismo tedesco. Viceversa, Marx mostra che in Germania è tempo di tradurre le astrazioni filosofiche in realtà politica. Gramsci mostra a sua volta che Croce, per esempio, traduce la dialettica delle contraddizioni in dialettica dei distinti indebolendola e che bisogna operare una traduzione inversa, rielaborando Hegel, ripensando la negatività e subordinando il consenso allo spirito di scissione. Gramsci attualizza questa operazione, pensando a quella duplice traduzione che passa attraverso l'impovertimento del comunismo critico di Marx nella vulgata determinista della Seconda Internazionale e nella sociologia marxista di Bokharin all'interno delle Terza Internazionale. Egli intende ritradurre Marx e le critiche che gli sono state indirizzate da Sorel e Croce, che egli ritiene giustificate, nel contesto della filosofia della prassi. Questa traduzione e contro-traduzione diventa un'opera originale e cioè diventa il marxismo dell'epoca della contro-rivoluzione passiva, il marxismo che fornisce alle masse subalterne una possibilità egemonica assimilabile a una forma superiore di vita e di civiltà.

Si tratta di un uso diverso della traduzione. Un uso che permette di comparare i problemi di una totalità geo-storica o di un movimento sociale di un periodo, come la rivoluzione, con i problemi di un'altra

totalità geo-storica e con il movimento di un altro periodo. Così Gramsci si chiede con Lenin come tradurre la Rivoluzione bolscevica in italiano, proprio come il Risorgimento ha tradotto la Rivoluzione francese evitando il giacobinismo per metter capo a una forma di rivoluzione-restaurazione o come il fascismo stava traducendo quel fordismo che esigea negli Stati Uniti una forma particolare di conformismo. Questo operatore di traduzione delle lingue e delle pratiche dovrebbe permettere di pensare alla traduzione reciproca – l’una dell’altra – delle possibilità di resistenza alla rivoluzione passiva, le varie pratiche oggi esistenti ma non convergenti. Si tratta, in particolare, dell’inter-traduzione tra i movimenti di emancipazione del lavoro che si confrontano con le varie forme di sottomissione, i movimenti popolari che lottano contro l’iper-appropriazione delle forze di lavoro, e quelli che lottano contro quella iper-appropriazione delle energie bio-cosmologiche che caratterizza la crisi ecologica. Bisognerebbe includere anche le lotte di liberazione nazionali-popolari che si oppongono all’imperialismo e ai neo-colonialismi. Infine, bisogna notare che Gramsci ignora la questione del femminismo, la quale invece si iscrive pienamente in questo registro di traduzione ovvero in questo regime di equivalenza democratica, se prendiamo in considerazione la problematica post-gramsciana di Laclau.

Mi permetto di far notare che, nel 1981, avevo portato l’attenzione su questa categoria in un articolo in “La Pensée” (n° 223) che riprendeva un testo pubblicato nel 1979 in un volume italiano e che ho ripubblicato nel 1984 nella mia opera *Prassi* (capitolo 7, “Filosofia marxista e traducibilità delle lingue e delle pratiche”). All’epoca non ha avuto nessuna eco.

*8. D. In che modo, secondo lei, la filosofia della prassi di Gramsci non è solo un altro modo di chiamare il marxismo, bensì una reale novità filosofica del pensatore italiano?*

La filosofia della prassi è una figura originale del marxismo del XX secolo, che si distingue consciamente da altre figure, come ho appena tentato di spiegare. Essa non ignora *Il Capitale* di Marx, ma, integrando lo sfruttamento e il tema della sussunzione reale del lavoro (plusvalore

relativo), non assegna una funzione risolutiva alla teoria delle crisi puramente economiche. La crisi organica del capitalismo inizia con la rivoluzione passiva, che è allo stesso tempo, il mezzo di differirla, riproducendola. Essa si definisce come crisi generale della capacità di assimilazione propria della civilizzazione borghese. Gramsci traspone la critica dell'economia politica sul piano della funzione culturale assimilatrice del lavoro industriale (prima i consigli di fabbrica, poi il fordismo e il taylorismo) e su quello della costituzione dei rapporti di forza etico-politici. Essa si concentra, dunque e in ultima analisi, sulle forme di coscienza sociale, di conformismo di massa e di volontà collettiva dei subalterni.

La filosofia della prassi attribuisce un'importanza decisiva alla dimensione culturale trans-soggettiva. La rivoluzione bolscevica viene in tal modo collocata in una linea storica che inizia con i Comuni italiani; attraversa il Rinascimento, la Riforma, Erasmo, Leonardo da Vinci, Lutero, Machiavelli, gli Illuministi, la Rivoluzione francese, l'idealismo tedesco e Marx. Il suo successo dipende dalla sua capacità di occupare questa posizione. Il criterio di questa filosofia è la formazione di una volontà collettiva composta da una moltitudine di volontà singolari attive. Essa è certamente nazionale-popolare ma tendenzialmente è anche universale, cosmopolitica, certamente assimilatrice ma attraverso un consenso di tipo agonistico. Dipende da pratiche di trasformazione di natura economica, politica, culturale, ideologica e filosofica. Alla fine, essa rimpiazza con la sua immanenza qualsiasi forma di religione trascendente e separata.

*9. D. Da qualche anno, si assiste a un ritorno d'interesse per Gramsci, in Francia, sia in ambito accademico che in quello militante. Come spiega questo ritorno?*

Il nostro disagio intellettuale, morale e politico in questi tempi di globalizzazione e rivoluzione passiva è tale che un autore in grado di pensare dal punto di vista dell'egemonia dei subalterni una teoria della storia e della totalità sociale, aperta ai processi di produzione di diversi spazi geopolitici, può essere un punto di riferimento. Tuttavia, non si tratta di ripetere Gramsci attribuendogli tesi che non sono

necessariamente sue, come fanno a volte i *Subaltern Studies* e i *Postcolonial Studies*. Gramsci deve essere studiato di nuovo, perché in Francia non si è mai compresa la misura reale del suo immenso apporto. Allo stesso tempo, è importante confrontare le sue tesi e le sue analisi con le forme inedite del nostro mondo, senza temere di discuterne i limiti: produttivismo, scarsa sensibilità nei riguardi dell'iper-appropriazione delle energie biocosmologiche, timidezza sulla questione femminista, contraddizione tra una problematica del *pluriversum* e della società civile con i suoi linguaggi e il richiamo all'Uno della volontà collettiva e dei suoi apparati disciplinari, come il partito e la fabbrica. A queste condizioni, Gramsci può essere un elemento portante, assieme ad altri, per elaborare un pensiero critico per il nostro mondo e per uscire dalla rivoluzione passiva nella direzione di un'egemonia delle masse subalterne.

[*Fine*].

**Sulla più recente traduzione italiana del *Libro primo de Il capitale*\***  
*Con un approfondimento sul termine “Arbeiter” e con la segnalazione di sviste e alternative di traduzione*  
Alessandro Cardinale

Il lettore italiano che oggi avverta il bisogno di misurarsi con la lettura del testo principale di Karl Marx ha a disposizione, e già da molti anni, tre traduzioni integrali del *Libro primo de Il capitale*, in ordine cronologico, secondo la prima edizione di ciascuna, quelle di Delio Cantimori (Editori Riuniti, 1951), Ruth Meyer (Avanzini e Torraca, 1965), Bruno Maffi (UTET, 1974). A queste si è aggiunta nel 2011 una nuova traduzione, curata da Roberto Fineschi, pubblicata da *La Città del Sole* come volume XXXI delle *Opere complete* di Marx ed Engels. Questo volume, in due tomi, contiene oltre al testo principale, alle varianti e all'apparato, ulteriori materiali che rappresentano alcune tappe della storia editoriale del *Libro primo*: una porzione del *Manoscritto 1863-1865* la quale consiste in gran parte nel cosiddetto *Capitolo VI inedito*; due porzioni di testo tratte dalla prima edizione (1867) del *Libro primo*, e cioè il primo capitolo e l'appendice su *La forma di valore*; un manoscritto preparatorio, utilizzato da Marx per approntare sia la seconda edizione tedesca che la traduzione francese, tradotto qui per la prima volta in italiano con il nome di *Manoscritto 1871-1872*. Questi materiali, che occupano metà del secondo tomo, non saranno oggetto delle considerazioni che seguono, nelle quali prendo in esame solo il testo principale, comprese le varianti e l'apparato.

Cominciamo con il testo principale e con il problema di partenza che si pone al traduttore del *Libro primo de Il capitale*, cioè quello di scegliere il testo su cui condurre la traduzione: la II edizione tedesca (1873), la III (1883), la IV (1890), o l'edizione francese (1875). Come due dei precedenti traduttori italiani la scelta del curatore e traduttore

---

\* Per evitare una lettura eccessivamente “faticosa” di un articolo che, per la sua natura filologica, ha bisogno di continui riferimenti a numerosi testi, viene utilizzato il sistema di citazioni a pie' di pagina invece del consueto sistema autore-data [N.d.C.].

Roberto Fineschi è ricaduta sulla IV edizione tedesca (1890)<sup>1</sup>, vale a dire sul testo di Marx revisionato da Engels in base a indicazioni di Marx<sup>2</sup>. La importante novità rispetto alle traduzioni italiane precedenti

---

<sup>1</sup> Come Cantimori e Maffi che traducono dal volume 23 delle *Marx-Engels-Werke* (MEW), Meyer invece traduce dalla Edizione Cotta a cura di Benedikt Kautsky e Hans-Joachim Lieber. Fineschi sceglie la IV edizione tedesca, pubblicata come volume 10 della seconda sezione della *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), adducendo la motivazione che è questo il testo che presenta nel corpo principale il numero maggiore delle modifiche volute da Marx e già inserite nell'edizione francese; vedi l'*Introduzione* del curatore, in particolare: K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di R. Fineschi, in *Marx Engels Opere Complete*, vol. 31, Tomo I, Napoli, La Città del Sole, 2011, p. XXX. D'ora in poi il testo verrà così citato: *MEOC*, vol. 31, I (o II, a seconda del tomo), 2011, p. [numero di pagina]. Il riferimento bibliografico del volume *MEW* da cui nel proseguio citerò è: K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in *Marx-Engels-Werke*, vol. 23, Berlin, Dietz Verlag, 1962; utilizzerò d'ora in poi la forma abbreviata *MEW/23* seguita dal numero di pagina. Il riferimento bibliografico del volume *MEGA* da cui nel proseguio citerò è: K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, Hamburg, 1890, in: K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe (MEGA). Zweite Abteilung. "Das Kapital" und Vorarbeiten*, Band 10, Berlin, Dietz Verlag, 1991; utilizzerò d'ora in poi la forma abbreviata *MEGA/II* vol. 10 seguita dal numero di pagina, dove "II" indica la seconda sezione della *MEGA*. Sempre a proposito della scelta del testo su cui condurre la traduzione, o su cui basare l'edizione, segnalo che l'anno scorso è uscita in Germania a cura di Thomas Kuczynski una nuova edizione del Libro primo (Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, a cura di T. Kuczynski, VSA Verlag Hamburg, 2017) realizzata editando la seconda edizione tedesca, cioè operando proprio nella maniera criticata da Fineschi quando scrive che «"Creare" un'opera, ricostruendo il testo sulla base dei manoscritti marxiani per il I volume sarebbe opera redazionale, di cui sarebbe difficile valutare la "marxianità"» (*MEOC*, vol. 31, I. p. XXX, nota 70). Intendo recensirla nel prossimo numero di *Materialismo storico* e in tedesco in uno dei prossimi numeri di *Das Argument*, sul quale verrà pubblicata anche una versione abbreviata del presente testo sottoforma di ricensione.

<sup>2</sup> Nella prefazione *Alla quarta edizione* del *Libro primo* Friedrich Engels scrive: «Ho confrontato di nuovo l'edizione francese con le note manoscritte di Marx e ho accolto nel testo tedesco alcune altre aggiunte tratte da essa» (*MEOC*, vol. 31, I, p. 35). Scrive «di nuovo» perché già la III edizione,

è che vengono fornite, mediante un riuscitissimo sistema redazionale<sup>3</sup>, le principali varianti della I, II, III edizione tedesca e dell'edizione francese. Viene per di più segnalato in che misura le integrazioni operate in base all'edizione francese combacino o meno con le indicazioni ritrovate di Marx<sup>4</sup>. Non è superfluo ricordare, riguardo alle

---

sopraggiunta la morte di Marx, era stata approntata da Engels in base alle «carte lasciate da Marx», tre le quali «un esemplare tedesco, da lui corretto in vari punti e corredato di riferimenti all'edizione francese» e «un esemplare francese in cui egli aveva indicato con precisione i passi da usare» (ivi, p. 25). Ad integrazione di quanto detto qui, vedi la successiva nota 4. Se fin dalla prima pagina della sua *Introduzione* Fineschi mette in rilievo l'incompiutezza dell'opera marxiana, riferendola -con un'amplificazione- anche al *Libro primo* de *Il capitale*, bisogna tenere presente che esso è incompleto in un senso molto peculiare: è stato *più volte* completato! Perciò dire che «non ne esiste una edizione "di ultima mano"» (ivi, p. XXIII) significa in definitiva, come del resto informa la stessa *Introduzione* di Fineschi, che grazie all'insoddisfazione dell'autore ce n'è una prima edizione la cui ultima mano fu dell'autore, una seconda la cui ultima mano pure fu dell'autore, una edizione francese la cui traduzione fu autorizzata dall'autore e una edizione (mi riferisco alla III e alla IV, che nella sostanza sono uguali) che fu pubblicata da colui che fu «dal 1850 al 1883 il più importante interlocutore per Marx» (Michael R. Krätke, *Kritik der politischen Ökonomie heute. Zeitgenosse Marx*, VSA Verlag, Hamburg, 2017, p. 213) e che si servì di materiali manoscritti lasciati da Marx.

<sup>3</sup> L'ingegnoso e discreto sistema adottato per indicare le varianti, contenute a parte nel secondo tomo divise per capitolo e sempre con l'indicazione della pagina, consiste in puntino nero e cifra romana in apice inseriti nel corpo del testo; le rende visibili senza disturbare la lettura.

<sup>4</sup> Si fa per lo più riferimento, oltre ai due esemplari (tedesco e francese) annotati da Marx e di cui Engels disponeva (vedi la precedente nota 2), alle indicazioni contenute nell'indice redatto da Marx e pubblicato in lingua tedesca come K. Marx, *Verzeichnisse der Veränderungen der 2. deutschen Auflage des ersten Bandes des "Kapitals"*, in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe (MEGA), Zweite Abteilung, "Das Kapital" und Vorarbeiten*, Band 8, Berlin, Dietz Verlag, 1989, pp. 5-20. Fineschi, in linea con i curatori della MEGA, ritiene che l'indice sia stato «redatto da Marx in preparazione di C3 [terza edizione del *Libro primo*]» (*MEOC*, vol. 31, II. p. 1198). Thomas Kuczynski ritiene che questo indice di istruzioni sia solo una prima redazione di quanto poi inviato da Marx per la preparazione della edizione inglese del *Libro primo* negli Stati Uniti e che tanto l'indice di istruzioni quanto le

varianti, che quanto è offerto al lettore in questo volume è il risultato non semplicemente di un lavoro di traduzione di un materiale già pronto in un'altra o in altre lingue (tedesco o francese), ma il risultato di un impegnativo lavoro di selezione; infatti, se è vero che alla base delle varianti presentate c'è il lavoro certosino già svolto e raccolto nell'edizione *MEGA* (volumi 5-10), è altrettanto vero che acquisire dimestichezza nel servirsi degli apparati dei diversi volumi *MEGA*, selezionare e presentare in una forma così agevole al lettore le varianti, ha dovuto richiedere grande accuratezza. Proprio sulla base del comune sforzo di fornire le varianti, il curatore accosta la presente edizione all'edizione castigliana curata da Pedro Scaron, pubblicata per la prima volta nel 1974 da Siglo XXI. Al netto delle differenze<sup>5</sup>, le accomuna il fatto che entrambe non sono l'edizione storico-critica, ma da essa ispirate<sup>6</sup> ne rappresentano una versione divulgativa.

Occupiamoci ora specificamente della traduzione del testo principale, contenuto nel primo tomo del volume. Essa consiste in una profonda revisione della traduzione di Cantimori, una revisione che, più

---

annotazioni di Marx sugli esemplari di cui sopra non debbano essere considerati come redatti in vista della terza edizione e con ciò contrapposti - come fece Engels - agli indici per l'edizione americana (Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, a cura di T. Kuczynski, VSA Verlag Hamburg, 2017, pp. 763-770).

<sup>5</sup> «In chiave antiengelsiana, Scaron decise nel 1975 per la II [edizione tedesca, come testo base per la traduzione], per rendere un "autentico" testo marxiano, mettendo come varianti le differenze successive» (*MEOC*, vol. 31, I, pp. XXIX-XXX). Nella *Advertencia del traductor* Scaron scrive: «Il testo di base - ma non l'unico, come si vedrà - è quello dell'ultima edizione tedesca pubblicata Marx vivo, la seconda» (K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política, Libro primero*, edición a cargo de Pedro Scaron, tomo I, vol. 1, siglo xxi editores, Mexico, 2008, p. XI).

<sup>6</sup> «Per quanto concerne le varianti, è ben precisare che questa edizione offre solo un'ampia selezione delle più significative e che certo non può, né intende, sostituire l'edizione critica» (*MEOC*, vol. 31, p. XXX, n. 71). Scaron nella *Advertencia del traductor* spiega come la sua edizione non aspira ad essere una edizione critica, ma pretende essere semplicemente «una prima approssimazione a una edizione critica de *Il capitale* in castigliano» (K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero*, op. cit., p. XI).

precisamente, è consistita nella ritraduzione dei primi sette capitoli e nella revisione del resto della traduzione del *Libro primo*, in linea con le scelte traduttive introdotte nei primi sette capitoli. Di queste scelte traduttive Roberto Fineschi dà conto, in una forma ordinata e facilmente consultabile, mediante il *Glossario* contenuto nel secondo tomo; tra i termini raccolti sotto le ventuno voci troviamo, e mi appresto a discuterli, la coppia “*erscheinen-scheinen*”, i termini “*darstellen*”, “*naturwüchsig*”, “*Natur*”, “*Arbeitslohn*”, il termine “*Arbeiter*”.

Quanto alla coppia “*erscheinen-scheinen*”, il primo viene tradotto da Fineschi con “manifestarsi (fenomenicamente)” e il secondo con “parere”. Le riflessioni alla base di questa scelta non sono originali<sup>7</sup>, più originale (almeno per quanto riguarda le traduzioni italiane) ed efficace è però la scelta del traduttore di non usare nè per l’una nè per l’altra il verbo italiano “apparire”, che a causa della ricchezza semantica non si dimostra adeguato.

Novità è la traduzione dei verbi “*darstellen*” e “*sich darstellen*” rispettivamente con “esporre” e con “esporci” anche quando – tipicamente – vengono utilizzati da Marx per indicare come il lavoro umano si manifesti nella forma merce<sup>8</sup>. La resa di questi passaggi con il

---

<sup>7</sup> Cristina Pennavaja nel 1976, nella *Nota di traduzione* alla prima traduzione in italiano del primo capitolo dell’edizione 1867 de *Il capitale* e dell’Appendice su *La forma di valore*, scrive: «Ho osservato sempre una rigorosa distinzione fra i termini *erscheinen* (manifestarsi o presentarsi) e *scheinen* (sembrare o apparire), quindi anche fra i termini *Erscheinungsform* (forma di manifestazione o forma fenomenica) e *Schein* (apparenza o parvenza). (La presenza delle coppie di termini è costitutiva del discorso di Marx sul feticismo della merce; il fatto che egli -attingendoli da Hegel- finisca per servirsene talvolta in modo analogico, non autorizza a dimenticare la distinzione)» (K. Marx, *L’analisi della forma di valore*, a cura di C. Pennavaja, Editori Laterza, Roma-Bari, 1976, p. LIII).

<sup>8</sup> Riporto qui alcuni esempi: «Lo stesso quantum di lavoro si espone [*stellt sich...dar*] per esempio con una stagione favorevole in 8 bushel di grano, con una stagione sfavorevole solo in 4» (*MEOC*, vol. 31, I, p. 50); il titolo del paragrafo: «Doppio carattere del lavoro esposto [*dargestellt*] nelle merci» (ivi, p. 51); «Il valore della merce espone [*darstellt*] però lavoro umano come tale, dispendio di forza-lavoro umana in genere» (ivi, p. 54). Al posto del «si espone» del primo caso, Cantimori utilizza «si presenta» (K. Marx, *Il capitale. Critica dell’economia politica. Libro primo*, a cura di D. Cantimori, Roma,

verbo “esporsi” forza le possibilità espressive della lingua italiana<sup>9</sup>, ma è un prezzo che il lettore di questa nuova edizione paga col vantaggio di poter immediatamente riconoscere dove Marx utilizza “*sich darstellen*” e “*darstellen*” e distinguerli immediatamente dai punti in cui usa “*vorstellen*” e “*sich vorstellen*”. Tuttavia, che tradurre “*vorstellen*” e “*darstellen*”, entrambi con “*rappresentare*”, scelta traduttiva di Maffi, introduca, come afferma Fineschi, «una ambiguità, inesistente nel testo tedesco e pesantissima a livello interpretativo» (*MEOC*, vol. 31, II, p. 1323) andava dimostrato riportando dei passaggi precisi, considerato che l’ambiguità in sé di un’espressione o di una parola può essere neutralizzata dal contesto.

Chiarificatrici sono le osservazioni avanzate nel *Glossario* riguardo al termine “*naturwüchsig*”, tradotto con “maturato naturalmente” (ed espressioni equivalenti), in maniera tale da rendere il «carattere immediatamente attivo del processo, che è sì spontaneo ma che nella sua spontaneità è appunto generativo», il termine indica infatti «qualcosa che si genera spontaneamente e quindi in contrapposizione a piano o ad organizzazione razionale della società», inoltre «non ci si

---

Editori Riuniti, 1994. p. 72), invece di «esposto» sceglie «rappresentato» (ivi, p. 73), e al posto di «espone» traduce «rappresenta» (ivi, p. 76). In Meyer abbiamo rispettivamente per gli stessi tre casi: «[la medesima quantità di lavoro] è rappresentata» (Id., *Il capitale. Critica dell’economia politica. Libro primo*, a cura di E. Sbardella, tr. it. di Ruth Meyer, Newton Compton Editori, 1996, p. 56), «rappresentato» (ivi, p. 57), «indica» (ivi, p. 59). In Maffi: «si rappresenta» (Id., *Il capitale. Critica dell’economia politica. Libro primo*, a cura di A. Macchioro e B. Maffi, Torino, UTET, ebook, 2013, p. 101) «rappresentato» (ivi, p. 102) e «rappresenta» (p. 104). Le tre traduzioni italiane a cui ho fatto riferimento in questa nota verranno citate nel prosieguo in forma abbreviata, indicando il nome del traduttore seguito dall’anno dell’edizione citata e dal numero di pagina.

<sup>9</sup> Oltre alle frasi riportate nella nota precedente, uno dei casi in cui la forzatura è più evidente è il seguente: «Se quindi il modo di produzione [capitalistico] da una parte si espone come una necessità storica» (*MEOC*, vol. 31, I, p. 367). Un’altro: «È cosa abbastanza nota in tutte le scienze, tranne che nell’economia politica, che nella loro manifestazione fenomenica le cose spesso si espongono in modo capovolto» (*MEOC*, vol. 31, I, p. 591). In questi due casi sarebbe stata consigliabile meno rigidità, e l’utilizzo di altri verbi, ad esempio “manifestarsi” o “presentarsi”.

riferisce tuttavia ad una “spontaneità” assoluta, ma relativa ad un contesto determinato» (ivi, p. 1328).

Condivido anche la scelta di tradurre “*Natur*” sempre con “natura”, non ritengo però chiare e da sottoscrivere le osservazioni che Fineschi fa a questo proposito (*ibidem*). Condividerei l’individuazione di Fineschi dei due principali significati del termine “natura” ne *Il capitale*, se fossero formulati così: da una parte “natura” (1) come il necessario (cioè non controllato dai singoli soggetti, ma sul quale le azioni dei soggetti influiscono) funzionamento tipico di un determinato sistema storico-sociale, dall’altra parte “natura” (2) come il funzionamento delle “cose” secondo quel lato che sussiste pur mutandosi i sistemi storici-sociali, “lato” che ha una storicità molto “più lunga”, o “più lenta”, tanto che alcuni finiscono per considerarlo –erroneamente – senza storia (è quel lato che raggruppa le leggi della fisica, della biologia, della chimica, dell’astronomia). Se sono questi due i significati di natura, allora essi non sono «antipodici» (ivi, p. 1327), ma certo differenti. Tenuto conto di questa concettualizzazione, il feticismo di cui parla Marx consiste nel ridurre la “natura” (1) propria di ogni modo di produzione (in particolare quella del modo di produzione capitalistico) alla “natura” (2) (quella che esiste “più a lungo” o addirittura “quasi sempre”, o, secondo il modo – errato – di vedere di alcuni, “sempre allo stesso modo”). Così si capisce che nell’espressione «leggi di natura», di cui Marx fa ampio uso, nell’espressione «leggi di natura del modo di produzione capitalistico», convivono entrambi i significati, sia ad esprimere una certa coerenza, sia, ironicamente, come critica fondamentale a chi appiattisce determinate leggi sociali e storiche ad una necessità senza storia, eterna<sup>10</sup>.

Quanto alla categoria del “salario”, Roberto Fineschi propone in alternativa alla traduzione canonica di entrambe le parole tedesche

---

<sup>10</sup> Un passaggio chiave mi sembra essere il seguente, alla nota 15 del capitolo 15: «Naturalmente era molto più comodo e molto più rispondente agli interessi delle classi dominanti, idolatrate da Malthus proprio da quel prete che era, spiegare questa “sovrappopolazione” con le eterne leggi di natura anziché con le solo storiche leggi di natura della produzione capitalistica» (*MEOC*, vol. 31, I, p. 577). Riguardo all’uso marxiano di “*Naturgesetze*”, vedi Michael R. Krätke, *Kritik der politischen Ökonomie heute. Zeitgenosse Marx*, VSA Verlag, Hamburg, 2017, pp. 110-112.

“*Arbeitslohn*” e “*Lohn*” con “salario”, di tradurre la prima con “salario del lavoro” e la seconda semplicemente con “salario” (vedi *ivi*, p. 1326). Le condivisibili considerazioni alla base di questa scelta traduttiva sono le stesse espresse da Bruno Maffi, il quale traduce entrambe con la sola parola “salario”, ad eccezione che nel titolo del capitolo diciassettesimo dove sceglie «compenso del lavoro», spiegando poi in nota: «Il termine italiano “salario” non esprime l’“irrazionalità” del concetto di “valore o prezzo del lavoro” come invece lo esprime il termine tedesco *Arbeitslohn* o l’inglese *wages of labour* (letteralmente, remunerazione o compenso del lavoro)» (Maffi, p. 577). Per di più la scelta di “salario del lavoro” riscuote in qualche modo il *beneplacito* di Marx, essa è infatti utilizzata già nella traduzione francese di M. J. Roy del 1872-1875, come il lettore italiano può constatare direttamente, grazie alle varianti fornite<sup>11</sup>.

Su una scelta traduttiva che non condivido vorrei ora a lungo soffermarmi, in modo da scendere nei dettagli, quella riguardo alla parola tedesca “*Arbeiter*”. La parola “*Arbeiter*” oggi indica da sola – cioè quando non accompagnata da aggettivo<sup>12</sup> – il dipendente che si guadagna da vivere mediante lavoro per lo più (!) di tipo fisico. Essa è dunque traducibile con la parola italiana “operaio” (che fa riferimento al dipendente che fa lavoro fisico) o con la parola italiana “lavoratore” (che indica chi lavora e in particolare alle dipendenze di qualcuno, ossia il dipendente in generale)<sup>13</sup>. In tedesco la parola “*Arbeiter*” può dunque

---

<sup>11</sup> *MEOC*, vol. 31, II, p. 1258.

<sup>12</sup> Caso nel quale indica in maniera estensiva una persona che lavora in un certo modo, per es. “*ein fleißiger Arbeiter*” è “un lavoratore diligente”, espressione che può essere riferita a chiunque, per es. a qualsiasi libero professionista che si adopera con zelo nella sua attività, o per es. per apprezzare lo zelo di un amico che ci aiuta in un lavoro lungo e impegnativo.

<sup>13</sup> Similmente accade con il termine italiano “dottore”, che da una parte indica in generale una persona laureata, dall’altra è specificamente utilizzato per designare una persona laureata in medicina. Il traduttore inglese della parola deve prestare attenzione al caso specifico perché l’inglese utilizza due parole distinte: “*graduate*” per il primo caso, “*doctor*” per il secondo. Così la difficoltà del traduttore italiano de *Il capitale* sta nel riconoscere, in ogni luogo in cui è utilizzato il termine “*Arbeiter*”, se Marx si riferisca, o meno, in particolare al lavoratore subordinato al capitalista e che svolge lavoro di tipo fisico, è impiegato dalla macchina, cioè all’operaio.

indicare entrambi (“operaio” o “lavoratore”, a seconda del contesto), in italiano la parola “lavoratore” non contiene di per sé l’accezione di lavoro di tipo fisico, che è invece rappresentata nella parola “operaio”. È il fatto che il significato della parola tedesca “*Arbeiter*” non coincida con l’estensione di significato della parola “lavoratore”, ma includa anche l’estensione di significato della parola “operaio”, a far sì che debba essere il contesto a decidere quali delle due usare nella traduzione. Fineschi invece elude il problema di scegliere caso per caso e sceglie di non scegliere, traducendo sempre con “lavoratore”. A sostegno della scelta adduce, tra le prime, due argomentazioni: 1. “*Arbeiter*” «designa da una parte, letteralmente, “colui che lavora”, “il lavoratore”. Però, ai tempi di Marx ed ancor più oggi, designa anche lo “operaio”» (*MEOC*, vol. 31, II, p. 1325); 2. «Del resto “lavoratore”, caso più generale, è sicuramente corretto» (ivi, pp. 1325-1326). Riguardo al punto 1, prima di tutto, indicare cosa significhi “letteralmente” un termine (cosa che in alcuni casi può aiutare) serve qui solo a sviare, quello che conta è infatti il significato e l’uso dati nella storia, non cosa significhi una parola letteralmente; inoltre, come indicato sopra, “*Arbeiter*” non è *anche* l’operaio, ma al contrario è l’operaio e *anche* il dipendente in generale. Riguardo al punto 2, ho fatto presente che è proprio la mancanza dell’accezione di lavoro prevalentemente fisico nella parola “lavoratore” a renderla inadeguata, dunque proprio quella che viene indicata come la sua “generalità”, cioè la mancanza di un particolare contenuto.

Per poter commentare gli altri argomenti utilizzati da Roberto Fineschi devo aggiungere adesso ulteriori considerazioni. Con il termine tedesco “*Arbeiter*” ne *Il capitale* è indicato, a seconda del contesto: a) il lavoratore in altri (non capitalistici) modi di produzione<sup>14</sup>, b) in generale il lavoratore parte del rapporto capitalistico di produzione, c) il lavoratore nel modo di produzione specificatamente capitalistico

---

<sup>14</sup> Ad esempio: «Nella misura in cui il processo lavorativo è puramente individuale, lo stesso lavoratore [*derselbe Arbeiter*] unifica tutte le funzioni che successivamente si separano. Nell’appropriazione individuale degli oggetti naturali per gli scopi della propria vita, il lavoratore [*er*] controlla se stesso. Successivamente egli viene controllato» (*MEOC*, vol. 31, I, p. 555; *MEGA/II* vol. 10, pp. 456-457). In questo caso usare “lavoratore” nella traduzione di “*Arbeiter*” è corretto, è dovuto.

(caratterizzato da impiego del macchinario e dalle scienze naturali a servizio della produzione, in altre parole dalla sussunzione reale) e che svolge lavoro fisico. Per l'ultimo caso la traduzione italiana più precisa è non quella di "lavoratore", ma piuttosto quella di "operaio", che indica del resto la figura sociale di riferimento di Marx: il lavoratore facilmente sostituibile, che nulla ha da vendere oltre alla propria forza-lavoro, costretto a faticare, e che ai tempi di Marx lavorava in fabbrica, in miniera, sui campi, dunque l'operaio di fabbrica, l'operaio minatore, l'operaio agricolo, l'operaio edile<sup>15</sup>. Questa "razza" di lavoratori, gli operai, non sono certo gli unici lavoratori, nemmeno nella fabbrica; del lavoratore combinato o complessivo fanno parte infatti per esempio anche ingegnere, manager e sorvegliante, come è scritto esplicitamente nel *Capitolo VI inedito*<sup>16</sup> (ma non nel *Libro primo de Il capitale*). Ma sono questi la figura sociale di riferimento di Marx? No<sup>17</sup>. La distinzione tra "lavoratore" (che include ingegnere, manager, sorvegliante) e "operaio" non viene mai esplicitata nella traduzione di Fineschi, che traduce sempre "*Arbeiter*" con "lavoratore", rendendo così al lettore italiano più complicato decifrare dove si tratti dell'uno (cioè di tutti) e dove (solo) dell'altro. La difficoltà non è la stessa per il lettore tedesco, in italiano infatti la parola "lavoratore" non significa da sola già "operaio", in tedesco invece sì, come abbiamo detto, significa *soprattutto* "operaio". Vacilla anche il terzo argomento di Fineschi («è il lavoro salariato l'altro del capitale, non semplicemente l'operaio»<sup>18</sup>), perché il modo di produzione capitalistico non è solo rapporto

---

<sup>15</sup> Quando parla di operai Fineschi sembra prendere in considerazione solo l'esistenza dell'operaio nella fabbrica strettamente intesa; vedi *MEOC*, vol. 31, II, pp. 1325-1326.

<sup>16</sup> *MEOC*, vol. 31, II, p. 993.

<sup>17</sup> Si può obiettare che il mondo sia cambiato e che oggi anche ingegnere, manager e sorvegliante, maestro di scuola privata, musicista assunto in azienda e informatico si trovino nella stessa condizione degli operai. Senza entrare nel merito di questa importante questione attuale, si deve ricordare che qui si sta discutendo la traduzione di un testo pubblicato per la prima volta nel 1867 e se pure oggi la posizione socio-economica delle figure sociali indicate fosse assimilabile alla condizione "operaia", non sarebbe lecito obliterare la distanza tra il testo e la nostra attualità.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 1236.

capitalistico, ma anche forze produttive, nelle quali rientra anche chi lavora, ma chi lavora è per Marx soprattutto operaio. In altre parole, il discorso di Marx è più concreto di quello di Fineschi, nel testo di Marx si vede non solo il rapporto capitalistico, ma anche il modo di produzione capitalistico, produttore di operai.

L'ultimo argomento utilizzato da Fineschi è legato alla traduzione francese di M. J. Roy. Nella versione francese, che per tradurre "Arbeiter" utilizza "ouvrier" [operaio] e "travailleur" [lavoratore], non sarebbe, a suo modo di vedere, riscontrabile un criterio di utilizzo: «entrambi i termini vengono impiegati *a caso* per entrambe le determinazioni; si pensi ad es. che accanto alla forza-lavoro figura sovente la "forza-operaia"» (ivi, p. 1326). Anche questo argomento non si dimostra robusto. Ammesso pure che la traduzione Roy non abbia seguito alcun criterio nel distinguere i due usi, ciò non significa di per sé che non ci siano criteri utilizzabili<sup>19</sup>. Tra l'altro proprio l'esempio che Fineschi, con disapprovazione, riporta ("forza-lavoro" tradotto con "forza-operaia"), non rappresenta una scelta scriteriata di Roy, ma pare confermare che l'operaio è la figura di riferimento di Marx, tanto da permettere una tale traduzione, a significare: il discorso della forza-lavoro si può applicare in generale a tutti i tipi di lavoro, addirittura forse ai manager, ma calzante è soprattutto per gli operai. Utile

---

<sup>19</sup> Nemmeno l'aver riscontrato da parte di Fineschi, al momento della traduzione dal tedesco all'italiano e della (elusa) scelta in ogni luogo tra "lavoratore" e "operaio", «più di un caso soggetto a interpretazione», può giustificare di aver «preferito tradurre sempre con "lavoratore"» (ivi, p. 1325). Le citate versioni italiane precedenti, la traduzione spagnola di Scaron e le traduzioni francesi da noi consultate, quella di Roy (Karl Marx, *Le capital*, traduction de M. J. Roy, entièrement révisée par l'auteur, Paris, M. Lachâtre, 1872, disponibile su *Gallica*, la biblioteca digitale della *Bibliothèque nationale de France*, al seguente indirizzo: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1232830/f1n351.pdf>) e quella di Lefebvre (Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique. Livre premier*, a cura di Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Quadrige, 1993), scelgono correttamente di distinguere tra "operaio" e "lavoratore", decidendo caso per caso quali delle due parole utilizzare; rispettivamente "ouvrier" oppure "travailleur" per il francese, "obrero" oppure "trabajador" per lo spagnolo. Giudicare se ogni singola scelta sia stata pertinente è ulteriore operazione, di cui più oltre alle pp. 8-9 in tabella faccio un esempio.

ricordare, a proposito della traduzione di Roy, che essa costituisce una prova, d'autorità, a favore dell'uso di entrambi i termini "operaio" e "lavoratore": Marx ha infatti rivisto quella traduzione e certo non può essergli sfuggito questo uso, dunque possiamo ammettere che lo approvò. Del resto, di fronte all'espunzione, nell'atto di revisione della traduzione di Cantimori, del termine "operaio"<sup>20</sup>, il testo marxiano casualmente oppone un'ultima resistenza: faccio riferimento a quei quattro punti in cui il traduttore ha tradotto in nota citazioni di autori francesi dal francese, e ha dovuto quindi rendere "*ouvrier*" con "operaio"<sup>21</sup>.

Dopo aver articolato i motivi del mio disaccordo riguardo a questa scelta traduttiva, vorrei anche riportare alcune posizioni altrui a questo proposito. Approvano la scelta di Fineschi studiosi marxisti riconosciuti come Gianfranco Pala e Giuseppe Antonio Di Marco, seppure in base a

---

<sup>20</sup> Per quanto io sappia, a contestare per la prima volta pubblicamente questa espunzione sono stati alcuni membri di *AsLO-Operai Contro*, nel loro intervento nel dibattito, a cui ho assistito, in occasione della presentazione del volume che sto qui discutendo, che si è tenuta il 17 gennaio 2014 nell'aula "Aliotta" dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II". Loro, in particolare l'amico Andrea Vitale, hanno portato la mia attenzione su questo aspetto, in particolare le discussioni con lui e con un altro amico, Gabriele Borghese, hanno stimolato le riflessioni che ho raccolto qui a proposito di "*Arbeiter*", il che non significa che tutte le mie conclusioni coincidano con le loro e viceversa. La prima presa di posizione critica per iscritto riguardo ad "*Arbeiter*" è questa: «In una recente nuova edizione del *Libro I* de *Il Capitale* [...], edizione curata da Roberto Fineschi, è stata fatta la scelta, teoricamente, politicamente e filologicamente per noi estremamente sbagliata, di tradurre il termine tedesco *Arbeiter* sempre con "lavoratore" e mai con "operaio", di modo che in questa edizione de *Il Capitale*, la parola "operaio" è stata del tutto cancellata. La cosa ci pare ancora più scorretta perché della scelta di traduzione effettuata si rende edotto il lettore solo alla fine dell'opera, nella voce 11 del Glossario» (Andrea Vitale, *La rivista Operai e Teoria. Marxismo e operai nel dibattito alla fine degli anni '70* [Tesi di laurea in Storia delle dottrine politiche], p. 41: [https://www.academia.edu/36121703/La\\_rivista\\_Operai\\_e\\_Teoria\\_.Marxismo\\_e\\_operai\\_nel\\_dibattito\\_alla\\_fine\\_degli\\_anni\\_70](https://www.academia.edu/36121703/La_rivista_Operai_e_Teoria_.Marxismo_e_operai_nel_dibattito_alla_fine_degli_anni_70)).

<sup>21</sup> Si tratta di due citazioni da Storch, una da Turgot, una da F. Skarbek, rispettivamente: *MEOC*, vol. 31, I, p. 191 n. 50; p. 395 n. 65; p. 342 n. 1; pag. 358 n. 14.

argomentazioni differenti. Per Pala la traduzione “lavoratore” è da preferire (a quella di “operaio”) perché più aderente all’originario significato marxiano<sup>22</sup> e «priva dello spessore storico sociale denotato dal marxismo, che invece si trova nei libri tradotti [e in cui si usa “operaio”]»<sup>23</sup>. Di Marco ritiene corretta la scelta traduttiva sul piano lessicale e per di più opportuna nella società contemporanea<sup>24</sup>. Sulla stessa linea di Roberto Fineschi sembra rimanere anche Giovanni Sgrò, che affronta la questione a commento di un passaggio del *Capitolo sesto inedito*. Per Sgrò è sulla base del ragionamento svolto da Marx in quel passo<sup>25</sup> che il termine “*Arbeiter*” deve «essere inteso non

---

<sup>22</sup> «Si segnala che nei testi originali Marx e Engels usano sempre il termine tedesco arbeit (e derivati, arbeiter...) sia per lavoro come generica costrizione, in condizioni di sforzo, fatica, pena, sostanzialmente di illibertà o anche quale generale “operare”, come attività creativa libera» (G. Pala, *Perla critica: dell’economia politica secondo Marx*, Napoli, La Città del Sole, 2014, p. 13).

<sup>23</sup> Ivi, p 14.

<sup>24</sup> «Inoltre Arbeiter è tradotto con “lavoratore”, invece di “operaio”. La scelta di “lavoratore” è dettata dall’aderenza al significato lessicale del termine usato da Marx e io la ritengo, oltre che condivisibile per questo motivo, anche opportuna nella situazione contemporanea della lotta di classe tra lavoro salariato e capitale, visto che “operaio” ricorda la figura produttiva di plusvalore in un’epoca in cui il lavoro sussunto - o sottomesso - sia formalmente (ovvero formalisticamente) che realmente sotto il capitale [...] era prevalentemente lavoro volto a produrre oggetti di materiale cosiddetto “durevole” (metallico, plastico, organico ecc.), mentre nei processi lavorativi contemporanei il capitale ormai sussesume lavori delle più diverse specie, anche quelli cosiddetti “immateriali” (software, pubblicità, servizi alla persona ecc.), quindi “lavoratore” denota meglio questa nuova situazione. Tuttavia, avendo io assunto come base delle citazioni il testo tradotto da Cantimori (1994), ho conservato in tutto il testo - nelle parti citate e non - il termine “operaio” per semplice uniformità e perché, pur condividendo l’opportunità della traduzione di Arbeiter con “lavoratore” per le ragioni suddette, penso che la sostanza concettuale non cambi e sia desumibile senza equivoci dal contesto del presente lavoro» (G. A. Di Marco, *I concetti marxiani di “macchine e grande industria” nella produzione postfordista contemporanea* in: «Revista Virtual En\_Fil (Encontros com a Filosofia)», IV (2015), n. 6, [http://en-fil.net/intercambio/index\\_006\\_dimarco.php](http://en-fil.net/intercambio/index_006_dimarco.php), p. 21 n. 21).

<sup>25</sup> «Molto più ampia e articolata rispetto a *Il capitale* è nel *Capitolo sesto* anche la distinzione tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo[...]. Marx sottolinea

storicisticamente come l'operaio di fabbrica, bensì più generalmente come qualsiasi lavoratore che sia stato sussunto sotto il rapporto di capitale»<sup>26</sup>, perché l'operaio di fabbrica è sì «una figura storica e storicamente molto rilevante della “guerra civile” tra lavoro salariato e capitale», tuttavia «concepire l'*Arbeiter* come *ogni lavoratore* permette di uscire dalla prospettiva della fabbrica per estendere le potenzialità dell'analisi marxiana anche alle altre forme di lavoro, quali il lavoro cognitivo, affettivo, immateriale, creativo, comunicativo ecc., che sono state oramai tutte sussunte realmente sotto il rapporto di capitale»<sup>27</sup>. Senza entrare nel merito della giustezza di questa “estensione”, già il fatto di parlare di «estendere le potenzialità dell'analisi marxiana» e l'avverbio «oramai» alla fine del periodo avvisano che qui si supera il compito della traduzione, per “attualizzare”. A evitare malintesi: il compito degli intellettuali è in ultimo proprio quello di misurarsi con la problematica attuale, il confronto con i testi e con la storia in generale serve proprio a questo; dunque è più che lecito scrutare la situazione attuale, non è però opportuno, praticando un'accorciatoia che eviti le necessarie mediazioni, schiacciare la (o almeno quella che si ritiene essere la) situazione attuale sulla traduzione<sup>28</sup>. Segnalo inoltre che Sgrò

---

a più riprese, e con vari esempi, che è produttivo *ogni* tipo di lavoro che produce plusvalore, ovvero che accresce il capitale» (G. Sgrò, *Sul cosiddetto “Capitolo sesto inedito” di Karl Marx. Appunti di lettura e considerazioni critiche* in: «Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità», 5, 2013, pp. 108-109).

<sup>26</sup> Sopra ho spiegato perché non ritengo corretto cancellare la differenza tra “operaio” e “lavoratore” appoggiandosi al fatto che entrambi fanno parte del rapporto capitalistico.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Detto in altre parole, affrontare la problematica attuale mantenendo durante la traduzione la fedeltà al testo originale significa porsi la domanda nel modo seguente: appurato che Marx nel punto *x* si riferisca alla figura indicata oggi dal termine italiano “operaio”, riferire quanto Marx dice nello stesso punto *x* non esclusivamente a quella figura indicata oggi da quel termine è dal punto di vista scientifico un perfezionamento della teoria marxiana, un aggiornamento, una estensione, una forzatura, uno stravolgimento? Certamente la questione ultima e più importante è se l'estensione sia o meno necessaria, vale a dire, se essa corrisponda o meno alla realtà attuale e di conseguenza se essa aiuti o meno nella pratica politica consapevole; la conoscenza e la pratica attuale non

nel 2008 preferiva tradurre “*Arbeiter*” non con “lavoratore” ma con “operaio” nella sua traduzione della marxiana *Critica del Programma di Gotha*<sup>29</sup>. Affermare che la ragione della differente traduzione starebbe nel differente genere letterario del testo tradotto, *Il capitale* opera scientifica, la *Critica del Programma di Gotha* opera politica, significherebbe non riconoscere aspetti essenziali dei due testi e quindi depurare *Il capitale* del suo lato sociopolitico e la *Critica del Programma di Gotha* del suo lato teorico.

Per chiudere questa disamina, riporto alcune considerazioni di Stefano Garroni e poi di Andrea Vitale. Da una parte Garroni invita a tenere presente «la carica di significato che, storicamente, si è accumulata sul termine, anche per distinguere il comunista dal socialdemocratico»<sup>30</sup>, dall'altra indica, nel ricostruire le caratteristiche dell'“*Arbeiter*” di Marx, quattro elementi: 1) La vendita della forza-lavoro, 2) La produzione di plusvalore, 3) Il far parte del lavoratore collettivo, 4) L'organizzazione moderna del lavoro e l'uso avanzato di tecnologie, della scienza. E conclude: «Se precisiamo tutto ciò, comprendiamo bene che l'*Arbeiter* non è un qualunque lavoratore, ma sì un lavoratore che ha certe *caratteristiche storiche ben determinate*. In una parola è il *moderno* salariato, è il lavoratore dell'epoca delle *rivoluzioni tecnico-scientifiche*. Insomma è l'*operaio moderno, con tutto il ventaglio di qualifiche possibili*, a cui Marx fa cenno»<sup>31</sup>. Andrea Vitale fornisce due prove testuali che mi paiono ulteriormente confermare il ragionamento che ho sviluppato fin qui e l'opportunità di distinguere “operaio” e “lavoratore”. Dapprima riporta, come «esempio importante di come Marx ed Engels usino i due termini, proletariato e classe degli operai, proletari ed operai, in modo del tutto equivalente,

---

implicano però di dover trascurare la ricostruzione pertinente dei testi e della storia.

<sup>29</sup> Karl Marx, *Critica del Programma di Gotha*, a cura di Giovanni Sgrò, Bolsena, Massari Editori, 2008.

<sup>30</sup> S. Garroni, *Lavoro produttivo e/o improduttivo in Karl Marx*, in: «Metabasis. Rivista di filosofia on-line», 4, 2007, p. 11, n. 22.

<sup>31</sup> *Ibidem*. La posizione qui espressa da Garroni, nonostante conservi delle ambiguità, ha influito molto nell'elaborazione della mia posizione.

come sinonimi»<sup>32</sup>, il seguente passaggio del *Manifesto del Partito Comunista*: «Ma la borghesia non ha soltanto fabbricato le armi che le recano la morte; essa ha anche creato gli uomini che useranno quelle armi – i moderni operai, *i proletari* [*die modernen Arbeiter, die Proletarier*]. Nella stessa misura in cui si sviluppa la borghesia, vale a dire il capitale, si sviluppa anche il proletariato, la classe degli operai moderni [*das Proletariat, die Klasse der modernen Arbeiter*], i quali vivono solo fino a tanto che trovano lavoro, e trovano lavoro soltanto fino a che il loro lavoro aumenta il capitale. [...] Il lavoro dei proletari, con l'estendersi dell'uso delle macchine e con la divisione del lavoro ha perduto ogni carattere d'indipendenza e quindi ogni attrattiva per l'operaio [*für den Arbeiter*]. Questi diventa un semplice accessorio della macchina, un accessorio a cui non si chiede che un'operazione estremamente semplice, monotona, facilissima ad imparare»<sup>33</sup>. Il secondo passo su cui Andrea Vitale richiama l'attenzione è la nota 181 al capitolo 13 del *Libro primo* de *Il capitale*, nota inserita da Marx in corrispondenza del punto in cui ha parlato di un «personale numericamente insignificante che si occupa del controllo del macchinario nel suo insieme e della sua costante riparazione, come ad es., ingegneri, meccanici, falegnami, ecc.»<sup>34</sup>. Per evidenziare la questione traduttiva in gioco inserisco in tabella prima l'originale e poi le traduzioni della nota nelle lingue che sono in grado di commentare; sono mie le evidenziazure in grassetto.

<i>Il capitale. Libro primo, capitolo XIII, nota 181</i>	
<i>MEW/23, p. 443;</i> <i>MEGA II.10,</i>	«Es ist charakteristisch für die Absicht des statistischen Betrugs, die auch sonst noch im Detail nachweisbar wäre, wenn die englische Fabrikgesetzgebung <b>die zuletzt im Text erwähnten Arbeiter</b>

<sup>32</sup> Andrea Vitale, *La rivista Operai e Teoria. Marxismo e operai nel dibattito alla fine degli anni '70*, p. 41: ([https://www.academia.edu/36121703/La\\_rivista\\_Operai\\_e\\_Teoria\\_Marxismo\\_e\\_operai\\_nel\\_dibattito\\_alla\\_fine\\_degli\\_anni\\_70](https://www.academia.edu/36121703/La_rivista_Operai_e_Teoria_Marxismo_e_operai_nel_dibattito_alla_fine_degli_anni_70)).

<sup>33</sup> Friedrich Engels, Karl Marx, *Manifesto del Partito Comunista*, tr. di Palmiro Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp. 65-66; Id., *Manifest der kommunistischen Partei*, in: *Marx-Engels-Werke*, vol. 4, Berlin, Dietz Verlag, 1977, pp. 468-469.

<sup>34</sup> *MEOC*, vol. 31, I, p. 459.

<p>pp. 378-79</p>	<p>ausdrücklich als <b>Nicht-Fabrikarbeiter</b> von ihrem Wirkungskreis ausschließt, andererseits die vom Parlament veröffentlichten „Returns” ebenso ausdrücklich nicht nur Ingenieure, Mechaniker usw., sondern auch Fabrikdirigenten, Kommis, Ausläufer, Lageraufseher, Verpacker usw., kurz alle Leute, mit Ausschluß des Fabrikeigentümers selbst, <b>in die Kategorie der Fabrikarbeiter</b> einschließen».</p>
<p>Cantimori, 1994, p. 465.</p>	<p>«È caratteristico per l'intenzionale inganno statistico, comprovabile anche altrimenti nei particolari, che la legislazione inglese sulle fabbriche escluda espressamente dal suo raggio d'azione <b>gli operai ricordati nel testo per ultimi</b> qualificandoli come <b>non operai di fabbrica</b>, e che d'altra parte i returns pubblicati dal parlamento includano <b>nella categoria degli operai di fabbrica</b>, altrettanto espressamente, non solo ingegneri, meccanici, ecc., ma anche i dirigenti di fabbrica, i commessi, fattorini, sorveglianti di magazzino, imballatori, ecc., in breve tutti ad eccezione del proprietario di fabbrica in persona».</p>
<p>Maffi, 2013, p. 525.</p>	<p>«È caratteristico dell'intenzionalità dell'imbroglio statistico, dimostrabile fin nei particolari anche per altra via, il fatto che la legislazione inglese sulle fabbriche escluda espressamente dal suo raggio di azione <b>gli operai citati per ultimi nel testo</b> come <b>non operai di fabbrica</b>, mentre i Returns pubblicati dal parlamento includono altrettanto espressamente <b>nella categoria degli operai di fabbrica</b> non solo ingegneri, meccanici ecc., ma anche dirigenti, commessi, fattorini, magazzinieri, imballatori ecc., insomma tutti ad eccezione dello stesso proprietario della fabbrica».</p>
<p>Fineschi, 2011, p. 459 (MEOC, vol. 31, I)</p>	<p>«È caratteristico per l'intenzione di falsare le statistiche, come potrebbe essere mostrato nei particolari in altro modo, che la legislazione inglese sulle fabbriche escluda espressamente dal suo raggio d'azione <b>i lavoratori ricordati nel testo per ultimi</b>, qualificandoli come <b>non lavoratori di fabbrica</b>, e che, d'altra parte, i returns pubblicati dal parlamento includano <b>nella categoria dei lavoratori di fabbrica</b>, altrettanto espressamente, non solo ingegneri, meccanici ecc. ma anche dirigenti di fabbrica, commessi, fattorini, sorveglianti di magazzino, imballatori ecc., in breve tutti ad eccezione del proprietario della fabbrica in persona».</p>
<p>Meyer, 1996, p. 311.</p>	<p>«È sintomatico del consapevole inganno che offrono le statistiche, il che può essere provato nei dettagli anche in altra maniera, il fatto che la legislazione inglese sulle fabbriche lasci espressamente fuori della sua cerchia d'azione <b>gli operai che abbiamo menzionato in ultimo nel testo</b> definendoli come <b>non operai di fabbrica</b>, e che invece i “Returns” emanati dal parlamento comprendano <b>nella categoria degli operai di fabbrica</b> non soltanto gli ingegneri, i meccanici, ecc., ma anche i</p>

	dirigenti di fabbrica, i garzoni, i fattorini, i guardiani dei magazzini, gli imballatori, ecc., insomma <i>tutti</i> fuorché gli stessi padroni di fabbrica».
Roy, 1872, p. 183 (capitolo XV).	«La législation de fabrique anglaise exclut expressément de son cercle d'action <b>les travailleurs mentionnés les derniers dans le texte</b> comme <b>n'étant pas des ouvriers de fabrique</b> , mais le «Returns» publiés par le Parlement comprennent expressément aussi <b>dans la catégorie des ouvriers de fabrique</b> non-seulement les ingénieurs, les mécaniciens, etc. mais encore les directeurs, les commis, les inspcteurs de dépôts, les garçons qui font les corse, les emballeurs, etc.; en un mot tous les gens à l'exception du fabricant – tout cela pour grossir le nombre apparent des ouvriers occupés par les machines».
Lefebvre, 1993, p. 472.	«Il est tout à fait caractéristique de son intention de tromperie statistique, démontrable également dans le détail, que la législation industrielle anglaise exclut expressément de son ressort <b>les ouvriers qui viennent d'être mentionnés dans le texte</b> , comme <b>n'étant pas des ouvriers de fabrique</b> , tandis que d'un autre côté les ( Returns II publiés par le parlement incluent tout aussi ' expressément <b>dans la catégorie des ouvriers de fabrique</b> non seulement les ingénieurs, les mécaniciens, etc., mais aussi les dirigeants de fabrique, les commis, les coursiers, les magasiniers, les emballeurs, etc. bref tout le monde à l'exception du propriétaire de la fabrique proprement dit».
Scaron <sup>35</sup> , 2009, p. 513.	«Característico de las intenciones que inspiran el fraude esta dístico – intenciones que podríamos demostrar en detalle, también en otros casos – es el hecho de que la legislación fabril inglesa excluya expresamente de su esfera de acción, como <b>personas que no son obreros fabriles, a los que acabamos de citar, en el texto</b> , mientras que por otra parte los Returns publicados por el parlamento incluyan no menos expresamente <b>en la categoría de los obreros fabriles</b> no sólo a los ingenieros, mecánicos, etc., sino también a los directores de fábricas, viajantes, mensajeros, vigilantes de los depósitos, enfardadores, etc.; en una palabra, a todo el mundo, salvo al propietario mismo de la fábrica».

Le uniche due traduzioni corrette in questo caso sono quella di Roy e quella di Scaron, infatti il senso del ragionamento di Marx è il seguente: questi lavoratori citati e che prestano il loro lavoro in fabbrica (ingegneri, meccanici, falegnami) non sono operai (di fabbrica), e perciò

<sup>35</sup> K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política, Libro primero*, tomo I, vol. 2, siglo xxi editores, Mexico, 2009.

– giustamente – vengono esclusi dalle disposizioni della legislazione di fabbrica, la statistica invece inganna perché come operai (di fabbrica) conteggia tutti i lavoratori, compresi quelli menzionati, escludendo solamente il proprietario della fabbrica. Le traduzioni di Cantimori e di Maffi, e quella di Jean-Pierre Lefebvre sono scorrette nella prima parte, perché chiamano questo personale (ingegneri, meccanici, falegnami) “operai”. Al contrario la traduzione di Fineschi è corretta dove chiama questo personale “lavoratori”, invece è scorretta dove traduce “*Fabrikarbeiter*” con “lavoratori di fabbrica”; è scorretta, perché rende incomprensibile l’ultima parte del ragionamento di Marx, dato che questo personale, insieme all’altro citato alla fine del passo, lavora effettivamente in fabbrica, questi sono tutti effettivamente “lavoratori di fabbrica” (benché non siano “*Fabrikarbeiter*”, cioè “operai di fabbrica”). Possiamo ora abbandonare la discussione delle voci del *Glossario*, non però senza sottolineare che le critiche che ho espresso non intendono offuscare la grande importanza della presenza di esso e del merito del curatore di aver esplicitato e argomentato le scelte adottate.

Nella presentazione, a cui ho già fatto riferimento<sup>36</sup>, tenutasi a Napoli quattro anni fa, il compianto Sergio Manes, editore di *La Città del Sole*, non insensibile agli svantaggi per il pubblico in termini di accessibilità dovuti al costo elevato dell’edizione presente, prospettava la possibilità di una futura edizione digitale, più economica. Qualora la si realizzasse, o in vista di una prossima edizione, o anche solo ai fini dell’elaborazione di un indice degli *errata*, è utile segnalare proposte alternative di traduzione, errori di stampa o sviste. Dei punti da modificare vorrei segnalare qui quelli che ritengo più importanti, il lettore che è già in possesso dell’opera può correggere sul suo esemplare o per lo meno è messo sull’avviso. Lo spirito di queste mie proposte di correzioni e alternative è quello di offrire, a vantaggio del lettore, un modesto contributo all’opera del traduttore, la quale rimane infatti in genere, e a maggior ragione nel caso di un testo come quello in oggetto, perfettibile<sup>37</sup>. Inserisco le mie annotazioni in tabella, precedute dalla indicazione della pagina, che si riferisce sempre a *MEOC*, vol. 31, I.

---

<sup>36</sup> Vedi n. 20.

<sup>37</sup> Seppur la traduzione oggi di un’opera come *Il capitale* è agevolata dall’esperienza traduttiva accumulata e dai mezzi tecnologici a disposizione (si

<p>Pag. 73: Alternativa. «La sua espressione di valore presa singolarmente [<i>Ihr vereinzelter Wertausdruck</i>]». L'espressione «presa singolarmente» intende tradurre “<i>vereinzelt</i>”, ma non è adatta perché ha una forte accezione soggettiva, legata all'osservatore. “<i>Vereinzelt</i>” va tradotto con “isolato”, quindi: «La sua isolata espressione di valore».</p>
<p>Pag. 73: Refuso. Quanto inserisco di seguito tra parentesi quadre è presente nell'originale, ma manca nella traduzione: «20 braccia di tela = 1 abito, ovvero = 10 libbre di tè, ovvero = 40 libbre di caffè, ovvero [=] 1 quarter di grano, ovvero [=] 2 once d'oro, ovvero = ½ tonnellata di ferro [,] =».</p>
<p>Pag. 149. Alternativa. «Benché esista solo nel salvadanaio [<i>Geldversprechen</i>] del compratore, esso ha per effetto che la merce cambi di mano». Al posto di “salvadanaio” va utilizzato “promessa monetaria” o “promessa di pagare”. “Salvadanaio” è traduzione errata, perché non è detto che il denaro di cui si parla “già” esista, seppur conservato o nascosto, in casa del compratore, anzi!</p>
<p>Pag. 158 Refuso: nella nota 110<sup>a</sup> manca la parola “milioni”. «Contributo di quasi venti 20 [<i>millions</i>] al quale era stata costretta». Deve essere: «Contributo di quasi 20 milioni al quale era stata costretta».</p>
<p>Pag. 174 Refuso con conseguenze sulla comprensione: nella traduzione manca la negazione; la inserisco tra parentesi quadre insieme al corrispettivo tedesco: «Considerato astrattamente, cioè prescindendo dalle circostanze che [<i>nicht</i> = non] scaturiscono dalle leggi immanenti della circolazione semplice di merci...».</p>
<p>Pag. 335 Refuso che cambia il significato del testo: nella nota 205<sup>a</sup>. «Sulla partecipazione di Laurent e Gerhardt alla constatazione di questo importante fatto, da Marx sopravvalutato, vedi Kopp [<i>Ueber die, von Marx überschätzte, Teilnahme Laurent's und Gerhardt's an der Feststellung dieser wichtigen Thatsache vgl. Kopp</i>]». “Sopravvalutata” da Marx è la partecipazione di Laurent e Gerhard, non “l'importante fatto”, quindi la frase è da tradurre: «Sulla partecipazione, sopravvalutata da Marx, di Laurent e Gerhardt alla constatazione di questo importante fatto, vedi Kopp».</p>
<p>Pag. 364 Refuso: manca una virgola, che inserisco tra parentesi quadre, e a causa di</p>

pensi per esempio al riconoscimento ottico dei caratteri, *OCR*), essa rimane una sfida impegnativa e il contributo di Roberto Fineschi è significativo, d'altronde queste mie segnalazioni presuppongono il lavoro da lui svolto. Mi impegno ad inviargli al più presto una più esauriente lista con tutti i refusi da me incontrati e ulteriori osservazioni. Preciso che non ho verificato se i punti a mio avviso difettosi della traduzione si trovino già nella originale traduzione di Cantimori, poiché ho considerato marginale individuarne l'autore, centrale invece migliorare il testo.

questa mancanza non è immediatamente comprensibile la frase. «Quindi, di fronte ai lavoratori salariati, la connessione dei loro lavori compare come potere di una volontà altrui, che assoggetta al proprio scopo il loro fare [,] idealmente come piano, praticamente come autorità del capitalista».

Pag. 367 Refuso: manca l'aggettivo "capitalistico". «Se quindi il modo di produzione [*die kapitalistische Produktionsweise*] da una parte si espone come una necessità storica». Deve essere: «Se quindi il modo di produzione capitalistico da una parte...».

Pag. 421 Due alternative. «La soppressione del lavoratore preso singolarmente da parte del lavoratore socializzato [*Die Verdrängung des vereinzeltten Arbeiters durch den vergesellschafteten*]». Il termine "soppiantamento" mi sembra più adatto di "soppressione", e "*vereinzelt*" (come per l'annotazione in tabella riguardante pag. 73) dovrebbe essere reso con "isolato". Quindi: «Il soppiantamento del lavoratore isolato da parte del lavoratore socializzato».

Pag. 451 Refuso: "quantità" deve andare al posto di "qualità". «Non soltanto perché si deve percorrere una distanza maggiore, ma perché aumenta la qualità [*Quantität*] delle merci prodotte».

Pag. 459 Correzione: dopo "lavoratori" va tolta la virgola. «La distinzione sostanziale è quella fra i lavoratori, i quali sono realmente occupati alle macchine utensili [...] e i semplici manovali». La virgola, presente nel testo tedesco, va tolta invece nella traduzione italiana; in italiano, a differenza del tedesco, una proposizione relativa introdotta dalla virgola assume un significato diverso da una proposizione relativa senza virgola, una è la relativa esplicativa, l'altra la relativa restrittiva. Nel nostro caso, con la virgola il contenuto della relativa servirebbe a spiegare, a caratterizzare tutti i lavoratori, senza virgola servirebbe ad indicare di quali determinati lavoratori dell'insieme "lavoratori" si tratta. La virgola va tolta perchè la proposizione relativa qui è una relativa restrittiva.

Pag. 556 Due alternative. «Si prenda [*steht es frei...zu wählen*] un esempio al di fuori della sfera della produzione materiale; un maestro di scuola è un lavoratore produttivo non se lavora [*wenn er nicht nur*] le teste dei bambini, ma se si ammazza di lavoro per arricchire l'imprenditore». La prima frase in tedesco mi pare suggerisca l'eccezionalità dell'esempio, inoltre manca più avanti nella traduzione la parola "solo". Tradurrei: «Si conceda un esempio al di fuori [...] è un lavoratore produttivo se non solo lavora le teste dei bambini, ma se si ammazza di lavoro per arricchire l'imprenditore».

Pag. 590 Alternativa. «A nulla giova derivare lo scambio di più lavoro con meno lavoro dalla distinzione di forme, perché il lavoro è in un caso oggettualizzato, nell'altro vivo. [*Es nützt nichts, den Austausch von mehr gegen weniger Arbeit aus dem Formunterschied herzuleiten, daß sie das eine Mal vergegenständlicht, das andre Mal lebendig ist*]». La congiunzione "perché" non è adeguata, induce infatti a pensare che si stia introducendo la spiegazione del motivo di quanto precede, invece si sta spiegando in cosa consiste questa determinata "distinzione di forme". Meglio

tradurre: «A nulla giova derivare lo scambio di più lavoro con meno lavoro dalla distinzione di forme per la quale il lavoro è in un caso oggettualizzato, nell'altro vivo».

593 Alternativa. «Nell'esempio dato sopra, il valore del funzionamento della forza-lavoro per 12 ore è di 3 scellini [*Im obigen Beispiel ist der Werth der während 12 Stunden funktionirenden Arbeitskraft 3 sh.*]. Da tradurre più fedelmente: «Nell'esempio dato sopra il valore della forza-lavoro che funziona durante 12 ore, è 3 sh.».

Pag. 620 Alternativa. «La misura del valore grazie alla semplice durata del tempo di lavoro [*das Maß des Werts durch die bloÙe Dauer der Arbeitszeit*]. Il senso non è chiaro, andrebbe tradotto come di solito: «La misura del valore in base alla semplice durata del tempo di lavoro».

Pag. 635 Alternativa. «Non più il processo di produzione della merce preso singolarmente [*den vereinzeltten ProduktionsproceÙ*], bensì il processo di produzione capitalistico». Tradurrei: «non più il processo isolato di produzione della merce, bensì il processo di produzione capitalistico». Si tratta delle stesse considerazioni fatte nelle annotazioni riguardanti pp. 73 e 421.

Pag. 657 Alternativa. «Effetto del meccanismo sociale, all'interno del quale egli non è altro che una ruota dell'ingranaggio [*worin er nur ein Triebrad ist*]. «*Triebrad*» o «*Treibrad*» è più che una semplice «ruota dell'ingranaggio», è quella ruota che riceve il movimento dal motore. Una possibile traduzione alternativa: «Effetto del meccanismo sociale, all'interno del quale egli [non è il motore, ma] è solo una ruota motrice».

Pag. 664 Refuso: manca l'aggettivo «forzata». «Tuttavia, la riduzione [*die gewaltsame Herabsetzung*] dei salari del lavoro al di sotto del valore della forza-lavoro». Deve essere: «La riduzione forzata».

Pag. 670 Correzione: «reale» si riferisce al salario, non al lavoro. «Anche quando aumenta il salario del lavoro reale [*der reelle Arbeitslohn*]. Da tradurre: «Anche quando aumenta il salario reale del lavoro».

Pag. 670 Alternativa. «Produce dunque sia un maggior numero di creatori di prodotti che un maggior numero di creatori di valore, o succhiatori di lavoro [*liefert also sowohl mehr Produktbildner als Werthbildner, oder Arbeitseinsauger*]. Quelli a cui ci si riferisce nel testo tedesco chiamandoli «*Produktbildner*» e «*Wertbildner*» sono i mezzi di produzione. Essi non sono però «creatori» né del prodotto, e tanto meno del valore; essi sono «solo» «costitutori», «elementi costitutivi» del prodotto e del valore. La traduzione non esatta di questa frase attribuisce ai mezzi di produzione la creazione di valore, confondendo tra «*Wertschöpfung*» [creazione di valore] e «*Wertbildung*» [costituzione o formazione di valore], che nella teoria del capitale di Marx sono differenti: in base ad essa l'unico creatore di valore è la forza-lavoro in atto, cioè il lavoro vivo, mentre elementi costitutivi del valore sono anche i mezzi di produzione (in quanto lavoro oggettualizzato); nel caso dei mezzi di produzione non si tratta però di «*Wertschöpfung*» [creazione di valore], ma di «*Wertabgabe*» (cessione o trasmissione di valore).

Pag. 691 Correzione: va aggiunta la virgola da me inserita tra parentesi quadre. «Sul fondamento della produzione di merci [,] nella quale i mezzi di produzione sono proprietà di persone private [*Auf Grundlage der Waarenproduktion, wo die Produktionsmittel Eigentum von Privatpersonen sind*]». La proposizione relativa qui è una relativa esplicativa e non una relativa restrittiva. Senza virgola si intenderebbe un determinato tipo di produzione di merci (quella nella quale i mezzi di produzione sono proprietà di persone private), invece con la virgola si intende la produzione di merci in generale (sua caratteristica è che i mezzi di produzione sono proprietà di persone private). Vedi in questa tabella le considerazioni riguardo a pag. 459.

Pag. 692 Alternativa. «Questi due fattori economici producono, in questo rapporto che li connette nel loro urtarsi reciproco, il cambiamento della composizione tecnica del capitale [*Diese beiden ökonomischen Faktoren erzeugen, nach dem zusammengesetzten Verhältniß des Anstoßes, den sie sich gegenseitig ertheilen, den Wechsel in der technischen Zusammensetzung des Kapitals*]». Al posto di “rapporto che li connette nel loro urtarsi reciproco”, utilizzerei l’espressione secondo me più chiara “rapporto fatto di connessione e spinta reciproca”.

Pag. 699 Correzione. «Quindi, con l’accumulazione di capitale prodotta dall’accumulazione, la popolazione dei lavoratori produce [*Mit der durch sie selbst producirten Akkumulation des Kapitals producirt die Arbeiterbevölkerung also*]». Da tradurre così: «Quindi, con l’accumulazione di capitale da essa stessa prodotta, la popolazione dei lavoratori produce». «Da essa stessa [*durch sie selbst*]» si riferisce alla «popolazione dei lavoratori», non all’«accumulazione».

Pag. 700 Alternativa. «Una legge astratta della popolazione esiste soltanto per le piante e per gli animali nella misura in cui l’uomo non vi interviene portandovi la storia [*Ein abstraktes Populationsgesetz existirt nur für Pflanze und Thier, soweit der Mensch nicht geschichtlich eingreift*]». La traduzione può far pensare che piante ed animali non abbiano affatto storia, cioè non vivano un processo di sviluppo, prima che l’uomo vi intervenga coscientemente. Si potrebbe invece tradurre: «nella misura in cui l’uomo non vi interviene storicamente»; oppure (ma meno fedelmente): «non interviene nella loro storia».

Pag. 702 Refuso: manca l’aggettivo “relativo”. «Egli la faccia derivare da un aumento eccessivo assoluto della popolazione dei lavoratori e non dal fatto che essa venga posta in soprannumero [*relativen Ueberzähligmachung*]». Si può rendere così: «Che essa venga posta relativamente in soprannumero».

Pag. 707-8 Refuso. «L’esercito industriale di riserva preme durante i periodi di stagnazione e di prosperità media sull’esercito di lavoratori attivo e ne frena le rivendicazioni nel periodo della sovrappopolazione [*Ueberproduktion*] e del parossismo». “*Ueberproduktion*” non è “sovrappopolazione”, ma invece “sovrapproduzione”.

Pag. 836 Refuso: manca la negazione e la frase assume il senso opposto. «In quanto è trasformazione di schiavi e di servi della gleba in lavoratori salariati [*Soweit sie nicht unmittelbare Verwandlung von Sklaven und Leibeigenen*]». Da tradurre: «Nella

misura in cui non è trasformazione immediata di schiavi e di servi della gleba in lavoratori salariati».

Pag. 841 Alternativa. «L'economia politica fa confusione, in linea di principio [*princiipiell*], fra due generi assai diversi di proprietà privata». Tradurrei "*princiipiell*" con "per principio", considerato che "in linea di principio" (come l'espressione "in linea di massima") significa anche "di solito", mentre è proprio per il principio della sua mancanza di storicità che l'economia politica fa confusione tra i due generi di proprietà privata di cui si parla in questo passo, si tratta proprio di una questione di principio.

Fuor di tabella, a conclusione di questa parte segnalo, a vantaggio dei lettori delle altre traduzioni italiane (quelle di Cantimori, Meyer, Maffi), un intervento correttivo operato da Fineschi – in due casi su tre – rispetto alle traduzioni italiane precedenti, intervento marginale ma dovuto, che riguarda le dimensioni dei luoghi di lavoro descritti nel libro di Marx. È stato Pedro Scaron<sup>38</sup> a richiamare l'attenzione su questo diffuso errore, ripetuto in numerose traduzioni condotte sulla IV edizione del *Libro primo*, refuso presente fino alla II edizione tedesca di esso. Si tratta infatti di testi originalmente in inglese, più precisamente e nell'ordine in cui sotto presenterò i tre casi: di una citazione dalle relazioni degli ispettori di fabbrica inglesi; di una citazione dalla relazione di una commissione inglese sull'impiego di bambini nelle manifatture non regolate dalla legge; di informazioni estratte dalla relazione del Dr. Henry Julian Hunter sulla salute pubblica nell'ambito dell'inchieste volute dal *Privy Council*. Tenendo presente che 1 piede equivale (almeno oggi) a 30,48 cm, Scaron fa presente che alla base degli errori c'è l'errata identificazione dell'unità di misura "*square foot*" (in tedesco "*Quadratfuß*") con *foot square* (in tedesco "*Fuß im Quadrat*"). La prima delle due corrisponde all'italiano "piede quadrato" o anche "piede quadro" (analogamente alle da noi più comuni "metro quadrato" e "metro quadro"). La seconda in italiano sarebbe "piede in quadrato", o se vogliamo "piede per ogni lato". Facciamo un esempio utilizzando, al posto del piede come unità di misura, il metro; l'esempio renderà chiara la differenza appena esposta: una stanza grande 10 metri quadrati è una stanza con un'area equivalente a un rettangolo con la base di 2 metri e l'altezza di 5 metri;

<sup>38</sup> Scaron, tomo I, vol. 1 (2008), p. XXV, nota 22.

un'area grande invece "10 metri in quadrato" è un'area grande quanto un quadrato che ha ogni lato di 10 metri, cioè è un'area di 100 metri quadrati. Vediamo ora i tre casi a cui abbiamo fatto sopra riferimento. Nel primo Fineschi traduce correttamente: «Dodici ragazze stirano e sovrappongono le pezze (*cambrics* ecc) in una stanzetta di circa 10 piedi per 10 [*10 Fuß im Quadrat*], che ha al centro una stufa completamente chiusa»<sup>39</sup>, dove invece Cantimori, Meyer e Maffi avevano involontariamente rimpicciolito la stanza, rendendola di «dieci piedi quadrati»<sup>40</sup>. Rispetto a tutte le traduzioni errate come queste Scaron ironizza: «Generazioni di lettori de *Il capitale* si sono visti obbligati a credere che 12 ragazze ( oltre a una stufa) potessero stare e persino lavorare in un "bugigattolo" di 10 piedi quadrati»<sup>41</sup>; 10 piedi quadrati equivalgono infatti a poco più di 3 metri quadrati (che corrispondono a una stanza rettangolare con un lato di un metro e un lato di tre metri). Nel secondo caso Fineschi ripete l'errore dei precedenti traduttori, e al posto dei 12 piedi in quadrato, quindi 12 piedi x 12 piedi , traduce: «A Nortingham non è insolito trovare da 15 a 20 bambini stipati in una stanzetta di forse non più di 12 piedi quadri [*in einem kleinen Zimmer von vielleicht nicht mehr als 12 Fuß im Quadrat*], occupati per 15 ore su 24 in un lavoro che di suo porta all'esaurimento per la noia e la monotonia e che per giunta è compiuto in tutte le possibili circostanze nocive alla salute»<sup>42</sup>. Siamo così all'ultimo caso, qui in gioco è la differenza tra "piede cubico" (*Kubikfuß*) e "piede in cubo", o "piede di spigolo" (*Fuß Kubik*). Marx riporta quanto ha rilevato il dottor Hunter dalla visita dei *cottages* degli operai agricoli nelle contee inglesi, qui in particolare in Buckinghamshire; Fineschi traduce correttamente: «La riserva d'aria concessa a ogni persona nel caso accennato [*Tinker's End*, presso Winslow] corrisponde a quanto gliene verrebbe se di notte fosse rinchiusa in una scatola cubica di quattro piedi di spigolo [*in eine Schachtel von 4 Fuß Kubik*]]»<sup>43</sup>, lo spigolo è infatti, in un cubo, il lato del quadrato che costituisce ogni faccia, dunque si fa riferimento a uno

---

<sup>39</sup> *MEGA/II* vol.10, p. 267, tr. it. *MEOC*, vol. 31, I, p. 322.

<sup>40</sup> Cantimori, 1994, p. 333; Meyer, 1996, p. 226; Maffi, 2013, p. 344.

<sup>41</sup> Scaron, tomo I, vol. 1 (2008), p. XXV, nota 22.

<sup>42</sup> *MEGA/II* vol.10, p. 421, tr. it. *MEOC*, vol. 31, I, p. 510. Cfr. Cantimori, 1994, p. 513; Meyer, 1996, p. 344; Maffi, 2013, p. 485.

<sup>43</sup> *MEGA/II* vol.10, p. 620; tr. it. *MEOC*, vol. 31, I, p. 761.

spazio di 4 piedi x 4 piedi x 4 piedi = 64 piedi cubi, equivalenti a circa 1,8 m cubo (= 1800 litri). Cantimori, Meyer e Maffi riducono invece involontariamente questo spazio a 4 piedi cubi<sup>44</sup>, circa 113 litri.

Giungendo ormai alla conclusione vorrei indicare un ultimo importante limite dell'edizione che ho qui preso in esame: la mancanza, ancora più vistosa nell'anno del duecentesimo anniversario della nascita di Marx, di una introduzione che, oltre a rendere conto delle vicende editoriali de *Il capitale*, facesse riferimento alla storia della sua ricezione storica, non solo con lo sguardo alla letteratura critica, ma anche alla passata prassi politica ispirata dalla teoria marxiana; una introduzione cioè che almeno stimolasse il lettore a mettersi sulle tracce della storia del marxismo. A prescindere da questo difetto, e sulla base di tutto quanto detto fin qui, questa edizione del *Libro primo* è giustamente motivo d'orgoglio per il curatore e per tutti coloro che vi hanno collaborato, in quanto costituisce una edizione critica popolare<sup>45</sup>, seppure in diversi punti da editare.

---

<sup>44</sup> Cantimori, 1994, p. 751; Meyer, 1996, p. 498; Maffi, 2013, p. 709.

<sup>45</sup> "Popolare" da intendersi al netto del suo prezzo.

## Fortini e «I poeti del Novecento»\*

di Pier Vincenzo Mengaldo

Discorrere dei *Poeti del Novecento* di Fortini comporta, più che un atto individuale di riparazione, una denuncia. In questo paese in cui sempre meno si discute e in cui l'informazione e selezione culturale è sempre più controllata da poche case editrici e pochi gruppi intellettuali dominanti, può infatti avvenire che esca questo libro, opera di uno dei massimi critici italiani e sintesi e sviluppo delle sue idee sui temi che più gli sono cari, senza che quasi se ne parli. E del resto sorte analoga sta capitando – ancor più gravemente – ai saggi etico-politici di *Questioni di frontiera* (fa lodevole eccezione un recente intervento di Asor Rosa su «Rinascita»).

Tuttavia, se una collettiva rimozione ideologica spiega bene il silenzio su *Questioni di frontiera*, non basta a spiegare quello sui *Poeti del Novecento*.

Si sente anche dire che coerenza ed eventualmente limiti di questo libro rimonderebbero al fatto che l'autore vi ha adottato in sostanza un punto di vista di tipo morale o, come ha scritto il suo unico recensore impegnato, «pedagogico» (si veda Marco Forti, in «Paragone», dicembre 1977, 334, pp. 116 sgg.). Il che è complessivamente vero, ma non va riportato solo al temperamento del critico, bensì anche alla strategia complessiva che governa il suo discorso in quest'opera. Ciò che anzitutto colpisce in essa è infatti il fermo rifiuto di privilegiare «linee» o tendenze su altre, e sulla autonoma consistenza degli individui. *I poeti*, e non *La poesia, del Novecento* è certo un titolo non casuale. Questa posizione è più volte dichiarata: «non vi esiste [nel nostro secolo] una linea privilegiata» (p. 149), e quasi in chiusura del libro: «quella pluralità di linee che in ogni punto di questo scritto abbiamo voluto confermare» (p. 256); o anche: «Non dobbiamo mai dimenticare che le tendenze interferiscono con le biografie e che lo svolgimento interno di un autore e di una tendenza sfida ogni classificazione» (p. 194). In questo senso il volume di Fortini appare il più deciso contraltare di quelle interpretazioni di

---

\* Prefazione a Franco Fortini, *I poeti del Novecento*, Donzelli, Roma 2017, su gentile concessione dell'editore [N.d.C.].

tendenza e a senso unico della nostra poesia e letteratura del Novecento che si sono imposte con la critica fiancheggiatrice della sua linea emergente (e in parte almeno si riflettono ancora nell'Antologia di Contini) e che di recente sono state specularmente rovesciate da Sanguineti e, con accento diverso, da Bonfiglioli, tesi a deprimere la cosiddetta «restaurazione» degli anni venti-quaranta a favore delle «avanguardie» precedenti e successive.

Non si tratta solo, in Fortini, di deferenza a un bisogno di pluralismo culturale, ma anche di consapevolezza della dialettica e tensione fra programmi e realizzazioni; come s'afferma a p. 14: «la poesia, del nostro come di altri secoli, non coincide con la storia dei suoi gruppi intellettuali e delle sue tendenze», e ancor più incisivamente, *ibid.*: «il divario fra programmi e attuazioni poetiche è costitutivo della poesia stessa». Fortini sa bene che ai programmi letterari, quale che sia il loro contenuto, magari eversivo, inerisce inevitabilmente qualcosa di affermativo dell'ordine esistente. D'altra parte l'evoluzione della poesia novecentesca non è mai vista in questo libro come una linea retta e coerente, ma come una serie di tracciati interrotti, con possibilità non sviluppate, riaffioramenti carsici e riprese a distanza. Così tutto Noventa e il tardo Saba di *Vecchio e giovane* sono indicati come esperienze potenzialmente apertissime ma che non hanno avuto seguito reale, oppure di Giudici si osserva (p. 229) che è «l'unico che abbia avuto il coraggio di riprendere il discorso poetico, deliberatamente, dove Gozzano lo aveva lasciato» (con cui la questione del neo-crepuscolarismo del poeta ligure è interpretata correttamente, e rettificando le proprie stesse posizioni precedenti, non come un fatto di continuità spontanea e passiva, ma di cosciente riaggancio). E anche in questa prospettiva si spiega il rilievo conferito ai poeti dialettali (massime Tessa e Noventa), che per definizione sfuggono al gioco delle contrapposizioni di scuole e manifesti.

Deriva da questa impostazione che l'accento sia sempre portato non sui gruppi e le tendenze, ma sugli individui, e che questi ultimi, e tanto più quanto più sono poeticamente rilevanti, vengano spiegati piuttosto *iuxta propria principia* che mediante la rete di relazioni che li attraversa, la quale viene semmai utilizzata a inquadrare i «minori». Controprova ne sia il modo con cui Fortini estrapola posizioni dei suoi critici per definire (cap. IV, par. 7) la propria stessa posizione di lirico, non tanto descritta entro un sistema di rapporti e opposizioni storiche, come pur sarebbe

possibile e utile (prese di distanza, successivamente, da neorealismo, Pasolini, avanguardia ecc.), quanto secondo la coerenza del suo statuto interno e l'unicità della sua testimonianza. Ma c'è di più. Tutte le volte, e non son poche, in cui Fortini fa ricorso a caratterizzazioni d'ordine «sociologico», la tendenza è a stabilire un nesso diretto, e si direbbe un corto circuito, fra la situazione storico-sociale e la peculiarità dell'individuo-poeta che la esprime esemplarmente, senza passare attraverso la mediazione dei gruppi intellettuali a questo e a quella omogenei. Se dunque oggi all'interno della storiografia letteraria marxista s'afferma sempre più il tentativo di inserire, o addirittura risolvere, la storia della poesia in quella dei movimenti e raggruppamenti intellettuali relativi, qui il marxista Fortini si rivela in netta antitesi con queste posizioni. E forse si può anche dire, avendo presenti i termini della disputa fra Adorno e Benjamin sull'interpretazione di Baudelaire, recentemente riesumata e discussa da Agamben, che la dialettica interpretativa di Fortini sembra avvicinarsi piuttosto al metodo del secondo che del primo. Viene così alla luce il contrasto, punto dolente dell'estetica e della metodologia letteraria e che Fortini si guarda bene dal voler sanare artificialmente, fra il piano storicizzabile delle tendenze culturali e quello assai meno storicizzabile delle voci poetiche individuali, o meglio fra *due diverse storie*, non sempre o quasi mai coincidenti. Tanto più che l'autore, collaborando a un'impresa come la «Storia e Testi» laterziana, si trova a operare proprio all'interno di un genere critico, quello sempre più diffuso della Storia-Antologia, che per sua natura ospita tipicamente l'oscillazione fra descrizione transitiva e lineare del decorso storico-culturale e rappresentazione per esempi di mondi poetici individuali, costituzionalmente intransitivi. Di qui anche, per tornare al punto di partenza, la necessità da parte di Fortini di puntare sulle individualizzazioni etico-psicologiche: dato che l'«altra via» possibile, quella della descrizione linguistica (che egli utilizza con larghezza, ma subordinatamente), non può che collocarsi sull'asse tradizione-innovazione, rischiando sempre di privilegiare (come Fortini stesso avverte a p. 6) quest'ultima.

A conferma di quanto appena accennato si legga ora quanto il critico scrive di Jahier, il cui dolore «ha la fisionomia di un ceto sociale e morale che si è riprodotto fino a ieri: quello della mancata – e ormai impossibile – riforma religiosa borghese» (p. 20). Osservazione pregnantissima, ma

forse ulteriormente perfezionabile nel senso che in tanto Jahier poté rappresentare efficacemente quel cetto, in quanto la sua personale biografia s'incontrò con tutta una cultura, quella «vociana», che per tanta parte espresse appunto drammaticamente (si pensi a Boine, a Rebora) quest'esigenza di un'impossibile «riforma religiosa borghese»; e l'espresse precisamente in un punto storico nel quale le possibilità di organizzazione e incidenza sociale dei gruppi intellettuali minoritari stavano per essere definitivamente distrutte dalla società di massa (la cui più tipica e assoluta manifestazione, la guerra «mondiale», travolse quasi simbolicamente il gruppo vociano). E forse ci si poteva attendere, proprio da parte di Fortini, che la caratterizzazione delle dominanti stilistiche di questi poeti in termini di «espressionismo» venisse più decisamente rapportata, come in genere *non* si fa, al fondo religioso della loro problematica: ciò che costituirebbe anche un primo e indispensabile criterio di distinzione rispetto all'espressionismo classico, quello tedesco, che nel complesso ha tutt'altro pedale ideologico. Analogamente di Campana Fortini mette in rilievo, e lo spunto è altrettanto inedito che acuto, che il suo «tipo umano era la risposta che in Europa i ceti dell'individualismo artigiano democratico e libertario-ribellistico davano all'imperialismo industriale e colonialista che li veniva distruggendo» (p. 29). Appare qui, sia detto senza la minima intonazione diminutiva, una concezione di tipo religioso del poeta come testimone e martire, che fa capolino anche altrove nel libro (in particolare a proposito di Zanzotto): una formula come quella usata a p. 8 per la poesia del ventennio fascista («discesa nell'isolamento e premonizione di una catastrofe») ha forse significato più generale. Anzi: non so se rischio di generalizzare, ma ho l'impressione che in giudizi come i due ora riportati emerga la tendenza a storicizzare la nozione della poesia in quanto opposizione, alternativa e utopia, che Fortini condivide col «pensiero negativo», individuando in essa l'espressione di minoranze sociali spossate ed emarginate dal «progresso» capitalistico, e con ciò fornendo una base materialistica alla concezione, cara soprattutto a non pochi poeti (da noi ad esempio Saba), della poesia come commemorazione del passato. Confesso che trovo questa prospettiva molto attraente, e probabilmente applicabile anche a poeti non così evidentemente emarginati e minoritari come Campana e Jahier. Sia il caso di un'esperienza tanto più centrale ed egemonica, quella di Montale. I temi dell'aridità e dell'atonia, il complesso

claustrofobico del chiuso e della muraglia e così via, che tanto rilievo hanno negli *Ossi di seppia*, possono e debbono leggersi anche come transfert dell'effettiva condizione storica del ceto dell'autore, la buona borghesia colta e liberale che stava per essere definitivamente espropriata dalla società rozzamente totalitaria già pronta a divenire fascista. Da questo punto di vista un filo sotterraneo ma solido unisce il primo, severo Montale a quello sarcastico, disimpegnato e antitragico di *Satura* e raccolte successive, tutto centrato sullo sprezzante rifiuto della società di massa; e anche questo filo soggiacente dà ragione del carattere insieme conservatore e critico-utopico dell'ideologia poetica di Montale. Né sarà ad esempio casuale che nell'unica (l'unica!) poesia degli *Ossi* relativa alla guerra, *Valmorbia, discorrevano il tuo fondo...*, quell'esperienza, che per Ungaretti era stata un potente generatore dei miti della fratellanza e dell'unanimità, sia rivissuta a distanza e quasi sognata come occasione di una privilegiata solitudine contemplativa. Per converso, al di là delle debolezze caratteriali e intellettuali dell'uomo, l'adesione al fascismo di Ungaretti va interpretata anche – parlano chiaro i testi poetici stessi – come riedizione e possibilità di sopravvivenza della mitologia unanimistica che nell'*Allegria* assumeva anche i nomi di «patria» e di «popolo» (si confrontino ad esempio le liriche «politiche» del *Sentimento* con *Popolo* della prima raccolta).

L'avversione fortiniana alle linee o tendenze prioritarie si manifesta chiaramente fino dalla prima pagina del libro. Qui il critico, affrontando il problema degli inizi della poesia novecentesca, sin troppo dibattuto dai contemporaneisti, si limita a ricordare sinteticamente le varie proposte senza prendere, giustamente, posizione e facendo intendere che appunto quella varietà di punti di vista riflette l'effettiva complessità della situazione. Di fatto egli ridimensiona radicalmente Lucini, in polemica con Sanguineti (e anche qui suggerendo una pertinente motivazione storica: il fallimento di Lucini sarebbe «conferma della condizione subalterna di tutta una cultura che faceva allora riferimento a una "sinistra" politica, anarchica o socialista», p. 13), nonché, nei modi che vedremo, il futurismo tutto; è perciò la lirica vociana ad assumere ruolo di iniziatrice, e questo ruolo è ribadito in più occasioni sottolineando l'azione diacronica che, ad onta dell'*epochè* degli anni venti e trenta, quell'esperienza ha esercitato su vari episodi poetici successivi: si conferma quindi il nesso Pavese-Jahier e «Voce» in generale

(pp. 20 e 142), mentre altrove si rileva il lievito vociano di alcune esperienze post-belliche (ed io avrei messo maggiormente l'accento anche sulla continuità vocianesimo-Montale). È stato rimproverato a Fortini (dal recensore sopra citato) di aver messo fra parentesi i crepuscolari. Sarebbe facile all'autore rispondere che ciò è dipeso dalla divisione dei compiti fra i collaboratori dell'impresa laterziana, per cui l'argomento era già svolto da altri e in altro contesto (cfr. vol. LIL 59: *Pascoli, Gozzano e i crepuscolari*, di G. Savoca e M. Tropea, 1976). In realtà è ben probabile che questa distribuzione delle parti abbia fatto gioco a Fortini, evitando di inserire un elemento di contraddizione meno facilmente rimovibile del futurismo nella sua severa visione della poesia del Novecento, che sempre concede pochissimo al gioco e all'irresponsabilità etica; e difatti il critico, con rare eccezioni (Bertolucci, Giudici), è anche molto parco nel segnalare momenti di continuità con la poetica crepuscolare (forse in opposizione ai sostenitori, Sanguineti in testa, di una permanente «condizione crepuscolare» nella nostra lirica novecentesca?). Non starò qui a ridiscutere il problema del ruolo storico dei crepuscolari, sul quale le pagine migliori rimangono a mio avviso quelle di Solmi nel suo saggio su Corazzini. Penso però che un richiamo ai caratteri salienti della «scuola» poteva essere opportuno nell'economia stessa del discorso fortiniano, per almeno due motivi: per la stretta convivenza di modi «crepuscolari» e «futuristi», recentemente dimostrata da G. Mariani, nell'opera di poeti tradizionalmente attribuiti alla prima e più spesso alla seconda corrente (Fortini vi fa un accenno implicito a p. 14); e per il fatto che una caratterizzazione del crepuscolarismo può servire ottimamente a situare, *per opposizione*, l'ethos e lo stile dei vociani. Il rapporto è meno astratto di quel che sembri, se si tiene presente che la prima definizione dei tratti comuni della sensibilità crepuscolare, con segno fondamentalmente negativo, spetta appunto a critici vociani e affini (oltre a Borgese, Slataper, Boine con la sua categoria di «morettismo» ecc.), valendovi dunque *e contrario* come posizione della propria poetica.

Come s'è accennato Fortini procede (pp. 13-4) a una rapida e nel complesso indiscutibile liquidazione del futurismo letterario, cui tutt'al più avrei visto volentieri sottratta qualche voce più giocosa e disimpegnata, e perciò ancor oggi gradevole (in particolare Folgore). Il giudizio s'articola in sostanza in due punti: una constatazione di fatto

(«È il “testo” futurista che non “funziona” quasi mai»), e un argomento di tipo sociologico, vale a dire il contrasto fra modernismo programmatico della corrente ed effettive condizioni storiche di arretratezza dell'Italia («L'Italia non era un paese “moderno” e avrebbe continuato a non esserlo fino a oggi...»). Se la prima è irrecusabile da chiunque abbia buon gusto, sul secondo mi pare invece lecito nutrire dei dubbi: e non solo perché in questo modo non si dà ragione del fatto che in Italia si è generalmente prodotta una mediocre poesia futurista, ma una spesso buona o ottima pittura, scultura, architettura futurista (il ragionamento di Fortini vale semmai a spiegare perché quest'ultima, di necessità più legata alle condizioni della società, è rimasta così spesso alla fase progettuale). In buona sostanza, mi sembra che il discorso sia rovesciabile: l'arretratezza delle condizioni italiane era precisamente la *premessa necessaria* perché nascesse e prosperasse un'avanguardia coi connotati del futurismo, in quanto solo così l'idolatria del moderno poteva assumere la sua tensione di idea-forza e il suo sapore eversivo (che è ciò che, più idealisticamente, intendeva Palazzeschi osservando che il futurismo poteva nascere solo in un paese votato al culto del passato). Del resto è in questa direzione che va il giudizio di Lifšic citato molto opportunamente da Fortini: «Il futurismo di Marinetti non indicava che l'imperiosa sfrenata aspirazione delle classi abbienti di un paese semiagricolo, bramose di possedere ad ogni costo una propria industria» (p. 13). La prova del nove di questo rapporto inverso fra arretratezza socio-economica e affermazione dell'ideologia futurista consiste sempre nel fatto che l'altro paese in cui il movimento ha messo profonde radici, cioè la Russia, era ancor più arretrato dell'Italia. E suppongo che il successivo strozzamento del futurismo, e in genere delle avanguardie, in Russia, non sia soltanto dovuto alla violenza staliniana (che infine non spiega tutto...) ma stia anche in rapporto col dispiegarsi in quella nazione di una economia industriale moderna. Tant'è vero che l'affermazione di Adorno (*Teoria estetica*, p. 49): «A volte le forze produttive scatenate in estetica stanno in rappresentanza di quello scatenamento reale che viene impedito dai rapporti di produzione», va proprio presa alla lettera, in tutte le sue implicazioni. Direi che il contrasto con la base economico-sociale messo in luce da Fortini serve a comprendere, piuttosto che il complessivo fallimento del futurismo poetico italiano, i suoi modi d'essere: non è un caso che i risultati

migliori della poesia futurista si abbiano dove quella sensibilità e ideologia entra in corto circuito con un ethos contadino e arcaico-conservatore (Govoni), o con una civiltà artigiana e piccolo-borghese (Palazzeschi), oppure prende forme cosmopolite (il mito di Parigi in Soffici). E varrà *a fortiori* per la vicenda del futurismo ciò che Fortini giustamente annota a p. 75 a proposito di Saba sulla «tenacia della resistenza che le forze poetiche italiane del nostro tempo hanno opposto all'accettazione delle ideologie avanguardistiche, per mandato tacito di una parte grande delle energie sociali impegnate nella lotta di classe». È questo sottinteso che permette a Fortini, in polemica contro la tipica idolatria moderna dell'«innovazione» in sé e per sé, di dare il posto che meritano, e non per mero referto di gusto, a poeti cautamente «riformisti» se non conservatori come Valeri o Solmi. Più in generale, è partendo da una piattaforma del genere che diviene possibile interpretare i vari movimenti di reazione alle poetiche d'avanguardia, che tanta parte hanno nella storia letteraria italiana di questo secolo, in termini diversi dalla mera categoria di «restaurazione» purtroppo invalsa anche presso studiosi egregi come Bonfiglioli.

Nei successivi paragrafi (pp. 15 sgg.), dedicati ai poeti «vociani», si trovano alcune delle pagine più aguzze e penetranti del libro. Alla complessiva adesione morale e di gusto a quelle poetiche s'intrecciano riserve e distinguo. Tra questi ultimi sembrano a me ineccepibili: la riduzione del valore poetico dei troppo lodati *Frantumi* di Boine rispetto ad altre opere dell'autore; la messa a punto dell'oscillazione sbarbariana fra autenticità e maschera e del carattere procurato e aprioristico che assume così spesso in lui la tematica della pietrificazione e atonia morale: «Sbarbaro è subito al fondo; e di lì non si muove» ecc. (p. 24; qualcosa di analogo osservò Montale in una vecchia recensione ai primi *Trucioli*: «Tira in queste pagine un vento di malattia; ma calma, quasi sorridente, quasi compiaciuta di sé»); infine il rilievo, all'interno di un ridimensionamento globale del poeta, degli aspetti «decorativi» della lirica di Campana («Ne risulta un sistema di festoni, un che di addobbato e di scenografico», p. 30). E forse può acquistare portata più ampia la riserva di fondo formulata a p. 20 su Jahier: «Ogni moralismo implica un eccesso di importanza accordato al proprio io... solo nella dimenticanza, cioè nel superamento di quello, si dà una vera poesia». Unico punto che mi lascia perplesso, il posto notevole assegnato ai

*Poemi lirici* di Bacchelli che a mio parere, nella loro intellettualizzazione dello *spleen* crepuscolare e in genere decadente, non varcano mai i limiti dell'abile e decorosa letteratura; le ragioni d'importanza dell'opera, come la singolarità e novità della sua metrica (su cui insiste Fortini), o ancora la capacità di fissare atmosfere psicologiche e ambientali che alimenteranno sostanziosamente tutta la tradizione lirica emiliana da Bertolucci a Bassani, appartengono piuttosto alla storia della cultura poetica che della poesia.

Tutto il primo capitolo del volume è compreso sotto l'etichetta di «l'età espressionista», dilatando perciò una categoria stilistica che, dopo Contini e Sanguineti, è usuale applicare alla poesia vociana: e certo in omaggio al ruolo di punta che il critico riconosce a quest'ultima. Naturalmente l'etichetta non va presa alla lettera. Fortini sa benissimo che, in particolare, un'opera come *Pianissimo* di Sbarbaro non presenta i connotati dell'espressionismo, e che il minimo comun denominatore fra questo Sbarbaro e i vociani è semmai di carattere etico-psicologico, non stilistico, mentre il genere più prossimo di *Pianissimo* rimane quello del primo Saba, che tra i vociani si sentiva «d'un'altra specie» (non comprendo comunque perché di *Pianissimo* venga data la redazione del '54, non solo meno «bella» ma storicamente meno rappresentativa di quella del '14). Qui si pone tuttavia un problema d'ordine più generale. Il volume di Fortini s'inserisce in un'opera che si pone scopi di divulgazione e sintesi, sia pure ad alto livello, e si dirige soprattutto a un pubblico studentesco universitario: di qui la necessità di scandire la materia secondo periodizzazioni, raggruppamenti, correnti a largo raggio, tenendo conto delle categorie storico-letterarie tradizionali, ciò che entra in contrasto con la tendenza fortiniana a procedere per individuazioni o con la sua proposta di tagli storiografici nuovi che attraversano o contraddicono quelli vulgati. All'autore va anzitutto riconosciuto il merito di aver maneggiato con cautela o evitato del tutto alcune categorie più corrive: in questo libro non si parla affatto di «restaurazione», né di «neoclassicismo», né di «lirici nuovi»: la nozione di «avanguardia» non è dilatata e di quella di ermetismo viene fatto un uso restrittivo (limitato in pratica al gruppo fiorentino), mentre ai titolari di esperienze limitrofe si applica la definizione (noventiana) di «moderni»; anche le nozioni improntate alla geografia regionale («linea lombarda» e simili) trovano qui scarsa grazia; e via dicendo. Per il resto Fortini oscilla,

inevitabilmente, tra categorizzazioni e raggruppamenti personali e nuovi, criticamente impegnati, ed altri che hanno la pura funzione di contenitori o classificatori pratici.

Fra i primi, appare particolarmente portante l'opposizione che fornisce lo scheletro al terzo e quarto capitolo (il secondo verte giustamente sul solo Saba), rispettivamente intitolati *Da Ungaretti agli ermetici* e *Montale e la poesia dell'esistenzialismo storico*. La proposta è molto stimolante: con essa, spezzata la generica e meccanica consecuzione «lirici nuovi»-ermetismo cara ad alcuni studiosi, e articolate o dissolte entrambe le categorie, viene promossa a principio d'interpretazione diacronica la coscienza, fermamente ribadita (cfr. p. 98), che Ungaretti e Montale incarnino due vie moderne alla poesia emblematicamente opposte. Chi come me condivide nell'assieme questa proposta, non potrà che fermarsi su alcuni punti che si prestano a qualche dubbio o discussione. E intanto è da segnalare che la sottolineatura della continuità Ungaretti-ermetismo, o «moderni», si unisce a un giudizio tiepido sul *Sentimento del tempo*, di cui il critico accusa la «scarsa resistenza qualitativa» e l'«incertezza profonda fra declamazione drammatica e tematica idillica», inserendo il tutto in una pertinente interpretazione politica del «ritorno all'ordine» ungarettiano (è istruttivo confrontare questo giudizio con quello, invece assai relativo, di Contini). Personalmente colloco il *Sentimento*, nonostante tutte le possibili riserve, più in alto, e mi chiedo se le parole con cui Fortini dà ragione, positivamente, dell'Ungaretti successivo non valgano già per quest'opera («Ma, a questo punto, il titanismo barocco e il michelangiolismo, proprio per il loro eccesso, per la furia autodistruttiva che manifestano, salvano paradossalmente un'altra e diversa voce poetica, che continua a firmarsi Ungaretti», p. 97). Certo si è, sul piano descrittivo, che l'eversione del *Sentimento* porta Fortini ad accentuare la divaricazione fra questo e l'*Allegria* sottacendone gli elementi di continuità.

Al paragrafo su Ungaretti tien dietro quello su Cardarelli. La consecuzione stessa pare a me discutibile. A mio avviso Cardarelli viene di poco, ma decisamente, *prima* di Ungaretti, e non solo per mere ragioni cronologiche: il fatto è che già col primissimo Ungaretti l'esperienza vociana è terra bruciata, ben diversamente da quanto avviene, testimoni i *Prologhi* del '16, in Cardarelli, che si trova ancora a doverla attraversare e superare dall'interno. Il nesso fra continuità col

vocianesimo e liquidazione via via più drastica del medesimo è essenziale per comprendere Cardarelli, e quale sia il suo reale punto di partenza mostra benissimo l'unica lirica di lui che Fortini presceglie acutamente (e d'accordo con un'indicazione di L. Baldacci), quell'*Incontro notturno* che è senza dubbio il suo testo poetico più «vociano». Fortini si sforza di dar ragione del Cardarelli più tipico, senza rimuoverlo, ma nello stesso tempo lo rappresenta con una poesia tanto interessante quanto atipica: il che tradisce qualche difficoltà di approccio, comune d'altronde a tutti coloro che si avvicinano a questo autore. Per il resto, il critico lo sottrae giustamente all'inane formula di «classicismo», per esempio accettando da A. Giordano l'accostamento alla poetica acmeista; e in effetti l'esperienza della «Ronda» spiega assai poco del Cardarelli poeta, che nella sua parte migliore le è in sostanza anteriore. Tuttavia anche da questa messa fra parentesi deriva che nella trattazione fortiniana rimanga del tutto in ombra quella fase indubbiamente classicistica degli anni venti che, oltre ad avere tanta importanza per la cultura poetica «romana» (dallo stesso Cardarelli all'ultimo Onofri a Vigolo), dà segno di sé per qualche anno anche in autori di prima grandezza come Saba e Montale, e ad esempio costituisce l'abbrivio di Solmi (se, come mi sembra, il suo sfondo stilistico più preciso è la prosa, e dico proprio la prosa, rondesca, sia pure rivissuta attraverso un'etica «torinese»). E c'è più in genere un momento di autarchia culturale della poesia, simmetricamente opposto al precedente cosmopolitismo, che s'intreccia fittamente ai fenomeni di restaurazione formale e in parte li spiega.

S'è detto che Fortini tende a restringere la categoria di ermetismo al gruppo fiorentino di Fallacara, Betocchi (ma qui avrei maggiormente distinto), Parronchi e Bigongiari, cui viene associato il fiorentino d'adozione Gatto; e la restrizione è ancor più drastica tenendo conto che Luzi è invece situato, all'insegna dell'«esistenzialismo storico», fra Montale e Sereni, naturalmente facendo soprattutto perno sulla sua produzione maggiore del dopoguerra. Nulla da eccepire su questa collocazione, ma certamente l'ermetismo fiorentino, privato di Luzi, risulta un po' acefalo, e non soltanto perché egli ne è il poeta di gran lunga più importante, ma anche per la sua forte capacità di influenzare precocemente col proprio magistero i compagni di strada, come andrebbe finalmente documentato nei particolari. Qualche perplessità può suscitare anche la sistemazione di poeti della stagione ermetica come

Bertolucci, Penna e Caproni che rappresentarono una via parallela o addirittura opposta a quella vincente, anche nella misura in cui ereditarono maggiormente la lezione del «realismo» sabiano: mentre Penna e Bertolucci trovano posto tra Ungaretti ed ermetici, Caproni sta invece, e con una collocazione ritardata rispetto alla sua cronologia, negli scomparti dell'«esistenzialismo storico». È probabile che un raggruppamento di questi tre nomi assieme, sottolineandone le convergenze, avrebbe dato meglio il senso del peso, e dei risultati, della dissidenza interna dei «moderni» e avrebbe permesso di mettere l'accento, secondo una linea indicata in particolare da Pasolini, sulla loro capacità di anticipare esperienze poetiche di timbro realistico e anti-ermetico del dopoguerra, che in taluni casi diviene anche influenza sugli stessi sviluppi postbellici degli ermetici (cfr. in particolare certe affinità del secondo Gatto con Penna e Caproni). S'aggiunga che la pagina su Penna non è fra le più ispirate del libro, e lo stesso riconoscimento della sua grandezza è dato piuttosto come *vox populi* che come convinzione personale e motivata. Congetturo che abbia agito negativamente su Fortini il fastidio per il culto acritico di cui il poeta umbro è stato fatto oggetto presso alcuni settori più sprovvoluti o disinvolti della nostra cultura recente, e per le ambigue operazioni di politica culturale fatte in suo nome; ma credo che vada chiamata in causa anche la riserva del critico verso ogni poesia «ingenua», che non mette sufficientemente in discussione se stessa: ciò s'avverte anche per Caproni, rappresentato infatti non – poniamo – con una lirica del *Seme del piangere* ma con uno dei testi recenti più scheggiati e intellettualistici (come rivela la stessa epigrafe da Hofmannsthal), la pur bellissima *Senza esclamativi*.

Nel capitolo successivo Montale è significativamente preceduto dai due maggiori episodi di poesia nello stesso tempo antifascista e contestatrice della lirica nuova ed ermetica: Pavese e Noventa. Mentre di *Lavorare stanca* s'apprezza, correttamente, piuttosto il ruolo storico controcorrente che gli effettivi risultati poetici, il luogo riconosciuto a Noventa, secondo quanto ci si attendeva, è centralissimo: lo rivela non solo il tenore dei giudizi, ma anche il fatto che l'importanza della «funzione Noventa» determina fortemente, se non erro, taglio e titolo stesso del precedente paragrafo sui dialettali (*Il sarcasmo antinovocentesco e il dialetto*). E in verità al lettore rimane il dubbio che l'importanza della «funzione» sia infine superiore a quella, pur

ragguardevolissima, dei testi poetici concreti: la non-autonomia del testo, pregio fondamentale della poesia noventiana in epoca di autosufficienza del fare poetico, ne è allo stesso tempo il limite; i testi sembrano sempre, per così dire, rimandare a qualcosa che sta al di là o a monte di essi, a un *atteggiamento* etico-culturale complessivo cui sono delegati la loro unità e il loro senso ultimo. Ciò non toglie che il fulmineo accostamento Montale-Noventa (non sapremmo se più per contrapposizione o per complementarità) che Fortini s'accontenta di suggerire, sia una delle idee-guida più feconde del libro.

Nelle pagine, notevolissime, su Montale, attrae l'attenzione soprattutto il giudizio nell'insieme limitativo sugli *Ossi di seppia* (da confrontare vantaggiosamente con quello, di segno opposto, di Bonfiglioli), di cui infatti vengono scelte due delle liriche più tarde (aggiunte nell'edizione del '28) e più protese verso il mondo delle *Occasioni*, *Arsenio* e *Delta*. Si comprende bene che Fortini non possa non puntare sul blocco *Occasioni-Bufera*, ma si ha l'impressione che egli trasformi insensibilmente in giudizio di valore l'esatta percezione di una diversità storica e di una maggiore limitatezza dell'orizzonte culturale, che assegnano gli *Ossi* a una fase distinta e decisamente anteriore rispetto al Montale più nuovo ed europeo. Il critico avverte nella raccolta «un che di sforzato e di artificioso, di esibito e insomma di letterario», e ne rileva la «disperazione tutta programmatica e ottenuta al prezzo di una preconstituita limitazione dell'orizzonte (com'era già stato anche in Sbarbaro)». Io sento negli *Ossi* una perentorietà di pronuncia che ne fa, a dispetto della materialità dei contenuti, un'opera fortemente *assertiva*. Anche per questo l'avvicinamento a Sbarbaro, per certi aspetti indiscutibile, vale fino a un certo punto. In *Pianissimo* la «preconstituita limitazione di orizzonte» (p. 155) stinge sul grigiore formale, dà luogo a una pronuncia soffocata e, se è lecito dire, a un'eloquenza della contro-eloquenza. Negli *Ossi* la gioia dell'improvviso, l'eloquenza o addirittura l'«epicità» che subito vi avvertì Debenedetti, sono autentiche e mettono automaticamente in crisi la corrosività esistenziale, magari un poco procurata, dei contenuti: in quest'opera si realizza dunque ancora per una volta, e forse per l'ultima, quella dialettica fra negatività dei contenuti ed affermatività della forma che era stata di Leopardi come di Baudelaire e che è uno dei grandi modi d'essere della poesia moderna. Altrimenti non ci spiegheremmo la sensualità e ricchezza della materia

linguistica e il puntiglioso riassetto formale che caratterizzano gli *Ossi* rispetto alla poesia che li precede. Da questo punto di vista non è lo Sbarbaro di *Pianissimo*, ma lo Sbarbaro felicemente rapsodico di alcune *Rimanezze* (da Fortini debitamente valutato) che rende un suono simile a quello degli *Ossi*. All'estremo opposto del paragrafo, Fortini distingue con vigore i messaggi che emanano dalla maggiore poesia di Montale da quelli puntigliosamente deversati in prosa dall'omonimo saggista e giornalista, certo in sottintesa polemica con quanti di recente hanno creduto di spiegare deterministicamente i primi coi secondi. La questione non è solo, a mio parere, di riconoscere l'autonomia conoscitiva della poesia, quando è grande, ma anche che c'è in Montale, come è tipico del borghese scisso dell'età contemporanea, una specie di *doppia verità*, che questa doppia – e contrastante – verità tenda nei testi poetici degli ultimi anni a diventare una, allentando la tensione fra l'uomo privato e il poeta, è un segno certo della diminuita forza del lirico e del suo ricadere entro i confini della propria classe. Conclude comunque Fortini: «L'immagine complessiva che viene dal Montale saggista, critico e giornalista è di un conservatore scettico incapace di darci ragione dell'ardua e tragica poesia che egli ha scritto» (p. 169).

Mentre la linea Ungaretti-ermetici è circoscritta da Fortini entro un tempo storico preciso, quella «montaliana» viene prolungata e ramificata, unendo assieme esperienze dell'anteguerra e del dopoguerra, e con ciò anche ridimensionando (come è giusto per la poesia) la frattura della guerra e della Resistenza. Afferma esplicitamente l'autore (p. 192): «Per il quindicennio 1945-60, crediamo si possa parlare di “esistenzialismo storico”». Perciò a poeti come Luzi, Sereni e Caproni, che affondano le loro radici nella civiltà «ermetica», ne tengono dietro, sullo stesso asse, altri più recenti e decisamente postumi all'ermetismo come Fortini stesso e Pasolini, Leonetti, Roversi, Risi ecc. Occorrerebbe qui soffermarsi soprattutto sul paragrafo pasoliniano, uno dei più densi e tesi del volume; si veda per esempio l'acume con cui Fortini trasferisce il giudizio sul «decadentismo» di Pasolini dal piano dell'atteggiamento psicologico e culturale a quello concreto del *Kunstwollen*, parlando di una sua «certezza, propria del decadentismo..., che le forme dei generi fossero solo dei rituali culturali, forme appunto, stampi nei quali versare una materia vitale» (p. 201), il che spiega efficacemente non solo il plurilinguismo e il polimorfismo del poeta, ma anche i continui travasi

asmatici fra questo e il narratore, il saggista, il cineasta: in ciò sembra anche consistere uno dei motivi della perdurante vitalità di Pasolini, contro la quale non sembrano aver fatto presa le critiche della nuova avanguardia – e (con ottica diversa) dello stesso Fortini – in nome tra l'altro di una nozione di *professionalità* della poesia, entro le esperienze poetiche più vicine a noi, diciamo post-sessantottesche: uno dei cui connotati più evidenti è proprio la rottura dei confini fra i «generi» e più in generale fra la poesia e le forme indifferenziate dell'*espressività*. Ma, per restare fedele al proposito di segnalare specialmente i punti di disaccordo o di perplessità, dirò che Roversi, e ancor più Leonetti, mi sembrano sopravvalutati: rimanendo nei paraggi, a me pare indubbio che un Giudici o un Risi sono poeti più importanti, *in quanto tali*. Proprio il brano di Leonetti che viene riportato dimostra che questi finisce per scambiare per poesia la sua *volontà* di poesia, o tensione oratoria, e che non riesce a risolvere il conflitto fra traliccio documentario e argomentativo, quasi da sceneggiatura cinematografica, e scrittura lirica che si aggruma alquanto arbitrariamente sulla pagina e che, un po' come nel Pasolini meno buono, acquista un sapore a-razionale e vagamente intimidatorio. Direi che le giuste critiche che Fortini rivolge all'uso alquanto mistificatorio della poesia proprio dell'ultimo Pasolini, dove questa è collocata in una sorta di zona franca fra emotività e razionalità, valgono pari pari anche per Leonetti.

Analogamente per l'ultimo capitolo, dopo aver accennato che Fortini osserva equamente un atteggiamento di grande apertura e disponibilità verso le varie tendenze, mi fermerò soltanto sulla sua interpretazione di Zanzotto. Non occorre dire che anche qui la penetrazione della cosa è profonda: cfr. ad esempio l'osservazione sull'«orrore mortuario che emana dalle culture trascorse: in questo caso la cultura umanistico-gesuitica, latineggiante e austro-veneta, nella sua unione con quella dialettale, regressiva e infantile» (p. 248). Ma la collocazione a ridosso della neo-avanguardia mi lascia dubbioso, tanto più che Fortini si mostra apertamente perplesso, o renitente, di fronte alla *Beltà*, documentando il poeta con testi da *Vocativo*, dalle *Ecloghe* (e qui anzi uno dei meno «sperimentali») e infine dalle *Pasque*: sistemazione storica e accento interpretativo sembrano in contrasto. Io credo che oggi convenga insistere, come difatti alcuni stanno facendo, sul primo Zanzotto, su quel suo eroico epigonismo ermetico entro il quale si preparano autonomamente gli

sconvolgenti esiti atonali di poi. Ciò è essenziale non solo per la comprensione di questo poeta, ma di tutta una sezione notevole della poesia del dopoguerra. L'itinerario di Zanzotto, e quelli pur così diversi di un Orelli e di un Erba, fanno infatti toccare con mano l'esistenza di una tendenza di poesia che altrove ho chiamato «postermetica senza essere anti-ermetica», la quale approda via via a risultati nuovi (si pensi anche alla stratificatissima «prosa» dell'ultimo, cospicuo Orelli di *Sinopie*) senza consumare rotture con l'ermetismo ma sviluppandone abilmente e gradualmente l'eredità. È un fenomeno, dal quale vengono ancora messe in dubbio le contrapposizioni storiche troppo radicali, che resta in ombra nel discorso di Fortini.

Mi rendo ben conto che in queste note non ho potuto dare un'idea adeguata del livello straordinario di questo libro. Come il buon Dio, anche il buon critico si trova nei dettagli, e occorrerebbe esemplificare e citare molto più diffusamente di quanto io non abbia fatto. Ecco allora, e quasi a caso, la perfetta definizione dell'ora topica dei crepuscolari («transizione truccata da permanenza», p. 71); della ritmica di Luzi («tenebrosa energia dei suoi endecasillabi», p. 171); del personaggio distrattamente crudele che ci guarda dai versi di Erba («Un mustelide appare e scompare fra questi versi, timidissimo ma carnivoro e persino sanguinario», p. 194); del rapporto inverso tra asemantività del discorso e pertinenza dell'assetto metrico nella neo-avanguardia («Le strutture metriche e prosodiche, anche contro le intenzioni degli autori, tanto più accrescevano la loro rilevanza quanto decresceva quella della comunicazione discorsiva», p. 243). E questo è il primo libro sulla poesia del Novecento in cui si dedichi un paragrafo, denso di notizie e prospettive, al problema delle traduzioni poetiche (da tempo, come si sa, nel mirino degli interessi di Fortini); o in cui finalmente sia messo a fuoco come si deve un poeta del valore di Tessa. Non meno importante è la tappa che questo volume segna all'interno della carriera critica di Fortini. Chi conosca la precedente attività del critico sui poeti del Novecento, in gran parte raccolta nei *Saggi italiani* (Bari 1974), noterà la sua capacità di arricchire o rettificare le proprie posizioni quasi su ogni punto, equilibrandole in un quadro complessivo più attento alle relazioni reciproche: Fortini non ama ripetersi; eventualmente si cita alla lettera, obiettivandosi. Infine, il lettore avrà osservato che non è mai stato necessario, per spiegare i giudizi critici di questo libro, far ricorso ai

caratteri della poesia fortiniana: il critico è qui perfettamente autonomo dal poeta, e la loro unità non va cercata in corrispondenze biunivoche, ma in una zona che sta più in alto. È questo il miglior elogio che si può fare non solo della complessità intellettuale di Fortini, ma della sua probità di studioso.

# Recensioni

Marcello Mustè: *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Lecce 2018, pp. 332, ISBN: 9788867289967

Il libro di Marcello Mustè *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci* è un'interessante e approfondita ricostruzione delle origini del marxismo teorico in Italia, una questione che l'autore indaga attraverso l'analisi del pensiero di Labriola, Croce, Gentile, Mondolfo e Gramsci. Il volume si articola in due parti – la prima da Labriola a Mondolfo e la seconda interamente incentrata su Gramsci – e si serve di un'ampia bibliografia che comprende le opere degli autori presi in esame, i carteggi e diversi studi condotti in precedenza sul medesimo tema. Sulla base di questo cospicuo materiale Mustè delinea, con un criterio che cerca di essere il più possibile cronologico, una traiettoria che parte dal 1895, anno di pubblicazione del primo saggio sul materialismo storico di Labriola (*In memoria del manifesto dei comunisti*), per arrivare al 1935, quando Gramsci porta a termine la stesura delle ultime note dei *Quaderni del carcere*. È questo l'arco di tempo in cui, secondo l'autore, nasce il paradigma caratteristico del marxismo italiano, il cui tratto originale, come si evince dal titolo dell'opera, è racchiuso nella formula "filosofia della praxis", con la quale questi filosofi hanno cercato di svolgere in termini originali e di declinare in una forma nazionale il pensiero di Marx. A fare da sfondo a questa ricostruzione è il più generale contesto storico in cui si dipana la vicenda del movimento operaio europeo, che Mustè tiene sempre presente e con cui fa dialogare gli autori trattati per mettere in evidenza come la formazione di un paradigma marxista in Italia sia strettamente intrecciata alla più ampia vicenda del marxismo teorico e ai suoi passaggi storici fondamentali (l'edificazione della Seconda Internazionale e la sua crisi, generata dalla contrapposizione tra ortodossia e revisionismo, le due guerre mondiali, la rivoluzione bolscevica e la Terza Internazionale). Il tema della filosofia della praxis rappresenta quindi il filo rosso che lega tra loro i diversi capitoli del volume e che – attraverso la biografia intellettuale di ciascuno dei filosofi presi in esame, dei quali sono messi in risalto non solo l'evoluzione di pensiero ma anche i punti di contatto e divergenza – scandisce nella sua elaborazione i diversi momenti della costruzione del marxismo italiano.

Mustè, come si è detto, rintraccia le origini della filosofia della praxis in Labriola, il quale articola il materialismo storico nei termini di un "comunismo critico" basato sull'idea che compito di una filosofia marxista sia quello di andare oltre l'involucro ideologico, cioè oltre quei veli che la storia «si mette da sé», per manifestare invece la genesi reale del processo storico e ricondurre i fatti della storia umana alla loro radice più profonda. La filosofia della praxis diventa così il midollo del materialismo storico: essa è il realistico e verticale regredire del pensiero alla sua genesi concreta. Dalla riflessione di Labriola si

sviluppano due linee di pensiero molto diverse tra loro, quella di Croce e quella di Gentile, i quali, pur non essendo né marxisti né comunisti né socialisti, si trovano nella loro elaborazione teorica a fare i conti con il problema del marxismo e della sua filosofia, arricchendo e allo stesso tempo rendendo più complicata l'interpretazione della filosofia della praxis. Nel delineare la posizione di Croce (cap. II), Mustè ne mette in risalto il complesso rapporto con Labriola, del quale era allievo, seguendo la parabola teorica che lo porta dagli studi sul marxismo al loro abbandono e al passaggio all'estetica e alla costruzione di una filosofia dello spirito. Attraverso la critica del marxismo come filosofia della storia, Croce giunge a sostenere una posizione ben più radicale: il marxismo non può essere, in generale, concepito come filosofia ma può essere assunto solo come un utile «canone» per l'indagine storiografica. Liberato dal significato di teoria filosofica, il materialismo storico smarrisce in Croce ogni relazione di tipo fondativo con la prassi politica e dunque con la prospettiva rivoluzionaria del socialismo. Il tema di una filosofia della praxis è quindi abbandonato dal filosofo napoletano, il quale rivolge invece la sua analisi alle categorie economiche di Marx, elaborando la teoria del paragone ellittico. La tematica filosofica è invece recuperata da Gentile (cap. III), il quale ne propone una nuova analisi teoretica, basata soprattutto sulla traduzione delle *Tesi su Feuerbach*, un'opera di Marx che, come nota Mustè, avrà da quel momento un ruolo particolarmente importante nella formazione del marxismo italiano. Attraverso la lettura delle *Tesi*, Gentile giunge però a formulare una critica distruttiva nei confronti del marxismo e più in particolare del pensiero di Marx. Esplicitando un forte debito teorico nei confronti della scuola dell'idealismo napoletano, e dunque della riforma della dialettica inaugurata da Spaventa (debito che, come ha modo di mettere in rilievo Mustè, era invece rimasto implicito sia in Labriola che in Croce), Gentile mette in discussione la dialettica marxiana in quanto, fuorviata dal materialismo di Feuerbach, non avrebbe saputo mediare dialettica e materialismo.

Nella riflessione di Gentile, dunque, la filosofia della praxis non sembra più compatibile con il marxismo teorico. È invece la «concezione critico-pratica» di Mondolfo (cap. IV) a correggere le tesi di Gentile, reinterpretando in una chiave diversa il rapporto Marx-Feuerbach e riportando così le più importanti scoperte teoriche gentiliane all'interno del marxismo. Mondolfo costituisce quindi, come Mustè mette in evidenza, un momento fondamentale e un passaggio obbligato per lo sviluppo della filosofia della praxis. Una filosofia che, nella formulazione mondolfiana, diventa a tutti gli effetti un integrale umanismo e storicismo: essa è, «*umwälzende Praxis*», prassi che si rovescia, ovvero dialettica che si costituisce come un processo circolare in cui l'individuo crea forme sociali le quali retroagiscono a loro volta sulla sua volizione. Mustè, nota tuttavia come l'espressione «*umwälzende Praxis*», coniata dalle *Tesi* e

tradotta per la prima volta da Gentile come “prassi che si rovescia”, si basi su una restituzione errata del termine “umwälzende”, un participio presente che andrebbe piuttosto tradotto con “rovesciante” o “che rovescia”, e abbia determinato così una lettura fuorviante, nonché strumentale, dell’opera di Marx. Questa errata traduzione giungerà fino a Gramsci, il quale la utilizzerà all’interno dei *Quaderni*. In ogni caso, correggendo il giudizio su Feuerbach, non solo Mondolfo elimina la contraddizione che Gentile individua tra dialettica e materialismo, ma riesce anche a risolvere il limite materialistico della riflessione di Labriola, limite contenuto nell’idea dell’«autocritica che è nelle cose stesse».

Le sue osservazioni sulla filosofia della prassi influenzano in parte la stessa riflessione di Gramsci, al quale Mustè, come si è detto, dedica la seconda parte del suo volume, a segnalare come l’autore dei *Quaderni* costituisca il culmine di questo percorso filosofico. È infatti Gramsci, il cui pensiero è indagato attraverso la ricostruzione del periodo carcerario e soprattutto della complessa vicenda della stesura dei *Quaderni*, a sviluppare in modo sistematico e a dare forma concreta alla filosofia della praxis, confrontandosi inevitabilmente con Labriola (al quale egli esplicitamente vuole ritornare), con Croce e con Gentile. L’analisi del pensiero di Gramsci viene affrontata da Mustè attraverso le molteplici declinazioni che nella sua ricerca carceraria assume il concetto di egemonia, punto di arrivo al quale il pensatore sardo giunge nella sua riflessione sulla filosofia della praxis. Questo concetto, come traspare dalle pagine del libro, presuppone un’analisi della modernità incentrata sul rapporto tra elemento nazionale e dimensione globale e cosmopolitica ma presuppone anche un’indagine sui fondamenti della politica nella quale il rapporto tra struttura e sovrastruttura, che insieme formano un «blocco storico», trova una esposizione differente rispetto alle riflessioni viste in precedenza. Gramsci aggiunge un nuovo elemento al tema della filosofia della praxis e alla sua identificazione di storia e filosofia: una teoria del soggetto politico, che egli avverte come una cogente necessità di fronte alla nuova fase dello sviluppo capitalistico e della disgregazione degli Stati nazionali. Se la filosofia della prassi era definita da Mondolfo come l’attività del soggetto che decostruisce e ricostruisce le condizioni oggettive, ovvero come la realtà stessa che questi ha prodotto, in Gramsci essa non possiede immediatamente la forza del rovesciamento ma necessita di una mediazione molto forte, la quale comprende l’intero terreno delle sovrastrutture e che è affidata al soggetto politico, e cioè a quella volontà collettiva che si esprime attraverso i partiti, definiti anche come un «moderno Principe». In questo modo Gramsci ripensa anche il concetto di “rivoluzione”, al quale sostituisce quello di «guerra di posizione».

Il principale merito del libro di Mustè non è solo quello di restituire in maniera vivida e approfondita le biografie intellettuali dei principali pensatori

del marxismo teorico italiano, ma anche quello di mettere in risalto, attraverso queste biografie, in una visione organica e sistematica che lega tra loro le diverse tematiche, i tratti fondamentali della filosofia della prassi e la peculiarità della tradizione marxista italiana. Questa peculiarità, che emerge a partire da Labriola e attraversa la riflessione dei suoi successori per trovare forma compiuta in Gramsci, consiste nella ricerca, e in alcuni casi nell'affermazione, all'interno del marxismo, di una filosofia, di una visione del mondo, autonoma e irriducibile alle diverse combinazioni con altre discipline. La filosofia della praxis risulta infatti essere sia una radicale negazione del materialismo come fondamento filosofico del marxismo, sia un aperto rifiuto dell'idealismo nei suoi termini puramente speculativi, come sfera ideale che non tiene conto della genesi storica dei concetti. Al contrario, essa si pone come una concezione storica della realtà, che, conservando un profondo debito teorico nei confronti dell'hegelismo, declina il marxismo nei termini di una completa mondanizzazione, in cui teoria e prassi sono unificate attraverso il ruolo del soggetto politico. La filosofia della praxis determina così non solo un rifiuto degli esiti ai quali era giunto il marxismo europeo, ma più nello specifico una rottura con il socialismo italiano, che aveva declinato il marxismo nei termini di una sociologia e di uno strumento per l'indagine economica. Essa cerca invece di tornare direttamente a Marx per rintracciare, all'interno della sua opera, quel nucleo filosofico che ne fonda, restando però implicito, la concezione storica e politica. Tuttavia, nel portare avanti questa operazione, la filosofia della prassi instaura un rapporto selettivo e spesso deformante con il pensiero marxiano: in tutti i filosofi analizzati da Mustè, infatti, non si trovano mai né una lettura né un'interpretazione fedele dei testi di Marx: queste sono invece sempre condizionate dal più ampio contesto storico-politico, nonché dall'esigenza di mediare i principi costitutivi del marxismo con il patrimonio culturale nazionale. A partire da Labriola per arrivare a Gramsci e alla categoria di nazionale-popolare, il riferimento alla tradizione italiana è sempre costante: non solo, come si è visto, gioca un ruolo fondamentale il pensiero di Spaventa, con la sua riforma della dialettica hegeliana, ma pensatori come Bruno, Vico e Machiavelli (soltanto per citare i più importanti) diventano interlocutori fondamentali per la costruzione della filosofia della praxis, determinando sia la sua vocazione civile sia il suo continuo dialogo con la storia e la politica.

La rivendicazione dell'autonomia del marxismo come filosofia, il suo essere indipendente da ogni combinazione, nonché il suo stretto rapporto con il pensiero italiano sono in sintesi i tratti fondamentali del marxismo italiano e della sua declinazione nei termini di filosofia della prassi. L'importanza e la novità del libro di Mustè risiedono nell'aver saputo mettere bene in evidenza queste caratteristiche, che formano, come egli stesso scrive, «l'indice di una

lunga storia intellettuale, attraverso cui la cultura italiana svolgerà, in forma caratteristica, il suo rapporto con l'opera di Marx» (p. 19). L'indagine su questa storia intellettuale si ferma, nel volume, all'elaborazione di Gramsci, ma le indicazioni di Mustè risultano valide anche per intraprendere una ricerca sugli esiti successivi di questo marxismo italiano, dal suo utilizzo nella politica culturale del Partito comunista italiano, durante la fase della ricostruzione postbellica, fino alla sua crisi negli anni Sessanta. Evidenziando le problematiche e i punti aporetici di questa costruzione, Mustè fornisce, infatti, anche un importante strumento di ricerca per comprenderne la successiva dissoluzione, offrendo al dibattito filosofico fecondi percorsi di riflessione.

*Giulia Dettori*

## PERSONE

ALESSANDRO CARDINALE (1990). Laureato in Filosofia presso l'Università Federico II di Napoli. Vive tra Italia e Germania, dove si occupa di insegnamento dell'italiano come lingua straniera.

GIULIA DETTORI. Laureata in filosofia presso l'Università di Roma "La Sapienza", è attualmente iscritta al primo anno di dottorato di ricerca in filosofia presso il medesimo istituto.

EDOARDO RAIMONDI. Laureato in filosofia all'Università di Pisa, è attualmente dottorando presso l'Università di Urbino. Studia la recezione francese del pensiero hegeliano, in particolare in Alexandre Kojève ed Eric Weil. Tra le pubblicazioni scientifiche, gli articoli *Jean Paul e le immagini poetiche della sua epoca* e *Hegel e la Filosofia del Diritto: Stato e Corporazioni, Plebe e Gesinnung*.

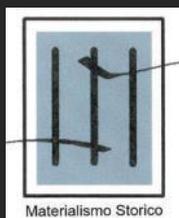
# MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

*A lungo protagonista del dibattito filosofico e storiografico, il materialismo storico non ha oggi più casa nell'accademia italiana e sembra definitivamente relegato al ricordo di una stagione conclusa.*

*Questa rivista vuole contribuire alla riscoperta e al rinnovamento della più originale versione italiana del marxismo e del suo legame con il pensiero dialettico di ispirazione hegeliana, rafforzando in tal modo anche il pluralismo del dibattito culturale nelle università.*

*Proponendo agli studiosi una riscoperta e un rinnovamento del metodo storico-materialistico e aprendosi alle più ampie proposte di collaborazione – e guardando in particolar modo a una nuova generazione di ricercatori che in Italia come altrove si avvicina con interesse a queste problematiche – “Materialismo Storico” vuole infine contribuire all’arricchimento del patrimonio culturale e al prestigio scientifico dell’Università di Urbino e del Dipartimento di studi umanistici.*



Periodico semestrale edito dall'Università di Urbino, Dip. di studi umanistici  
Reg. Trib. di Urbino, E-ISSN 2531-9582 - n. 1/2018 (IV)  
ISBN 9788869244049 Edizioni Simple

