

**Giacomo
Marramao**
**MARXISMO
E REVISIONISMO
IN ITALIA**

**dalla «Critica sociale»
al dibattito sul leninismo**

De Donato

© De Donato editore, Bari 1971
CL 07-0070-3

Indice

VII *Premessa*

XI *Avvertenza*

3 I. «CRITICA SOCIALE» TRA MARXISMO E POSITIVISMO

1. La teoria sociale tra anarchismo e democrazia, p. 3. - 2. Socialismo e scienze positive: la questione sociale tra Marx e Darwin, p. 19. - 3. La volatilizzazione della lotta di classe, p. 30. - 4. Malthusianismo e socialismo, p. 37. - 5. La polemica su socialismo di stato e socialismo democratico, p. 42. - 6. La teoria rivoluzionaria tra determinismo e volontarismo, p. 47. - 7. La pretesa antinomia fra il diritto e la forza (polemica contro Loria), p. 54. - 8. Individuo e società: la questione dell'attuabilità del socialismo, p. 59.

67 II. LA PROBLEMATICITÀ DELLA SCIENTIFICITÀ DEL MARXISMO NEL PENSIERO DI ANTONIO LABRIOLA

1. Il marxismo come scienza: aspetto genetico e aspetto morfologico, p. 67. - 2. La critica dell'ideologia e l'esposizione critica del materialismo storico (rapporto struttura-sovrastuttura), p. 69. - 3. La storia come « terreno artificiale » e la questione del darwinismo. Labriola e il « marxismo della Seconda Internazionale », p. 73. - 4. Riesumazione di una polemica sul rapporto Hegel-Marx a proposito di Antonio Labriola, p. 86.

97 III. LABRIOLA POLITICO?

123 IV. BENEDETTO CROCE E LA CRISI DEL MARXISMO TEORICO

1. La teoria del valore di Carlo Marx (ovvero la genesi teorica del revisionismo), p. 123. - 2. L'Anti-Loria, p. 127. - 3. La riduzione critica della concezione materialistica della storia, p. 133. - 4. Il problema scientifico del *Capitale* secondo Benedetto Croce, ovvero Marx e l'economia pura (alla ricerca della teoria dell'economia pura), p. 139.

- 147 V. MATERIALISMO STORICO E FILOSOFIA DELLA STORIA
- 175 VI. LA RISCOPERTA FILOSOFICA DEL ROVESCIAMENTO DELLA PRASSI
1. Le origini teoretiche, della « filosofia della prassi », p. 176. - 2. Il marxismo come « umanesimo reale », p. 195.
- 213 VII. LA FILOSOFIA DEL RIFORMISMO
1. La « filosofia della prassi » e il riformismo, p. 215. - 2. La concezione storicistica del marxismo, p. 219. - 3. Vecchio e nuovo revisionismo, p. 224. - 4. La filosofia di Engels, p. 249.
- 273 VIII. LENINISMO, MARXISMO, REVISIONISMO. DISIMPEGNO RIVOLUZIONARIO E RESPONSABILITÀ CONSERVATRICE DEL REALISMO CRITICO-PRATICO
1. Spirito rivoluzionario e senso storico, p. 273. - 2. « Lenin contro Marx »: volontarismo e determinismo alla resa dei conti, p. 280. - 3. La « coscienza di classe come teoria della difensiva », p. 293.
- 307 Appendice
- « CRITICA SOCIALE » TRA REVISIONISMO E ANALISI SOCIOLOGICA NEL PERIODO DELLA SECONDA INTERNAZIONALE
1. La versione sociologica del materialismo storico, p. 307. - 2. Socialisti riformisti e socialisti rivoluzionari, p. 313. - 3. Mazzini e il socialismo: una polemica sulla paternità del socialismo, p. 318. - 4. Marx sociologo: volontarismo e sindacalismo rivoluzionario (Vilfredo Pareto e Giorgio Sorel), p. 320. - 5. La pratica politica del riformismo e le sue coperture ideologiche, p. 322. - 6. « L'ultimo critico di Karl Marx » (ovvero: Marx e l'argomento del « sorite »), p. 330. - 7. Vecchia ideologia rivoluzionaria, nuova ideologia borghese, p. 332. - 8. Sindacalismo, riformismo, rivoluzionarismo, p. 337. - 9. La rinascita dell'idealismo, p. 340. - 10. Conclusioni, p. 343.
- 347 *Note al capitolo primo*
- 369 *Note al capitolo secondo*
- 379 *Note al capitolo terzo*
- 395 *Note al capitolo quarto*
- 401 *Note al capitolo quinto*
- 403 *Note al capitolo sesto*
- 409 *Note al capitolo settimo*
- 419 *Note al capitolo ottavo*
- 431 *Note all'appendice*
- 437 *Indice dei nomi*

Premessa

Il filo conduttore del presente lavoro non è risolvibile nei termini e negli intenti di una ricerca puramente storiografica, ma si muove su due, per così dire, livelli di trattazione: le teorie revisioniste e i dibattiti sul marxismo teorico vengono, per un verso, considerati dal punto di vista prettamente storico, con la conseguente messa in rilievo dei legami con la politica attiva e militante; per l'altro vengono valutati alla luce di un'acquisizione teorica e quindi fatti rientrare in una critica delle deformazioni ideologiche nelle interpretazioni del materialismo storico. Rispetto a questo secondo livello era necessario isolare la figura di Antonio Labriola, come il solo che avesse compreso, pur all'interno di una dimensione di coscienza teorica « secondinternazionalista », il senso della *scientificità* del marxismo e la funzione determinante della critica della ideologia.

Il revisionismo ha una storia complessa: Croce dà inizio al revisionismo teorico in Italia. Per revisionismo teorico intendo quella corrente che va dai critici post-marxiani del valore (Schmidt, Sombart) alla scuola edonistica austriaca e la cui caratteristica fondamentale consiste nella demolizione sistematica del concetto di « scienza » marxista e della funzione storica e politica del materialismo storico nel suo complesso. Riprendendo questi motivi, Croce (che svolge in Italia una funzione parallela a quella di Sorel in Francia e sul piano europeo) assume come bersaglio polemico un positivismo già morto e in via di dissoluzione: per questo, bloccando la sua critica della concezione materialistica della storia alla fase distruttiva, si autoesclude dal dibattito sulla « filosofia » del socialismo.

L'esclusione di Croce non comporta tuttavia, come qualcuno potrebbe essere portato a credere, la conseguente esclusione di Labriola: è Gentile che riprende il motivo del marxismo come concezione unitaria (predominante nelle lettere a Sorel) e lo trasforma in quello del materialismo storico come filosofia organica, al pari di quella hegeliana, ma ad essa opposta per la sua base materialistica (erano aperte le strade per un'interpretazione di Marx sotto la suggestione del « rovesciamento » feuerbachiano, che avrebbe fornito la piattaforma metodica costante anche alle successive analisi economiche). Ma in tanto questa operazione è possibile al Gentile, in quanto egli *risolve la scienza nella filosofia*: la filosofia è la sola ad avere un carattere genuinamente scientifico; la vera scientificità è del concetto. Ma da qui erano aperte le porte alla filosofia dell'Atto puro; qui pure — caso strano —, nei *principi* cioè, nell'esigenza di un momento iniziale e finale (coincidenti), l'origine dell'incontro dei due massimi esponenti del (neo-)idealismo italiano. Così Gentile, nel ribadire l'istanza dei principi, converge paradossalmente con Croce, il quale a sua volta approderà alla filosofia dello Spirito dalla critica della « scientificità » del marxismo e dall'esigenza di una Teoria dell'Economia: ogni scienza, in quanto tale, deve essere riconducibile a principi generali; ogni sfera del reale procede e si sviluppa secondo moventi che la concernono e la trascendono a un tempo (ma tutto questo cade fuori dall'argomento del nostro lavoro).

*
|
Una volta stabilito che l'idealismo italiano nasce biforcuto *in due vie diverse* e che, di conseguenza, l'incontro di Croce e Gentile è frutto di un'ambiguità, occorre distinguere e valutare il peso specifico dell'influenza gentiliana, in particolare sul tema che ci interessava più da vicino: il marxismo teorico. Ed ecco sorgere il problema della collocazione storica di Mondolfo e dei suoi rapporti con positivismo e idealismo e con il marxismo. Per fare ciò era necessario preliminarmente rimuovere due ostacoli, entrambi riconducibili a un criterio ideologico di storiografia: le influenze negative e le distorsioni determinate dall'uso e dall'accezione generica e indiscriminata tanto dell'etichetta « positivismismo » che dell'etichetta « marxismo italiano ». Nel momento in cui si leggeva Mondolfo tenendo presente l'influenza del saggio su Marx di Gentile, si rendeva necessario, per un verso, dissolvere l'illusione dell'esistenza di un « filone del marxi-

smo italiano », per l'altro criticizzare i rapporti fra positivismo e idealismo, facendoli uscire una volta per tutte dall'accademismo e dagli schemi stereotipi, consueti di una certa tradizione storicistica. Una volta sganciato Mondolfo — e con lui tutta la ripresa degli studi marxisti in Italia, negli anni della crisi del socialismo riformista — da questo fantomatico e leggendario « filone del marxismo italiano », è piú facile comprendere quanto Gentile abbia effettivamente pesato su tutti i successivi sviluppi teorici, fino all'accezione gramsciana di « filosofia della prassi ». <E in questa chiave acquista pregnanza ed efficacia l'affermazione di Garin, per cui « tutto l'idealismo, che è stato l'aspetto piú degno della cultura italiana del '900, ha lavorato al distacco dell'intellettuale, portandolo al di là della vita reale, al di là delle tecniche e delle scienze, fuori della politica militante, spezzando i suoi legami piú corposi con la terra, con la classe, per lasciarlo poi disorientato, oscillante, incerto, quando la realtà gli si presentava davanti brutale, imponendogli scelte decisive ».>

Veniamo all'ultimo punto. Non si è inteso, in questa sede, fornire un vero e proprio contributo (che avrebbe dovuto, tra l'altro, avere una ben piú ampia articolazione) né alle vecchie né alle nuove — o alle vecchie ma rinnovate — discussioni su Gramsci. Anticipiamo soltanto (pregando il lettore di non fraintendere il contenuto dell'ultimo capitolo, confondendolo con le sbrigative liquidazioni che hanno coinvolto, con un evidente peccato di astrattezza qualunquista e « scienista », all'interno della condanna teorica i risultati pratici di una *rottura storica* di enorme rilevanza) che non riteniamo né attuale né risolutivo di alcun problema politico spostare l'asse della discussione sul « fondatore » del Pcd'I dal *Materialismo storico* alle *Note sul Machiavelli*, mettendo innanzi come lampada di Aladino un concetto di « politica » non fondato sulla marxiana critica dei processi oggettivi dello sviluppo capitalistico e della lotta di classe, e perciò assimilabile, benché ricco di stimoli e di suggerimenti frammentari, alle forme interpretative della sociologia borghese. Detto questo, rimangono tuttavia aperti due problemi, che per ovvie ragioni non potevano essere affrontati in questo studio:

1. quello del rapporto fra continuità teorica (filosofia della prassi) e rottura storica (fondazione del Pcd'I e netto distacco dal riformismo-

massimalismo socialista); 2. quello della proiezione di Gramsci sugli orizzonti della discussione teorica europea¹.

Con queste ultime considerazioni, possiamo ritenere esaurite le nostre anticipazioni, nella speranza che questo lavoro possa servire da stimolo a successive e piú mature discussioni, nel senso di un suo, questa volta non speculativo, « superamento ».

Fra le molte persone che mi hanno aiutato nel corso della ricerca e della stesura, devo ringraziare innanzitutto il prof. Eugenio Garin che mi ha seguito da vicino nella prima fase di preparazione di questo lavoro come tesi di laurea in storia della filosofia presso la facoltà di Lettere e Filosofia dell'università di Firenze; di molti spunti e suggerimenti sono inoltre debitore al prof. Cesare Luporini e al prof. Ernesto Ragioneri, nonché al prof. Giuliano Procacci che si è interessato di recente al primo capitolo, avanzando tra l'altro alcuni rilievi critici.

Fra quelli che mi hanno consigliato, discutendo molte delle tesi avanzate nel volume devo ringraziare l'amico Vacca e gli amici Giancarlo Carioti e Luigi Rusciani, che mi hanno costantemente fornito aiuti preziosi e spesso determinanti.

Un ringraziamento tutto particolare va al prof. Rodolfo Mondolfo che mi ha piú volte scritto di persona chiarendomi con precisione alcuni aspetti del suo pensiero in rapporto ad autori come Kautsky, Bernstein, Lukács e Gramsci, o a correnti come positivismo, idealismo, ecc.

GIACOMO MARRAMAO

Francoforte sul Meno, 26 maggio 1971

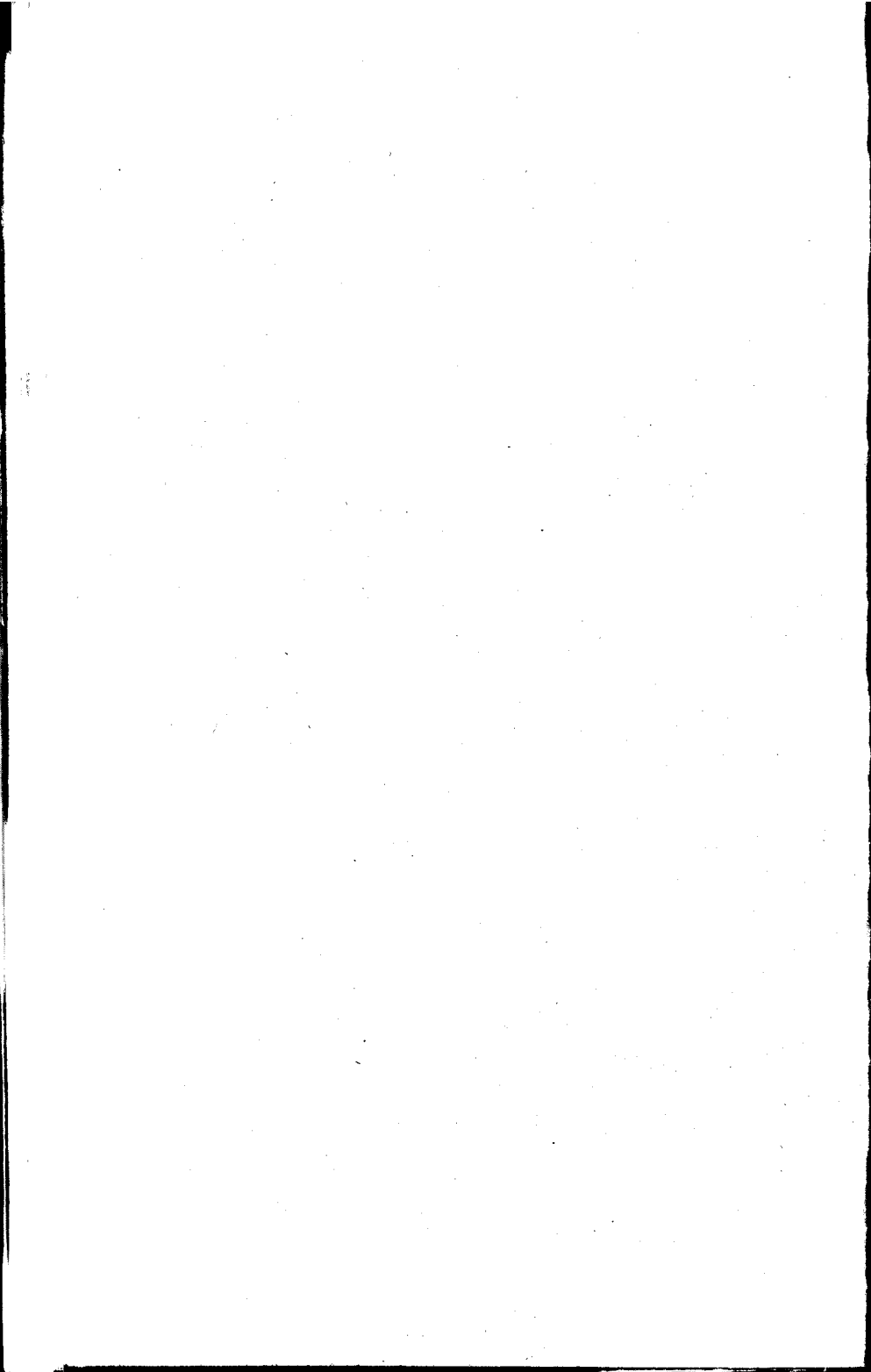
¹ Su questo secondo punto abbiamo trovato una notevole ricchezza di stimoli e di indicazioni (anche se non sempre coerenti e ben organizzati) nella rassegna di Robert Paris, *Gramsci e la crisi teorica del 1923* (« Nuova Rivista storica », 1-2, 1969).

Avvertenza

Il cap. II è stato pubblicato sul « Giornale critico della Filosofia italiana », 3, 1970 e viene ora riprodotto con qualche variazione esclusivamente formale; così il cap. V, apparso su « Critica marxista », 3, 1969. Il cap. VI, che era uscito su « Critica marxista », 6, 1969, è stato ampliato e corretto, in special modo nella parte concernente Gentile. Tutti gli altri capitoli sono inediti.

Per la citazione degli scritti piú importanti di Mondolfo abbiamo usato, a cominciare dal cap. VI, le seguenti abbreviazioni:

- MSFE *Il materialismo storico in Federico Engels*, La Nuova Italia, Firenze 1952; I ed.: Formiggini, Genova 1912
- SOM (I) *Sulle orme di Marx*. Studi di marxismo e di socialismo. I ed., Cappelli, Bologna 1919; pp. VIII-165
- SOM (II) II ed. accresciuta di nuovi saggi, Cappelli, Bologna 1920; pp. xv-208
- SOM (III) III ed., in due voll. Vol. I: *Studi sui tempi nostri*, pp. 232. Vol. II: *La storia critica del marxismo*, pp. 290; Cappelli, Bologna 1923
- SOM (IV) IV ed., Cappelli, Bologna 1949
- SOM (V) V ed., Cappelli, Bologna 1968
- UM *Umanesimo di Marx*. Scritti filosofici (1908-1966); Introduzione di Norberto Bobbio; Einaudi, Torino 1968
- SRR *Studi sulla rivoluzione russa*, a cura del Centro studi di « Critica sociale », Morano, Napoli 1968

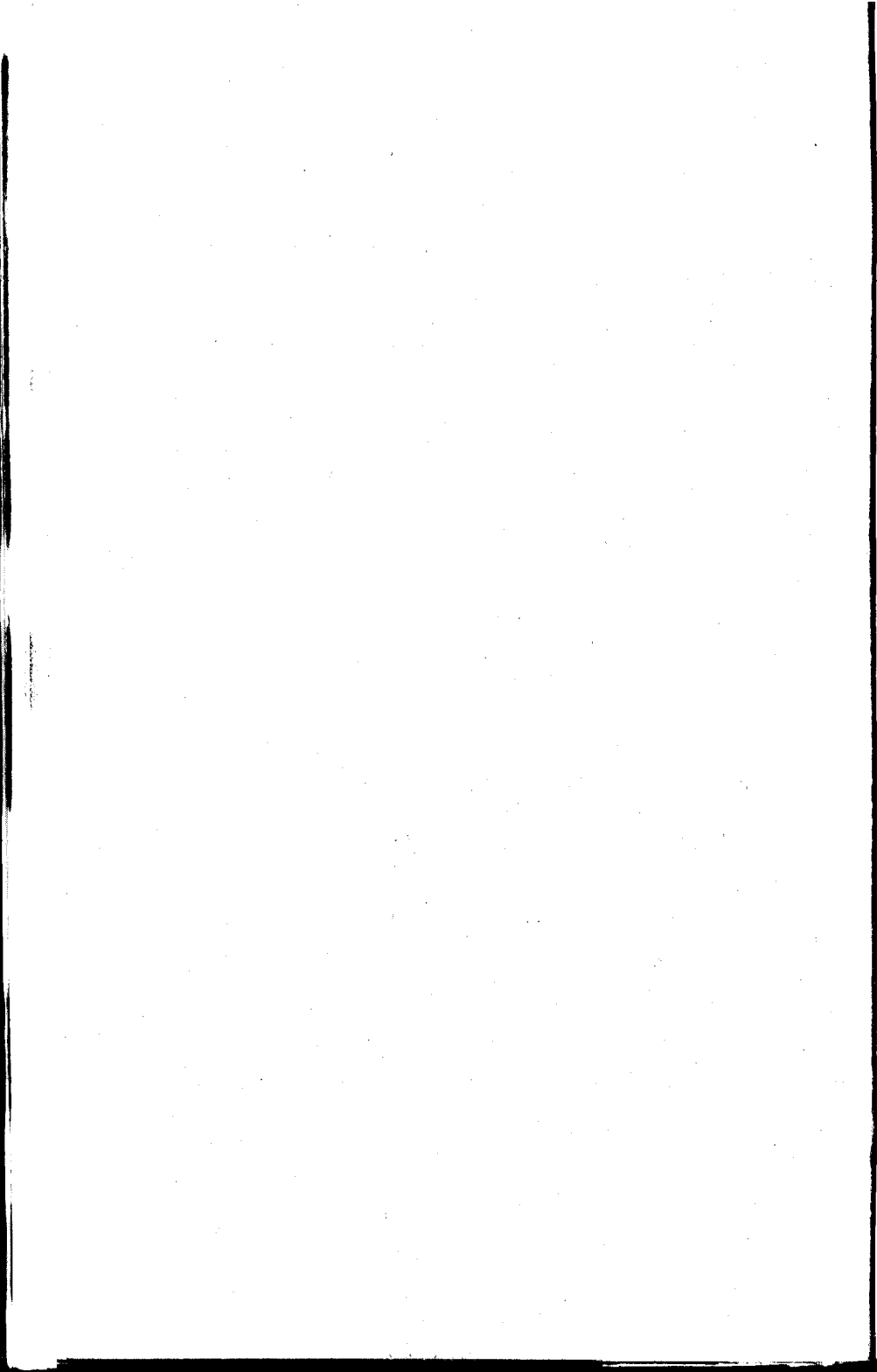


MARXISMO E REVISIONISMO IN ITALIA

**dalla « Critica sociale »
al dibattito sul leninismo**

Un'esposizione storica che si fermasse cautamente di fronte a qualsiasi leggenda, per quanto comprensibile e perdonabile, dichiarerebbe con ciò stesso di non valere nulla. Anche se il partito operaio rivoluzionario soccombe al destino generale degli eserciti in lotta — quello cioè di formarsi le proprie leggende e le proprie glorie — esso non deve coltivare artificialmente [...] queste leggende e queste glorie come elementi indispensabili della propria disciplina. Indispensabile, piuttosto, è l'autocritica continua.

Franz Mehring



I

« Critica sociale » tra marxismo e positivismo

1. *La teoria sociale tra anarchismo e democrazia.*

Erano passati dodici anni dalla famosa lettera di Andrea Costa agli amici di Romagna, quando Filippo Turati annunciò sulle colonne della nuova rivista del socialismo il mutamento di testata rispetto al vecchio titolo di « Cuore e Critica », sotto il quale Arcangelo Ghisleri aveva svolto il suo utile e importante lavoro di apertura e di schiarimento degli orizzonti teorici e culturali della sinistra italiana nella prima fase del suo filantropico approccio al marxismo.

Dodici anni prima dunque (estate 1879), Andrea Costa, esprimendo un severo quanto lucido giudizio sul suo passato anarchico, indicava la strada storicamente valida per una corretta (teoricamente) e produttiva (politicamente) applicazione di un nuovo programma sociale d'*ispirazione* marxista, non più rigido e intransigente come quello di Bakunin.

Noi ci richiudemmo troppo in noi stessi — scriveva — e ci preoccupammo assai più della logica delle nostre idee e della composizione di un programma rivoluzionario che ci sforzammo di attuare senza indugio, anziché dello studio delle condizioni economiche e morali del popolo e dei suoi bisogni sentiti e immediati. Noi trascurammo così fatalmente molte manifestazioni della vita; noi non ci mescolammo abbastanza col popolo, e quando spinti da un impulso generoso, noi abbiamo tentato di innalzare la bandiera della rivolta, il popolo non ci ha capiti e ci ha lasciati soli. Che le lezioni dell'esperienza ci approfittino! Compriamo ora ciò che

rimane interrotto. Ributtiamoci nel popolo e ritempiamo in esso le nostre forze¹.

Queste parole contengono, per un verso, l'accusa di intellettualismo rivolta alla precedente piattaforma politico-teorica, la denuncia dell'insufficienza di un'istanza puramente etica; per l'altro, l'indicazione (espressa ancora in forma di *esigenza*) di una strategia politica, di un terreno concreto di classe che apra un campo d'indagine nuovo, suscettibile di analisi scientifica, al pari delle scienze naturali (o « positive »), in continuità con le (presunte) premesse teoriche fondamentali contenute nell'opera di Marx.

L'evidente sforzo di stabilire un dialogo attivo con il mondo della cultura positivista e l'esigenza di rompere gli angusti orizzonti del vecchio filantropismo umanitario sono alla base dello scioglimento di « Cuore e Critica » nella « Critica sociale »². Qui Turati veniva individuando il punto che consentisse l'aggancio con le problematiche sociali implicate dalla scienza positiva, al fine di rinvenirci un possibile retroscena (o addirittura un fondamento) teorico per il socialismo. Questa esigenza di fondazione scientifica si rifletteva nella ricerca della *genesis* della questione sociale, la quale rappresentava nello stesso tempo una scottante questione del giorno³ e una zona d'indagine definita che si prestava come tale ad essere sondata e sviluppata attraverso gli strumenti di analisi del marxismo, eventualmente completato o « inverato » dalle nuove scienze sociali. La conoscenza e la diffusione delle concezioni fondamentali di Marx e di Engels, merito in primo luogo della « Critica sociale », vennero a riempire di senso quella « questione sociale » che, emersa come problema urgente dal seno della sociologia positivista e divenuta in quegli anni motivo di profondo disagio in larghi strati dell'opinione pubblica nazionale, in conseguenza della crisi della classe dirigente si era impadronita dei cervelli più agili e ricettivi del *milieu* democratico. Ci vorrà il vecchio Engels in persona per avviare il discorso nei termini oggettivi dell'analisi di classe come fondamento indispensabile dell'azione politica e, nello stesso tempo, bussola da consultare continuamente nel faticoso processo di rinnovamento ideologico⁴. D'altronde, lo sviluppo capitalistico in Italia aveva già intrapreso un massiccio processo d'industrializzazione; era uno sviluppo, ormai, dai connotati precisi, avente sue proprie leggi, per le quali non era un caso che la Romagna avesse perduto

il suo ruolo di centro ideologico e organizzativo del socialismo italiano e venisse sostituita a passi da gigante da centri come Milano, nei quali piú elevata era la concentrazione operaia e veramente moderna la configurazione del rapporto di produzione capitalistico, che si offriva pertanto allo studio *diretto* degli intellettuali socialisti.

Al cadere del 1891 Turati scriveva colonne di « Critica sociale »:

La questione sociale — questa Sfinge — per la prima volta nella storia, ha preso intero possesso del cervello umano, cosí che vano sarebbe ogni sforzo per cacciarnela fuori...

Come l'antico filosofo errava alla ricerca dell'uomo, noi brancoliamo un po' tutti alla ricerca, piú o meno affannosa, della nostra coscienza: di una *coscienza sociale* che ci permetta di assistere, attori operosi e sereni — e non soltanto spettatori passivi o subbietti incoscienti — al dramma sociale che evolve sul teatro della storia⁵.

C'è senza dubbio in questo enunciato un fondo etico non trascurabile, ma è *vettorialmente*⁶ indicata la funzione teorica primaria del superamento di quello che oggi chiameremmo « umanesimo astratto » o « essenzialismo filosofico »: alla ricerca dell'uomo (feticcio del socialismo premarxiano) si è sostituita la ricerca di una *coscienza* avente nel *sociale* il suo connotato « essenziale » (in senso metaforico). Il *sociale* si presenta a Turati (che vive a Milano a contatto con la nuova realtà di classe prodotta dallo sviluppo capitalistico) come il *Grund*, il fondamento reale della coscienza. D'ora in poi la fissazione dell'oggettività, che in lui agisce come surrogato della marxengelsiana critica dell'ideologia, diverrà il motivo dominante delle sue analisi. E, se per ora, funziona positivamente come molla per spostare il problema della fondazione di una politica socialista dal piano filosofico e/o umanitario al piano storico-pratico, in seguito non mancherà di mostrare le proprie carenze, logico effetto di un approdo al marxismo non sufficientemente mediato da una corretta acquisizione del *metodo*.

Prima di passare a un sondaggio analitico del processo di espansione e criticizzazione della dottrina marxista in Italia, attraverso l'esame delle discussioni piú salienti avvicendatesi sulle colonne di « Critica sociale », vorrei, come tentativo di schematizzazione, enucleare i temi affrontati dalla rivista, che ebbero, nel corso delle

varie fasi attraversate dal movimento socialista, soluzioni e applicazioni diverse. Per quanto riguarda il problema teorico generale della validità scientifica del marxismo, mi pare di potere individuare tre nuclei fondamentali:

a) rapporti del movimento socialista con i contadini;

b) questione della tattica di partito (problema delle alleanze politiche);

c) questione della validità della teoria marxista e dei limiti di questa validità in relazione alle discussioni revisioniste.

Di questi problemi si possono considerare strettamente collegati tra loro quelli raccolti sotto il punto *c* e il punto *b*; cioè, calando il discorso nello specifico: la questione del rapporto marxismo-scienze positive (che pone il problema dell'evoluzionismo come dottrina generale, della quale marxismo — scienza della evoluzione sociale — e darwinismo — scienza dell'evoluzione biologica — sarebbero le articolazioni principali, nonché complementari tra loro) e quella dell'evoluzionismo/gradualismo riformista, espressione politica di una scelta teorica precisa, che aveva trovato nella *dottrina dell'evoluzione sociale* la propria sistemazione più o meno definitiva (anche se non precisamente sistematica).

In questo contesto può, a mio avviso, trovare fondamento l'analisi del rapporto tra formazione positivistica e concezione politica (e azione politica) in Turati e negli altri dirigenti del Partito socialista italiano e si riesce a individuare nello specifico i limiti degli strumenti teorici di cui essi disponevano sia nei confronti delle opere di Marx e di Engels, sia nei confronti degli sviluppi della situazione di classe, determinati dalle trasformazioni strutturali prodotte dallo sviluppo capitalistico negli ultimi decenni del secolo.

Non sarà inutile a questo punto un piccolo salto a ritroso, per ritrovare nelle origini del socialismo « marxista » in Italia alcuni elementi che ci aiutino a comprenderne gli sviluppi successivi. Alorché Marx ed Engels si accorsero del grave errore che avevano commesso lasciando a Bakunin l'iniziativa della propaganda e diffusione del programma internazionalista nella penisola, dopo aver preso atto della momentanea vittoria delle teorie dell'anarchico russo, videro in Enrico Bignami e nel suo giornale, « La Plebe » di Lodi, l'unico punto d'appoggio per una diffusione della loro dottrina in Italia.

Il giornale, fondato nel 1868, non aveva assunto inizialmente,

riguardo alla questione proletaria, una posizione sostanzialmente diversa da quella del «Dovere» o dell'«Unità italiana»⁷. Chi ne consulti anche soltanto la prima annata «dovrà convenire — come giustamente rilevava Nello Rosselli — che «La Plebe» era «nient'altro che un giornale repubblicano e libero pensatore, come già piú d'uno se ne stampava in Italia»⁸.

La sua importanza divenne, però, determinante in seguito all'atteggiamento assunto tre anni piú tardi da Bignami (1871), il quale, giunto a una sua concezione socialista — che nulla aveva in comune col facile rivoluzionarismo del bakuninisti — fece della «Plebe» l'organo di quella corrente evoluzionista, piú maloniana (Benoit Malon era fra i collaboratori) che marxista, che nei suoi sviluppi successivi avrebbe non poco influenzato il programma dei socialisti italiani nel senso di un legalitarismo che si dimostrò suo figlio legittimo.

Ma c'è un aspetto, senza dubbio positivo benché strettamente connesso alla generale ispirazione evoluzionistica, che va considerato con attenzione nella «Plebe»: l'esigenza, cioè, di far passare l'organizzazione socialista sul *terreno specificamente ed esclusivamente operaio*⁹. Così l'ideale e l'ecllettismo teorico si legavano, attraverso l'impianto di fondo della concezione evoluzionistica, a una piattaforma politica che, per quanto «operaistica», esprimeva l'esigenza di uno sviluppo dell'organizzazione socialista per entro allo sviluppo del processo di aggregazione operaia su una base strutturale, di classe. In conclusione, quantunque evoluzionista/sperimentalista, il gruppo della «Plebe», per preparazione culturale e per orientamento classistico (espressione del tentativo di alleanza tra piccola borghesia e classe operaia della città — mentre Cafiero e Palladino riflettevano il disorientamento del sottoproletariato meridionale), appariva, tra il 1882 e il 1895, al «Nestore della socialdemocrazia» il punto di riferimento piú serio per la diffusione in Italia del socialismo scientifico. A differenza di Engels, però, che giudicava i positivisti «rappresentanti della generazione cretina del tipo borghese», questi «socialisti» della «Plebe» credevano fermamente nel sociologismo positivistico e nello scientismo, com'erano concepiti in quegli anni; a differenza dei fondatori del contemporaneo partito operaio francese — Guesde e Lafargue — inclinavano al *possibilismo* che l'autodidatta Benoit Malon aveva diffuso sotto l'oscura formula di «socialismo integrale» (integrazione di fatti eco-

nomici e di fatti etici) in numerosi volumi e opuscoli e nella « Revue socialiste »¹⁰.

« La Plebe » svolse solo in parte, e in maniera insoddisfacente, il compito di emarginazione della corrente anarchica; la mancanza di vigorosi pensatori costrinse il socialismo italiano, almeno nella sua prima fase (e con un non trascurabile ritorno verso la fine del secolo), a subire l'influsso dei « dottrinari » francesi (i quali, oltre a scrivere in condizioni storiche e politiche radicalmente diverse, presentavano quasi sempre una notevole confusione ideologica e una disarmante superficialità nell'interpretazione del marxismo. Malon era solo un caso di eclettico democratico; ben più frequenti erano i casi dei confusionari d'ispirazione anarchica). Questa carenza di strumenti teorici adeguati a comprendere la nuova realtà capitalistica europea, e con essa i movimenti della classe operaia, è — se non la sola — certo una delle cause principali delle perduranti fortune della corrente anarchista, espressione riflessa di un congenito difetto, di un peccato d'origine, del socialismo italiano, più volte rimarcato dallo stesso Antonio Labriola. Ciò spiega perché l'odore di anarchismo continuò a farsi sentire anche dopo l'emarginazione congressuale (1892) e finì per radicarsi nel senso stesso del partito, costituendone una delle due anime, e perché, inoltre, gli uomini del gruppo lombardo continuassero a giovare della pubblicistica anarchica, mediante un uso strumentale delle ricorrenti tematiche antistatali, che cercavano poi di blandire, o di correggere bastardamente, con una propaganda democratico-elettoralistica mutuata, più che dai federalisti italiani, da Malon. Per la stessa ragione, infine, il socialismo democratico suonava come un termine ambiguo che poteva fungere egualmente da sinonimo di anarchismo internazionalista o di socialismo repubblicano.

Chiaro esempio di degenerazione della « prudenza pratica » in possibilismo eclettico di marca piccolo-borghese fu (ci si consenta un nuovo salto, questa volta in avanti) Francesco Saverio Merlino. Nel libello *Pro e contro il socialismo*¹¹ egli dichiara che nel socialismo occorre distinguere due elementi: 1) l'aspirazione ideale al benessere collettivo, all'eguaglianza fra gli uomini, ecc.; 2) il corpo delle dottrine economiche, politiche, filosofiche e morali, nelle quali si dovrebbe concretare il fine sopra enunciato. Il socialismo, di per sé, per Merlino, non doveva necessariamente essere legato ad alcuna specifica dottrina e men che meno (quel che più gli premeva) al

marxismo. L'errore di legare il socialismo a questa o a quella dottrina discenderebbe dal metodo aprioristico-astratizzante, che pretende di desumere gli uomini e i loro rapporti sociali da principi dogmaticamente prefissati. Ora, considerando che i gruppi sociali presentano, nella realtà effettuale (l'empirismo è uno dei cavalli di battaglia del revisionismo), interessi se non concordi neppure del tutto antagonisti, è possibile attuare un sistema socialmente armonico, fondato insomma sulla *collaborazione fra le classi*. I borghesi socialisti sono l'anello di congiunzione fra le due classi fondamentali: ad essi spetta pertanto la funzione di fulcro cosciente, organizzatore e programmatore della nuova società. Attraverso una siffatta cooperazione è possibile la costruzione del « socialismo », che nel cervello di Merlino s'avvicinava assai più al « migliore dei mondi possibili » di leibniziana memoria che non a quello cui pensava Marx. Merlino non si limitava del resto alla pura enunciazione di un riformismo pragmatico, anzi presentava quest'ultimo come il felice approdo della sua critica del marxismo, il quale:

a) non offre una soddisfacente spiegazione dei fatti sociali nella loro complessità; b) non fornisce alcuna progettazione della società futura, limitandosi ad enunciarla come sfondo utopico (residuo dell'infantilismo teleologico proprio della prima fase del socialismo); c) non dà una strategia complessiva sufficientemente elastica e duttile da adeguarsi agli sviluppi della realtà sociale (restando anche sotto questo aspetto ancorata all'entusiastica esuberanza adolescenziale del movimento operaio, che, organizzandosi, portava ad esasperazione i propri motivi di contrasto con la classe borghese).

Quel che ci preme, però, far notare è che il revisionista Merlino pronunciava la sua liquidazione del marxismo *in nome della concezione positivista*. La sua definizione di *socialismo* in tanto era antitetica alla fondazione marxiana (della quale egli negava l'elemento portante: la teoria del valore), in quanto faceva riferimento alla sociologia del positivismo e alla sua soluzione dello (pseudo-) antagonismo individuo-collettività nell'ambito dell'*egoismo* borghese. Conseguentemente a questa definizione Merlino concludeva che il problema sociale era risolvibile mediante una semplice concezione dell'attuale società.

Detto ciò, è importante tuttavia considerare Merlino non come un caso isolato e abnorme ma come effetto, in questo senso tipico,

della particolare diffusione delle teorie marxiste in Italia, avvenuta sotto l'ottica deformante dello scientismo evoluzionista — ignaro della dialettica — e del meccanismo/causalismo rozzamente materialistico — da cui in ultima analisi discende il fraintendimento del concetto marxiano di *materialismo* ¹².

Abbiamo comunque citato Merlino ad esempio di come anarchismo e democratismo collaborazionista convivevano dentro molti esponenti del socialismo italiano, dando luogo non soltanto al contrasto, ma spesso anche alla interscambiabilità degli opposti principi del riformismo e del rivoluzionarismo. L'influsso maloniano, favorito dalla numerosa presenza di elementi di origine piccolo-borghese, continuò a diffondersi anche dopo la fondazione del partito e fu la causa dei numerosi arruolamenti nella fauna degli intellettuali positivisti o dei politici di matrice radicale, tardo-mazziniana, sognatori di un socialismo sentimentale e filantropico. Questa adesione etico-umanitaria, profondamente aclassista, al socialismo la troviamo chiaramente espressa in una lettera dello stesso Malon a Turati, del 1883:

Quel est en effet le motif antimoral par excellence? L'*Egoisme*. Quel est par suite le motif moral par excellence? L'*Altruisme*, c'est à dire la sympathie [...] pour tous les humains et la bonté envers ceux que Michelet, dans un noble élan de panthéisme naturaliste, appellait les *frères inférieurs, les animaux* ¹³.

Alla « Plebe » collaborò un intellettuale socialista che divenne più tardi sulle colonne di « Critica sociale » il più convinto assertore delle dottrine evoluzioniste: Osvaldo Gnocchi-Viani. Questi fu uno dei più attivi esponenti del socialismo italiano nei rapporti con la Germania, come autore sulla « Berliner freie Presse » di corrispondenze dall'Italia, che furono, « un contrappunto spesso assai puntuale agli scritti della " Plebe " sulla socialdemocrazia tedesca » ¹⁴.

La vigile presenza di Engels spingerà in seguito Turati a polemizzare contro il democraticismo di Gnocchi-Viani, che volatizzava il concetto di lotta di classe in una generica formula umanitaria, e a ribadire l'*intransigente* difesa dell'autonomia politica del partito dalle tendenze esperimentesi nelle due ali estreme dell'anarchismo e del filantropismo (filosocialista ma *anti-classista*, e dunque profondamente anti-marxista): la faccia « giacobina » e la faccia « demo-

cratica » dell'intellettualismo piccolo-borghese. Ma la tendenza turratiana ad applicare alla lettera le indicazioni di Engels restò una tendenza alla mera *ripetizione formale*, sempre piú propensa, con l'andar del tempo (specie dopo la morte del « Vecchio »), all'astratta riproduzione dei moduli organizzativi della socialdemocrazia tedesca. Sta qui il vizio d'origine che porterà al dissidio teorico non risolto (se non sporadicamente e ambigualmente, per ragioni pratiche) sul rapporto riforme-rivoluzione. Non è dubbio però che una delle fondamentali cause genetiche di un siffatto fenomeno vada ricercata nell'influenza di Bakunin, che fu, al tempo della Prima Internazionale, l'unico diffusore della strategia rivoluzionaria: sul rivoluzionarismo intransigente, sull'antiparlamentarismo assiomaticizzato, avranno buon gioco i « riformisti » (causa l'eccessiva schematicità delle posizioni dell'avversario), che si rifaranno alle conquiste del pensiero positivo e al « nuovo » concetto scientifico di *evoluzione*.

Giustamente Enrico Ferri rilevava, in *Società e criminalità*, la mancanza di rigore scientifico dei sedicenti « marxisti » italiani, citando ad esempio il celebre *Sogno* di Andrea Costa (1882). Ma il metodo « scientifico » cui egli alludeva non era certo quello specifico della critica dell'economia politica di Marx (anzi, non gli passava affatto per la mente la possibilità di un siffatto metodo, preso nella sua autonomia, nel suo oggetto d'indagine *determinato*), bensì quello analitico della sociologia e dell'antropologia positive. « Quanto poco il Marx fosse conosciuto — sono parole di Roberto Michels — risulta non solo dalla letteratura politica e sociale borghese, ma anche da quella socialista, dalla quale egli venne alternativamente tenuto in conto di legalitario evoluzionista e di rivoluzionario, di idealista e di realista »¹⁵.

Indubbiamente « Critica sociale », con i suoi frequenti dibattiti, contribuì a chiarire a livello teorico quei temi e quelle problematiche che l'istanza pratica dell'organizzazione a breve termine del partito aveva messo da parte. Non si può certo affermare, infatti, che l'adesione al legalitarismo, avente come sua specifica finalità la creazione del partito politico dei lavoratori italiani, si fondasse su un'adeguata chiarezza teorico-ideologica.

Cercheremo pertanto di vedere, come primo livello di approssimazione al problema, il modo concreto in cui la rivista tentò di

colmare questa lacuna, rispetto al *rapporto marxismo-positivismo* (e ai suoi riflessi sulla strategia e la tattica del partito).

Particolare attenzione merita il dibattito intorno alla validità di una interpretazione evoluzionistico-oggettivistica del marxismo, che vede, sin dalla fine della prima annata, protagonisti di una serrata polemica due nomi allora famosi: il già ricordato Osvaldo Gnocchi-Viani e Umberto Boffino¹⁶.

La polemica antievoluzionista di quest'ultimo prendeva le mosse dalla posizione di Gnocchi-Viani, il quale — a suo avviso — si perdeva in uno sterile lavoro di congettura sulla *forma* della futura società. A conferma di ciò ne citava una frase nella quale l'importanza di Marx, Fourier e Saint-Simon (peraltro indiscriminatamente accomunati), veniva indicata nel fatto che essi si erano occupati della « distribuzione dei prodotti nei nuovi organismi di produzione » (come vedremo in seguito, è comune a tutti i revisionisti di matrice evoluzionistica l'errore di considerare la produzione immutabile, confinando la storia nella sfera della distribuzione, per cui il loro « socialismo » altro non è che una *generalizzazione* — non meno ideologica e non meno cosalizzante del rapporto capitalistico tradizionalmente inteso — della proprietà privata). In verità, continuava Boffino, anche Engels ha tracciato un profilo della società futura, nell'*Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*; così pure Bebel, in *Die Frau und der Sozialismus*¹⁷; essi però si sono fondati sul criterio del *lavoro*, non su quello della *distribuzione*, come sostiene Gnocchi-Viani, per il quale « il criterio del lavoro è criterio erroneo ». Infelice, d'altronde, era la conclusione dell'argomentazione di Gnocchi-Viani, che finiva con due citazioni rispettivamente di Bersezio e di Spencer, dalle quali si sentiva incoraggiato ad affermare che « tutto insomma *induce ragionevolmente a credere* che la proprietà individuale degli strumenti di lavoro è destinata a scomparire, perché di mano in mano che i tempi si inoltrano essa perde di valore economico e insieme di valore morale ». « Ma — ribatteva Boffino — se solamente tutto m'inducesse a credere, io non sarei socialista, perché non sono un credente ».

Le note della direzione, con commenti tendenziosi, prendevano posizione a favore di Gnocchi-Viani: posizione che, in quanto rivolta contro un antievoluzionista e antispenceriano, è chiaramente indicativa dell'orientamento politico-culturale di « Critica sociale ».

Dalla parte del Boffino le cose erano molto più chiare. La steri-

lità del dibattito, la sua scarsa capacità d'incidenza politica, stava nell'astratta contrapposizione tra evoluzionismo e catastrofismo, che costituiva d'altronde uno dei luoghi comuni del *milieu* socialista di fine secolo (in questo assai affine alla sociologia borghese). Il socialismo, per Boffino, non può essere ridotto alla semplice ragionevole fede nell'evoluzione della società in una certa direzione di sviluppo; c'è anche l'elemento della *miseria, progressivamente crescente che determina* la reazione, anche a livello coscienziale, degli sfruttati, spingendoli al sovvertimento del sistema di produzione capitalistico.

Io non mi sento mai tanto socialista — scriveva — come quando penso alla mia posizione di miserabile, come quando apprendo dai libri *le miserie altrui in questi tempi in cui la produttività del lavoro va sempre crescendo* in una proporzione che supera tutte le nostre previsioni [corsivi miei].

Nel primo numero dell'annata successiva, il Turati sembrava fare eco a queste discussioni, indicando nello stesso tempo la ricchezza e i limiti della « Critica sociale », prospettandone nelle linee generali la funzione e il programma (*Guardando in là ... Seguito e fine di un esame di coscienza*). La rivista, ammoniva, disdegna le lunghe promesse, proprio per le condizioni oggettive nelle quali si trova necessariamente immersa ogni iniziativa che non voglia cadere nello scolasticismo astratto e accademico, ma che si presenti piuttosto come *strumento di azione cosciente* del movimento socialista. Circostanze e condizioni tali da imporre ai programmi *l'urgenza delle cose* e del loro processo reale.

Poi, troppo dipende dalle cose, dall'ambiente, dalle circostanze — poco, malgrado l'illusione, deriva dal proposito e dal volere. I fatti *determinano* le idee e sovvertono le previsioni [corsivo mio].

Sembrerebbe il pensiero di uno scettico, se non sapessimo che si tratta invece dell'uomo-guida di quel movimento e di quel partito che rappresentarono la classe operaia italiana per un periodo non certo breve della sua storia. Ma in effetti in quegli anni i fatti si trovarono non soltanto a precorrere, ma addirittura a soverchiare, le previsioni e le intenzioni. Si erano susseguiti, a brevissima distanza, avvenimenti di enorme importanza per gli sviluppi organizza-

tivi del movimento operaio europeo: le grandi assise lavoratrici di Halle, Bruxelles, Erfurt; il Congresso operaio di Milano; il grande sciopero dei metallurgici. È di questo periodo pure l'inizio della collaborazione di Engels, che aprì per la prima volta ai socialisti italiani gli orizzonti teorici di discussione sulla funzione e la tattica del partito, sulla transizione dalla fase capitalistica a quella socialista, sul problema dell'utilizzazione del parlamento ai fini della lotta di classe, e tanti altri temi non sufficientemente chiari ai fondatori del Partito dei lavoratori italiani. Come venisse accolto il nome dell'illustre compagno di studi e di lotta di Marx, lo dice molto bene Roberto Michels, individuando la ragione vera di questo entusiasmo:

Mentre i socialisti anarchici... avevano caldeggiato la memoria scientifica di Carlo Marx, i socialisti suoi epigoni, a qualunque frazione appartenessero, avevano perso, con la politica pratica da essi intanto inaugurata, quasi ogni contatto con essa. Epperò le parole dell'Engels, alle quali il Turati si affrettava di aprire le colonne della sua « Critica », vennero ascoltate dagli italiani come un nuovo vangelo¹⁸.

Nel fascicolo del 16 gennaio veniva riportato un articolo, apparso nell'« Almanach du Parti Ouvrier »¹⁹ in cui Engels si poneva in atteggiamento fortemente polemico nei confronti della guerra, contro le velleità bellicose e sciovinistiche che — ben lungi dal favorire gli interessi della classe operaia — assecondavano il gioco del capitalismo. Parimenti la posizione engelsiana rifuggiva da ogni arcadica (mistificatoria) difesa della pace: il pacifismo è un atteggiamento quasi sempre acritico, poiché non indaga le ragioni strutturali che determinano le guerre e i mezzi efficaci per rimuoverle. La seconda parte dell'articolo, pubblicata nel numero successivo di « Critica sociale », presentava dei notevoli contatti con discorsi contemporanei di Bebel²⁰.

Assai più interessante, rispetto alla situazione più specificamente italiana, è l'intervento diretto di Engels nella polemica con Giovanni Bovio, che, in un articolo apparso sulla « Tribuna » del 2 febbraio (dal titolo: *Discussione, non epistole*)²¹, aveva accusato i repubblicani passati negli ultimi tempi nel campo monarchico di trattare con soverchio disdegno la questione riguardante la forma di governo. Poi aveva esteso il rimprovero ai socialisti tedeschi, Engels com-

preso, che — a giudizio di Bovio — non si era posto il problema della strutturazione e articolazione del potere dopo un'eventuale vittoria del partito socialdemocratico.

La risposta di Engels²² è di grande rilievo, poiché contiene il motivo principe che la socialdemocrazia tedesca assumerà a premessa teorica dalla quale far discendere il senso e la finalità della propria lotta contro il sistema capitalistico e le sue espressioni politico-istituzionali:

Marx ed io da quarant'anni ripetemmo a sazietà che, per noi, la repubblica democratica è la sola forma politica in cui la lotta fra la classe operaia e la classe capitalistica possa *dapprima universalizzarsi*, indi toccare la sua mèta colla vittoria decisiva del proletariato.

E qui Engels introduceva quella « sottile » distinzione fra *tattica* e *strategia* non sufficientemente elaborata da Marx e che, nella formulazione ivi riportata, si presenta oltremodo vaga e generica e dunque passibile di interpretazioni *monche* o *distorte*, specie riguardo alla questione del nesso democrazia-socialismo e alla specifica funzione e collocazione del partito in rapporto all'organizzazione dell'*autonomia politica della classe* da un lato (concetto chiarito dalla concreta prassi politica di Marx nella Prima Internazionale) e alla organizzazione dell'*autonomia operaia* a cominciare dai livelli minimi della lotta economica e sindacale dall'altro. Non esiste in Marx, com'è noto, una vera e propria teoria del partito; esistono tuttavia importanti illuminazioni teoriche che lasciano intravedere la presenza costante di una ricerca del nesso organico tra la lotta economica e lotta politica, anziché una distinzione di principio fra di esse. In tutti gli scritti politici di Marx si rileva altresì la *tendenza* a considerare le lotte operaie, sin dai piú bassi livelli rivendicativi, *fatti politici*. L'esigenza di fissare i termini del problema in chiave *direttamente* organizzativa portò invece Engels a schematizzare le linee generali del suddetto rapporto, *senza che a questa schematizzazione corrispondesse un'adeguata chiarezza teorica*. Non è un caso che, subito dopo la sua morte, con la *Bernstein-Debatte*, si spezzasse proprio il punto critico del passaggio dalla strategia alla tattica: nella *Realpolitik* della prassi quotidiana della socialdemocrazia, si coglieva la *concretezza falsa* (priva di concetto) del « movimento », ma il « fine » era scomparso nel limbo extrastorico della volontà e dei

valori etici. Né il formalismo pseudo-ortodosso kautskiano — l'ortodossia del richiamo ai « principi » e delle citazioni — poteva colmare il baratro che si era aperto fra la tattica e la strategia, le rivendicazioni quotidiane delle masse e l'« ideale » del socialismo, l'oggettività e la soggettività nel farsi storico della classe.

Non si tratta soltanto di inversione di tendenza dovuta alla inadeguatezza teorica (e politica) della socialdemocrazia di fronte alla nuova fase imperialistica del capitale; sarebbe un'inversione invero assai strana, se si pensa che tutti i nodi e le aporie non risolte dalle formulazioni di principio dell'ultimo Engels vengono al pettine l'anno immediatamente successivo alla sua morte. Il discorso va, di conseguenza, affrontato piú in profondità, attraverso una ridiscussione dell'azione politica complessiva svolta da Engels negli anni che succedettero alla morte di Marx, senza tralasciare un'analisi attenta delle oscurità eventualmente contenute nelle elaborazioni di quest'ultimo in merito alle questioni della teoria politica, del nesso tattica-strategia nel partito, *in rapporto alle indicazioni mature provenienti dalla critica dell'economia politica* e dall'analisi scientifica del modo di produzione capitalistico contenuta nel *Capitale* e nei *Grundrisse*. Lavoro che non intendo svolgere in questa sede, ma che mi basta avere accennato, nella convinzione della sua importanza fondamentale anche ai fini di una comprensione *marxista* della storia del movimento operaio e del movimento socialista e comunista internazionale.

Ritorniamo al nostro argomento. Un fatto, diceva Engels, è il principio inerente alla definizione stessa di socialismo — la socializzazione di tutti i mezzi di produzione — un altro il modo storicamente determinato in cui si verificherà la rivoluzione economica, che deve per forza di cose dipendere dalle circostanze nelle quali il partito della classe operaia prenderà il potere.

Con l'articolo *La lotta di classe in Parlamento*, pubblicato nel fascicolo del 12 marzo, Turati sembrava mettere subito in pratica la linea engelsiana, prendendo spunto da una recente vicenda parlamentare: il 29 gennaio, alla Camera, il deputato Gregorio Agnini aveva dimostrato come il dazio sui cereali costituisse un furto di 200 milioni all'anno fatto dai proprietari ai consumatori, in specie ai piú poveri. Turati, dopo aver deprecato il comportamento dei socialisti, che non avevano dato alla questione del dazio la dovuta importanza, rilevava la debolezza della borghesia che governava allora

il paese; debolezza dimostrata vieppiú dal fatto che essa, per reggersi, necessitava dell'appoggio, in Parlamento e nelle amministrazioni, dell'elemento feudale dello stato: la proprietà fondiaria.

D'altro canto — scriveva —, quando la borghesia, cioè l'elemento capitalista, è o si crede abbastanza forte per fare da sé, allora fa come ha fatto nel 1848 col re borghese di Francia. È dunque la catena del reciproco interesse che avvince in questo momento in Italia monarchia, borghesia capitalista e proprietà fondiaria e le spinge a concessioni reciproche a danno del proletariato²³.

Il dazio sui grani, cui corrispondevano dall'altro lato le protezioni doganali a favore dei profitti capitalistici, altro non era che una espressione della pace armata, della coesistenza fra capitale e proprietà fondiaria, basata sul momentaneo convergere di interessi diversi e spesso contrapposti, nella lotta di classe in atto tra fondiari e capitalisti. In quel particolare frangente, quindi, proprietari fondiari e capitalisti si trovarono uniti « in una santa alleanza a danno del popolo ». Da queste considerazioni Turati prendeva spunto per invitare il Partito socialista a una mobilitazione delle forze popolari sulla questione del dazio: una netta presa di posizione da parte del proletariato avrebbe consentito uno spostamento dei rapporti di forza, trascinando la borghesia con sé e strappandola all'alleanza, in ultima analisi sconveniente, con i proprietari fondiari. La forza del proletariato deciso e organizzato avrebbe messo un cuneo fra capitale e rendita fondiaria, tenuti insieme soltanto da reciproche debolezze e transitorie paure. E, nello stesso tempo, ciò avrebbe significato un passo serio verso quella repubblica democratica che, sola tra le forme politiche, poteva consentire alla lotta di classe operaia contro il capitale — secondo l'affermazione engelsiana — dapprima di universalizzarsi e quindi di concludersi con la decisiva vittoria della prima. La lotta di classe, però, non andava molto a genio alla corrente umanitaria dei socialisti, che combatteva di essa il (presunto) carattere settoriale ed esclusivistico. Per questi « filantropi » il proletariato doveva essere il portatore, lo strumento di una missione etica che sarebbe appunto quella di liberare non solo una classe, ma l'umanità intera, dalle catene dell'oppressione e dello sfruttamento. Posizione che esaltava al contempo il lato « umanitario » e quello filo-

sofico dell'opera di Marx, di contro alla tendenza alle accentuazioni del lato politico-economico.

Engels in persona si era assunto il compito di chiarire i termini nei quali andava intesa la lotta di classe e la funzione storica del proletariato, alla luce di un'analisi materialistico-storica del sistema produttivo e della posizione della classe oggettivamente rivoluzionaria all'interno di esso e contro di esso. Lo scritto engelsiano (che è poi la nuova prefazione alla riedizione di *Sulla condizione della classe operaia inglese*, uscito per la prima volta nel 1845) veniva riportato nella « Critica sociale » a scopo educativo per quei socialisti « umanitari » che accusavano il marxismo di esclusivismo e di partigianeria, per voler portare una classe al potere al posto di un'altra²⁴.

Engels vi affermava che lo stesso sviluppo delle forze produttive sulla base dei rapporti di produzione capitalistici rendeva sempre più evidente che la causa prima della miseria del proletariato andava ricercata nello stesso sistema, anziché in inconvenienti accessori. Lo sviluppo capitalistico aveva, negli ultimi anni, compiuto enormi progressi: l'Inghilterra aveva ormai superato la fase primordiale dello sfruttamento, mentre Francia, Germania e Stati Uniti d'America avevano già intrapreso un massiccio processo d'industrializzazione²⁵. Da qui traeva lo spunto per mettere in luce la sua posizione polemica nei confronti delle affermazioni contenute nella prefazione del '45, la quale, scriveva:

mostra dappertutto le tracce della discendenza del moderno socialismo da uno dei suoi antenati, la filosofia tedesca. Così esso attribuisce grande importanza all'aforisma che il comunismo non è semplice dottrina della classe operaia, ma una teoria abbracciante l'emancipazione di tutta la società, inclusavi la classe capitalistica, dalle sue anguste condizioni presenti. Questo è *abbastanza vero in astratto, ma assolutamente inutile, e qualche volta peggio, nella pratica*. Finché le classi ricche non solo non sentono il bisogno di qualsiasi emancipazione, ma si oppongono strenuamente alla emancipazione della classe operaia, la rivoluzione sociale dovrà essere preparata e combattuta esclusivamente dalla classe operaia [corsivi miei].

Non erano certo nuovi questi concetti, specie in Italia, dove nel 1882 si era formato un Partito operaio esclusivista che, partendo dalla tesi secondo cui l'emancipazione del proletariato deve essere opera del proletariato medesimo, la portava alle estreme conseguenze, chiudendo la classe operaia in un ristretto orizzonte corporativo. Basti

pensare che questo partito lasciava le porte aperte ai soli operai manuali, affermando che i lavoratori dovevano fare a meno anche della collaborazione degli intellettuali « socialisti ». Il Partito operaio consumò poi spontaneamente la sua esperienza, finendo progressivamente assorbito nel Psi: a lungo andare l'esclusivismo proletario si era dimostrato privo di efficacia e di vitalità *per la stessa difesa degli interessi operai immediati di fronte al capitalismo*. La sua esperienza assume tuttavia una rilevanza storica non trascurabile, se si pensa che si era riconnesso alla Associazione internazionale dei lavoratori, la quale avrebbe influito a sua volta quanto meno sullo spirito del sindacalismo italiano. Altra funzione utile svolta dal Partito operaio fu quella di preparare ulteriormente una larga parte della classe operaia alla vita politica, indicando come nessun programma politico potesse ormai prescindere dall'azione attiva e cosciente del movimento operaio. Non per nulla, d'altro canto, il Psi, nella sua fondazione, prese il nome di Partito dei lavoratori italiani, a riaffermare il carattere spiccatamente classista di un'organizzazione politica che aveva come suo scopo primario l'emancipazione di una sola classe, la classe operaia, dalle catene dello sfruttamento capitalistico.

2. *Socialismo e scienze positive: la questione sociale tra Marx e Darwin.*

Il socialismo che ambiva ad essere *scientificamente antiutopistico*, per parare i colpi che venivano inferti dagli antisocialisti effettuali (che si affannavano a dimostrare l'inconsistenza scientifica del socialismo, in quanto insieme di aspirazioni sentimentali e umanitarie), aveva allora imboccato due strade: *a)* o si serviva delle opere di Marx e (ancor piú) di Engels, che, prima del '70, erano conosciute in Italia in maniera parziale e distorta; *b)* oppure si rimetteva senza esitazioni alla scienza dominante del positivismo evoluzionistico, trasportato, con dubbia correttezza metodologica, nel campo della teoria sociale.

Nel 1874 il Jacoby, nel suo *Die Idee der Entwicklung*, aveva tentato di dimostrare l'affinità di socialismo e di evoluzionismo, attirandosi per questo accostamento, nel 1871, l'attacco del Virchow, e sollevando vivaci proteste da parte dei darwinisti non socialisti O. Schmidt ed E. Haeckel.

La confusione teorica regnò sovrana, si può dire, fino al 1890. Solo dopo questa data si cominciò a dire che Marx aveva sí, nel *Capitale*, proposto lo studio dello sviluppo degli strumenti di produzione nella vita sociale, come Darwin aveva fatto per gli organi produttivi nella vita organica, ma con l'avvertenza della *diversità specifica* della storia sociale da quella naturale. S'iniziò ad avvertire, in maniera pur vaga e generica, quanto la teoria della selezione giovasse a una dottrina politica delle *élites*, e la lotta per l'esistenza alla dottrina liberistico-concorrenziale, all'individualismo sfrenato delle aristocrazie industriali in ascesa nei paesi piú avanzati ²⁶.

Per quanto concerne la problematica del rapporto tra condizionamento biologico e condizionamento sociale, visto però sotto l'angolatura del sociologismo borghese, occorre menzionare un'opera di G. Vadalà Papale, *Darwinismo naturale e darwinismo sociale*, pubblicata a Torino nel 1883. Questo libro è un vero e proprio inno al darwinismo come « scienza sociale » (soluzione della quale chiariremo in seguito la portata reazionaria). L'evoluzionismo darwiniano viene visto, a livello di *Weltanschauung*, come l'equivalente biologico del divenire hegeliano, per la sua teoria dell'omogeneità di forza e materia, implicante una eterna dialetticità della materia organica e inorganica, le cui *forme* muterebbero continuamente in un processo di perenne sviluppo.

Ma già Comte e Schäffle avevano affermato che la società era un organismo assai piú complesso di quello fisiologico, pur mantenendo fermo il principio della onnicomprensività della visione evoluzionistica. Sulla scorta di queste indicazioni Quetelet aveva scoperto una *fisica* e una *meccanica* sociale, dalle quali risultavano le due nuove scienze della statica e della dinamica sociale. Tutto ciò avveniva senza che per questo fossero taciuti i richiami ad Hegel e alla dialettica (né si spiegherebbe altrimenti come il marxista Labriola sia riuscito ad innestare analoghi interessi « positivistici » sul tronco della filosofia e del metodo hegeliani — la sua definizione di « metodo genetico », sostitutivo del metafisico « metodo dialettico », ne è un probante esempio).

Come per Spencer i fatti sociali sono *determinati* dalle azioni individuali, che s'informano a loro volta alle leggi della vita, così per Schäffle il corpo sociale è un tutto progressivo di moti, di forze, di materie organiche, inorganiche e spirituali; all'interno di questo corpo si attua il grado piú alto di quel processo di integrazione

e di differenziazione che ha il suo principio nelle nebulose e che già nella natura organica raggiunge la potenza energetica di un'indivisibile comunione di vita tra parti speciali, cioè quella individuazione che, nel sistema schellingiano, costituisce l'essenza della vita²⁷.

Tuttavia, secondo Vadalà, l'evoluzione biologica non spiega la totalità dei processi, in quanto lascia fuori l'intera sfera dei fenomeni psichici, che tanta parte hanno, a suo parere, nello sviluppo del processo storico-sociale. Influenzato dalle teorie di Fechner e nettamente contrario a quelle di Lange, egli concepisce la morale e la sovranità come vere e proprie forze di gravitazione dell'universo sociale e ritiene che la storia non sia affatto il prodotto delle libertà umane, né l'espressione di un fine provvidenziale, bensì il *meccanismo sociale in quanto passato*, la risultante cioè dei movimenti inconsci degli uomini nel processo delle loro relazioni sociali.

L'interesse per la *Völkerpsychologie* si sviluppò velocemente con la diffusione delle opere di Lazarus e di Steinthal. Secondo questa concezione la razza è l'elemento fondamentale nello sviluppo della civiltà: essa è la costante che si mantiene nel trapasso dalla vita alimentare alla vita sensitiva e infine alla vita affettiva e intellettuale. Nel processo di sviluppo storico-psichico, cause generatrici e cause conservatrici coincidono: lotta per l'esistenza, selezione naturale e artificiale, legge di adattamento e legge di eredità. Categorie che, trasferite dal piano storico-biologico al piano storico-sociale, servivano a giustificare dal punto di vista della scienza » (concepita sempre sotto l'ideologia borghese della *neutralità*) tutte le possibili critiche reazionarie e retribuite al socialismo e alla rivoluzione, ricacciati nel ghetto dell'utopia, destinati a scontrarsi inesorabilmente con le *necessità naturali* dell'egoismo della specie, della diseguaglianza e della selezione.

Anche per Vadalà la lotta sociale come lotta collettiva d'interessi è ineliminabile: capitale e lavoro possono essere conciliati in un equilibrio dinamico, mai essere distrutti e sostituiti da una società di eguali.

Se la rinascita (o meglio il ritorno) dell'idealismo ai primi del Novecento riuscirà a dissolvere le fondamenta dell'evoluzionismo sistematico, mettendo in crisi le due correnti dell'anarchismo e del gradualismo democratico che su di esse, benché con risultati diversi, poggiavano, non riuscirà per questo a dissolvere le radici del sociologismo e della teoria delle *élites*, e con esse le cause ideologiche del

revisionismo. I nuovi pensatori, socialisti o borghesi, che non disdegnarono come la precedente generazione di chiamarsi « filosofi » e costruiranno sistemi e *Weltanschauungen* in apparenza così diverse dai castelli di carta di marca spenceriana, resteranno *critici del valore* e sostenitori della collaborazione di classe (o dell'insurrezione), negatori del marxismo come scienza metodologicamente fondata e alfieri di un Marx ideale, più santo che rivoluzionario, più « utopista » che « scienziato ». Morale della favola: il revisionismo ha una storia ben più lunga, e un respiro ben più ampio, di quanto molti storici sedicenti marxisti hanno fino ad oggi fatto credere. Scrive in proposito il Bulferetti:

Il ritorno allo Hegel come, ad opera del De Sarlo, concettualmente demoliva l'anarchismo fondato sull'evoluzionismo, così scuoteva dalle fondamenta tutto il positivismo e il socialismo che su di esso si fondava. Il Croce assorbiva quanto di vitale era nel positivismo nel « distinto » economico e riformerà la dialettica hegeliana appunto colla nozione dei « distinti », ma credeva, contemporaneamente, di aver demolito il marxismo, mentre ne aveva semplicemente distrutta la caricatura positivistica che aveva ridotto il Marx a studioso di una società « ideale e schematica », della « formazione economica capitalistica » [...]. Il Croce riaffermava le esigenze della dialettica, trascurate dall'evoluzionismo, liberava la storia dagli intellettualismi, ma rischiava di ricadere nella posizione individualistica connessa alla dottrina dell'*élite* (sia pure non naturalistica): limitandosi alla storia culturale o etico-politica, non ricostruisce le vicende di una società ma solo quelle dell'*élite* egemonica, col risultato di dovere considerare il socialismo come sentimento e il materialismo storico come uno dei vari canoni d'esegesi storiografica²⁸.

Il positivismo, si diceva, la *logica delle cose*, fu per i primi « marxisti » italiani lo strumento teorico e insieme il supporto analitico del loro collegamento (talvolta soltanto ideale) con la classe operaia. Quanto l'istanza della classe operaia come base materiale dell'organizzazione politica socialista fosse legata a quella del metodo positivo e *sperimentale*, come il solo che potesse fornire al socialismo la piattaforma idonea, capace di ribaltare le suggestioni della dottrina in leggi scientifiche, lo diceva lo stesso Gnocchi-Viani, quando affermava che « per istinto, per necessità di cose e di eventi » i partiti operai sono « positivi e sperimentalisti »²⁹.

Ma, a monte del problema della fondazione scientifica del prin-

cipio della lotta di classe e dell'evoluzione storico-sociale, era necessario definire se il positivismo fosse o no un sistema di filosofia borghese, o quanto meno discriminare all'interno di esso l'ideologia della scienza, e infine stabilire i termini entro i quali definire un corretto rapporto tra socialismo e scienze positive. Prima di entrare nel vivo dell'operazione di confronto-combinazione tra marxismo e scienze positive occorrerebbe in linea astratta chiedersi di quale marxismo i protagonisti di quelle (spesso confuse) polemiche chiacchierassero. Ma premettere a questo paragrafo un'asettica e preordinata topica delle verità e delle falsità dei positivisti piú o meno amici del marxismo, vorrebbe dire commettere un imperdonabile peccato di astrazione intellettualistica (di quelli che il vecchio Labriola rimproverava al giovane Croce), chiudendosi in una analitica pedanteria, improduttiva ai fini della comprensione del nesso, storicamente operante, tra le deformazioni caricaturali di Marx e la politica socialista. Né, d'altro canto, ci può interessare granché se costoro avessero letto quel Marx di cui andavano ciarlando nelle Accademie. Come ha opportunamente notato Aurelio Macchioro, a noi preme — sotto il profilo dell'incidenza politica della *vulgata* marxiana *sulla pratica* del movimento socialista — « piú il marxismo dato per scontato che il marxismo letto »³⁰. Non è un caso che Marx fruisca « del singolare privilegio di stare nell'Economia Politica due volte: una volta come Marxismo e una volta come "marxismo". Una volta intendo, per entro al ramo universitario (almeno il ramo universitario 1870-1920), largamente dominato dal "marxismo", per mano degli Schäffle o Loria o Von Mises; e un'altra volta per entro al ramo antiuniversitario della critica dell'economia borghese da Marx a Hilferding, a Kautsky, alla Luxemburg e via dicendo. Il primo ramo attende ora a "superare" ora a "distruggere" od ad "inverare" il marxismo, il secondo a utilizzarlo come chiave tanto teorica che pratico-operativa (di lotta politica e "diagnosi" delle situazioni), in senso essenzialmente rivoluzionario »³¹.

In alcuni momenti, particolarmente delicati sia sotto il profilo teorico che sotto quello pratico-politico, assistiamo a una curiosa *committenza tra i due rami*: il fenomeno si manifesta, oltre che nel socialismo italiano, anche nella socialdemocrazia tedesca (come avremo modo di esaminare piú avanti) e viene risolto dai *leaders* in una mediazione sul piano metodico che equivaleva a una quasi-volatiliz-

zazione del conflitto tra le due tendenze sul piano pratico (dove il richiamo al darwinismo e allo spencerismo aveva una chiara connotazione aristocratica e antisociale).

Su questi temi, nell'Italia degli anni '90, si viene ampliando la discussione sui rapporti tra marxismo e darwinismo, grazie all'intervento delle più rumorose *vedettes* della cultura del tempo: Osvaldo Gnocchi-Viani, Guglielmo Ferrero, Napoleone Colajanni, Olindo Malagodi, Leonida Bissolati (allora giovanissimo), Filippo Virgili, Vilfredo Pareto, Achille Loria, Francesco Coletti e, per finire, lo stesso Filippo Turati (che entrerà anche nel vivo della polemica sul rapporto malthusianismo-socialismo).

L'accento batte sin dall'inizio sulla connotazione di classe della dottrina positivista e sui suoi possibili usi politici. G. Ferrero, pur muovendo una critica alla teoria individualista dello Spencer, si oppone radicalmente all'idea di chi sosteneva che « quel movimento scientifico, comunemente battezzato col nome di positivismo, sia quasi un sistema di filosofia borghese »³².

Quindi passa ad affrontare il problema dello sviluppo delle società umane e della causa che lo ha prodotto: in particolare si chiede la ragione del fatto che, mentre nelle società animali si assiste a trasformazioni assai lente, nelle società umane il processo evolutivo si svolge con sorprendente rapidità. La causa andrebbe ricercata, per Ferrero, nella estrema variabilità e intelligenza degli individui umani (per cui in uno stesso agglomerato sociale troviamo il demente e l'uomo di genio — dislivello che viceversa non si riscontra nelle società animali). Parimenti andrebbe rilevato come costante dello sviluppo storico-sociale il ritardo della classe media nei confronti del progresso e un conseguente disadattamento alle condizioni della società moderna. Sta di fatto, comunque, che sulla base delle disfunzioni determinate dal rapporto fra le intelligenze e dal loro dislivello, per Ferrero si spiega non solo la confusione e il disordine sociale, ma lo stesso rapporto individuo-stato e individuo-società. Nella seconda parte del suo studio³³, dopo aver presentate come contrapposte la *teoria di Spencer* (del progresso rapido) e la *teoria di Lombroso e di Max Nordan* (del progresso lento), muove una critica all'oggettivismo del Loria:

l'errore del Loria è stato questo: di credere che una costituzione economica si possa svolgere in se stessa, come se fosse un organismo reale [...].

Il Loria ha creato una entità metafisica, senza accorgersi [...]. È l'uomo insomma che crea le forme della costituzione economica e non le forme si creano da sé.

Nel numero del 16 febbraio Napoleone Colajanni aveva presentato l'opuscolo di Loria, già letto all'università di Padova come prolusione a un corso di economia politica, *La terra e il sistema sociale*³⁴. Mi sembra utile esporre in breve le tesi ivi contenute, che si può dire condensino assai bene il nocciolo del pensiero lorianesimo.

Le primissime pagine sono dedicate alla critica (se così può chiamarsi) del darwinismo sociale: Loria respinge il tentativo di quegli economisti che tentano di giustificare l'ortodossismo con la teoria darwiniana e di questa combatte l'indiscriminata applicazione alle società umane, che conduce alla concezione reazionaria del trionfo delle aristocrazie. Ma il punto di vista piattamente *economicistico* da cui questa critica è mossa ci sembra in grado di caratterizzare sufficientemente il distacco profondo delle teorie loriane dal marxismo. Questo punto di vista si articola in sostanza nei seguenti enunciati: 1. impossibilità di spiegare i fenomeni sociali mutabilissimi con l'azione di fattori immutabili (e qui Loria fa una confusione fra postulati ideologici e categorie astratte dell'analisi scientifica, non cogliendo l'intero retroterra di fondazione metodica della teoria di Marx), dal momento che ogni concetto, essendo interamente *determinato* dall'ambiente, viene riassorbito dentro il flusso della realtà oggettiva in perenne divenire; 2. rifiuto della teoria marxiana della successione delle fasi economiche come corrispondenti alle fasi di trasformazione dello *strumento* (altra interpretazione distorta) produttivo. Pur attento a non dirsi appartenente alla scuola socialista, Loria dichiara tuttavia che « il socialismo è una forza benefica e feconda nella evoluzione mentale e nella evoluzione sociale dell'umanità »³⁵. Ma il motivo che svela il carattere arcaico e premarxista del pensiero lorianesimo è la tesi secondo cui l'evoluzione economica — e con essa tutta l'evoluzione sociale — dipenderebbe dalle condizioni e dalla disponibilità della terra; da qui la conclusione che il capitalismo trionferebbe solo dove non vi sia terra sufficiente per tutti. Loria, « da degno discepolo di Roberto Ardigò, — scriveva Colajanni nell'articolo sopra ricordato —

si attiene ai fatti perché questi sono divini, mentre i princípi sono umani ».

Niente di piú facile che l'empiria volgare si rovesci in religione del fatto, in piatta metafisica gabellata per scienza o, nel caso di Loria, in una indigesta accozzaglia di postulati del classicismo economico premarxiano e del sociologismo utopistico gabellata per nuova e geniale scienza della storia. Non è un caso che, dopo aver affermato l'impossibilità di un ritorno al passato (o « ricorso ») della società, Loria si metta (in palese contraddizione con i suoi stessi assunti) a congetturare le fasi successive dell'evoluzione sociale, preconizzando l'avvento di una forma di associazione mista e libera, nella quale verrà definitivamente sanzionata la conciliazione di capitale e lavoro.

Come il dibattito sulle scienze positive fosse entrato nel vivo dei problemi del socialismo teorico, lo si può riscontrare dall'editoriale del 1° maggio 1892, che esalta a chiare note il contributo fornito dalle scienze naturali alla nuova dottrina della società:

I nuovi trovati delle dottrine biologiche e matematiche, della fisica e della chimica, fecero piú numerosa la famiglia delle scienze, e presentano alla filosofia la soluzione di inaspettati ed alti problemi [...]. Uno spirito di critica positiva, dissolvente e corrosivo come l'acqua regia, dotato d'una virtù piú potente dello spirito santo della mitologia ebraica, metteva a nudo il vero della favola, in ridicolo la favola dei creduti veri, sfatava le credenze, riduceva a natura il soprannaturale, ricacciava la superstizione negli ultimi ripari, nei cervelli mal organati degli isterici e dei nevropatici ³⁶.

A questo punto sorgeva però il problema del rapporto tra due scienze cosí lontane per l'enorme diversità degli oggetti della loro indagine e per l'ampia divaricazione che il processo evolutivo subisce nelle sue articolazioni del mondo animale e del mondo umano. Occorreva pertanto distinguere all'interno della dottrina di uno scienziato positivo della natura il nucleo scientifico dalla « sovrastruttura » ideologica; ma, spesso (e malvolentieri), di un autore si doveva asportare l'intera dottrina della società e dell'uomo, per poterlo adattare al socialismo. Per questa ragione autori come Spencer e Darwin appaiono nella pubblicistica del socialismo positivo o amputati o volutamente travisati allo scopo di combinarli, in un certo

qual modo, col materialismo storico. Senza dubbio, però, questa continua ricerca di una solida base scientifica per il marxismo, va considerata anche nei suoi risvolti positivi, anche se oggi nessuno esiterebbe a respingere l'accezione di *scienza* accolta dai « marxisti » della « Critica sociale ».

Il dibattito sul rapporto fra positivismo e socialismo s'incentra preminentemente sull'autore le cui dottrine rappresentavano l'espressione piú alta e compiuta della scienza dell'epoca, pur cosí varia e differenziata nelle sue espressioni: Carlo Darwin.

La prima domanda che ci si poneva era all'incirca la seguente: è rinvenibile nel darwinismo una problematica di fondo che possa renderlo complementare e consimile al marxismo? Detto altrimenti: è lecito affermare che Marx e Darwin si completano a vicenda, diversificandosi esclusivamente per l'oggetto, non per lo spirito e la metodologia della loro ricerca scientifica? Haeckel aveva in proposito già risposto che se il darwinismo doveva avere conseguenze sociali, non poteva averne che a favore di una aristocrazia; poichè se la vita è il processo della lotta in cui solo i piú forti sopravvivono, nella società — per conseguenza — il diritto al comando spetta ai migliori. Molti, riprendendo questa tesi, ponevano ai socialisti una scelta obbligatoriamente alternativa: Marx o Darwin — uno dei due andava necessariamente rinnegato, se non si voleva finire in un eclettismo ibrido e contraddittorio. Ma già il Ferrero, superando questo schematismo, poneva la questione in termini piú corretti: la scienza di Darwin può diventare valida per la società se non ci si limita ad applicare il suo metodo in maniera ottusa e indifferenziata, bensí lo si prende come mera indicazione, partendo dall'avvertimento che l'uomo possiede la capacità di modificare con la sua azione cosciente il gioco delle leggi naturali³⁷.

Le questioni agitate nel dibattito erano tutt'altro che scontate e, quel che importa, tutt'altro che « provinciali », se si pensa che il problema del rapporto marxismo-darwinismo (e, come vedremo, quello del rapporto marxismo-malthusianismo) rappresenta in quegli anni un momento non secondario della battaglia teorica della socialdemocrazia tedesca, sia contro le ideologie dell'oltranzismo antisocialista della sociologia borghese, liquidatorie — sulla base della teoria darwiniana — del marxismo *in toto*, sia contro le ideologie piú « moderate », tendenti a una combinazione piú o meno eclettica di marxismo e darwinismo (e pertanto negatrice, in ma-

niera piú o meno esplicita, della validità del marxismo come dottrina *autonoma* nella sua *interezza*). Di fronte a questi pericoli, Kautsky aveva imboccato la via di una soluzione che, pur recuperando il « nocciolo reazionario » del darwinismo, non mettesse per questo stesso in discussione l'autonomia teorica del marxismo in quanto *scienza sociale* ³⁸.

Anche in Italia la polemica si fa piú serrata e complessa allorché entra in scena il *leader* del movimento socialista, che s'incarica personalmente di rispondere a Ferrero ³⁹, che aveva presentato la sua polemica con il « marxista » Boffino come conflitto fra due scuole — « lotta di metodo e di scuola scientifica ». Pur rendendo giustizia a Marx, cui spetta il grande merito di aver messo in luce « l'influenza delle condizioni economiche su tutta la vita sociale », il Ferrero concludeva recisamente che « Marx ora, anche lui, per quanto grande, è invecchiato ». La scuola positivistica, con l'enorme impulso dato alla ricerca nel campo delle scienze della natura, avrebbe relegato il marxismo a dottrina vecchia e obsoleta. E, se non vado errato, Ferrero proponeva una vera e propria sostituzione programmatica quando dichiarava: « le scienze sociali si sono trasformate definitivamente *soprattutto per le scoperte — puramente biologiche — di Darwin...* » [corsivi miei].

Su questo tronco si veniva elaborando una *teoria dei fattori*, che rivendicava la pluridimensionalità del proprio metodo di analisi sociologica di contro a un marxismo arbitrariamente ridotto a unilaterale e deterministica concezione della storia *sub specie oeconomiae*. Sotto questo assunto pseudo-critico e del tutto ignaro della reale portata della marxiana « critica dell'economia politica », Ferrero poteva ben rivendicare alla propria teoria una assai maggior ricchezza e un assai piú ampio raggio di comprensione della realtà sociale, dal momento che all'unico e generale fattore economico del marxismo se ne erano sostituiti « una infinità »: *fattori economici* (non esclusi ma ridimensionati alla luce di una piú critica dialettica della determinazione); *fattori sociali* propriamente detti (teoria di Spencer sulle società militari e industriali); *fattori psicologici* (vedi la concezione lombrosiana sull'influenza del genio e della pazzia); *fattori biologici* (la darwiniana « lotta per l'esistenza », fusa assieme all'influenza degli innesti di razza e della nutrizione in Buckle); *fattori fisici* (influenza del clima, delle meteore etc., ancora in Buckle). E infine, Ferrero collocava il tutto sullo sfondo della

teoria spenceriana dell'evoluzione, o della rettilinea processione dal piú semplice e generale al piú complesso e specifico:

Tale è il caso dei fattori economici e dei fattori psicologici, biologici, ecc.: i primi sono piú generali e furono scoperti prima; i secondi, piú speciali, furono trovati in seguito. Come vedete, noi possiamo proclamarci da noi i veri rappresentanti della modernità.

Come questi « scienziati » del positivismo fossero digiuni di marxismo è dimostrato dalla incapacità di Ferrero di comprendere il senso stesso del concetto di « prassi » nel materialismo storico e il modo in cui egli sottilizza sulla famosa frase nella quale Marx ed Engels indicano nel proletariato l'erede della filosofia classica tedesca. Dal suo punto di vista e dal livello delle sue cognizioni intorno a tale argomento poteva ben concludere quindi che le idee marxiste sono le piú facili da propagandare, in quanto « la teoria economica, come piú semplice e immediata, è piú presto afferrata e convincente ».

La risposta di Turati tendeva innanzitutto a mettere in luce il carattere fittizio e strumentale della contrapposizione fra Marx e Darwin e, prendendo spunto da una frase di Ferrero, scritta in un articolo pubblicato sul numero del 20 dicembre 1891, nella quale parlava di « istituzioni *architettate* da Marx », chiariva come la caratteristica principale del marxismo fosse innanzitutto nella rottura definitiva con ogni forma di architettazione aprioristica della società. La forza della concezione marxista era tutta nel suo materialismo critico, in guerra aperta non soltanto con l'elemento fantastico ancora dominante nelle varie scienze e sociologie contemporanee, ma anche con l'elemento sentimentale, con ogni forma, cioè, di soggettivismo e di antropomorfismo sociale. Ci troviamo, qui, di fronte a una sferzante accusa dell'elemento ideologico, svolta da Turati nel suo stile brillante ed efficace, nel quale i nodi e le difficoltà teoriche vengono in definitiva evitati con circonlocuzioni squisitamente letterarie; con il risultato di una soluzione immaginaria dei problemi, espressa in un formulario di frasi stratosferiche da agitare come propaganda, e perciò inutili sotto il rispetto politico:

Il mondo, che nei libri dei filosofi e nella stessa filosofia hegeliana era presentato colle gambe in aria, poggiate sulla testa, cioè sulle idee, egli

l'ha rovesciato e l'ha rimesso in piedi. Con Marx il romanzo sociale è ferito a morte senza possibilità di risorgere: e al romanzo si sostituisce la storia, la *vera storia naturale della società*, e cioè, non la scienza politica o semplicemente erudita, ma la ricerca sapiente, a base di fatti materiali, delle leggi secondo le quali l'organismo sociale evolve nel tempo. Codesto metodo fa la grande superiorità del marxismo su ogni altra scuola socialista contemporanea [corsivi miei] ⁴⁰.

Queste generiche espressioni sembravano a Turati sufficienti per arrivare con pieno diritto alla conclusione che:

In altre parole il Marx è precisamente il Darwin della scienza sociale [...]. La sua potrebbe dirsi la dottrina della trasformazione delle specie storiche aggiunta al trasformismo biologico dei darwiniani [...]. L'uno quindi è il naturale complemento e l'integrazione dell'altro ⁴¹.

Insufficienti sono, peraltro, le notazioni successive, con le quali il Turati tentava di puntualizzare la differenza qualitativa fra i due « campi d'indagine »: egli si limitava a dichiarare che, mentre Darwin aveva fatto oggetto pressoché esclusivo dei suoi studi il mondo biologico, nel quale la lotta per l'esistenza e la selezione hanno dominio incontrastato, per Marx, al contrario, le leggi dell'evoluzione biologica non penetrano nel mondo sociale e non vi conservano vigore, se non subendo a loro volta notevoli alterazioni. In conclusione: se per un verso, secondo Turati, il principio della storia come lotta fra classi contrapposte (« fondamento e midollo del socialismo scientifico ») figura come momento particolare della lotta biologica, quest'ultima va, per l'altro, commisurata e adeguata all'ambiente e all'organismo specifico nel quale si svolge; e in tal senso essa « è la *biologia sociale* corretta degli errori a cui la biologia animale va soggetta se la si trasporta nel mondo sociale senza i mutamenti opportuni » (corsivi miei).

3. *La volatilizzazione della lotta di classe.*

Si è già detto dello sforzo che Turati veniva compiendo, sulla traccia dei suggerimenti di Engels, nel tentativo di chiarire e specificare i termini in cui andava intesa la lotta di classe: condizione necessaria per evitare le confusioni che potevano derivare (e di

fatto derivavano) da una sua indiscriminata accezione. Qui sta il senso (e il risvolto politico) della polemica con Gnocchi-Viani, che va sotto un titolo calzante e significativo: *La volatilizzazione della lotta di classe*⁴².

Al Congresso delle Società affratellate, tenuto in Palermo, Magliano aveva affermato l'esistenza di due grosse classi: quella di coloro che posseggono tutto e quella di coloro che non posseggono nulla, la cui lotta sarebbe fatale e costante, come dimostrato dalle frequenti rivoluzioni e insurrezioni apparse nell'intero arco di storia dell'umanità. La violenza del conflitto sconvolgerebbe, secondo Magliano, l'età moderna non meno delle epoche precedenti e ciò rappresenterebbe un'ulteriore riprova della inestinguibilità della lotta di classe. Gnocchi-Viani, dopo aver ribattuto che questa tesi porterebbe alla conclusione che l'umanità non potrà mai essere un tutto organico ma un'incessante altalena di classi dominanti e classi dominate, tentava di invalidarla scuotendo alle radici il principio su cui essa si imperniava. L'obiettivo era, al di là della disputa dottrinarica, quello di dimostrare la modificabilità della violenza conflittuale di classe mediante la promozione di misure progressive, coadiuvanti a livello etico-sociale la « naturale » evoluzione dell'umanità verso una pacifica eliminazione dei divari economici e delle diseguaglianze. La politica, come sede dell'azione rivoluzionaria cosciente, era — al pari che nella prospettiva catastrofica, dove le si assegnava il compito di « ostetrica » della storia — ridotta al ruolo subalterno di ancella dell'Evoluzione, oggettività muta e inarticolata nel suo svolgimento quasi provvidenziale. Il passato e il presente non legittimano la credenza che il futuro sarà sempre lo stesso, bensì la credenza contraria, la fede in una soluzione senza rotture dei conflitti sociali che, proprio in quanto determinati dalle fasi precedenti dell'evoluzione, dovranno scomparire nelle successive.

Ma quello che, a livello di storia delle idee, appare come ingenua mistica del *fatto*, prende figura e corpo ben definiti se rapportata alla *sua* originaria matrice di classe. Posizioni del tipo di quella di Gnocchi-Viani erano profondamente radicate nel seno del Partito socialista italiano e non tarderanno a manifestarsi, al di là delle sporadiche sconfitte congressuali, come le posizioni *effettivamente egemoniche* anche quando il gruppo dirigente farà aperta professione di « intransigenza ». In questo dibattito, il carattere ideolo-

gico e completamente subalterno al punto di vista politico della borghesia (a cominciare da quel feticcio del giovanile entusiasmo capitalistico che si chiama *Progresso*) della concezione « democratica » si evidenzia in tutti i suoi risvolti negativi e perniciosi per lo sviluppo successivo del movimento operaio in Italia.

Fiducioso nella *necessaria progressività* dell'evoluzione storica, Gnocchi-Viani sostiene che nello sviluppo della società, « malgrado le intestine discordie umane », si può cogliere « un processo complessivo di mutamento in senso sempre più civile, sempre più alto ». La lotta di classe, che non è certo eterna, lascerà il posto a un nuovo processo armonico di trasformazione, che si svolgerà nella natura organica. Inoltre, se non vado errato, Gnocchi-Viani faceva suo un luogo comune della sociologia positivistica (nella fattispecie la teoria dei fattori) quando accusava Magliano di prendere il termine *classe* solo nell'accezione economica e non anche in quella *intellettuale* e *morale*. Questo punto di vista « integrale » (non a caso uso il termine maloniano) permetterebbe di scorgere da un lato (nel proletariato) tutte le attività umane utili ed eticamente apprezzabili, dall'altro (nella borghesia) tutti i vizi, gli ozi, le inerzie e i parassitismi. La lotta del proletariato, più che lotta di classe, è lotta per la giustizia sociale, per la vittoria degli uomini socialmente utili: una volta che questa sarà conseguita, non si porrà più la questione delle classi, alle quali si sostituiranno le naturali articolazioni e diversificazioni organiche, « le mille e mille varietà delle attività e operosità umane socialmente utili ». Tra di esse, proprio in quanto *naturali*, non vi potrà essere lotta, ma armonia.

Gnocchi-Viani, risponde Turati, non fa che volatilizzare il concetto di lotta di classe, al quale Marx ed Engels hanno dato chiari e precisi contorni. Quando egli dice di fare di esso non un « principio cardinale » ma « un processo transitorio », dimostra di non aver chiaro che — continua Turati riprendendo la critica anti-aprioristica cui aveva già fatto ricorso nella polemica con il Ferrero — per un marxista non devono esistere dei « principi cardinali » o postulati di alcun genere:

Noi — scrive —, nella natura, nella vita, nella vita sociale soprattutto, che è il più instabile, appunto perché il più complesso, dei fenomeni

organici della natura, noi non vediamo altro, da per tutto e in ogni tempo, che dei processi transitori.

In questo concetto della *transitorietà* si nasconde una delle caratteristiche dominanti del « revisionismo » evoluzionistico; su di esso si fonderà la fede bernsteiniana nell'avvento del socialismo come *meta ideale* di un processo fatalmente orientato verso l'armonica conciliazione delle classi mediante un pacifico superamento della dialettica capitale-lavoro nel divenire costante del Progresso. Empirismo pragmatico e culto degli ideali convivevano nell'ideologia revisionistica dei socialdemocratici tedeschi come in quella dei socialisti italiani: ciò forse può spiegare perché essi ci appaiono oggi, a distanza di decenni, ambigui corifei ora di una politica « tutta cose », sconfinante nello scetticismo, ora intransigenti tutori dell'ideale (l'aspetto esoterico della dottrina); ora infine assertori a parole di una funzione storica universale sempre più compromessa nel particolare, nella contingenza dei fatti. La buona volontà di Turati non poteva, nonostante i suoi sforzi, uscir fuori dal circolo vizioso dei problemi non risolti che caratterizzarono il socialismo italiano sin dalla sua nascita; né d'altro canto ci sogneremmo di attribuire l'intera incombenza del fallimento di una linea politica alle carenze soggettive di un uomo. È altresì doveroso, tuttavia, rendersi conto, perché l'analisi storica non scada nel piatto giustificazionismo, della reale portata e della *natura* dei limiti teorici di un pensiero che, nelle sue espressioni e dichiarazioni, nelle sue — per così dire — parole d'ordine, influenzò per un non breve periodo della nostra storia il « movimento reale » che si ispirava nella sua componente soggettiva di classe agli ideali del socialismo e in esso riponeva le uniche speranze di vittoria. Per questa ragione mi sembra importante chiamare all'attenzione dei lettori quei punti in cui il *leader* del socialismo italiano non giunge a puntualizzare in termini precisi il distacco dall'ideologia democratica, restando imprigionato entro il livello stesso che gli era imposto dai suoi interlocutori.

Questo limite si evidenzia puntualmente nella discussione (non può dirsi vera e propria polemica) con Gnocchi-Viani. A lui Turati obietta che la lotta di classe nei tempi moderni si distingue radicalmente da tutti i precedenti conflitti di classe; da qui la necessità di studiarla nella sua dimensione specifica e nelle leggi deter-

minate che la regolano. Secondo la vaga accezione di Gnocchi-Viani, lotta di classe potrebbe essere qualsiasi programma democratico per le libertà piú diffuse: le rivendicazioni dei sognatori della piccola proprietà, o la lotta per la distribuzione dei piccoli appezzamenti alle famiglie contadine, oppure quella propugnata dagli ignoranti banditori di quel « socialismo pratico » che, ben lungi dall'essere vero socialismo, è l'apoteosi dell'individualismo piú retrivo e dell'immobilismo sociale piú desolante. La lotta di classe nel senso moderno, continua Turati, nasce con la formazione delle prime industrie, che posero le basi dell'accumulazione capitalistica. Grazie a queste condizioni la nuova proprietà

non è piú tanto un mezzo da servire ai consumi o l'aiuto del lavoratore nella produzione, bensí principalmente è capitale, ossia monopolio, il mezzo dello sfruttamento sistematico del lavoratore medesimo. Quello sfruttamento che prima era accidentale (p. es. nell'usura) o veniva mantenuto direttamente colle leggi e colle armi, diventò generale ed automatico e perciò tanto piú formidabile e, quasi a dire, fatale.

Da qui la nuova classe, politicamente libera proprio perché economicamente sfruttata, e in maniera sistematica, dalla macchina del capitale, che accresce in misura sempre piú larga il processo di distacco del lavoratore dal suo antico isolamento e dalle sue tradizionali forme di vita. Il proletario si presenta possessore della sua sola forza-lavoro, una volta svincolato dai ceppi corporativi che ne limitavano la libertà e i movimenti.

Questi spunti di Turati, particolarmente felici, risentono direttamente della vicinanza di Engels, che già da tempo si era cominciato a interessare degli sviluppi del movimento socialista in Italia e, come abbiamo avuto modo di vedere, ne sollecitava all'interno un chiarimento ideologico e una definizione di programma. Le pagine di Turati di questi anni vanno lette tenendo presenti queste esigenze politiche fondamentali. Ad Eugenio Maccaferri che gli scriveva — in data luglio 1892⁴³ — di abbandonare quelle che a lui sembravano inutili disquisizioni teoriche intorno a problemi generalissimi (quali borghesia, socialismo, lotta di classe, etc.) e di articolare al piú presto un programma concreto che realizzasse anche un'alleanza con i « partiti affini », Turati rispondeva che

l'intransigenza teorica e politica non era un demerito, ma piuttosto un pregio del Partito socialista:

Al sig. Maccaferri — per oggi — rispondiamo soltanto: crede egli che un partito o, se così preferisce di chiamarlo, una tendenza [...] debba e possa allegramente rinunciare a se stessa? E non sarebbe un rinunciare a se stessa, non sarebbe un lavorare a distruggersi, il « parlar meno » di ciò che è la sua essenza, il confondersi — sia pure sotto forma di alleanze cortesi — con tendenze e con partiti diversi? [...]. Ond'è che la questione si riduce a vedere se cotesti partiti che si dicono affini, lo siano veramente oppure no; *se coteste « interpretazioni » non siano piuttosto il carattere stesso del partito*, la sua sola ragione di esistenza, e non paiano « intransigenze » se non a chi nel carattere e nella vita del partito non è mai penetrato [corsivi miei].

Il tono energetico dà a queste righe un'apparenza di radicalismo; ma l'apparenza non deve trarre in inganno. L'autonomia del partito, astrattamente rivendicata, sganciata dal processo soggettivo della ricomposizione tattico-organizzativa della classe, resta nel pensiero di Turati una mera petizione di principio sostituita, nella pratica, da un piatto « quotidianismo rivendicativo »: preludio della futura riduzione (pseudo-oggettiva) della lotta di classe alla pratica sindacale e della conseguente *débaclé* politica di fronte alla lucidità capitalistica del cervello giolittiano. Non è un caso che, a conclusione del discorso, in apparenza ortodossamente engelsiano, Turati, riprendendo una notazione del prof. Salvioli dell'Università di Palermo, che attribuiva l'arretratezza del movimento operaio inglese alla politica di contrattazioni e compromessi dei dirigenti sindacali, risponda con parole che, per noi che conosciamo la successiva storia del socialismo italiano, suonano con un senso di pesante ironia: « non vediamo ragione perché il nascente socialismo italiano debba, per pochezza di fede, ripetere errori che le classi lavoratrici di altrove stanno scontando ».

Restava pertanto un vuoto, il solito vuoto fra principi teorici e istanze pratiche. Turati se ne rendeva conto, se nello stesso numero pubblicava un articolo intitolato *Necessità di un programma pratico*⁴⁴:

il lavoro che rimane da farsi — scriveva —, il lavoro che ci permettiamo di chiamare urgente e a cui deve provvedere la parte piú pensante del

partito, è la *continuazione del lavoro teorico-pratico in senso specifico, lo studio delle applicazioni particolari* [corsivi miei].

Ma la soluzione proposta non andava al di là di una formale enunciazione di equidistanza dagli estremi opposti, e sboccava, a livello pratico, nella riaffermazione di un programma gradualistico. Dopo aver mosso una severa critica per un verso agli anarchisti — « il cui programma pratico comincia e finisce colla parola cabalistica “rivoluzione” (e dovrebbero dire ribellione) e non c'è altro di mezzo » —, per l'altro a « quei politici democratici e filantropici che dicendo pace, giustizia, fratellanza, sovranità popolare, miglioramento generale, progresso ecc. ecc., dicono parole e credono di esprimere cose », Turati veniva ad affermare che « un partito scientifico », il quale muova dalla base dei fatti e dell'esperienza, in questo distinguendosi nettamente da tutti gli altri, non poteva prescindere da un « programma pratico », da « applicazioni graduali ». La conquista dei pubblici poteri da parte del proletariato organizzato in partito « sarebbe o diverrebbe poco più che una formula vuota se mancasse di obiettivi immediati, di proposte concrete e possibili ». C'è da aggiungere, tuttavia, che Turati non mancava di indicare, per quanto in maniera assai generica, i rischi che si correvano nell'adozione di una tattica del genere e la conseguente necessità che il « programma minimo » venisse continuamente rapportato e finalizzato allo scopo ultimo per il quale un partito socialista era in procinto di costituirsi. Per questa ragione occorreva evitare tanto la dispersione verso scopi d'impossibile attuazione, quanto il possibilismo lusinghiero ma superficiale nel quale si erano affossati forti movimenti operai di altri paesi. Ma le ambiguità, i nodi insoluti, restavano: mancava in primo luogo, da parte di Turati, una chiara distinzione fra strategia e tattica (è significativo, d'altronde, che questi termini non compaiano nelle discussioni sopra riportate).

Di lì a poco il Congresso di Genova, in un'atmosfera di eclettica commistione della logica di classe con gli ideali del democraticismo pacifista ed evolucionista, avrebbe sanzionato ufficialmente la nascita del Partito socialista dei lavoratori italiani.

4. Malthusianismo e socialismo.

Mentre si celebrava la nascita ufficiale del nuovo partito, riprendeva sulle colonne della « Critica sociale » la discussione sul rapporto marxismo-scienze positive. Era Olindo Malagodi ad affrontare il problema, da un'angolatura notevolmente piú critica e matura delle precedenti, impostando la questione in termini di *metodo* ⁴⁵.

Se la moderna scienza positiva è ostile al socialismo, ciò discende direttamente dalla metodologia della loro ricerca. In ciò consisterebbe, a giudizio di Malagodi, il limite profondo del positivismo: è un rilievo, questo, che porta alla conclusione che la moderna scienza non può dirsi compiuta e definita, proprio perché ferma allo stadio dell'*analisi*, determinante a sua volta l'indiscriminata estensione del metodo della scomposizione dalla natura alla società. Il procedimento analitico ha senza dubbio costituito, nelle ricerche naturali, la forza della scienza moderna, nella misura in cui essa non si limitava a raggruppare i fenomeni, ma li inseriva in un quadro organico, in « una osservazione cosciente, diretta ». Ma « la potenza del metodo » discendeva dalla sua rispondenza « ad una grande verità naturale ». La fase degenerativa subentra allorché si tende a far passare questa verità, validissima per la natura, come *verità intera*, come *totalità della scienza*, in sé compiuta e suscettibile solo di articolazioni che si svolgano al suo interno. In questa inferenza gratuita risiede l'origine delle distorsioni della moderna *ideologia della scienza* che va sotto il nome di pensiero (o filosofia) positivo. L'indebita estensione del metodo della scomposizione si riconosce macroscopicamente come vizio ideologico nella ricerca dei sociologi moderni: in primo luogo nella sociologia di Spencer e seguaci (Lubbock, Letourneau, ecc.), che pretende di studiare l'individuo sociale tracciando le linee di una psicologia della vita e della società che risale fino ai tempi primitivi, all'*animalità*; oppure la sociologia di un Esquirol o di un Lombroso, che ricerca le influenze delle forze naturali (l'eredità, il clima, la nutrizione, ecc.) sugli individui e i gruppi d'individui. Come chi cerca l'albero nel seme, nella terra che l'accoglie, nell'aria e nel clima che lo nutriranno, così i sociologi positivisti ricercano le leggi della società al di qua e al di sotto della medesima, nel mondo dell'*animalità* bruta, fra i popoli selvaggi che cominciano a superare — tra-

mite il processo di selezione delle forze superiori — lo stadio della brutalità inconscia e della solitudine feroce. E, allo stesso modo che gli zoologi battono l'accento sui primi abbozzi informi di organismi, così i sociologi parlano ancora del sotterraneo perpetuarsi dell'atavico principio di autorità.

Voi insomma — scrive Malagodi — contemplate la società dai continenti aridi, mezzo sommersi, della bestialità primitiva. Si comprende così il pessimismo doloroso, profondamente scoraggiante, della sociologia moderna.

La degenerazione della scienza nell'ideologia fa perdere di vista i reali movimenti e problemi della storia sociale: incapace di comprenderne gli sviluppi, il positivismo avverte su di sé tutto il peso del passato; da qui il pessimismo profondo, che conduce la moderna scienza a una visione regressiva del processo storico, collocato sullo sfondo di un immutabile destino naturale. L'incapacità di cogliere gli elementi nuovi, motori del progresso dell'umanità nel senso di un ulteriore distacco dall'animalità e, con essi, il socialismo, è già il preludio dei futuri sbocchi irrazionalistici. Mistica fede nel Progresso e nell'Evoluzione, senso di annientamento e irrazionale nullificazione della storia nel gran mare della Natura: sono le due facce della *Weltanschauung* positivistica, come ideologia della *nuova borghesia capitalistica* nel suo travagliato passaggio all'avventura imperialistica.

Malagodi riesce a cogliere, sia pur confusamente e frammentariamente, alcuni germi della crisi ancora latente: il positivismo ha tradito la sua originaria intuizione, che lo aveva portato a ricercare, sotto la superficie vasta e multiforme dell'azione e del sentimento, le molteplici e complesse cause originarie da cui queste forme provengono. Esso ha perduto la sua enorme ricchezza nel momento in cui si è dichiarato scienza della società.

A *Gli individui e la società*⁴⁶ è infatti dedicata la seconda parte della sua critica alla sociologia positiva. Qui egli muove dall'assunto che

La società di un momento dato non è il semplice risultato della vita psicologica distaccata degli individui che la compongono. In essa c'è qualcosa di più e qualcosa di meno di quello che sarebbe la somma di tutte le forze individuali che essa racchiude.

La scienza, mediante l'applicazione del metodo analitico, trae le deduzioni che riconducono le leggi del rapporto sociale al meccanismo fisiologico e psicologico dei singoli individui. Parimenti, però, rileva Malagodi, si potrebbe trarre una deduzione dalla parte opposta, dimostrando come istinti e funzioni individuali prendano una concreta e determinata fisionomia solo quando entrano nell'ambiente della vita sociale. Non è vero che la vita sociale di un dato momento dello sviluppo storico sia un prodotto delle funzioni psicologiche individuali, donde risulterebbe una vita sociale diversa e senza possibilità di fusione fra le diverse razze — quindi una pressoché assoluta immobilità nei secoli per ognuna, dovendo ogni movimento o trasformazione avere alla base un mutamento organico necessariamente lento. È vero invece il contrario, cioè che una trasformazione sociale, anche la più profonda, è rapidissima. Ragion per cui, conclude Malagodi, sulla immobilità degli istinti e delle funzioni, variate più o meno profondamente da razza a razza (Huxley aveva dimostrato come fossero imbrogolate le fila delle razze in Europa) ma comuni a quasi tutti gli uomini, si possono formare sistemi sociali diversissimi, mettendo in gioco in modo diverso questi istinti.

Ho preso le mosse da questo contributo di Malagodi, perché mi sembra che, per il suo carattere esplicativo, getti luce sugli importanti temi che verranno svolti nelle successive discussioni. Contemporaneamente, infatti, era sorta la polemica sul rapporto fra dottrina socialista e malthusianismo, incentrata sull'interpretazione (di portata teorico-politica non indifferente) del fenomeno dell'aumento della popolazione.

Era il giovane Bissolati ad aprire il discorso muovendo delle critiche a Filippo Virgili che, nel « Giornale degli Economisti », aveva impugnato la dottrina di Malthus contro il socialismo⁴⁷. Loria veniva da quest'ultimo presentato come malthusiano, a causa della confusione fra l'eccesso di popolazione prodotto dalla cessazione della terra libera (tesi loriane) e l'eccesso naturale di popolazione, che è il nocciolo e la caratteristica della teoria di Malthus. Dal Godwin a Marx, da Tcernicowsky a Kautsky e allo stesso Loria si trova una costante: l'eccesso di popolazione è concepito come *eccesso artificiale*, ossia prodotto dell'attuale costituzione economica. Espressione della società capitalistica, la scienza economica borghese ha la sua propria teoria della popolazione, allo stesso

modo che la società capitalistica ha la sua propria legge di popolazione. Virgili confessava di non comprendere il concetto marxiano di *eccesso relativo di popolazione*, ma poi faceva passare tanto Marx che Loria per più malthusiani di Malthus.

È utile in proposito richiamare all'attenzione la soluzione kautskiana del problema. La tesi di Kautsky voleva essere un tentativo di conciliazione fra teoria malthusiana e teoria socialista: pur indicando il carattere coerentemente borghese della prima, la sua conclusione tendeva a recuperare il nucleo di validità scientifica in essa contenuto. Egli dichiarava, per un verso, la teoria di Malthus impotente a risolvere la questione sociale, sostenendo, per l'altro, che il carattere classista in senso borghese di questa non doveva indurre i socialisti a trascurare l'urgente necessità di porre freno al costante aumento demografico. Del tutto conforme a tale punto di vista era, pertanto, il riconoscere « artificiale » l'eccesso di popolazione nell'attuale società e, nello stesso tempo, l'ammonire i socialisti facendo loro presente la necessità di guardarsi dall'eccesso « naturale », che si darà necessariamente anche in una società nella quale i mezzi di produzione saranno socializzati⁴⁸.

Nel numero successivo, la replica di Virgili faceva entrare nella polemica lo stesso Filippo Turati⁴⁹. Il primo teneva a precisare di non avere mai collocato Loria fra i socialisti (il quale, dal canto suo, aveva pensato bene di riuscire più simpatico alle accademie distinguendosi dalla « scuola socialista »): se Loria, infatti, consentiva con essi nella critica dell'attuale sistema economico, ne respingeva senza ambagi tutte le proposte, ossia tutto il lato positivo della loro dottrina. Inoltre Virgili batteva l'accento sulle contraddizioni presenti nell'opera di Kautsky, con dei rilievi già fatti, nel 1885, da Camillo Supino, in una recensione apparsa sull'« Archivio giuridico ». La contraddizione sarebbe, in sostanza, fra le seguenti argomentazioni, che occupano una posizione centrale nel ragionamento di Kautsky:

a) quella secondo cui il problema costituito dall'aumento della popolazione al limite, non può essere scartato, poiché non ha la sua origine in una posizione puramente ideologica, non nella società in genere, ma nella natura; b) quella per cui la teoria di Malthus risponderebbe a un fine di classe ben preciso, ponendosi come misura di emergenza direttamente antioperaia. Secondo Vir-

gili questa doppia tesi, o meglio l'artificioso connubio di due posizioni fra loro così diverse, sarebbe un'ulteriore riprova dell'impossibilità di essere logico e socialista insieme. Dalla prima tesi, infatti, Kautsky avrebbe dovuto logicamente inferire il carattere non ideologico, e quindi scientifico *tout court*, della teoria malthusiana, mentre invece, dinanzi all'obbligo di una siffatta conclusione, il sentimento socialista aveva in lui preso il sopravvento e prevalso sul rigore scientifico.

Turati, nella sua risposta, faceva notare come la contraddizione che Virgili aveva voluto vedere in Kautsky fosse fittizia, dal momento che egli non prendeva in considerazione il concetto di *validità relativa*. I due punti di vista divenivano compatibili, una volta fatta la debita distinzione fra stato presente della società — rispetto al quale la teoria malthusiana è falsa — e sviluppo tendenziale — per cui è vera, in quanto segnala la direzione del processo nel senso di una proliferazione che oltrepassa la soglia del possibile incremento delle sussistenze. Per questa ragione il socialismo non può né deve ignorare una siffatta teoria, costituendo essa, come aveva detto Kautsky, « la premessa di ogni utile riforma sociale »⁵⁰. Come ogni principio scientificamente valido, il principio di Malthus fa parte integrante del socialismo, che ne rifiuta soltanto le inferenze e le conclusioni erranee.

Assai più felice è la risposta che Turati dà alla seconda parte dell'intervento di Virgili, nella quale quest'ultimo si valeva del metodo sperimentale per dimostrare la superiorità delle scienze positive sul socialismo:

Il socialismo scientifico è sperimentale — puntualizza Turati —, non nel senso letterale della parola, che in materia sociale non saprebbe trovare applicazione, ma in quanto nasce e si desume dai *fatti*. E i fatti ci attestano che, non perché si è in troppi mancano oggi a moltissimi i beni essenziali della vita [...] ma unicamente perché i pochi monopolisti frodano la maggior parte del prodotto dei più, e una gran parte di questo prodotto, o effettivo o virtuale, va miseramente sperperata in grazia del sistema.

I socialisti, pertanto, non combattono il principio di Malthus in quanto tale, ma l'ingannevole e pericolosa illusione che da esso potrebbe derivare, con il rischio di imporre agli operai, oltre a tutte

le altre privazioni, anche quella dell'amore e dei figli. Al di là delle giustificazioni naturalistiche, andava ricercata la radice strutturale della miseria e dello sfruttamento in una società che vedeva le sue forze produttive estendersi e svilupparsi a un ritmo vertiginoso. In Germania, Lange aveva dato esca ai ciarlatani borghesi perché gridassero: *Arbeiterfrage, Magenfrage!* « Ma lo stomaco del lavoratore non risana — scrive Turati — finché ha dentro il vampiro che lo succhia ».

5. *La polemica su socialismo di stato e socialismo democratico.*

Negli articoli e dibattiti apparsi nella « Critica sociale » sul finire del 1892 si riscontra una tendenza sempre più spiccata dei socialisti italiani ad approfondire l'unità politica e ideale con la socialdemocrazia tedesca. L'editoriale del 1° ottobre contiene infatti una polemica tra il radical-borghese Gabriele Rosa (seguace del federalismo di Cattaneo) e Filippo Turati⁵¹.

L'argomentazione del primo era volta a insegnare ai socialisti italiani quella buona educazione che i loro compagni di fede tedeschi avevano saputo dimostrare in numerose occasioni. Gli italiani, sosteneva, neofiti del socialismo, sono i più rigidi nella nuova dottrina, mentre i più maturi tedeschi avevano ormai dato al loro programma una duttilità ed elasticità assai più adeguate ai tempi. Ciò poteva, sempre per Rosa, essere facilmente riscontrato nel discorso di Bebel a Vienna, dell'agosto 1892, nel quale le forze socialiste venivano chiamate alla mobilitazione sull'obiettivo del suffragio universale allo scopo di sfruttare la spinta di massa per entrare a far parte dei posti amministrativi e politici direzionali, e quindi provvedere all'applicazione delle loro teorie « filantropiche », dall'interno della legalità, attraverso un uso in senso democratico dell'istituzione statale.

L'altro appunto che Rosa rivolgeva ai socialisti italiani era di non cogliere, sempre a causa del loro intransigentismo ideologico, il processo oggettivo, la mobilità sociale e l'osmosi fra i vari strati, che tendeva di fatto a una progressiva eliminazione delle classi. Non tenendo conto di ciò, e impostando la loro politica su infantili schematismi di principio, i socialisti italiani si dimostravano, con-

cludeva Rosa, « miranti non alla evoluzione storica, ma alla ribellione e preferenti l'anarchismo alle forme più legali ».

Nella risposta Turati, resosi conto che la tattica dell'argomentazione del suo interlocutore era sostanzialmente rivolta a dimostrare la debolezza di base dell'unità politico-sociale dei socialisti italiani con la socialdemocrazia tedesca, ribadiva che il programma del suo partito non faceva che ripetere la linea promossa da Liebknecht. L'obiettivo del suffragio universale rientrava coerentemente nell'organica *politica delle riforme* che il partito tedesco e il partito italiano portavano avanti di comune accordo, sotto l'alto patrocinio di Engels, e che non poteva essere contrapposta al disegno strategico finale del partito, fondato sulla lotta di classe e avente come scopo ultimo la presa del potere. Turati, in tal modo, ritorceva contro Rosa l'accusa di schematismo che questi aveva rivolto al suo partito, senza curarsi di distinguere gli obiettivi intermedi dall'obiettivo finale e riducendo quindi la linea politica dei socialisti a uno degli estremi che essi appunto combattevano.

Ben lieve confusione, tuttavia, per uno che negava addirittura l'esistenza delle classi. A quest'ultima obiezione Turati rispondeva battendo l'accento sul processo oggettivo che necessariamente conduce alla proletarianizzazione di sempre più larghi strati di lavoratori e alla conseguente semplificazione del conflitto di classe. La promozione di una politica di riforme non era, vista in questa prospettiva, un'adesione accidentale o una sconfessione della dottrina socialista, in quanto direttamente connessa — punto assai importante — alla *fede nell'ineluttabilità della rivoluzione sociale*:

I « confini degli strati sociali si confondono », sí; ma la confusione, appunto, non va oltre i confini. I due nuclei intanto si formano, e l'antagonismo intanto si semplifica e insieme si accentua.

Alla fine di questo processo c'è la rivoluzione sociale [...]. Noi non temiamo le riforme economiche e politiche, perché *il fondo della nostra dottrina... è una convinzione ottimista*. Noi pensiamo che il fiume scenda fatalmente alla foce [corsivi miei].

Si chiudeva intanto a Marsiglia il X Congresso nazionale del Partito operaio francese, circondato dalle simpatie popolari (anche per via dello sciopero di Carmaux). Il 22 settembre Antonio Labriola

aveva, per l'occorrenza, inviato a Lafargue una lettera, nella quale, tra l'altro, era scritto:

I proletari francesi ripigliano l'avviata rivoluzionaria; ma non piú, come altre volte, in nome dell'idea mistica di *popolo*, né dietro alla frase del *diritto al lavoro*. Essi procedono sotto la bandiera del *socialismo scientifico*, che si appella alla *lotta di classe*, per farla finita una volta per sempre con ogni governo di classe⁵².

I socialdemocratici tedeschi facevano, dal canto loro, eco alla lotta vigorosa della classe operaia francese, insistendo nella discussione su socialismo di stato e socialismo democratico. Le posizioni sono riportate sullo stesso fascicolo della « Critica sociale »⁵³: muovendo dalle dispute sorte tra Vollmar e altri membri della frazione parlamentare del Spd, Kautsky esponeva il proprio punto di vista sulla differenza — o meglio, sull'antagonismo di fondo — intercorrente fra socialismo di stato (sostenuto da Vollmar) e socialismo democratico, che si presentavano come due diverse interpretazioni della « democrazia sociale ». Muovendo dalla premessa che, per indagare il vero carattere del socialismo di stato, non è corretto congetturare quale forma potrebbe o dovrebbe avere, bensì analizzare la forma che esso ha realmente assunto presso i suoi piú autorevoli rappresentanti teorici, Kautsky prendeva le mosse da Rodbertus, il piú valido dei seguaci di questa corrente.

Socialismo democratico e socialismo di stato collimano perfettamente nella fase critica, divergono in quella conclusiva: mentre gli uni, dalla critica della società capitalistica, concludono la necessità del suo tracollo, gli altri sostengono che, proprio in quanto la catastrofe è inevitabile, essa si profila sempre piú minacciosa non soltanto per la borghesia ma anche per il proletariato; è pertanto nell'interesse di quest'ultimo cercare d'impedirla. Per Rodbertus era assurdo spingere il sistema capitalistico verso la sua crisi definitiva, anticipando l'avvento della nuova società socialista, prima che la classe operaia fosse stata educata e resa matura a siffatta forma di organizzazione della società e della produzione. Il lavoro pratico dell'oggi sarebbe, pertanto, quello di consolidare la proprietà e il capitale, eliminando mediante provvedimenti legislativi adeguati gli « inconvenienti » che inaspriscono le masse proletarie. Il riformismo di Rodbertus, proponendo la for-

mula del *suum cuique*, auspicava mutamenti solo nella *sfera della distribuzione*, raccomandando premurosamente di non intaccare gli equilibri del *sistema della produzione*. Lo affermava esplicitamente scrivendo a Meyer:

La divisione economica delle classi — lavoro, capitale, proprietà fondiaria — *deve conservarsi con tutta l'energia*, e bisogna soltanto portare dei rimedi nella distribuzione del prodotto del lavoro [corsivi miei].

La sola forza in grado di attuare le riforme sociali era, nella prospettiva dei socialisti di stato, un forte potere monarchico indipendente dai partiti e dalle classi. Naturalmente, precisava Rodbertus, non qualsivoglia intervento statale nei rapporti economici merita la qualifica di *riforma*; questo nome compete solo a quell'intervento che ha lo scopo di porre fine alla lotta di classe e di conseguire così « la conciliazione delle classi sociali ». All'ideologia collaborazionistica di Rodbertus, Kautsky ribatteva che il programma dei socialdemocratici ripudiava l'esercizio di stato a scopi fiscali, perché rifiutava in linea teorica quel tipo di prospettiva politica che pone lo stato al posto dell'imprenditore privato e riunisce così in una sola mano l'arbitrio dell'oppressione politica e dello sfruttamento economico della classe operaia.

Era stato invece ampiamente provato dai fatti, continuava Kautsky, che l'esercizio dello stato favoriva gli interessi operai solo quando veniva a mancare la condizione fondamentale del socialismo di stato — l'indipendenza, o *autonomia* — e si dava al contrario la presenza di una forte influenza popolare che esercitava la sua pressione sulle istituzioni dell'apparato repressivo di classe della borghesia.

L'incontro della democrazia sociale col socialismo di stato — concludeva recisamente — nel senso di Vollmar, è soltanto possibile laddove non trova terreno il socialismo di stato nel senso dei socialisti di stato.

L'editoriale del 18 dicembre⁵⁴ sottolineava con forza l'importanza dei Congressi socialisti e la maturità dimostrata dai socialdemocratici tedeschi nel dibattito, mentre veniva rimarcata l'acerbità e l'ine-

sperienza del socialismo italiano. Il 26 novembre il corrispondente da Berlino della « Critica sociale » aveva scritto:

Il Congresso socialista tedesco si è ormai chiuso dopo più di una settimana di dibattiti vivaci. Il lettore della « Critica » saprà come esso sia il terzo dalla caduta della legge socialista e il primo le cui deliberazioni vengano prese giusta i principi sanciti nel programma di Erfurt.

Tra le questioni dibattute erano degne di nota particolare la settima (intorno alle relazioni intercorrenti tra socialismo di stato e « democrazia sociale ») — relatore Liebknecht — e la quinta (sul primo maggio), che era stata affrontata dalla relazione di Albino Gerisch. Dopo la polemica Vollmar-Kautsky, la stampa borghese aveva atteso (e auspicato) con ansia il Congresso, nel quale si pensava sarebbero scoppiati, dispiegandosi in tutte le loro conseguenze politiche, i dissidi interni alla dirigenza del partito; c'era stato addirittura chi prevedeva una secessione di Vollmar, che avrebbe trascinato con sé tutta la frangia socialdemocratica della Germania meridionale. Ma il 18 novembre, che avrebbe dovuto essere il giorno della battaglia campale fra le due correnti, vide invece un accordo, concretizzato in una mozione unitaria firmata da Vollmar e da Liebknecht e accolta all'unanimità dall'intero Congresso:

La democrazia socialista — diceva il testo del documento — non ha nulla di comune col cosiddetto socialismo di stato. Questo... vuole mettere lo stato al posto dei capitalisti privati fornendogli così il modo di assoggettare il popolo lavoratore al duplice giogo dello sfruttamento economico e della schiavitù politica. Quando invece il socialismo di stato si occupa delle riforme sociali, ovvero del miglioramento delle condizioni della classe lavoratrice, non è altro che un sistema di mezze misure dovuto alla paura ispiratagli dalla democrazia socialista. Allora ha per iscopo, con piccole concessioni e con ogni sorta di palliativi, di allontanare la classe operaia dalla democrazia socialista e quindi di indebolire quest'ultima. La democrazia socialista ha sempre approvato quei provvedimenti, anche se proposti dallo stato, che potrebbero sollevare la condizione economica della classe operaia nel sistema economico attuale; essa però considera tali provvedimenti solo come piccoli acconti, che non potranno mai fuorviare l'azione sua, che è di intendere alla trasformazione socialista dello stato. La democrazia socialista è rivoluzionaria nella sua essenza; il socialismo di stato è conservatore: essi sono due inconciliabili antagonisti.

6. La teoria rivoluzionaria tra determinismo e volontarismo.

Mentre ferveva l'interesse per gli sviluppi teorici e politici della socialdemocrazia tedesca, Olindo Malagodi, nella sua fitta collaborazione alla rivista, delineava un discorso ideologicamente organico sul socialismo italiano e sui suoi problemi. Nell'articolo su *Le riforme sociali*⁵⁵ impostava il discorso nei termini correnti della psicologia collettiva, tramite una riduzione dei rapporti e dei movimenti sociali a funzioni organiche di gruppi di individui. Per cui, operando una deduzione del campo empirico-storico (o social-evolutivo) e della sua interna dinamica a partire dall'analisi — in senso fisiopsicologico — delle componenti della società stessa (individui e gruppi d'individui), approdava a una prospettiva deterministica, che veniva a fare da naturale supporto alla prassi riformista e a giustificarla teoricamente.

La società — scriveva Malagodi — non è una cosa fuori di noi e su cui noi possiamo avere l'azione che vogliamo, come sovra i fenomeni distaccati da noi; noi siamo i suoi elementi e col nostro pensiero, coi nostri sentimenti, con la nostra azione vi siamo presi, travolti. Non possiamo perciò metter mano a rimpastarla dalle fondamenta. L'azione dell'uomo sui fenomeni naturali non può mai essere una piena rinnovazione; invece di tentare di smuovere le leggi naturali e i cumuli pesanti di fatti che le stanno davanti, essa non può tendere che a spostare di pochi gradi il movimento e, componendolo, trarne risultati variati. E questa legge dell'azione dell'uomo sovra la natura, è sopra tutto una necessità nel fenomeno sociale.

È interessante riscontrare nel Malagodi una caratteristica della seconda fase del revisionismo (a cominciare dalla fine del primo decennio del Novecento), che avrà in Rodolfo Mondolfo il suo massimo esponente ed eserciterà la sua influenza ben al di là dei limiti di un'operazione politica connessa al fenomeno culturale della « rinascita dell'idealismo »: la prospettiva deterministica di fondo (nel caso di Malagodi fungente da *base positiva*, nel caso di Mondolfo e di altri, che vedremo più avanti, *punto di riferimento polemico* ma, proprio in quanto tale, *base negativa* non meno indispensabile alla vita della « negazione ») non solo non è aliena da infiltrazioni volontaristiche, ma è ad esse indissolubilmente connessa nella sua es-

senza di *Anschauung* ideologico-astratta della storia. Proprio là dove il richiamo al concreto, all'analisi dei fatti perviene alle sue conclusioni, emerge l'apriorismo, vizio di fondo di tutte le concezioni idealistiche o pragmatiche: solo attraverso questa *conversione* — che poi non è altro che una *emersione* delle radici ideologiche comuni di positivismo e idealismo⁵⁶ —, è possibile comprendere come i concetti « scientifici » di *società, storia, natura* elaborati dalla sociologia evoluzionistica fossero assai più vicini all'idealismo e alla metafisica che non alla schietta metodologia delle scienze storiche e naturali. Ma, al di là di queste considerazioni, questo fenomeno di interscambiabilità di determinismo e volontarismo (analogo e significativamente parallelo al rapporto anarchismo-riformismo) ci interessa in quanto destinato ad assumere un ruolo e una funzione centrale nei dibattiti teorici interni ed esterni al socialismo italiano: la questione del nesso riforme-rivoluzione, che poi rientrava in quella assai più capitale del rapporto soggettività-oggettività nel processo di sviluppo storico della lotta di classe (la *vexata quaestio* della *Klassenbewusstsein*), non era risolvibile negli astratti termini di principio in cui era stata posta all'interno del movimento socialista, e pertanto sono condannati a restare prigionieri di un'ottica deviante e immobilistica — sotto il profilo politico — quegli studi che si ostinano a ricercare il filo di una possibile rifondazione strategica *dentro* la tradizione delle sterili polemiche fra riformisti e rivoluzionari, le quali si trovano *al di qua* (teoricamente) della *ripresa leniniana* della marxiana critica dell'economia politica funzionalizzata alla costruzione del partito rivoluzionario come *organizzazione della scienza* di parte operaia al livello *presente* dello sviluppo capitalistico e della sua nuova configurazione morfologica su scala mondiale⁵⁷.

È opportuno sin da ora rilevare una certa vocazione soggettivistica di tutto un filone del revisionismo italiano che, prendendo le mosse dal notevole saggio gentiliano *La filosofia di Marx*⁵⁸, approderà, attraverso una *mediazione idealistica* della lettura di Labriola, alla concezione mondolfiana della *Praxis*⁵⁹. Alla luce di queste considerazioni, non appare calzante il rilievo di Mondolfo sulla pretesa tendenza al determinismo di talune asserzioni labriolane, né giusta la sua introduzione del concetto sintetico di *praxis* in luogo della famosa « autocritica delle cose », laddove per *cose* non s'intende i morti (*per noi*) oggetti della natura, ma le condizioni storiche reali,

la concreta e pregnante totalità dei processi, prodotti dal *concorso unitario del momento soggettivo e di quello oggettivo*. È solo in questo senso, come aveva ben compreso Labriola sulla scorta di Marx, che possiamo parlare, *in quanto marxisti*, di una « logica delle cose », di uno sviluppo oggettivo della storia svolgentsi secondo leggi proprie, indipendenti dalla volontà dei *singoli* individui. Né ciò significa negare l'importanza del fattore volontaristico, ma operare una distinzione — in termini « hegeliani » — fra due diverse forme della soggettività: le manifestazioni intimistiche e individualistiche della volontà, in quanto reazioni isolate e scisse dalle condizioni del processo reale, sono destinate a subire ineluttabilmente il « corso delle cose », che procede, per l'appunto, indipendentemente dalle tendenze velleitarie dei singoli. Ma c'è un altro modo d'intendere la volontà, e cioè come momento attivo che entra a far parte integrante del processo storico e contribuisce a determinarlo: è la volontà che opera razionalmente, secondo le condizioni reali nelle quali è consentito all'uomo di agire. Le premesse indispensabili all'azione stanno nella capacità soggettiva di tener conto delle condizioni oggettive desumendo da esse il modo, la *forma* (storico-politica) dell'azione; stanno, in una parola nella *scienza* (ovviamente nel senso di Marx, non in quello di Spencer o di Loria). In questo senso la volontà cessa di essere desiderio impotente o azionismo velleitario e privo di concetti, e si pone come forza storica in grado di imprimere una svolta decisiva al processo reale. In Mondolfo il richiamo alla mediazione dialettica fra soggettività e oggettività è niente più che un richiamo formale che non va al di là, sul terreno dell'intervento politico, della copertura e della pratica adesione alla politica turatiana; nel giovane Gramsci è visibile invece una tendenza alla rottura con il riformismo dei sillogismi filosofici e delle citazioni accademiche in nome di una astratta volontà alla quale egli finisce per ricondurre il fenomeno della Rivoluzione d'Ottobre, mostrando tuttavia di ignorare il retroscena teorico e rilevando nell'azione dei bolscevichi la conferma della onnipotenza taumaturgica e creazionistica della soggettività sui brandelli dell'oggettività evoluzionistica e del determinismo inerte e conservatore⁶⁰. Per ritornare a Malagodi, la storia è, nelle sue parole, caratterizzata da un continuo e graduale processo di osmosi fra le varie razze: l'ambito unificatore degli individui (prima) e dei gruppi etnici diversi (poi) è il sistema

sociale, che fonde i disparati elementi in un tutto unico (la società):

Dunque, per conseguenza ultima, la vita sociale di una razza non è fatta dalle attitudini etniche, fisiologiche e psicologiche; ma dai sistemi che governano la società, dai sistemi economici, dalle leggi, dagli usi, dalle costumanze, ecc. ⁶¹.

Nel rispondere a Turati che lo accusava di sopravvalutare l'autonomia del pensiero, che avrebbe invece un valore creativo limitato dagli inevitabili condizionamenti economici ed etnici, Malagodi si richiamava a un tipo d'interpretazione del pensiero di Marx volta ad assorbire l'elemento economico nella categoria dell'attività (*praxis*), vista *sub specie philosophiae*, ma dichiaratamente presentata sotto le spoglie di un vago umanesimo scientifico, del tutto estraneo, almeno in apparenza, alle ideologie socialiste del tempo. Rivolgendosi a Turati per la replica, egli era ancor più radicale nel *riconduurre al pensiero* l'intero processo storico:

Tutti questi fatti economici che tu vorresti contrapporre al pensiero come l'oggetto reale allo specchio, sono in ultima analisi gravidi di pensiero; fuori del pensiero sono soltanto i fatti fisici, chimici, ecc. ecc., i fatti naturali che si svolgerebbero nella natura anche se l'uomo scomparisse. Ma con la scomparsa dell'uomo scomparirebbero anche i fatti economici [...].

In tal modo l'oggettività materialistica del Marx che tu difendi si riduce a questo: a dare tutta l'importanza al pensiero e alle azioni semicoscienti della moltitudine, nessuna alle intuizioni lucide della scienza.

È assai illuminante, per capire la convivenza contraddittoria di determinismo e volontarismo in Malagodi, il confronto fra le due seguenti affermazioni: 1. ciò che tiene unite fra loro le generazioni umane « è l'essere sottoposte a una uniformità di condizioni sociali. Sotto questo aspetto la trasformazione sociale è, come ha dimostrato Marx, un avvenimento fatale che scende giù dalle condizioni della società presente, come una grande corrente di fiume scende per la legge di gravità dei liquidi. E mano d'uomo non la fermerà ». 2. La trasformazione sociale non può tuttavia essere presentata soltanto sotto il profilo oggettivo, in quanto « essa è l'opera della volontà, della coscienza dell'uomo . . . ».

Ci troviamo, pertanto, dinanzi a un chiaro esempio di determinismo che, ribaltato, diventa volontarismo ma, nonostante ciò, non riesce a risolvere i dilemmi posti dalla concezione evoluzionistica della storia né ad operare su di essa una *critica dell'ideologia*.

Malagodi sembra essere sulla strada giusta quando afferma che il proletariato non può pervenire al potere e porre le basi di una società socialista « per la sola azione della forza incosciente », spontaneamente, per cui si rende necessaria l'organizzazione del reparto d'avanguardia della classe, la sua guida cosciente e « scientifica »⁶². Ma quando arriva a specificare *quale* tipo di metodo occorra applicare nell'analisi delle situazioni sociali, è costretto a richiamarsi alle scienze positive, anche se sotto l'aspetto particolare di una metodologia *probabilistico-preditiva*, che egli contrappone alla *logica dei fatti* di Turati:

mentre la logica dei fatti che voi difendete è una logica povera, perché non trae i suoi dati che dal presente, [...] la logica della scienza guarda in una cerchia più ampia, raffronta i dati del fatto presente con quelli di secoli lontani, e vedendo così i pericoli possibili, le necessità, ecc., mostra la strada che si deve battere, trova soluzioni che presentano più probabilità di riuscita, escludendo quelle che i fatti hanno già escluso.

Poi vengono gli « apostoli », la cui azione non solo aiuta il movimento, « ma spesso lo crea dove non lo potrebbero creare i fatti »: affermazione per noi carica di significati storici, che fa emergere in tutta la sua evidenza il rapporto intercorrente fra *ideologia del positivismo* e *filosofia della vita*.

Se ci è lecito semplificare le conclusioni deducibili da tutto il discorso di Malagodi, diremo che, mentre la trasformazione sociale avviene *oggettivamente*, « per la sola azione della forza incosciente » (e fin qui vale il metodo di analisi del positivismo), la rivoluzione invece è opera della *volontà*, che guida le masse « alla meta lontana ». La pseudo-soluzione del dilemma libertà-necessità suona insomma: i fatti non sono tutto, la legge di causalità esaurisce una sola dimensione del processo, un solo aspetto della realtà storica; *poi* (e qui è chiaro lo scarto, il salto logico del discorso, che proietta le conclusioni sullo sfondo di un fideistico appello alla soggettività) interviene la volontà attiva e cosciente, che crea le condizioni anche quando non sono offerte dallo sviluppo oggettivo del processo (e qui

sembra di sentire non Malagodi, ma il Gramsci della *Rivoluzione contro il Capitale*).

Ignorare l'effetto di condizionamento prodotto dalle ideologie positivistiche (e presente *in negativo* nelle stesse soluzioni opposte) anche al di là della loro morte anagrafica e della loro sostituzione con il pragmatismo e il « rinato » idealismo, vorrebbe dire chiudersi nel più miope opportunismo e insieme autocondannarsi all'incomprensione della teoria marxista che ha caratterizzato, dopo Antonio Labriola, il « marxismo italiano », nella sua veste nazionalpopolare di « filosofia della prassi ». Concezione dialettica e matura quanto si vuole nelle sue enunciazioni verbali, ma ignara degli strumenti metodici del *Capitale* e perciò incapace di uno studio scientifico dello stesso capitalismo nazionale.

Agli inizi del 1893 Malagodi, in un articolo pubblicato in due puntate, trasferisce il suo punto di vista sul piano politico, compiendo una interessante analisi del socialismo italiano. Nella prima puntata⁶³ egli stabilisce un raffronto tra la situazione italiana e quella tedesca, criticando la presunta specificità nazionale dell'idea socialista:

È un'idea che si è imposta alla mente di moltissimi — scrive — questa, che in Italia ci debba essere un socialismo speciale, un socialismo italiano; e non si capisce il perché.

Un'idea politica si caratterizza, secondo Malagodi, in tre elementi fondamentali: 1. il *fine*; 2. le *condizioni storico-ambientali*; 3. i *metodi* (il terzo è il momento sintetico, poiché i metodi vengono adottati per penetrare nei fatti e attuare il fine secondo le condizioni determinate). Muovendo da questi presupposti egli arriva, con un ragionamento per la verità assai schematico, a negare ogni differenza tra socialismo italiano e socialdemocrazia tedesca. Il fine, infatti, sarebbe comune a tutti i movimenti socialisti, senza distinzione, tendendo tutti all'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione. Esso ha valore perché non è utopico, ma *pratico*, avendo nel proletariato il suo portatore storico-concreto. Ma il movimento reale *per* il socialismo in tanto si dà in quanto « l'idea politica non è solo l'osservazione scettica di un fenomeno, ma la osservazione del fenomeno più l'affermazione della soluzione, che però non deve essere fantastica ma parallela ai fatti ». Per quanto

riguarda le condizioni, Malagodi osserva che l'accumulazione capitalistica è in Italia molto piú lenta che negli altri paesi industrializzati: da qui il permanere della piccola industria e della proprietà fondiaria le quali, negli stadi avanzati dello sviluppo, vengono inghiottite dai grossi monopoli. La relativa arretratezza sarebbe la causa, in ultima istanza, del persistere di certe forme di moderatismo piccolo-borghese, con venature radicali e, talvolta, estremistiche. Ma questi scarti di sviluppo non sono sufficienti a giustificare una caratterizzazione autonoma del socialismo italiano:

Il sistema industriale moderno non è isolato in tante caselle quante sono le nazioni. È un ampio sistema solido che le ravvolge tutte in una rete di ferro, quantunque esse politicamente siano distinte.

Ragion per cui un forte accentramento capitalistico in un paese industrialmente avanzato determina una nuova proletarizzazione e nuove aree di sfruttamento, facendo sentire i suoi effetti anche nei paesi piú arretrati. In tal senso (qui Malagodi sembra intuire le conseguenze dello sviluppo in senso imperialistico del capitale su scala mondiale) l'Italia, oltre a presentare gli inconvenienti propri di una economia capitalistica, è sfruttata dallo stesso capitale estero, che le impedisce di godere quei pochi vantaggi che lo sviluppo produce (e che sono invece goduti dai lavoratori di altri paesi, come l'Inghilterra). Le grandi industrie straniere « prendono l'Italia come una colonia e la sfruttano in questo senso ». Mentre nei paesi britannici l'industria aveva dato un'occupazione produttiva agli elementi della piccola-borghesia che l'inevitabile accentramento prodotto dallo sviluppo economico capitalistico aveva privato degli antichi (anche se minimi) privilegi, in Italia contadini e piccoli proprietari terrieri cadevano in miseria senza avere alternativa di inserimento nei ranghi del sistema produttivo come salariati.

Ma neppure questa netta divaricazione fra il nostro paese e quelli piú avanzati giustificava una via italiana, specificamente nazionale, al socialismo, per due ordini di motivi: il motivo, già ricordato, del carattere *mondiale* del sistema produttivo e quello della diretta corrispondenza tra sviluppo del capitale industriale e sviluppo della forza operaia, per cui a un'industria altamente moderna e tecnicizzata fa sempre riscontro una proporzionalmente accresciuta forza del proletariato; cosí come in Italia, alla debolezza della classe

dirigente paleocapitalistica corrisponde un proletariato debole e disorganizzato. Ne risulta pertanto, conclude Malagodi, l'assurdità delle distinzioni « nazionali » fra i vari movimenti e partiti socialisti.

La seconda parte dell'articolo⁶⁴ affronta il problema dell'organizzazione del movimento socialista e quello della funzione del partito. Il movimento oggettivo è dato dalla contraddizione fondamentale tra capitale e lavoro e dalle situazioni conflittuali che essa produce (crisi del capitale cui rispondono come effetti le lotte operaie): questo sarebbe il movimento preso nel suo aspetto *economicistico*. Il partito deve prendere atto delle situazioni oggettive funzionalizzandole a un medesimo obiettivo: « trasfondere nella coscienza degli operai il fine ultimo, la soluzione necessaria di questo contrasto, e allora esso, invece di arrestarsi e di sminuzzarsi nei piccoli urti, nelle soluzioni parziali, trova la sua espressione ideale »; questo è il movimento preso nel suo aspetto *volontaristico*.

Nonostante la rigidità dei presupposti che sorreggono il suo discorso, Malagodi ha dei meriti indiscutibili. Oltre a indicare, assai lucidamente per i tempi, la funzione-guida del partito, inteso come avanguardia *cosciente* (superamento dell'« oggettività ») del proletariato, egli prospetta pure la possibilità di elaborare nuovi strumenti organizzativi della lotta di classe per i paesi industrialmente non avanzati (o, quanto meno, con uno sviluppo economico ritardato e subalterno agli interessi del capitale estero), i quali, pur non avendo una classe operaia forte e matura, presentano tuttavia una situazione conflittuale disponibile a una svolta in senso rivoluzionario: e questo non per una reazione soggettiva, e sostanzialmente populistica, al peso della miseria prodotta dal saccheggio « coloniale », ma per il ruolo oggettivo che a questi paesi veniva conferito dalla nuova organizzazione mondiale del capitalismo e dal carattere disfunzionale dello sviluppo.

7. *La pretesa antinomia fra il diritto e la forza (polemica contro Loria).*

Crede che le frequenti e vivaci polemiche mosse da parte di molti socialisti italiani contro le grossolane concezioni di Loria e le violente repliche dell'Engels fossero state sufficienti a scalzarne il credito e la fama smisurati che lo accompagnavano sarebbe un errore.

Il « titano », l'« inveratore » e il « critico » di Marx, nel suo insegnamento accademico (prima a Siena e poi a Torino) continuò tranquillamente a imperversare imbrattando con le sue amene idiozie innumerevoli fogli di carta stampata. « D'altro lato — sono parole di Macchioro — le polemiche stesse fra Loria e Engels, come fra Loria e Antonio Labriola (che del marxismo s'era studiato i testi accuratamente) accrescevano spicco al Loria, come quello che aveva *inverato* da paro a paro il marxismo... I sarcasmi di Antonio Labriola, le ironie di Croce, che aveva capito di che filato fosse tessuta la marsina lorianiana, le riserve di Arturo Labriola o Enrico Leone (che, ossequiose com'erano verso Loria, alla sua fama giovavano piú che nuocere), per non parlare degli oppositori liberoscambisti alla Martello, U. Ricci, Pareto e via dicendo: non è meraviglia, dico, se un intero settore dell'Economia Politica rimase influenzato da Loria. Sicché è facile scorgere nella generazione del Roberto Michels, Augusto Graziani, Masé-Dari o financo L. Einaudi tracce piú o meno evidenti della sua presenza intellettuale »⁶⁵.

La polemica di cui ora riferiremo si svolge nel 1892, due anni prima cioè che Enrico Ferri, nella sua oscena « triade »⁶⁶, scrivesse che le opere di Loria, cosí riccamente sostanziate di cultura « marxista » e feconde di suggerimenti e *revisioni* creative, lo avevano indotto a iscriversi al partito di Turati (ammiratore, in verità, dei Loria). Essa va dunque iscritta, per non essere fraintesa, nel panorama idilliaco — di stima reciproca, di « unità nella distinzione » — che abbiamo tentato di rievocare attraverso le acute osservazioni di Macchioro.

In una noticina all'articolo sul *Conflitto di Carmaux*⁶⁷, Filippo Turati aveva attribuito a Loria un'affermazione — contenuta, secondo Turati, in *Darwin e l'economia politica* — per la quale giudicare la misura delle forze in lotta dall'esito della stessa, affermando in sostanza che il piú forte è colui che ha vinto, sarebbe una mera petizione di principio. La breve nota, provocando una pronta risposta di Loria, divenne l'origine di una discussione intorno al problema del *diritto*⁶⁸.

La misura normale della forza, ribatteva Loria, non è la lotta, come sostiene erroneamente Turati, bensí la *produzione*. L'affermazione tautologica che sono sempre i vincitori a vincere (in quanto piú forti) è incontestabile, ma difficile da dimostrare nella sua esatta rilevanza. Questo argomento era indirettamente volto a con-

trovare la tesi di Enrico Ferri, secondo cui anche le usurpazioni incontestabili compiute dai pochi a discapito delle masse furono storicamente possibili solo perché quei pochi erano i più forti, almeno in quelle particolari fasi dell'evoluzione sociale. Loria dichiarava inammissibile una siffatta deduzione, in quanto prescindeva dalla considerazione di un fattore assai importante: la costituzione giuridico-politica, che è sempre stata, nel corso della storia, strumento di dominio e di potenza per classi « biologicamente » deboli e incapaci; e rincarava la dose presentando una tesi — di derivazione darwinista — ormai acquisita dal marxismo dell'epoca e divenuta uno dei cavalli di battaglia di tanti socialisti teorici, intellettualmente imparentati con l'ideologia del positivismo: la *lotta per l'esistenza*, al presente, cioè all'interno dell'attuale sistema capitalistico di produzione, ben lungi dall'assicurare la sopravvivenza e il predominio agli individui più sani e vigorosi, conduce al trionfo dei più inetti e dei più deboli e alla conseguente degenerazione della specie. La tesi loriana, benché ostentasse simpatia per il proletariato come « specie » *biologicamente* sana e di gran lunga più forte della borghesia, non era nella sostanza meno volgare di quella di Ferri.

Nell'articolo sul *Conflitto di Carmaux* Turati cercava, invece, di confutare la pretesa antinomia fra il diritto e la forza: forza e diritto, si diceva, sono la medesima cosa, in quanto nascono dal comune terreno delle necessità sociali, dalle condizioni storiche obiettive. Il diritto, al di là della mistificazione ideologica, altro non è che una forza sociale che è riuscita a superare stabilmente le forze sociali avversarie e ad affermarsi come forza storicamente attiva e operante, garante della normalità. Il diritto è espressione della forza che « diventa »: il capitalista è nella lotta *realmente* (= *socialmente*) il più forte (pur essendo, come individuo biologicamente inteso, più debole di un proletario). Ciò nulla toglie, ovviamente, alla mistificazione della scienza borghese (volta a giustificare l'ordine esistente e garantirne il mantenimento), per la quale i più forti diventano automaticamente « i migliori ». Il « darwinismo sociale » — travisamento e caricatura del vero darwinismo —, come tutte le dottrine che pretendono di dimostrare la necessità dell'ordinamento capitalistico, è un'ideologia al diretto servizio della classe borghese, per la perpetuazione del suo dominio. La tesi loriana veniva così

confutata per il fatto che non scendeva nello specifico sociale, reggendosi su un'inferenza e una confusione di livelli.

Le critiche a Loria, del resto, venivano in questi anni da varie parti e toccavano momenti diversi della sua dottrina: quest'ultima, che si presentava come prosecuzione e « inveramento » scientifico dell'opera di Marx, di fatto non era altro che una cattiva parafrasi e una volgarizzazione economicistica del materialismo storico. La distorsione si manifestava soprattutto nell'uso della categoria aprioristica di *homo oeconomicus*, che dissolveva il concetto di classe in una accezione indifferenziata, e nella denominazione del materialismo economico come « materialismo dello strumento produttivo », che, restringendo il concetto di « economico » (e isolandolo perciò dal contesto complessivo e articolato dei *rapporti sociali*), faceva scendere la concezione materialistica della storia a utopia regressiva e a evolucionismo deterministico. Loria seguiva il procedimento inverso a quello consueto dello storico: si diffondeva sui princípi, sulle leggi, sulla tipicità dei fenomeni e introduceva i fatti concreti come esempi, in funzione per lo piú aneddótica; cominciava, anziché con gli accadimenti storici concreti, con l'enunciazione astratta dei tre tipi di associazione (propria, mista e complessa), con lo stabilire il nesso tra la spontaneità/sistematicità della « terra libera » e la densità della popolazione, con lo spiegare che la sopravvalutazione della terra è necessaria alla proprietà capitalistica e condizione della sua conservazione, col porre il principio che la costituzione economica è, in ogni sua fase, la produzione *naturale* e *necessaria* delle condizioni di appropriazione e di produttività della terra o, per dirla in altro modo, dell'esistenza o soppressione di terra libera trattabile dal lavoro puro⁶⁹.

In una lettera da Verona pubblicata nel numero del 1° aprile della « Critica sociale », Benedetto Bertarelli sosteneva che il concetto di lotta di classe non aveva ancora avuto una soddisfacente elaborazione scientifica, in quanto i tentativi compiuti in questo senso da Loria e Bissolati dovevano considerarsi praticamente falliti:

Né i lavori del Loria, né quelli del Bissolati [...] hanno, secondo me, quel carattere di universalizzazione che è l'indice della solidità di una constatazione scientifica⁷⁰.

Loria aveva proiettato sull'intera storia dell'uomo una categoria statica, tratta dall'empiria, dall'*immediato* presente, e spacciata per elemento-base ineliminabile di tutte le società umane, allo stesso modo che gli economisti classici avevano proiettato la « natura umana » (rilievo empirico volatilizzato in concetto) sullo stato originario, facendone discendere l'intero processo storico. Su questo punto s'incentrava la critica marxiana dell'economia borghese nei *Manoscritti economico-filosofici* del '44. Il peccato d'origine, la genesi ideologica, dell'economia politica sta nel fatto che l'economista « *unterstellt als ein Faktum, in der Form der Geschichte, was er erklären soll* »⁷¹. Ma leggiamo il brano di Marx per intero:

Evitiamo di trasferirci come l'economista politico, quando vuole spiegarci, in un inventato stato originario. Un tale stato originario non spiega niente. Sposta semplicemente la questione in una grigia nebulosa lontananza. L'economista presuppone così nella forma di un fatto, di un accadimento, quel che deve dedurre, cioè il rapporto fra due cose, per esempio, fra divisione del lavoro e scambio. Così la teologia spiega l'origine del male con la caduta del primo uomo: cioè anche l'economista *presuppone come un fatto, nella forma della storia, ciò che deve spiegare*⁷².

Bertarelli intuiva che l'« homo oeconomicus dei Loria è un freddo, acutissimo, sapiente calcolatore, una intelligenza possibile soltanto nelle raffinatezze egoistiche della società borghese ». Di qui egli concludeva sulla necessità di « determinare i fatti d'ogni tempo e d'ogni luogo sui quali possa basarsi la legge sociologica della lotta di classe ». Rilievi, lo ripetiamo, a livello puramente intuitivo, non sorretti da alcuna conoscenza dei testi fondamentali del materialismo storico; com'era d'altro canto dimostrato dal fatto che Bertarelli ignorava, nell'enunciare l'esigenza di una trattazione *storica* della lotta di classe, che un abbozzo di sintesi in tal senso era stato tracciato da Engels nell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*.

Ma, al di là di questo, sta di fatto che le polemiche anti Loria, per quanto ricche di spunti interessanti, ebbero per il loro carattere sostanzialmente « cordiale » l'effetto di rafforzare la fama del « noto annientatore e critico di Marx », suscitando le comprensibili ire di Antonio Labriola. Qualche anno più tardi un certo Benedetto Croce, giovane discepolo del Cassinate, si assumerà il compito di « distrug-

gere » le teorie di Loria; ma il punto di vista da cui la critica verrà mossa, anziché soddisfare il maestro, lo getterà nello sconforto, accentuandone l'isolamento e il distacco dalla « moda » del tempo.

8. *Individuo e società: la questione dell'attuabilità del socialismo.*

Non è estranea al socialismo italiano della seconda metà dell'Ottocento, come non è d'altro lato estranea allo stesso positivismo, la problematica dell'individuo e quella, ad essa strettamente connessa, della libertà individuale all'interno di un sistema collettivistico. Poiché mancava un'adeguata conoscenza della filosofia classica tedesca e degli scritti del giovane Marx, spesso, per superare la contrapposizione fra individualismo e socialismo — corrente nella pubblicistica politica borghese — si riprendevano i luoghi comuni della sociologia positivista. Alla vantata civiltà del capitale, caratterizzata da una vera e propria « caccia all'individuo », si contrapponeva il concetto spenceriano della società come sintesi organica; per cui il singolo nella collettività, conformandosi a una regola universale, realizzava se stesso e perveniva alla libertà. Ma come superare il punto morto della teoria liberistica, per la quale l'egoismo è la base, il fondamento immutabile, di ogni sistema sociale? Come dimostrare, scientificamente, la non utopicità di un sistema socialista?

Francesco Coletti affronta per l'appunto questo tema nell'articolo *L'egoismo nell'evoluzione sociale*⁷³. Coletti distingue innanzitutto l'*edonismo* in soggettivo e oggettivo: l'*edonismo* (preso da Coletti nell'accezione benthamiana, come tendenza dell'individuo « nel grado relativamente massimo al proprio benessere »), soggettivamente inteso, si presenta uno e uniforme; osservato viceversa dal punto di vista dell'oggetto al quale si rivolge, è molteplice e vario. La differenza fondamentale è quella che intercorre tra *egoismo di specie* ed *egoismo individuale*; essa è data dal fatto che la tendenza a convergere gli effetti sensibili, esteriori dell'atto è rivolta o a vantaggio altrui o a vantaggio proprio. Su questa distinzione si articola poi quella tra *egoismo concreto* e *altruismo*. Questo schema consentirebbe di orientare la tendenza edonistica nel senso di un indirizzo altruistico, ove siano date le condizioni storiche favorevoli. Pertanto, dall'*egoismo astratto* (tendenza edonistica) si dispiegherebbe la possibilità storica dell'altruismo. L'*egoismo astratto* sa-

rebbe così il tacito presupposto dell'egoismo concreto e dell'altruismo: questi possono confrontarsi fra di loro, ma non già col primo, che ne è il *presupposto* o, per così dire, il *principio di realtà*.

Un'impostazione teorica del genere ha il merito, per Coletti, di fornire due rilevanti risultati: 1. chiarisce e rinsalda la premessa fondamentale dell'economia « ortodossa » (la legge del *minimo mezzo* e l'interesse personale), dimostrando come le eccezioni non infrequenti alla pretesa permanenza assoluta dell'interesse personale si riferiscano in realtà alle sue manifestazioni storiche; 2. confuta l'argomento principe avanzato contro la dottrina socialista, per il quale la storia e la società umana avrebbero il loro fondamento nell'egoismo. Obiezione facilmente liquidabile con la risposta che, in una società socialista « il *massimo edonistico collettivo* potrà coincidere con il *massimo edonistico individuale* ».

Intervenendo nella discussione, Vilfredo Pareto concordava con Coletti sul fine sociale — che doveva essere, anche per lui, il massimo edonistico —, mentre esprimeva la sua discordanza riguardo ai mezzi. I mali della società, diceva Pareto, dal punto di vista della dottrina liberista, non derivano tutti dal sistema di produzione capitalistico, che in conseguenza non può essere considerato il solo ostacolo al conseguimento del massimo edonistico:

Noi liberisti non neghiamo che il sistema capitalistico porti alcuni mali, ma ci pare che i sistemi che ad esso si vogliono sostituire ne facciano temere dei maggiori ⁷⁴.

Perché il discorso sul futuro storico sia epurato d'ogni residuo utopismo, bisogna operare una relativizzazione dei concetti: il massimo edonistico non va dunque, per Pareto, inteso come il massimo bene, ma come il « minor male ». La storia è sempre stata e sarà sempre storia di lotta dei ricchi contro i poveri, dei potenti contro i deboli: « la forma muta, la sostanza di poco differisce ».

Il risvolto reazionario delle tesi paretiane era ben noto. Il suo attacco al socialismo aveva un'esplicita connotazione politica e sollecitava, di conseguenza, il diretto intervento di Turati nel bel mezzo della disputa « speculativa » e « scientifica » sulla realizzabilità o meno dell'ideale di una economia non fondata sullo sfruttamento e sul dominio di classe. La risposta di Turati centrava in parte il problema, ma non operava una critica dei presupposti ideo-

logici, dei « feticci » della dottrina paretiana. Pareto, rilevava il *leader* del partito, proietta sul futuro l'« ossessione » del presente, senza riuscire a cogliere il distacco qualitativo intercorrente fra le diverse forme storiche della produzione:

Così è: questi *liberisti* o *liberali*, come vogliate chiamarli, non sanno *liberare* se stessi dall'ossessione, dallo spettro dello stato odierno. Trasportano il capitalismo nel collettivismo e poi dicono: non vedete che il collettivismo ha i difetti del capitalismo, aggravati dei suoi propri?

Il dibattito veniva successivamente approfondito da un altro intervento di Coletti, che tentava di dimostrare, attraverso un'analisi della teoria paretiana, la sua sostanziale lontananza dalla dottrina liberista⁷⁵. Pareto, diceva Coletti, ritiene che il pericolo della corruzione consista nell'accrescersi degli uffici dello stato. Anche nel precedente intervento egli aveva inferito l'impossibilità da parte del socialismo di eliminare la corruzione dal fatto che avrebbe dovuto necessariamente mantenere o accrescere gli uffici di stato. Da qui emergevano due motivi di distacco della concezione paretiana dal punto di vista del liberismo. Infatti: 1. la suddetta premessa, per Coletti, non esclude la possibilità di realizzazione del socialismo, ma ad essa conduce; inoltre: 2. poiché questa deduzione ci porta ad ammettere che la costituzione economica della società può sterilizzare l'influenza deleteria dei governanti, ne risulta così evidentemente rovesciato il rapporto causale fondamentale, presupposto dai liberisti, fra la società e la sua rappresentanza politica. La teoria liberista ortodossa si fonda invece su tutt'altri principi, per i quali le leggi regolatrici dell'economia sociale sono il prodotto della natura umana e, più propriamente, dell'interesse personale che guida il soggetto umano nelle sue azioni. Perciò le leggi economiche immutabili e naturali. Da qui l'accusa di « volontarismo » che la scuola liberista solitamente rivolgeva al socialismo; mentre quest'ultimo, per ribattere queste accuse e dimostrare il proprio carattere di necessità storica, doveva fare ricorso alle scienze positive⁷⁶. Il concetto da cui partono i liberali è, in fondo, che le leggi naturali si sottraggono all'arbitrio dell'uomo; da cui i tre assiomi: 1. l'egoismo è il centro e la causa delle leggi storico-naturali; 2. gli interessi delle classi non sono tra loro antagonistici; 3. ciascuno conosce da sé, meglio degli altri, il proprio interesse. Stando a questi presupposti,

la teoria liberista non riesce a spiegare come la libertà individuale e la libera concorrenza siano piuttosto l'eccezione che la regola della politica economica « in tutti i tempi e in tutti i paesi » (Pareto), e per quale ragione lo stato moderno, se per un verso si va spogliando di alcune funzioni, per l'altro ne vada assumendo di nuove e sempre piú gigantesche, divenendo il centro regolatore di colossali monopoli. Né riesce inoltre a render ragione donde provenga l'acquiescenza dello stato nei confronti dei monopoli stessi, nonché delle coalizioni di forze che si formano in seno alla società, mentre il compito « naturale » di un governo dovrebbe essere (come affermano gli apostoli del liberismo) quello di rompere i legami che potrebbero sorgere tra gli individui e i ceti che compongono il corpo sociale.

La risposta dei liberisti a questa obiezione è all'incirca la seguente: la causa di queste anomalie è nell'ignoranza di coloro che danno allo stato i mezzi per vivere e operare. Questa tesi, oltremodo semplicistica, veniva presentata non soltanto da un economista italiano come De Molinari, ma anche da Emilio Sax, un esponente della scuola edonistica austriaca. Scriveva in proposito Coletti, riprendendo un rilievo già fatto da Enrico Sidgwick nei suoi *Elements of Politics*:

Notiamo, intanto, di passaggio che la ignoranza degli uomini, invocata dai liberisti per ispiegare le infrazioni alle leggi naturali, contraddice a uno dei presupposti delle leggi medesime, al terzo presupposto dianzi accennato, che gli uomini sono i migliori e piú coscienti tutori del loro benessere.

È lecito, pertanto, ritorcere contro il liberismo l'accusa di volontarismo che esso aveva mosso al socialismo. « È la volontà, l'arbitrio dell'uomo, che è elevato indirettamente a causa prima e dominante ».

Di fatto, continuava Coletti, ci si trova dinanzi a un procedimento molto strano: in un primo momento si enuncia la dottrina delle leggi naturali; in un secondo, si riconosce che il passato e il presente negano, in gran parte, il concretamento di quelle leggi. A tale negazione si attribuisce poi l'origine della miseria della società e si indica la causa della stessa in un elemento attinente la soggettività dell'uomo: la sua ignoranza. È vero che anche nella teoria

classica i fenomeni economici sono dedotti da un fattore volontaristico (l'interesse personale); ma è vero altresì che un altro elemento è associato all'uomo in questa dottrina: l'analisi ricardiana della rendita fondiaria — per cui ne viene lumeggiata l'influenza sul profitto e su tutti i fenomeni della produzione e della distribuzione. Al contrario, la scuola ortodossa nega il fenomeno della rendita fondiaria (ovvero lo estende a tutti i sopraredditi delle industrie) ed esalta la produttività progressiva dell'industria e l'elevamento concomitante di salario e profitto. La teoria classica è più realista del re, non certo apologetica dell'ordine presente: è una scienza caratterizzata dalla « strettezza di cuore » (*Engberzigkeit*).

Nel bel mezzo di queste argomentazioni Coletti inserisce la citazione di un famoso luogo del *Capitale*: secondo Marx, l'economia politica classica sarebbe quella che, a partire da G. Petty, cerca di penetrare nell'insieme reale e « intimo » dei rapporti di produzione della società borghese-capitalistica, « in opposizione all'economia volgare che si contenta delle apparenze [...] e si limita ad elevare pedantesco a sistema e a proclamare come verità eterne le illusioni di cui il borghese si compiace di popolare il proprio mondo, il migliore dei mondi possibili »⁷⁷.

Naturalmente non è difficile rilevare che Coletti leggeva male, o parzialmente, il Marx del *Capitale* e la sua critica dell'economia classica. Alla fine del *Poscritto* alla seconda edizione tedesca del *Capitale* (Londra, 24 gennaio 1873), dopo aver distinto la dialettica mistificata — « una moda tedesca » — dalla dialettica reale, Marx infatti scrive:

La formula che più incisivamente fa sentire al borghese, uomo pratico, il movimento contraddittorio della società capitalistica sono le alterne vicende del ciclo periodico percorso dall'industria moderna e il punto culminante di quelle vicende: la crisi generale⁷⁸.

A proposito del superamento della visione superficiale (« moto apparente ») dei processi dell'economia politica nella nuova prospettiva scientifica (« moto reale »), si legge nel capitolo sulla *merce*:

In genere, la riflessione sulle forme della vita umana, e quindi anche l'analisi *scientifica* di esse, prende una strada *opposta* allo svolgimento

reale. Comincia *post festum* e quindi parte dai risultati belli e pronti del processo di svolgimento ⁷⁹.

Le forme che conferiscono al prodotto del lavoro il carattere di *merce* si presentano con la validità di forme naturali e immutabili della vita sociale, prima che gli uomini stessi si rendano conto non della origine storica di queste (poiché le ritengono già immutabili), bensì del loro contenuto. Il denaro, forma finita e fissata delle merci, *vela*, anziché *svelare*, il carattere nella sua « essenza » sociale dei lavori privati, e quindi i rapporti sociali (reali) fra lavoratori privati. Il denaro, come equivalente generale del valore di tutte le merci, non cambia nulla alla sostanza:

Tali forme costituiscono appunto le *categorie* dell'economia borghese. Sono forme di pensiero socialmente valide, quindi oggettive, per i rapporti di produzione di questo modo di produzione sociale *storicamente determinato*, della produzione di merci. Quindi, appena ci rifugiamo in altre forme di produzione, scompare subito tutto il misticismo del mondo delle merci, tutto l'incantesimo e la stregoneria che circondano di nebbia i prodotti del lavoro sulla base della produzione di merci ⁸⁰.

Segue subito dopo la critica alle « robinsonate » dell'economia politica, delle quali è colpevole lo stesso Ricardo quando cade nell'anacronismo di far consultare al cacciatore e al pescatore primitivi le mercuriali in uso nel 1817 alla Borsa di Londra. Da qui la battuta, ripresa in *Per la critica dell'economia politica*, in cui Marx dice che l'unica forma di società conosciuta da Ricardo, all'infuori di quella borghese, sono i « parallelogrammi del sig. Owen ».

Abbiamo chiamato *in causa*, sullo sfondo, una lettura più autentica di Marx per osservare in controluce i dibattiti in questione e misurarne implicitamente il grado di deviazione teorica dal metodo marxiano e, al contempo, la loro collusione con le « robinsonate » della sociologia positivista, che riprendeva, involgarendoli, i luoghi comuni degli economisti classici.

Alla questione della realizzabilità del socialismo se ne legava, poi, un'altra d'importanza decisiva, quella cioè dello *strumento* della sua attuazione. In particolare, la domanda era: evoluzione e rivoluzione

sono due termini antitetici o due momenti dello stesso processo?

In una lettera inviata alla « Critica sociale » da un abbonato della Toscana e pubblicata il 16 giugno, si leggeva:

Che cosa si intende prima di tutto per rivoluzione? La rivoluzione è lo sforzo supremo di un partito per arrivare al potere servendosi di mezzi contrari alle leggi e alle istituzioni vigenti⁸¹.

L'insoddisfazione era da tempo nell'aria; la lettera, pur nella sua genericità, rifletteva le incertezze e le titubanze della base, dei « quadri medi », del partito, la loro ricerca di un nesso che desse un senso strategico e organizzativo alle lotte quotidiane, le inquadrasse in una prospettiva entro la quale fosse possibile ritrovare le ragioni del loro operare e con esse l'atteggiamento da assumere nei confronti tanto degli anarchici come dei democratici filantropici.

Turati rispondeva perentoriamente con l'articolo *Rivolta e rivoluzione*⁸², che, mentre si presentava nella consueta veste di « aurea mediocritas », era in realtà una prosecuzione post-congressuale della polemica contro la « turba ignorante dei nostri anarchici », incapaci di mediare i due termini di *evoluzione* e *rivoluzione*. I due errori insiti nel modo corrente di concepire la rivoluzione erano per Turati: 1. il vederla animata e mossa dalle idee (l'« idolatria delle idee »), secondo una deformazione propria della concezione mazziniana; 2. immaginarla come un atto violento e sanguinario, confondendo così « l'essenziale coll'accidentale e con l'accessorio ». La rivoluzione violenta non è una dimostrazione di forza, ma di debolezza; la violenza altro non è che l'espressione dell'impotenza dell'umana soggettività di fronte al corso oggettivo e ineluttabile delle cose:

La rivoluzione, quando scoppia in violenza, nega in tutto o in parte se stessa; essa conferma la propria debolezza, dacché, in luogo di rimuovere, deve colluttare e infrangere, a rischio non di rado di infrangersi o di deviare [...].

Una *rivoluzione interamente fisiologica*, venuta alla sua ora con preparazione adeguata [...], non avrebbe bisogno di violenza, poiché alla sua forza, quando è salda e sicura, basta affacciarsi per vincere. [...] Non vi sono due partiti socialisti, l'uno rivoluzionario e l'altro conservatore; come *non vi è un socialismo rivoluzionario che possa non essere evolutivista al tempo medesimo*⁸³.

Il sottofondo culturale che stava alla base dei dibattiti su riformismo e rivoluzionarismo discendeva da un concetto estremamente riduttivo e meccanico di *progresso*, che vedeva applicate alla storia dell'uomo le leggi della selezione e della progressione statistiche, strumenti peculiari delle scienze positive. Ma proprio O. Malagodi, nell'articolo *Selezione e società* scriveva:

Il progresso assoluto non esiste: ogni progresso, per la legge dell'equilibrio delle forze, è accompagnato da regressi; un progresso non è altro che un caso felice in cui la somma del bene supera quella del male. E a questa legge capitale della natura bisogna piegarsi⁸⁴.

Parlava qui l'altra faccia dell'evoluzionismo: all'ostentato ottimismo di Turati faceva eco il relativismo di Malagodi, intriso com'era, nel suo cauto probabilismo, nella sua drammatica accettazione della contingenza, di pessimismo profondo.

Perso in un'oggettività che sapeva molto d'ideologia e assai poco di scienza, il pensiero socialista dell'ultimo decennio del secolo si trascinava nel suo sviluppo irriflessivo, immagine inconscia di mutamenti sconvolgenti che si stavano operando nella struttura della società e negli apparati ideologici della borghesia. Ignaro del suo muto svolgimento, incapace, preso com'era dai « fatti », di un'analisi di se stesso, il socialismo italiano purtuttavia rifletteva nella sua fetta di coscienza teorica le prime inquietudini, i primi germi di quella nuova visione dell'evoluzione, come progresso che avviene *per salti* (lo si riscontra già in Malagodi), destinata ad avere un ruolo funesto nel periodo compreso tra le due guerre mondiali.

I limiti teorici del socialismo italiano erano evidenti e si manifestavano, come abbiamo visto con F. Coletti, in una confusione fra gli stessi termini di capitalismo e di socialismo, che, tradotta nella pratica, significava credenza nell'ineluttabilità dell'avvento della nuova era del proletariato. E fu per l'appunto questa *credenza*, questa *fede* cieca nella « positività » dell'evoluzione storico-sociale che porterà, negli sviluppi immediatamente futuri del revisionismo, a vedere nei fenomeni dell'accentramento monopolistico di stato, della cartellizzazione e dei giganteschi *trusts*, i primi segni della pacifica trasformazione del capitalismo in socialismo, anziché i germi del prossimo esito imperialistico, che avrebbe, in breve volgere di anni, esteso il dominio e lo sfruttamento capitalistico su scala mondiale.

La problematica della scientificità del marxismo nel pensiero di Antonio Labriola

1. *Il marxismo come scienza: aspetto genetico e aspetto morfologico.*

« Il complesso di dottrine, che ora si è soliti chiamare marxismo, non è giunto invero a maturità, se non negli anni dal '60 al '70 »¹. In questo passo famoso del « Primo saggio » troviamo, a un tempo, una definizione del « marxismo » (come « complesso di dottrine », ma altrove è definito pure « dottrina complessa ») e una interpretazione di esso.

La storia degli sviluppi del marxismo è un fatto di per sé molto problematico, ma è chiaro, per Labriola, che la condizione indispensabile per un'esatta comprensione della genesi di questo « complesso di dottrine » sta tutta nella definizione di esso come teoria scientifica che perviene al suo compimento (alla « maturità ») soltanto con *Per la critica dell'economia politica* e con *Il Capitale*. Ebbene, se si leggono le parole immediatamente successive al brano citato sopra, balza evidente come già nell'individuazione dell'importanza determinante del *Capitale* si trovi la funzione che consente di spiegare in cosa consiste il carattere scientifico del marxismo, nella sua accezione specifica:

Questo libro (*Il Capitale*) esaurisce la genesi dell'epoca borghese, in tutta l'intima struttura sua economica; e quest'epoca stessa supera intellettualmente, perché la spiega nei suoi modi di procedere, nelle sue leggi particolari, e nelle antitesi che essa organicamente produce, e che organicamente la dissolvono.

La ricerca di Marx muove da un taglio sul presente, costituito dall'analisi strutturale del sistema di produzione capitalistico nella sua configurazione attuale. Il metodo genetico consente di penetrare l'intima natura e le leggi specifiche della società borghese: ma intanto ciò è possibile, in quanto l'aspetto genetico getta luce sull'aspetto morfologico, che, a sua volta, nel dare una visione complessiva del sistema economico-sociale, mostra pure di esso lo sviluppo tendenziale, rendendo accessibili a una spiegazione scientifica quelle antitesi organiche che permettono d'individuare, vettorialmente, il processo di dissoluzione.

Per questa ragione il valore predittivo del marxismo riguardo all'avvento dell'era socialista non ha carattere cronologico, bensì morfologico, cioè scientifico². L'interpretazione labriolana del marxismo trae la propria origine dal *metodo*: si potrebbe anzi, a mio parere, tranquillamente risolvere il filone fondamentale dello sviluppo del pensiero del Cassinate nella ricerca continua di un criterio di conoscenza atto a penetrare nei fatti sociali ed a sviluppare lo studio scientifico del « continente storia ». Non a caso l'approdo al materialismo storico coincide in Labriola con il pieno accorgimento che l'intera storia dell'uomo — la storia sociale, contrapposta alla storia naturale degli evoluzionisti — si svolge su un terreno artificiale, costituendo pertanto, ai fini della ricerca scientifica, un oggetto specifico di analisi. Quindi: i fatti, il « positivo », formano il cominciamento.

È proprio questo richiamo al « positivo » della storia, al processo reale, che consente a Labriola di affermare la *permanente attualità* del marxismo (oltre che la sua *attuale maturità*), per il suo duplice carattere di coscienza teorica (e quindi *in fieri*) di un movimento di classe, e di teoria fondata su basi scientifiche, e pertanto in grado di spiegare, valendosi del metodo (in quanto è esso a legare la teoria ai fatti, e a distinguerla così da tutte le altre dottrine e filosofie della società, aventi carattere ideologico), la propria stessa origine, nella forma di un'acquisizione della necessità morfologica della sua nascita storica. Ma leggiamo direttamente quanto scrive Labriola in un notevole brano del « Secondo saggio »:

L'importante è in due punti soli, e cioè: che *il materialismo storico non potea nascere se non dalla coscienza teorica del socialismo; e che esso*

può oramai spiegare la sua propria origine, coi suoi propri principi, il che è la riprova massima della maturità sua³.

Questa acquisizione scientifica, che è insieme acquisizione storica, nel senso più vero e oggettivo del termine, costituisce il punto di vista del « comunismo scientifico » (« espressione da molti miseramente abusata »), o, come Labriola preferisce chiamarlo, « comunismo critico » (« *Il comunismo critico* — questo è il vero suo nome, e non ve n'è altro di più esatto per tale dottrina —... »), e consente di procedere alla fase fondamentale di applicazione operativa della teoria, cioè alla *critica dell'ideologia*, che deve precedere ogni interpretazione positiva della realtà⁴.

2. *La critica dell'ideologia e l'esposizione critica del materialismo storico (rapporto struttura-sovrastuttura).*

Il VII capitolo del « Secondo saggio » ha inizio con la frase: « le idee non cascano dal cielo... »⁵, che Labriola ripete, appena una pagina dopo, in uno splendido brano che citiamo per intero:

Le idee non cascano dal cielo, e anzi, come ogni altro prodotto dell'attività umana, si formano in date circostanze in tale precisa maturità di tempi, per l'azione di determinati bisogni, e pei reiterati tentativi di dare a questi soddisfazione, e col ritrovamento di tali o tali altri mezzi di prova, che sono come gl'istrumenti della produzione ed elaborazione loro. Anche le idee suppongono un terreno di condizioni sociali, ed hanno la loro tecnica: ed il pensiero è anch'esso una forma del lavoro. Spostare quelle e questo ossia, le idee ed il pensiero, dalle condizioni e dall'ambito di lor proprio nascimento e sviluppo, gli è scissarne la natura e il significato.

Mostrare come la concezione materialistica della storia fosse nata precisamente in date condizioni e cioè non come personale e discutibile opinione di due scrittori, ma come una nuova conquista del pensiero per la inevitabile suggestione di un nuovo mondo che si sta generando già, ossia la rivoluzione proletaria, questo fu l'assunto del mio primo saggio. Il che è quanto dire, che una nuova situazione storica si è completata del suo congruo strumento mentale⁶.

La fondazione del materialismo storico ha, dunque, come suo presupposto la critica dell'ideologia e l'eliminazione, con essa, di ogni

infiltrazione di elementi all'altro, presi da altre scienze o discipline, nel campo d'indagine avente come oggetto la società e le sue fasi (o forme) di sviluppo.

La concezione materialistica della storia ha come sua premessa fondamentale l'assunto che la società non è qualcosa di analizzabile come i dati delle altre discipline scientifiche; essa si presenta come fatto (o insieme organico di fatti), proprio in quanto è stata fatta, in quanto, cioè, prodotto dell'attività umana vista nella sua multi-forme esplicazione (e qui si inserisce il discorso sul rapporto struttura-sovrastuttura, che vedremo in seguito). Per questa via Labriola muove la critica più seria e più calzante alle operazioni di indebita estensione dei dati tratti dalle scienze positive al settore concernente l'analisi della società; anzi, va ancor più in là, rilevando come, tra l'altro, lo stesso metodo analitico venga dai positivisti male inteso e travisato:

C'è sì un'analisi, che, separando astrattamente i fattori di un organismo, li distrugge in quanto elementi concorrenti nell'unità del complesso: *ma ce n'è un'altra di analisi, ed essa sola ha valore per l'intelligenza della storia, ed è quella che distingue e separa gli elementi soltanto per ravvisarvi la necessità obiettiva della concorrenza loro nel risultato*⁷.

In questo contesto va inserito, a mio parere, il « recupero » dell'esperienza hegeliana, vista nella sua esatta portata e nel suo senso effettivo, ossia come indicazione di un campo d'indagine specifico, avente leggi sue proprie, in quanto non dato, al pari di un oggetto di natura, ma effetto di un processo dialettico *determinato* (non astratto — ma già nel superamento della dialettica filosofica si fa sentire la prima lontananza da Hegel).

Attraverso questo processo dialettico determinato si costituisce dunque il « terreno artificiale » della storia: a questo punto, perché la metafora non tragga in inganno (come il *kokettieren* di Marx con le formule della dialettica hegeliana, nel famoso capitolo sul valore e sullo scambio), Labriola preferisce far cadere il termine « metodo dialettico », sostituendolo con « metodo *genetico* »: quest'ultimo, in quanto criterio di analisi specifica, vero e proprio strumento critico d'interpretazione dei processi oggettivi della realtà, si pone in irresolubile opposizione con il « metodo metafisico », che si vale di categorie astratte, indiscriminatamente applicate alle realtà più di-

verse (il processo attraverso cui avviene la deformazione ideologica è, infatti, caratterizzato dalla doppia mistificazione dell'apriorismo astratto e dell'empirismo acritico — che forma poi il nucleo centrale della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, svolta da Marx nel '43, poi estesa ad altri fenomeni ideologici, come l'economia politica moderna).

La critica ai positivisti viene così assorbita nella dinamica generale della critica dell'ideologia. La critica dell'ideologia, in Labriola come in Marx, non si risolve nella scoperta della mistificazione metafisica; né Marx approdò al materialismo storico attraverso la pura e semplice critica della dialettica hegeliana, ma soltanto dopo avere ampliato la funzione della sua critica, sino a liberarsi di quell'essentialismo filosofico sul quale si basava ancora la sua metodologia di ricerca nei *Manoscritti* parigini del '44: la rottura si realizzò, nella fattispecie, con il distacco dell'umanesimo « positivo » (o naturalistico) di Feuerbach. Labriola, che intese con profondità e rigore il pensiero di Marx, pervenne al materialismo storico attraverso una storia non meno complessa, anche se non poco ha contribuito a travisarne la natura la schematizzazione fattane da Croce⁸); anche se, inoltre, ha notevolmente influito l'infelice caso che molti studiosi del pensiero del Cassinate abbiano preso alla lettera, con soverchio semplicismo, le indicazioni che della propria esperienza egli stesso dava ad Engels⁹).

Nel « Secondo saggio » Labriola presenta tre illazioni conseguenti alle premesse fondamentali contenute nella concezione materialistica della storia.

La prima imposta, alla luce di quest'ultima, il problema del « libero arbitrio », ossia il discorso sulla libertà e la determinazione nel campo della vita morale. Labriola dice che non bisogna fermarsi all'affermazione dell'« evidenza del motivo in ogni volizione », ma occorre trovare le cause degli stessi motivi. Si può, pertanto, stabilire un parallelismo tra campo della psicologia individuale e campo storico-sociale.

Non altrimenti accade nel determinismo storico; dove allo stesso modo si comincia appunto dai motivi, poniamo religiosi, politici, estetici, passionali e così via, ma poi occorre di tali motivi ritrovar le cause nelle condizioni di fatto sottostanti. Ora lo studio di queste condizioni deve esser

tanto specificato, che rimanga da ultimo chiarito, non solo che esse son le cause, ma per la mediazione arrivino a quella forma, per la quale si rivelano alla coscienza come motivi, la cui origine è spesso obliterata.

La seconda illazione, che scaturisce dalla prima, espone in termini assai precisi e corretti il rapporto tra struttura e sovrastruttura, chiarendo come il compito del marxismo non sia quello di « ritradurre in categorie economiche tutte le complesse manifestazioni della storia », bensì quello di spiegare queste ultime alla luce della legge fondamentale per cui la sottostante struttura economica condiziona tutte le varie forme di attività; il che implica un procedimento prima analitico e poi sintetico: a) individuazione delle cause; b) mediazione e composizione.

La terza e ultima illazione, muovendo dal presupposto antivolontaristico della concezione materialistica della storia — per il quale non le forme della coscienza determinano l'essere dell'uomo, ma il modo d'essere determina la coscienza —, osserva, alla luce dell'influenza decisiva del fattore economico, la dinamica di queste stesse forme della coscienza, poiché « come son determinate dalle condizioni di vita, sono anch'esse la storia » (è il primo comma del materialismo storico, e pone la questione dell'interazione tra la struttura di base e le altre strutture)¹⁰. Il complesso di nozioni costituente il campo suddetto è definito da Labriola, « *in mancanza d'altro termine, psicologia sociale* » [corsivi miei]. Non bisogna, però, cadere nell'errore di prenderla per una categoria metafisica (la « fantastica esistenza di una psiche sociale », oppure la « escogitazione di un preteso spirito collettivo »), né per un tentativo di generalizzazione combinatoria (che proietta su un presupposto soggetto — la « coscienza sociale » — i contenuti accertati dalla psicologia individuale, operando una gratuita estensione di funzioni empiriche), e neppure, infine, per « quel coacervo di denominazioni semiorganiche e semipsicologiche, per cui l'ente società, alla maniera dello Schäffle, acquista e cervello, e midollo spinale, e sensibilità, e sentimento, e coscienza, e volontà, e così via ».

Questa psicologia sociale, la quale non è risolvibile in astratti canoni, siano essi di origine filosofica oppure empirica, va intesa alla luce della concezione materialistica della storia e del rapporto dinamico tra struttura e sovrastruttura e ha, pertanto, dei limiti assai precisi di definibilità scientifica: essa altro non è che *la specificata*

*coscienza degli uomini in date condizioni sociali*¹¹. Occorre pertanto tener presente la non immediatezza del passaggio dalle formazioni economiche alle ideologie: queste non s'intendono se non rapportate alle istituzioni politico-giuridiche e, in genere, alle condizioni della società in cui sorgono e si sviluppano; e, a loro volta, le diverse società vanno relazionate ai rispettivi sistemi economici di produzione.

Da ciò discende che: 1. le strutture economiche determinano in primo luogo l'attività pratico-politica degli uomini; in secondo luogo le ideologie. E inoltre che: 2. *condizionano* (*bedingen*) l'essere sociale dell'uomo, mentre l'essere sociale, a sua volta, *determina* (*bestimmt*) la coscienza dell'uomo stesso. Assai dinamico e complesso (tutt'altro che meccanico, quindi) è, pertanto, il rapporto intercorrente tra le formazioni economiche e le forme di vita costituenti la società umana.

L'esatta comprensione del carattere non statico del rapporto struttura-sovrastuttura è la garanzia della validità critica permanente del materialismo storico, laddove un'interpretazione unilaterale e meccanica dello stesso conduce inevitabilmente a una veduta ideologica.

La nostra dottrina ha superato in modo definitivo l'angolo visuale di qualsiasi ideologia. I meditati disegni, i propositi politici, le scienze, i sistemi di diritto e così via, anzi che essere il mezzo e l'istrumento della spiegazione della storia, sono appunto la cosa che occorre di spiegare; perché derivano da determinate condizioni e situazioni. *Ma ciò non vuol dire che siano mere apparenze, e bolle di sapone. L'esser quelle delle cose divenute e derivate da altre non implica che non sian delle cose effettuali: tanto è che son parse per secoli alla coscienza non scientifica, o alla coscienza scientifica ancora in via di formazione, le sole cose che veramente fossero*¹².

3. *La storia come « terreno artificiale » e la questione del darwinismo. Labriola e il « marxismo della Seconda Internazionale ».*

Così Labriola intendeva ribaltare qualitativamente la « querelle » sul *determinismo*, portandola su un piano « obiettivo ». Ma qui si veniva a scontrare con il positivismo¹³, e con i frequenti tentativi di combinazione tra materialismo storico e darwinismo, che avevano

dato luogo a una vera e propria corrente che andava sotto il nome di *darwinismo sociale*. Per eliminare le ambiguità che potevano derivare — e di fatto derivavano — dall'accostamento indiscriminato di due scienze così diverse, occorre per prima cosa spiegare il senso dell'oggettività scientifica del marxismo.

Quando si dice che Marx ha naturalizzato lo studio del processo storico¹⁴, si adopera, in fondo, una metafora — se vogliamo suggestiva — che vale a dire: il materialismo storico ha ricondotto il processo della storia ai soggetti reali, gli uomini, che ne sono i veri e propri artefici. E per uomo qui non s'intende l'astratto « ente generico » (*Gattungswesen*) di Feuerbach, né l'altrettanto astratta e ipostatizzata « natura umana » degli economisti moderni, ma « gli uomini nelle varie e circostanziate situazioni sociali proprie di loro¹⁵, in quelle condizioni obiettive, cioè, che costituiscono il coelemento, la materia prima, della loro coscienza (vedi la terza illazione).

Queste condizioni obiettive formano pure il « positivo », il punto di riferimento determinato e obbligatorio della storia: per questo, ritornare ad esse acquista il senso di una vera e propria « *naturalizzazione* » (ma è pur sempre naturalizzazione dello studio di un « terreno artificiale »)¹⁶.

Appare molto più chiaro l'uso puramente metaforico del termine, se si pensa al modo in cui Marx: 1. distingue l'uomo dall'animale e 2. indica, servendosi di una figura genetica, il punto di distacco dell'evoluzione biologica e il salto qualitativo per cui ha inizio la storia della società. a) L'uomo non si distingue dall'animale per il pensiero (non è il pensiero la funzione determinante, in grado di qualificare l'uomo rispetto all'animale), *ma per il fatto che produce da sé i propri mezzi di sussistenza*; b) la storia non ha inizio con la scrittura, o con i primi abbozzi di raffigurazioni artistiche — che è poi la tesi cardine sulla quale si basano tutte le storie ideologiche dell'umanità — ma quando gli uomini cominciano a produrre da loro i propri mezzi di sussistenza, per cui ha origine l'intero processo di produzione e riproduzione del mondo materiale che crea le condizioni oggettive costituenti il fondamento della storia, cioè la sua base « naturale »¹⁷.

Ora in cotesto termine del *naturalizzare* si cela per molti una forte seduzione a confondere quest'ordine di problemi con un altro ordine di

problemi; e, cioè, ad estendere alla storia le leggi e i modi del pensiero, che parvero già appropriati e convenienti allo studio ed alla spiegazione del mondo naturale in genere e del mondo animale in specie. E perché il darwinismo è riuscito ad espugnare, col principio del trasformismo della specie, l'ultima cittadella della fissità metafisica delle cose onde poi gli organismi diventano per noi le fasi ed i momenti di una vera e propria *storia naturale*, è parso a molti fosse ovvia e semplice impresa quella di assumere a spiegazione del divenire e del vivere umano storico i concetti, e i principii, e i modi di vedere cui venne subordinata la vita animale, che per le condizioni immediate della lotta per l'esistenza si svolge negli ambiti topografici della terra non modificati da opera di lavoro. *Il darwinismo politico e sociale* ha invaso, a guisa di epidemia, per non breve corso di anni, le menti di parecchi ricercatori, e assai più degli avvocati e dei declamatori della sociologia, ed è venuto a riflettersi, quale abito di moda e qual corrente fraseologica, perfino nel linguaggio quotidiano dei politici¹⁸.

Il darwinismo sociale è un tipico esempio di ideologia che trova il proprio terreno di esplicazione facendo penetrare nel mondo sociale un elemento empirico, tratto dal campo dei fenomeni naturali; elemento che diventa, in tal modo, funzione di continuità tra l'evoluzione biologica e la storia della società.

L'affermazione della *lotta per l'esistenza* come legge dominante nel mondo storico-sociale muove, infatti, dal presupposto che quest'ultimo altro non sia che il prolungamento della storia. La polemica contro questa posizione si svolge su due piani: a) è ribadito che il materialismo storico studia un « terreno artificiale » (per cui viene respinto qualsiasi accostamento acritico al darwinismo); b) il darwinismo sociale è rifiutato come fenomeno ideologico, poiché commette un doppio errore: 1. quello di estendere una funzione empirica propria delle scienze della natura — la lotta per l'esistenza — a un campo d'indagine qualitativamente diverso; 2. quello di voler risolvere comunque la realtà — la varietà « del processo che genera progresso » — in una determinazione formale, astratta e precostituita (vedi in proposito la critica engelsiana a Dühring; Marx stesso non si limitava a criticare il *preconcetto* ideologico, ma veniva addirittura ad affermare che neppure l'astratto della scienza è in grado di risolvere in sé la realtà intera; il processo reale è un fatto troppo vario, complesso, sfuggente, nelle sue intime arti-

colazioni e implicazioni, per poter essere risolto in uno schema, in una norma, o in qualsivoglia funzione — anche la più duttile ed elastica)¹⁹.

A. « La storia è il fatto dell'uomo, in quanto che l'uomo può creare e perfezionare i suoi strumenti di lavoro, e con tali strumenti può crearsi un *ambiente artificiale*, il quale poi reagisce nei suoi complicati effetti sopra di lui, e così com'è, come via via si modifica è l'occasione e la condizione del suo sviluppo. Mancano perciò tutte le ragioni per ricondurre questo fatto dell'uomo, che è la storia, alla pura lotta per l'esistenza... Non c'è luogo qui, nella nostra dottrina, né a confondersi col darwinismo, né a rievocare la concezione di una qualunque forma, o mitica o mistica, o metaforica di *fatalismo* » [il primo corsivo è mio, il secondo è nel testo].

Nel discorso sulla prassi, anche se è tenuto in debito conto, come si è visto, il momento dell'autonomia e della reazione delle sovrastrutture, Labriola batte assai forte l'accento sul momento specifico della riproduzione del mondo materiale, sullo « svolgimento della tecnica ». Vedremo, comunque, in seguito in che senso e fino a che punto egli restò legato alle prospettive teoriche del « marxismo della Seconda Internazionale ».

Se è vero che « la storia poggia innanzi tutto su lo svolgimento della tecnica », è altrettanto vero che « il ritrovamento di tali strumenti è causa ed effetto ad un tempo stesso di quelle condizioni e forme di vita interiore, che noi, isolandole nella astrazione psicologica, chiamiamo fantasia, intelletto, ragione, pensiero e così via ». L'uomo, pertanto, producendo in seguito i vari ambienti sociali — che sono pure essi terreni artificiali — produce in pari tempo le modificazioni di se stesso: qui sta, per Labriola, il « nocciolo serio », la ragione reale, il « fondamento positivo » di quell'attività, che, nella sua accezione ideologizzata, prende il nome di « progresso dello spirito umano »²⁰.

Non di meno l'espressione del *naturalizzare* la storia, che intesa in senso troppo lato e generico può dare occasione agli indicati equivoci, quando venga invece usata con la debita cautela e in modo approssimativo, compendia in breve la critica di tutte le vedute ideologiche, le quali nell'interpretazione della storia partono dal presupposto che opera o attività umana sia la stessa cosa che arbitrio, elezione e disegno²¹.

B. « Le condizioni del processo che genera progresso sono oramai ridicibili in serie di spiegazioni; e noi, fino ad un certo punto, abbiamo come sott'occhi lo schema di tutti gli sviluppi storici morfologicamente intesi. Questa dottrina è la negazione recisa e definitiva di ogni ideologia, perché è la negazione esplicita d'ogni forma di razionalismo; intendendosi sotto cotale nome il preconetto, che le cose nella loro esistenza ed esplicazione rispondano ad una norma, ad un ideale, ad una stregua, ad un fine in modo esplicito o implicito che siasi »²².

Il materialismo storico, come ogni teoria scientificamente fondata — e quindi come il darwinismo — è in perenne battaglia contro ogni architettura aprioristica della realtà e, nello stesso tempo, contro ogni possibile travisamento ideologico di se stesso. Come si è data, di fatto, con il darwinismo sociale, una deformazione ideologica della teoria di Darwin, così c'è il rischio per il marxismo, di dare occasione e argomento per una nuova « ideologia a rovescio »²³. Pertanto, è sempre nel contesto della critica all'ideologia che Labriola sfrutta il parallelo Marx-Darwin:

La nostra dottrina non pretende di essere la *visione intellettuale* di un gran piano o disegno, ma è soltanto un *metodo* di ricerca e di concezione. Non a caso Marx parlava della sua scoperta come di un *filo conduttore*. E per tale ragione appunto è analoga al darwinismo, che anch'esso è un metodo, e non è, né può essere, una ammodernata ripetizione della costruita e costruttiva *Naturphilosophie*, ad uso Schelling e compagni²⁴.

L'accostamento tra le due scienze *sul piano puramente metodico*, con la conseguente condanna di tutte quelle posizioni che tendevano a sostituire il marxismo con il darwinismo, considerando quello superfluo, alla luce dei risultati forniti da questo, e con la relativa revisione critica di tutte le conseguenze che ne derivavano, non sono dei veri e propri contributi originali di Labriola, in quanto facevano già parte delle acquisizioni del marxismo teorico contemporaneo.

Queste notazioni presentano, infatti, notevoli punti di contatto con posizioni già espresse sull'argomento da Kautsky e dallo stesso Turati.

Chi scrive condivide, pertanto, quanto afferma il Ragionieri nel suo libro *Il marxismo e l'Internazionale*, per il quale « le note

precisazioni sui rapporti tra darwinismo e marxismo fatte da Antonio Labriola nel "Secondo saggio" non aggiungono niente — contrariamente a quanto avviene per molti altri modi di esposizione e di presentazione del marxismo — a ciò che era un risultato acquisito per il marxismo della Seconda Internazionale »²⁵.

È interessante, in proposito, seguire lo sviluppo della posizione di Kautsky, riguardo alla questione del darwinismo sociale, negli anni che vanno dal 1883 al 1890. La prima adesione di Kautsky al darwinismo va vista soprattutto alla luce della differenza tra l'atteggiamento di Marx e quello di Engels nei confronti del darwinismo e delle sue implicazioni²⁶.

Il Ragionieri definisce il Kautsky « socialdarwinista », e vede appunto nella influenza engelsiana l'origine storica di questa posizione, sostenuta sulle colonne della « Neue Zeit », nei due ampi saggi, probabilmente anteriori, dedicati agli impulsi sociali nel mondo animale e nel mondo umano²⁷.

La tesi sostenuta nei due articoli era che la validità e la possibilità di applicazione del darwinismo vanno al di là dell'ambito biologico e animale, e si possono estendere anche al mondo umano. Tuttavia, già da allora Kautsky vedeva nel darwinismo la possibilità di una scienza progressiva della società: prospettiva che già divergeva — e andò poi sempre più divergendo, sino a divenire vera e propria antitesi — da quella corrente del darwinismo sociale che, puntando soprattutto l'accento sulla selezione e sulla lotta per l'esistenza, svilupperà quella famosa teoria dell'evoluzione per salti, destinata a fare da supporto all'ideologia dell'imperialismo.

La tesi kautskiana tendeva, piuttosto, alla definizione di una teoria scientifica dell'evoluzione progressiva (graduale e non discontinua), in grado di segnalare la direzione di un *progresso oggettivo e necessario*, senza sbalzi e rotture risolutive.

« Darwinista sociale — scrive Ragionieri —, disposto a combinare Darwin con Malthus sul terreno dell'economia politica, Kautsky rifuggiva però dall'aderire ad una accettazione del darwinismo che ne esaltasse la funzione sovvertitrice della religione rivelata e di questo facesse l'avvio di un'opera destinata a fare saltare nelle masse popolari le convinzioni che puntellavano l'ordine sociale esistente »²⁸. Qui sta il senso della sua polemica con Arnold Dodel-Port.

Di fronte agli sviluppi in senso reazionario del darwinismo so-

ziale, Kautsky verrà rivedendo in seguito la sua posizione, per arrivare, verso il 1890, a una precisa definizione dei rapporti tra marxismo e darwinismo, tale da tener ferma l'autonomia del primo. Nel suo scritto su *Socialismo e darwinismo* scriveva:

Non dobbiamo romperci il capo, sul modo col quale socialismo e darwinismo siano unificabili. *L'uno e l'altro non hanno reciprocamente niente a che fare.* I naturalisti *in quanto tali* non hanno alcun giudizio da dare sul socialismo. Ma lo stesso vale per i socialisti *in quanto tali* sulle questioni relative alle scienze naturali. Purtroppo si verificano copiosamente sconfinamenti tanto dalla nostra parte quanto dall'altra. È assolutamente ingiustificato volere risolvere la questione sociale dal punto di vista delle scienze naturali. Ma è altrettanto ingiustificato che noi pretendiamo di emettere un giudizio poniamo nella *questione della vaccinazione* e vogliamo sbrigarci di questo problema che attiene puramente alle scienze naturali, che può essere deciso soltanto da specialisti, con parole ad effetto come « libertà », « scienza ufficiale », « autorità », ecc. Il principio che ciascuno comprenda tutto è piccolo-borghese, non socialdemocratico. Nelle questioni di scienze naturali noi ci inchiniamo di fronte alle autorità di questo campo. Ma non ci lasciamo sopraffare da loro se vengono a parlare di questioni delle quali comprendono molto meno di noi²⁹.

Ho insistito tanto sul parallelo con Kautsky per mettere in guardia chi, colpito dalla indiscutibile suggestione di alcune asserzioni labrioliane riguardo alla necessità di una « scienza organizzata » e di una « disciplina di partito », finisse per vedere in esse abbozzata, sia pure *in nuce*, la problematica della teoria rivoluzionaria, dell'organizzazione proletaria di classe, il concetto della critica dell'economia politica ribaltata in complesso organico di leggi per l'azione — costituenti la strategia del contropotere rivoluzionario per la conquista della macchina statale —, cioè, in una parola, un leninismo *ante-litteram*. Anche se è giusto isolare molti lati del marxismo di Labriola, che si fanno subito segnalare per la correttezza e l'acume esemplare con cui colgono i nessi più sottili e complessi del pensiero marx-engelsiano, dal contesto ideologicamente confuso ed eclettico del socialismo teorico di fine secolo, non si può non riconoscere che, nonostante questa sua posizione singolare, egli rimase « un marxista dell'epoca della Seconda Internazionale, che è convinto che per fare la rivoluzione socialista occorrono condizioni di avanzato sviluppo capitalistico »³⁰. E questo non

per limitatezza di pensiero, o carenza di letture, o insufficienza di approfondimento, ma per i limiti obbiettivi degli orizzonti teorici del tempo; è un vuoto che possiamo vedere solo *a posteriori*, proprio perché non esistevano — secondo l'insegnamento dello stesso Cassinate — quelle condizioni determinate, quelle « circostanziate situazioni » che necessariamente producono il nascere di una dottrina, come pure maturano le premesse storiche del suo approfondimento.

Una nuova situazione, una nuova configurazione morfologica della società capitalistica doveva profilarsi perché Lenin potesse adeguare l'interpretazione della scienza marxiana ai nuovi problemi posti al movimento proletario dal nascente imperialismo e dal fallimento della prospettiva socialdemocratica della Seconda Internazionale.

Se si studia Labriola con una imposizione estrinseca del punto di vista del leninismo, oltre alla conseguenza di viziare l'intendimento storico del suo pensiero per l'inevitabile deformazione di una lettura « teleologica », si corre pure il rischio di confondere e giustapporre fasi di sviluppo del marxismo teorico che viceversa vanno tenute ben distinte, e di perdere così il senso e l'originalità dell'interpretazione leniniana di Marx.

C'è un *momento tattico* della ricerca — scrive Mario Tronti — che Marx ha poderosamente scoperto: l'abilità pratica di servirsi di alcuni risultati raggiunti dalla scienza del tempo per rovesciarli nella dimensione opposta di un'alternativa strategica. Lenin — l'unico marxista che in questo abbia capito Marx — ha direttamente tradotto questo procedimento teorico in *leggi per l'azione*. La scoperta leninista della tattica è solo l'estensione al campo della pratica di una scoperta teorica di Marx: l'unilateralità cosciente, realistica, non ideologica, del punto di vista operaio sulla società capitalistica. Vogliamo arrivare a dimostrare che « tutto il valore nel lavoro » e « tutto il potere ai soviet » sono una sola e unica cosa: due *parole d'ordine* che coprono un momento tattico di lotta e al tempo stesso non contraddicono nessuno dei suoi possibili sviluppi strategici; *due leggi di movimento* non della società capitalistica (qui può esserci un errore di Marx, perché qui si rischia di saltare il momento tattico), ma della classe operaia dentro la società capitalistica (e qui è la correzione leninista di Marx)³¹.

Ben diversa la prospettiva del Labriola. Non a caso uno dei testibase cui egli si riferisce è la *Prefazione* del '59 a *Per la critica*

dell'economia politica, della quale traduce e riporta un ampio brano nel « Primo saggio »³².

Non è dubbio che la base teorica della deformazione deterministica del pensiero di Marx è individuabile nell'interpretazione unilaterale — e pertanto scorretta — di alcune asserzioni contenute nella suddetta *Prefazione*, come per esempio questa, che a noi sembra la fondamentale (citiamo dalla traduzione dello stesso Labriola):

Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive per le quali essa ha spazio sufficiente; e nuovi rapporti di produzione non subentrano, se prima le condizioni materiali di loro esistenza non siano state covate nel seno della società che è in essere. Perciò l'umanità non si propone se non quei problemi che essa può risolvere; perché, a considerare le cose dappresso, si vede, che i problemi non sorgono se non quando le condizioni materiali per la loro soluzione ci son già, o si trovano per lo meno in atto di sviluppo³³.

L'accentuazione in senso deterministico del marxismo non si trova, a nostro avviso, in Labriola, se non in maniera assai tenue, e comunque sempre controbilanciata da un'adeguata e corrispettiva importanza attribuita al lato volontaristico (fermo restando, d'altro canto, il rifiuto del meccanicismo):

Ragionevole e fondata è la tendenza di coloro i quali mirano a subordinare tutto l'insieme delle cose umane, considerate nel loro corso, alla rigorosa concezione del *determinismo* [corsivo nel testo]. Priva, all'incontro, d'ogni fondamento è la identificazione di tale determinismo derivato, riflesso e complesso, con quello della immediata lotta per l'esistenza, la quale si eserciti e si svolga sopra un campo non modificato da opera continuativa di lavoro.

Legittima e fondata, in modo assoluto, è la *spiegazione storica*, la quale proceda invertendo dai presunti voleri a disegno, che avrebbero regolato di proposito le fasi varie della vita, ai moventi ed alle cause obiettive di ogni volere, che son da ritrovare nelle condizioni di ambiente, di terreno, di mezzi disponibili, di circostanzialità della esperienza [corsivi miei]. Ma è, invece, priva di qualsiasi fondamento quella opinione, la quale mira alla negazione di ogni volontà, per via di una veduta teorica, che vorrebbe sostituito al *volontarismo* l'*automatismo* [corsivi nel testo]; anzi questa è al postutto una semplice e schietta fatuità³⁴.

La scienza, sostiene Labriola sulla scorta di Marx, muove dal rilievo dei fatti empiricamente riscontrabili: ma ciò non costituisce altro che il primo gradino della ricerca genetica. Arduo e complesso è il processo attraverso cui dalla molteplicità dei casi empirici viene isolato il nesso essenziale tramite il quale tutto il complesso dei dati — che precedentemente si configuravano in guisa caotica e priva di un'intrinseca norma — si compone organicamente in una *totalità*. La scienza ha, in conclusione, il compito di cogliere, al di là delle fugaci apparizioni e dei turbamenti meteorici, al di là del « moto apparente », il « moto reale della storia, per iscovrirne il nesso intimo » ³⁵.

Parimenti, per riconoscere nel moto proletario, evidente e visibile, non un che di transitorio, ma « il fatto nuovo della società occorre una teoria, che non fosse, né un semplice complemento della tradizione democratica, né la suggestiva correzione degli inconvenienti ormai riconosciuti dell'economia politica e della concorrenza... » ³⁶.

Perché questa teoria fosse fondata su basi non precarie, ma scientifiche, e potesse così superare tutte le precedenti prospettive (il socialismo utopistico), occorre dimostrare il valore necessitante del conflitto capitale-lavoro, da cui si era prodotta la moderna coscienza del movimento proletario. Il che importava il superamento del dualismo fittizio e schematico per il quale la storia sarebbe caratterizzata dal contrasto tra ricchi e poveri, nella nuova prospettiva della lotta di classe, in cui gli elementi della contraddizione si presentano con caratteri specifici e inconfondibili. Da questo punto di vista la miseria non può più essere considerata come un fatto accidentale, ma *necessario* e insito non in inconvenienti accessori o ideologici (incapacità della classe dirigente, corruzione dei politici o anche dei « cittadini » — oppure la « natura umana »), ma nelle leggi per le quali si regge e si perpetua il sistema borghese di sfruttamento.

L'antitesi di ricchi e di poveri, di gaudenti e di sofferenti, di oppressori e di oppressi, non è un qualcosa di accidentale e di facilmente removibile, come era parso agli entusiastici amatori della giustizia. Anzi è *un fatto di necessaria correlazione*, dato il principio direttivo dell'attuale forma di produzione; il che apparisce nella necessità del salariato ³⁷.

La necessità della contraddizione fondamentale è in sé duplice: a) il capitale, per poter riprodurre e rigenerare se stesso è costretto a proletarizzare e a salariare i proletari; b) i proletari, a loro volta, possessori soltanto della propria forza-lavoro, non hanno altra scelta che « il darsi a mercede », ossia il vendersi come *merce* il cui uso cade sotto la discrezione del capitalista.

Da qui l'assurdo (l'irrazionale della « razionalità » capitalistica), per cui il *lavoro morto* non può esistere se non con lo sfruttamento sistematico del *lavoro vivo*, e quest'ultimo, proprio in quanto soggetto a quello, ha la capacità di rimetterlo in movimento, di riprodurlo, consentendo così il perpetuarsi della sua funzione. Questo rapporto, « morfologicamente » configurato nel tempo presente, è il « risultato » di un processo, « di uno sviluppo, che è tutta l'intima essenza della storia moderna ».

Dal compenetrarsi di questi *due aspetti del capitale* — l'aspetto morfologico e l'aspetto genetico-storico — si produce quella visione scientifica complessiva che « dà la chiave per intendere la ragione propria della nuova lotta di classe »³⁸. Intendere secondo questo criterio *dialettico determinato* il moto reale della storia, significa pure individuare nel comunismo il fine verso cui tende il processo di dissoluzione della società capitalistica.

Come Marx aveva detto che il comunismo non è un ideale cui la realtà debba conformarsi ma il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente, così Labriola afferma:

Esso può essere, anzi deve essere e sarà la conseguenza del dissolversi di questa nostra società capitalistica. Ma in questa la dissoluzione non può essere inoculata ad arte né improntata *ab extra* [corsivo nel testo]. *Si dissolverà per il proprio peso, direbbe Machiavelli* [corsivi miei].

Cadrà come forma di produzione che genera da sé in se stessa la costante e progressiva ribellione delle forze produttive contro i rapporti (giuridici e politici) della produzione; e intanto non continua a vivere, finché vive e vivrà, se non aumentando con la concorrenza, che genera le crisi, e con la vertiginosa estensione della sua sfera d'azione, le condizioni intrinseche della sua morte inevitabile. La *morte* anche qui nella forma sociale, come è accaduto in altro ramo di scienza per la morte naturale, è diventata un *caso fisiologico* [corsivi nel testo]³⁹.

La stessa ideologia del capitalismo — l'idea del progresso, esaltatrice del suo carattere internazionale e onnicomprensivo — ribadisce il punto di vista finale del materialismo storico, per cui il sistema borghese è l'ultima forma antagonistica della società umana:

Come ho detto più volte, le idee non cascano dal cielo, e anche quelle che in dati momenti vengono fuori da determinate situazioni, con impeto di fede e con veste metafisica, recano sempre in sé l'inizio di corrispondere a un ordine di fatti, di cui si tenti o si cerchi la spiegazione. L'idea del progresso, come di unificatore della storia, apparve con violenza e si fece gigante nel secolo decimottavo, ossia nel periodo eroico della vita politica ed intellettuale della borghesia rivoluzionaria. Come questa ha generato, nell'ordine delle opere, il periodo più intensivo di storia che mai si conosca, così ha prodotto in pari tempo la sua propria ideologia, nella nozione del progresso. Questa ideologia nella sua sostanza, e per il momento, vuol dire, che il capitalismo è la sola forma di produzione che sia capace di estendersi a tutta la terra, e di ridurre tutto il genere umano in condizioni che da per tutto si rassomiglino ⁴⁰.

Questa ideologia del progresso va, pertanto, ricondotta a un fatto strutturale di per sé in grado di caratterizzare il capitalismo rispetto a tutte le precedenti forme antagonistiche di produzione.

Il processo che ha condotto all'unificazione progressiva del commercio, dei traffici e delle varie attività, sotto il dominio economico e politico dell'accumulazione capitalistica, ha fatto nascere la tendenza a unificare l'intero sviluppo storico sotto una veduta generale. Tendenza esplicitasi, in forma ideologica, nelle filosofie della storia sorte dal secolo XVIII in poi, ben visibile nel criterio che informava, nell'Ottocento, tanti libri di *Kulturgeschichte*. A queste forme ideologiche, oggettivamente scaturite dalla moderna ampiezza dell'ambito egemonico del capitale, si contrappone, con altrettanta necessità storica, il materialismo storico, che solo in tal senso Labriola dice essere « l'ultima e definitiva filosofia della storia ».

E se l'ideologia borghese — scrive —, riflettendo la tendenza alla unificazione capitalistica, ha proclamato il progresso dell'uman genere, il materialismo storico, invertendo, e senza proclamazioni, ha scoperto, che nelle antitesi fu fino ad ora la causa e il movente d'ogni accadimento storico ⁴¹

Questo discorso costituisce pure il nocciolo fondamentale della *Prefazione del '59 a Zur Kritik*:

I rapporti borghesi della produzione sono l'ultima forma antagonistica del processo sociale della produzione — antagonistica non nel senso dell'antagonismo individuale, anzi di un antagonismo che sorge dalle condizioni sociali della vita degli individui; ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese mettono già in essere le condizioni materiali per la risoluzione di tale antagonismo. Con tale formazione di società cessa perciò la preistoria del genere umano⁴².

Ogni scienza è annunciata dalle forme ideologiche che la precedono; in proposito Labriola si serve dell'esempio storico della Rivoluzione francese: essa ribadisce ancora una volta che

le idee germogliano dal terreno delle necessità sociali, e come i caratteri, le tendenze, i sentimenti, le volontà, ossia, a farla breve, le forze morali, si producano e svolgano in circostanziate condizioni. In una parola, i dati della scienza sociali furono, per così dire, ammanniti dalla società stessa; e non è da meravigliare se la Rivoluzione, che fu preceduta ideologicamente dalla forma più acuta di dottrinarismo razionalistico che si conosca, abbia finito poi per lasciare dietro di sé il bisogno intellettuale di una scienza storica e sociologica *antidottrinaria*; come in una buona parte è riuscito di farne nel secolo nostro, che volge ormai al termine suo⁴³.

Queste operazioni gettano luce sulla posizione politica di Labriola e su tutto il taglio critico del proprio impegno nel movimento socialista, come pure sulla stessa polemica contro l'opportunismo pragmatico, e l'eclettismo teorico. Un documento di rilievo è costituito, a tal uopo, dall'interessante articolo della « *Leipziger Volkszeitung* » del 7 maggio 1895:

Si può teorizzare a buon prezzo sull'eventualità che in Italia si saltino i periodi di sviluppo che i partiti socialisti hanno attraversato altrove. La storia è molto paziente, molto più paziente ancora della carta sulla quale si mettono per iscritto articoli di giornale, libri e programmi politici... Questa immaturità può anche scusare la predilezione che la stampa socialista italiana, con alla testa « *Critica sociale* » ha mostrato finora per gli scritti e per le dottrine del sig. prof. Loria, il noto annientatore di Marx. Non si possono saltare i periodi di sviluppo,... ma le circostanze possono comunque accelerarli. Tuttavia le circostanze favorevoli non di-

pendono dalla buona volontà dei socialisti, siano essi immaturi o arcimaturi, ma dallo sviluppo del proletariato. E questo sviluppo è in Italia soltanto agli inizi. Qui si legge molto spesso, nei giornali socialisti, della indolenza della massa proletaria. Questo vuol dire soltanto che è molto più difficile conoscere e comprendere i proletari, che stuzzicarli e volerli istruire moralisticamente con delle idee⁴⁴.

Questi richiami valgono come un invito a rivedere con maggiore obiettività e senso critico la posizione teorica e la (conseguente) funzione storica di Labriola, tenendo presente, per un verso il suo legame — nella prospettiva teorica generale — con il cosiddetto « marxismo della Seconda Internazionale », per l'altro il carattere isolato e particolare della sua esperienza. Quest'ultima lo portò a una comprensione del marxismo senza dubbio assai più acuta e vasta, nonché più corretta, di quella di un Turati, o anche di un Kautsky o di un Bernstein, e a una posizione politica estremamente vigile e rigorosa, proprio perché fondata su una grande intuizione: ogni azione politica che miri all'organizzazione di classe del proletariato, deve avere la sua ragion d'essere, per un verso nella *tendenza oggettiva e « spontanea » della classe operaia* (aspetto deterministico), per l'altro in una *teoria organica caratterizzata e articolata* (aspetto volontaristico).

Ma da questo, a dire che c'è già in germe, nel pensiero di Labriola, una problematica di tipo leninista, il passo è piuttosto lungo.

4. *Riesumazione di una polemica sul rapporto Hegel-Marx a proposito di Antonio Labriola.*

Negli *Intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Antonio Gramsci esprimeva un duro quanto sommario giudizio su Labriola, attribuendogli un « modo di pensare » non « dialettico e progressivo, ma piuttosto meccanico e retrivo come quello « pedagogico » religioso del Gentile. [...] Lo storicismo del Labriola e del Gentile è di un genere molto scadente: è lo storicismo dei giuristi per i quali il *knut* non è un *knut* quando è un *knut* « storico ». [...] Lo Spaventa, che si metteva dal punto di vista della borghesia liberale contro i « sofismi » storici delle classi retrive, esprimeva,

in forma sarcastica, una concezione ben piú progressiva e dialettica che non il Labriola e il Gentile »⁴⁵.

Da allora si sono susseguiti numerosi e vari giudizi sulla figura del primo pensatore marxista italiano, come pure varie « letture » dei suoi testi, finché oltre un decennio fa, nel suo agile e interessante volumetto su *Antonio Labriola e il marxismo in Italia*, Ludovico Actis Perinetti individuava la reale causa delle letture distorte del pensiero labrioliano (di varia provenienza, se si pensa che vanno da Croce a Gramsci) nella non corretta impostazione di un problema fondamentale del marxismo, concernente — tra l'altro — la sua genesi: il problema del rapporto con la filosofia hegeliana; per cui condizione indispensabile per un esatto intendimento storico dell'importanza di Labriola era l'individuazione di « quell'aspetto di rottura che occorre rintracciare in Marx rispetto a Hegel »⁴⁶.

Il contributo teorico di Actis Perinetti — preceduto dal volume di Mario Rossi sugli *Sviluppi dello hegelismo in Italia* — veniva ad arricchire il dibattito sul problema della dialettica, costituendo una nuova adesione alla interpretazione antihegeliana del marxismo, portata avanti con varie argomentazioni dalla scuola di Galvano Della Volpe⁴⁷.

Uno scolaro, per l'appunto, di Della Volpe, Nicolao Merker, faceva notare in una recensione al volume citato di Actis Perinetti⁴⁸ come il pensiero di Labriola fosse direttamente connesso con i problemi piú attuali e urgenti dibattuti all'interno del marxismo contemporaneo, e come proprio nell'aver colto questa connessione consistesse la novità e il pregio dell'opera in questione. Perinetti, infatti, tendeva a emarginare la portata dell'influenza hegeliana nella stessa formazione di Labriola, accentuando — all'interno dello sviluppo della medesima — l'importanza dell'aspetto metodologico, problematico — in una parola, « neo-umanistico » — il quale assegnerebbe agli eserciti nella storia del pensiero italiano, « un ruolo di rottura con la dialettica idealistica e con tutte le forme di estraneazione dell'uomo in quanto tale »⁴⁹.

Il problema della rottura con la dialettica idealistica si identifica con uno degli aspetti gnoseologici fondamentali del marxismo — quello della critica dell'ideologia come base (in quanto *rottura negativa*) di un umanesimo integrale e positivo.

Spunti assai interessanti in tal senso si troverebbero, per Merker,

in Labriola: ad esempio l'acuta denuncia ai processi d'ipostatizzazione di cui sono colpevoli gli economisti classici in sede di spiegazione del denaro e del capitale (vedi la v Lettera a Sorel nel « Terzo saggio »).

Sin qui il discorso regge, anche sul piano della correttezza storiografica e dell'aderenza ai testi. Non così, invece, allorché Merker trae le conclusioni politico-teoriche del suo discorso; allorché sostiene, cioè, che molti spunti presenti nell'interpretazione labriolana di Marx hanno trovato poi conferma e svolgimento nella meditazione leniniana. Quando Labriola dice che il *Manifesto* non ha scritto, all'uso degli utopisti, « l'etica e la psicologia della società futura », ma soltanto enunciato determinati aspetti di quella presente, in certo senso — secondo quanto si deduce da Merker — coglie, anche se non con pari chiarezza, quell'aspetto morfologico, fondamentale nell'analisi marxista, che fa osservare a Lenin che è stata la teoria di Marx ad elaborare, per la prima volta nella storia dell'economia, il *concetto di formazione economico-sociale*, ricavato dall'analisi strutturale (taglio sul presente) di una forma determinata di produzione (quella capitalistica), sostituendo così le argomentazioni dei soggettivisti sulla « società » in generale, con un'indagine specifica su una determinata struttura (ma non si può sostenere che ciò costituisca una innovazione teorica di Lenin rispetto a Marx; manca al discorso di Merker una precisa caratterizzazione del leninismo).

Ancor meno regge il parallelo stabilito tra l'affermata esigenza, da parte di Labriola, di una « scienza organizzata » e di una « disciplina di partito » — esigenza che non andrebbe mai disgiunta dalla funzione teorica di rottura da questi svolta nei confronti dell'eclettismo di Turati, per l'unità ideologica e per l'epurazione del marxismo, come scienza specifica, da ogni infiltrazione o miscuglio di elementi eterogenei — e la polemica anti-socialdemocratica svolta da Lenin negli anni dal 1896 al 1898.

Sin da allora, infatti, l'analisi leniniana si veniva profilando in modo del tutto originale: contro la teoria socialdemocratica del crollo spontaneo del sistema borghese, egli affermava che le condizioni di una effettiva e radicale svolta rivoluzionaria non andavano ricercate all'estero nel completarsi automatico del ciclo del capitalismo, ma nell'acuirsi del contrasto di classe interno ad ogni singolo paese, nell'aggravarsi delle contraddizioni fra la produzione e

la distribuzione (vedi la ricerca sullo *Sviluppo del capitalismo in Russia*, dove l'intera indagine è incentrata sul fattore del mercato interno).

La recensione di Merker offriva lo spunto a Giovanni Mastroianni per passare a un diretto attacco a Mario Rossi⁵⁰, per la scarsa considerazione in cui aveva tenuto — nella prefazione al già citato volume sugli *Sviluppi dello hegelismo in Italia* — l'hegelismo italiano (e l'hegelismo in genere) in relazione all'influenza da esso esercitata non tanto sulla formazione di Labriola, quanto sul suo approdo al marxismo.

In Labriola — scrive il Rossi — si concentra l'esperienza ed il significato dei momenti piú validi della cultura italiana del secondo Ottocento: neohegelismo contro la metafisica tradizionale, il teleologismo filosofico ecc.; il lato originariamente progressivo del positivismo, ossia il darwinismo come metodologia scientifica e non ideologia sistematica; quel tanto di residui illuministici (specialmente nella filosofia giuridica e politica) che ancora resisteva, nella cultura italiana, al romanticismo. [...] Labriola integrò questa esperienza di cultura tradizionale proprio con ciò che alla cultura italiana mancava: una viva e profonda esperienza dell'illuminismo, nel suo significato ideologico (giusnaturalismo, enciclopedismo, Rousseau) e storico (Rivoluzione francese). [...] In un certo senso egli chiese alla sociologia la soluzione dei problemi etici, al diritto la soluzione dei problemi sociologici, alla storia la soluzione di quelli giuridici: e non per instabilità o « sussultorietà » di atteggiamenti, bensí proprio per un istinto critico che non lo faceva acquetare in soluzioni che realmente e concretamente non spiegassero davvero tutte le incognite dei problemi affrontati. [...] Malgrado il suo apparente isolamento egli fu sensibilissimo alla vita reale, alla storia che viveva, e non concepí mai la filosofia, la scienza politica, la storiografia come scienze « pure » e « disintegrate »⁵¹.

Ebbene, questa di Rossi, rileva — a mio parere giustamente — Mastroianni, è una sintesi ancora estrinseca degli elementi costitutivi della formazione di Antonio Labriola; non concordo, però, con lui, allorché sostiene che l'elemento unificatore e fondamentale fu la dialettica hegeliana, assorbita attraverso l'esperienza non epistodica del neohegelismo spaventiano.

A ragione, pertanto, Rossi e Merker, nella loro risposta all'intervento di Mastroianni, fanno battere l'accento sulla pericolosa equivocità della seguente affermazione: l'« hegelismo spaventiano »

fu « il modulo, entro il quale il Labriola stesso venne via via iscrivendo un'esperienza storicamente e politicamente più comprensiva, *tanto da romperne alla fine, ma sempre dal di dentro, la struttura idealistica* »⁵².

Al fondo del discorso di Mastroianni permaneva la convinzione che la dialettica reale — elemento caratterizzante del materialismo storico — altro non sia che la realizzazione (il farsi concreto) di quella legge universale del divenire storico, felicemente intuuta da Hegel e poi divenuta patrimonio costante del marxismo teorico, indispensabile retroterra cui vanno ricondotti i molteplici nessi della storia e il nodo produttivo principale, per cui teoria e prassi si trovano (dialetticamente) collegate.

Per Merker e Rossi « il pensiero di Antonio Labriola sarebbe una specie di emetico, capace di “depurare” il marxismo italiano d'ogni residuo hegelismo (per hegelismo intendendosi, e l'esempio è abbastanza chiaro, anche la “dialettica reale” di Gramsci, la dialettica dello “stesso divenire storico”, entro il quale è possibile agire, almeno sinora, quanto più ne intendiamo il mobile ritmo) »⁵³.

La preoccupazione di Mastroianni è, in linea principale, non tanto quella di individuare le componenti dinamiche di mutazione hegeliana che avevano condotto Labriola al materialismo storico, quanto quella di salvare il tradizionale primato di paternità che Hegel aveva detenuto su tutti gli altri precursori (fittizi o reali) del marxismo. Allo stesso modo, le sue obiezioni davano a Rossi e Merker l'opportunità di precisare « i termini di una discussione più generale sui rapporti fra Hegel e Marx e sul vero significato d'una dialettica materialistica... »⁵⁴.

Oggi non è difficile misurare il grado di schematicità dei presupposti teorici, tra loro antitetici, che stanno alla base della polemica in questione. All'intellettualistico richiamo hegeliano di Mastroianni fa eco la ben nota *Hegellosigkeit* dei dellavolpiani (fondata, sul piano storiografico, sulla tesi arretrata dello *Hegel romantico e mistico*), infelicemente improduttiva, in questo caso, nell'applicazione dello schema metodico ad Antonio Labriola.

Tenendo presente il riferimento allo stato attuale degli studi sul problema della dialettica e del rapporto Hegel-Marx (occorre ricordare, in proposito, il dibattito serio e approfondito continuato per anni intorno a questo tema sulle colonne della « *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* », della RDT), Rossi e Merker sostenevano che

Labriola sarebbe pervenuto al marxismo attraverso la critica della dialettica hegeliana (« Labriola riesce a diventare marxista nella misura in cui riesce a distaccarsi dal neohegelismo »), accorgendosi che essa era viziata da una fondamentale struttura ipostatica, avente come suo corrispettivo un positivismo acritico, che prelevava i dati empirici spiegandoli poi alla luce di un modulo categoriale ad essi estrinseco. Con questo, tuttavia, non venivano a negare la permanenza in Labriola di residui hegeliani, ma li vedevano sostanzialmente superati dal continuo sforzo di liberarsi dello schematismo dialettico, presente nel « morfologismo » che sottende la sua « filosofia della storia ».

Si tratta, però, è doveroso dirlo, di residui che il Cassinate si porta dietro anche quando l'esperienza marxista è in lui definitivamente maturata (si veda, ad esempio, l'ultima lettera del « Terzo saggio », in cui riprende il capitolo dell'*Antidübring* sulla negazione della negazione — testo criticato dallo stesso Lenin, per l'hegelismo di cui è fortemente intriso — poi tradotto da Labriola stesso e messo in appendice al volume).

Non si può certo negare l'esattezza di certi rilievi di Rossi e Merker; va tenuta, però, presente una critica di fondo, che ha alla sua base la consapevolezza dell'impossibilità di applicare a ogni pensatore uno schema di interpretazione simile a quello adottato riguardo alla formazione del pensiero di Marx.

Il processo attraverso cui Labriola è pervenuto al marxismo è assai complesso e ha delle caratteristiche specifiche non risolvibili genericamente nella critica delle ipostasi speculative. D'altro canto, come hanno dimostrato i piú recenti studi, lo stesso approdo di Marx al materialismo storico è di gran lunga piú articolato di quanto non apparisse ai critici dell'avolpiani⁵⁵.

La posizione di Rossi e Merker, se da un lato mette in luce — e a buon diritto — la schematicità di alcune asserzioni di Mastroianni (come quella fondamentale, che il neohegelismo spaventiano fu l'elemento basilare che condusse Labriola al materialismo storico) e l'ambiguità di altre (come quella secondo cui Labriola sarebbe pervenuto al marxismo rompendo, però sempre « dal dentro » (?), la dialettica hegeliana), dall'altro pecca di apriorismo, in quella sua volontà permanente di applicare a un autore originale uno schema di rottura pressoché identico a quello che caratterizza lo sviluppo del pensiero marxiano.

Lo stesso intendimento del carattere non unilaterale, ma problematico e fortemente critico, della « rottura epistemologica », è viziato dalla hegelofobia di cui i critici della scuola dell'avvolpiana sono decisamente affetti, e dalla volontà di sostituire ad ogni costo l'influenza da Hegel esercitata su tutto lo sviluppo del pensiero storico e politico europeo, con l'influenza di altre correnti del pensiero contemporaneo — neopositivismo logico, neocriticismo, fenomenologia, ecc. — alle quali un marxista non dovrebbe accostarsi mai senza una buona dose di cautela e di timore.

Da qui, per ritornare al caso specifico di Labriola, la incapacità di penetrare nella dimensione particolare del suo sviluppo, caratterizzato assai più dalla continuità che non dalla rottura — dalla continua ricerca, intendendo, di un modulo sempre più comprensivo della realtà storico-sociale. Modulo che gli si era venuto sempre più allargando, attraverso le giovanili esperienze dell'hegelismo e dell'herbartismo.

Se non si tiene debito conto di questo, non si può comprendere neppure la portata dell'influenza hegeliana che, in un'epoca in cui le illusioni dei positivisti avevano viziato e inquinato lo stesso concetto di scienza, gli indicò nel terreno della storia dell'uomo, delle istituzioni, dello stato (è attraverso la critica dello stato che Labriola passa decisamente al marxismo) un campo d'indagine con leggi sue proprie, suscettibile di analisi scientifica, pur di accostarsi ad esso con un metodo non giustapposto e indiscriminato, ma — per l'appunto — specifico.

Alla luce di questo sviluppo — di questa continua ricerca — vanno, a mio parere, considerate le varie fasi del pensiero di Labriola, « mentre i critici della periodizzazione crociana — non tutti a dir vero — si sono troppo impegnati, o a negare l'hegelismo originario, o a rovesciare alcuni termini, o a rifiutare addirittura le radici di certe influenze, per sostituirle magari con Feuerbach, certo studiato ma non sfruttato dal Labriola, o col positivismo, dal Labriola detestato sempre »⁵⁶. Labriola ebbe, tra l'altro, sin dal giovanile contatto con la scuola napoletana, una notevole dimestichezza con la letteratura hegeliana e post-hegeliana; ma l'interesse nei confronti di essa fu tutt'altra cosa che un giovanile entusiasmo: rimase, anzi, sempre vivo, anche nella maturità, come è confermato dall'attenzione particolare rivolta al testo della *Heilige Familie*.

Aldo Zanardo vede molto bene come questo interesse fosse intimamente connesso al tipo di formazione del marxista italiano. Esperienza del tutto peculiare e, in un certo senso, isolata dal contesto teorico-politico, ideologicamente non chiaro e talvolta anche ibrido, che caratterizzò la corrente del socialismo ufficiale nell'ultimo decennio dell'Ottocento.

Il socialismo del secondo Ottocento — scrive lo Zanardo — non ignora del tutto, bisogna dire, l'esigenza di ripubblicare questo testo. Si ha notizia di un progetto di ristampa, il quale però prevede la pubblicazione di altre opere giovanili di Marx e Engels, da parte di Wilhelm Liebknecht nel 1874; e nel 1894 Labriola suggerisce a Engels di farne una riproduzione anastatica. Ma Labriola non è una figura tipica del *milieu* socialista e del *milieu* filosofico di fine secolo: è un marxista e non un socialista marxisteggiante come tanti dei *Mitkämpfer* e dei primi discepoli di Marx e Engels e tanti degli esponenti del movimento socialista; è un marxista che non si propone di completare la dottrina ma che ha un forte interesse per la genesi di questa e per la sua configurazione originaria; è un marxista che ha una cultura filosofica non eclettica, non alla Kautsky; è infine un filosofo cui è capitato di vivere un'esperienza hegeliana⁵⁷.

Quando si parla dell'influenza che ebbero su Labriola nomi come quelli di Hegel e di Herbart, non si può fare a meno di mettere in guardia chi credesse che egli si trovò, anche per un momento, rinchiuso negli orizzonti di un sistema filosofico, accettato come valido nella sua totalità: « se io non ho alcuna pretesa — scriveva — di essere, o di poter divenire mai un pensatore originale, grande o piccolo che si voglia, non faccio nemmeno voto di chiudermi in un sistema, come in una sorta di prigione »⁵⁸. Quindi, non si può nemmeno affermare che ruppe « dal di dentro » di una filosofia o di un sistema, in quanto finalizzò sempre la sua ricerca e le sue molteplici esperienze alla continua sperimentazione di uno *strumento critico* che gli consentisse uno studio attento e scrupoloso dei fatti dell'uomo⁵⁹.

Nella utilizzazione di Herbart è visibile la ricerca di un criterio metodico capace di discriminare e isolare gli errori e le interferenze dell'ideologia. La *sprachvergleichende Logik* (in germe in Herbart, poi sviluppata in Steinthal) non era per lui una disci-

plina come le altre, ma la chiave per scoprire le origini di tutte le deviazioni metafisiche e di tutte le illazioni, che producono una visione deformata, mistificata, della realtà.

È d'obbligo richiamare la ben nota lettera a Engels dell'11 agosto 1864, in cui è pure affrontato il problema del *metodo genetico*, che sottende il discorso sulla logica come metodica speciale delle scienze particolari, oltre che indispensabile funzione criticizzante rispetto al campo d'indagine di ogni singola disciplina scientifica. Il metodo genetico viene ricondotto al suo terreno proprio, originario di applicazione, costituito dai settori di ricerca e di analisi delle varie scienze; cessa, pertanto, « l'abuso scimunito » che di esso ha fatto « la colossale scribacchieria tedesca », rendendone superficiale e vacuo lo stesso significato (come aveva reso insignificanti, d'altro canto, parole come *Idee, Ideal, Beziehung, Verhältnis, Apperception*, ecc.).

Agazzi individua molto bene il senso e l'importanza della esperienza herbartiana, che si risolve in Labriola nell'utilizzazione critica dei concetti scientifici determinati ai fini di una demistificazione della dialettica hegeliana e di una continua verifica dell'errore ideologico. Va detto, comunque, per inciso, che il richiamo a Herbart non significò mai per Labriola un richiamo alla metafisica dei reali, bensì « un correttivo al pericolo rappresentato dall'astrattezza del dialettismo concettuale hegeliano »⁶⁰. Il cammino di Labriola verso il materialismo storico è, pertanto, più complesso e meno « metafisico » di quello delineato da « taluni interpreti marxisti di stretta ortodossia »⁶¹. Qui forse si potrebbe stabilire un parallelo tra l'esperienza di Labriola e quella di Marx, che ruppe con l'hegelismo prima, e con l'essenzialismo filosofico poi, attraverso la cosciente acquisizione di categorie determinate tratte dallo studio dell'economia politica classica, le quali furono dapprima un correttivo, in seguito un vero e proprio elemento di rottura — uno strumento critico — nei confronti del punto di vista speculativo.

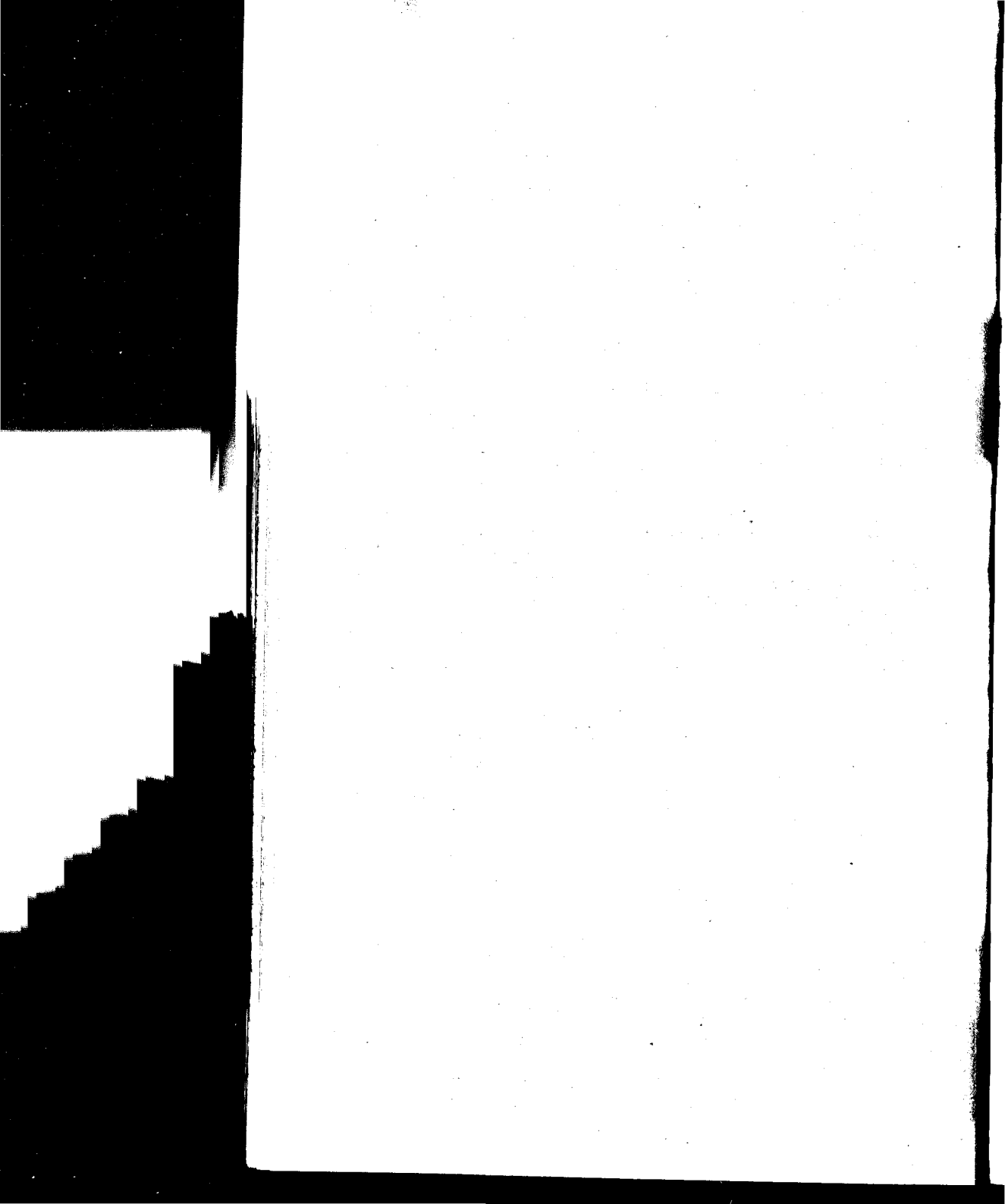
Così ad esempio — scrive Agazzi a proposito di Labriola — già negli appunti preparatori della tesi del 1871 sulla filosofia della storia, la contrapposizione ad Hegel di Humboldt e dello Stenthal, con le loro ricerche di psicologia dei popoli, di etnologia, di filologia e linguistica, assumono il significato preciso di una correzione della prospettiva filosofica hege-

liana mediante l'indagine concettuale legata all'esperienza concreta: di una progressiva sostituzione, direi, del « concetto puro » hegeliano con i concetti scientifici determinati delle indagini storico-empiriche⁶².

Assai importante, e assai piú precisa della precedente, la lettera a Engels del 12 giugno 1894, lucida nell'indicazione del senso in cui va intesa la « dialettica » e la sua criticizzazione metodica, come pure nell'individuare la funzione della logica e della dottrina delle forme della conoscenza (la « metodica speciale delle scienze particolari ») — uniche parti della vecchia filosofia utilizzabili in un contesto scientifico, in quanto strumenti indispensabili per un corretto svolgimento del processo del conoscere e del pensare (intesi non *in abstracto*, ma in relazione con la concreta esperienza e con l'osservazione).

Soltanto sulla linea che va dalla critica dell'ideologia alla cognizione positiva delle leggi intrinseche che stanno alla base del processo storico-sociale — la sola in grado di eliminare l'unilateralità delle disparate ricerche — è possibile lo studio scientifico di una determinata formazione economica. Questo è il caso del *Capitale* di Marx⁶³.

Queste due lettere, assieme al frammento di un'altra del febbraio-marzo dello stesso anno, per la loro enorme importanza, si possono considerare, come ha rilevato Garin, « quasi la premessa metodica del Primo saggio »⁶⁴.



Labriola politico?

1. « L'organizzazione operaia cosciente traversa in Italia un momento delicatissimo della sua esistenza e del suo sviluppo... Perciò noi intendiamo l'occhio e l'animo al Congresso di Genova, ai sintomi che da esso verranno a galla e dai quali speriamo, *se non altro*, di trarre auspici sicuri »¹. Così l'editoriale di « Critica sociale » del 16 agosto 1892, poco prima del Congresso che « casualmente », come rileverà Antonio Labriola, vedrà l'emarginazione del gruppo anarchico e la costituzione del Partito dei lavoratori italiani. Non vi è dubbio che il tono dimesso con cui la rivista annunciava il Congresso fosse in gran parte l'effetto dell'influenza esercitata su Turati dai ripetuti richiami a un più realistico pessimismo che Labriola già da tempo gli andava facendo. Certe notazioni di quest'ultimo sulla immaturità dell'organizzazione proletaria nel nostro paese sembrano riecheggiare in alcune frasi successive dell'editoriale:

In Italia, per ragioni storiche, politiche ed economiche ben note, *il vero movimento operaio è lento e tardivo*, è ancora nel periodo iniziale. [...] Nella classe operaia italiana — partito in formazione — covano ancora i fermenti che troviamo, agli inizi, nella storia di tutti i partiti operai. Essa non ha ancora superato tutte le malattie dell'infanzia e rimane ancor dubbio se potrà schivarne taluna, con qual esito affrontare le altre. Rotto — e non ancora del tutto né dovunque — il cordone ombellicale che la univa ai partiti liberali della classe borghese, la sua vita indipendente è piena tuttora di tentennamenti e di atavismi, a cui l'ignoranza e la mi-

seria della massa e l'apatia del carattere nazionale prestano un terreno oltremodo propizio. L'antagonismo [...] colla classe borghese, si traduce, nelle menti rozze, in una specie di diffidenza irrazionale e istintiva verso tutto ciò che dalla classe borghese proceda, quand'anche si tratti di forze essenzialmente contrarie al dominio borghese o di armi adattissime e indispensabili a rovesciarlo: diffidenza che i meschini ambiziosi e gli sciocchi parolai ponno a meraviglia sfruttare. Di qui quell'anarchismo e quel semianarchismo che ha tuttora in Italia gran presa, mezzo fatto d'impazienza e mezzo d'indolenza, e che dove pare più violento ed estremo è invece più conservatore e più reazionario. [...] Di qui ancora e soprattutto quella *tendenza... ad appartarsi, a trincerarsi nell'ambito cosiddetto economico* [...] battezzando non meno falsamente questa tattica eunuca col nome grandioso e fatidico di lotta di classe².

In questo periodo di gestazione, di polemiche e di febbrile attività fu molto assidua la corrispondenza politica fra Turati e Labriola. Particolarmente efficace era stata la collaborazione di questi nella preparazione dell'indirizzo per il Congresso di Halle. Scriveva da Napoli il 5 settembre 1890:

quando era *socialista teorico* già bello e compiuto, mi misi nel movimento proprio con la testa nel sacco, o meglio con la testa nei libri, come se vivessi a Berlino e non a Roma³.

Sin d'allora Labriola raccomandava a Turati di evitare qualsiasi unione fittizia con intellettuali e politici che, pur definendosi socialisti, provenivano da esperienze fra loro lontane e abbracciavano dottrine del tutto diverse, dall'anarchismo all'evoluzionismo riformista:

In questo momento — diceva più giù nella stessa lettera — gli anarchici si danno molto da fare (— io ne vedo molti e leggo molti giornali —) contro il congresso ideato dal Costa. Tornano ai vecchi attacchi e dei socialisti non ne vogliono sapere. Merlino è a Malta, e ha scritto sull'«Avanti» di Palermo un articolo contro il Colajanni per la sua infelice definizione del socialismo. Mi pare dunque che non sia proprio questo il momento di tentare una unione *nemmeno ideale* [corsivi miei]. *E se non ci riuscite voi non ci riuscirà nessuno* [corsivi nel testo]. E non riuscendoci voi a raccogliere d'ogni genere e scuola, bisognerà costringersi a un piccolo numero di aderenti⁴.

Labriola non mancava d'indicare, inoltre, come ogni programma politico dovesse piegarsi alla necessità dei fatti e delle circostanze reali, dovendo un partito socialista essere non un'accademia, ma l'*organizzazione cosciente* del movimento proletario. Un partito non si forma con una mozione, con un indirizzo, o con un ordine del giorno presentato a un Congresso; esso deve essere piuttosto il risultato di un lungo lavoro inteso a radicalizzare la coscienza politica (la « coscienza socialista ») della classe operaia, indirizzandola sul terreno oggettivo delle lotte, dove soltanto si possono creare le condizioni per cui l'organizzazione di partito divenga una necessità sentita dal proletariato stesso.

Che cosa vuol dire socialismo fuori del partito operaio? O una accademia [...] o un comitato direttivo di un partito, e bisogna sia scelto da una massa di persone, ed abbia denari e giornali a sua disposizione; — o è una camarilla di Giacobinelli, e si tratta di farci dei padroni, e allora io dò ragione agli anarchici⁵.

Pertanto: la base deve essere « il partito operaio »; gli intellettuali non possono guidare a loro piacimento il moto proletario, né accelerarlo con uno sforzo volontaristico, ma solo offrirgli le armi della *teoria*, atte a rompere l'angusto orizzonte corporativo ed economicistico delle lotte.

Io credo fermamente che il moto del proletariato si possa stimolarlo ma che è difficile di affrettarlo di troppo. Il *Partito operaio* [corsivi nel testo] si deve venir costituendo per l'*azione spontanea* dei lavoratori messi in opposizione col capitalismo dalle stesse condizioni di fatto, e dalla propaganda condotta con oculatezza. *Noi socialisti, dirò così, teorici possiamo offrire le armi più generali e comuni, ma non possiamo e non dobbiamo turbare il movimento proletario con proposte anticipate, premature, astratte* [corsivi miei]⁶.

Vedremo in seguito la valenza teorica di queste posizioni di Labriola e il loro significato in rapporto agli orizzonti del marxismo secondinternazionalista. Per il momento è utile procedere in un esame, dirò così, oggettivo del carteggio con Turati.

L'azione politica, si diceva, è duramente condizionata dalle situazioni: e le situazioni del momento, per Labriola, non potevano dare di più che un gruppo ristretto (ma in compenso omogeneo)

di aderenti al socialismo marxista (« Una Italia che non c'è non possiamo inventarla — vi spaventate che siamo in pochi? Io invece ne sono lietissimo »)⁷. Né queste condizioni oggettive potevano essere scavalcate dalla mania di formare subito un *partito di massa*, se non al duro prezzo di stringere alleanza con individui che per la loro impostazione teorica e per la loro prassi politica quotidiana nulla avevano a che fare con il socialismo e con la lotta di classe:

E dove sono rimasti, e in che limbo, il Foraboschi e il Colajanni? Si vede che *la mania di diventar deputato, coi voti generici dei democratici d'ogni maniera, non è conciliabile con la lotta di classe e col moto schiettamente proletario*⁸.

Già da questi passi si può notare come l'*intransigenza* in Labriola non sia un richiamo moralistico né un puntiglio dottrinario, e tanto meno volontà di purezza teorica fine a se stessa; non ha nulla a che fare, tanto per intenderci, con l'*intransigenza* di tipo anarchiceggiante. Essa è piuttosto legata — e assai strettamente — a quel suo continuo richiamo alle « cose », alla positività, dalla quale deve *necessariamente* scaturire la corretta linea del partito di classe. Da qui la condanna dell'« ecletticismo », che, provocando confusione ideologica, si preclude il terreno della *politica di classe* e danneggia irrimediabilmente il movimento proletario, introducendo in esso il formalismo piccolo-borghese e l'individualismo; il suo fermo diniego a legarsi e mescolarsi con intellettuali e politicanti di vario tipo e provenienza ha, pertanto, una forte pregnanza politica, anche se non trascurabile peso esercita, su questo atteggiamento, il carattere peculiare e isolato della sua esperienza intellettuale. La sua *intransigenza* si veniva a connettere con la coscienza della profonda serietà e importanza del proprio approdo al marxismo, e degli sforzi e dei sacrifici occorsi:

M'è costato non poca fatica di diventare socialista — ho dovuto vincere non poche difficoltà, e son disposto a molti sacrifici. Ma non mai al sacrificio di diventare strumento di politicanti di nessun valore, e di ragazzi inconcludenti⁹.

Penso siano esatte al riguardo le osservazioni di chi, in polemica con la lettura crociana, ha fatto battere l'accento sulla *coerenza*

interna del discorso di Labriola, mostrando come rifiuto del compromesso teorico e rifiuto del compromesso pratico facessero in lui tutt'uno e discendessero da un medesimo rigore, rinvenibile nei moduli stessi della sua formazione filosofica¹⁰.

Sulla interpretazione del nesso teoria-prassi si sono scontrati i giudizi piú rilevanti espressi nel dopoguerra sulla figura *politica* di Labriola: la storiografia socialista si è schierata sostanzialmente compatta nella negazione della stessa coerenza interna fra pensiero e azione politica in Labriola, dimostrando di essere, senza saperlo (ma non sempre), suggestionata dalla interpretazione crociana (che aveva catalogato il procedimento labriolano come strano e inconseguente); quella comunista, invece, nel tentativo di ricomporre nella sua interezza la figura del Cassinate, ha voluto vedervi piú di quanto in effetti non vi era: e cioè il dirigente politico di primo piano, il vero uomo-guida del movimento e il reale fondatore del partito.

Nella prima corrente (si prega il lettore di non prendere alla lettera la schematizzazione) vanno annoverati studiosi di indubbio valore, quali Gaetano Arfè¹¹ e, con notevoli differenze politiche, Luigi Cortesi¹²; nella seconda Ernesto Ragionieri¹³ e, dopo l'auto-critica del '63, Gastone Manacorda¹⁴.

Vedremo in seguito, piú puntualmente, i termini di queste interpretazioni e il loro significato politico in rapporto a una definizione del « marxismo italiano ». Per il momento ci preme far notare come, in un certo senso, si stacchino dalla tradizione due contributi: l'introduzione di Giuliano Procacci all'epistolario con Bernstein e Kautsky¹⁵ e il piú recente saggio introduttivo di Valentino Gerratana agli *Scritti politici*¹⁶. Quest'ultima, in particolare, mi sembra valida nella misura in cui ha saputo dosare i giudizi sulla tormentata questione, sforzandosi di liberare l'immagine di Labriola dall'involucro leggendario, per vederla nelle sue dimensioni reali: l'immagine, cioè, di « uno sconfitto, figlio del suo tempo »¹⁷. Non mi sembra, però, che Gerratana abbia saputo portare a fondo il discorso complessivo sul « Labriola politico », lasciando in sospeso alcune acute osservazioni sull'ispirazione etico-pedagogica latente nel suo concetto di direzione intellettuale¹⁸ e sulle ragioni che non gli permisero di cogliere la nuova fase dell'*imperialismo* e con essa le cause oggettive, di classe, della « crisi del marxismo »¹⁹. Ragionamenti che, portati alle loro logiche conseguenze, dovrebbero

smentire l'esistenza di un « Labriola politico », almeno nel senso sino ad ora accolto dalla tradizione storiografica. Ma vediamo ora di verificare quanto detto nell'analisi diretta delle posizioni e degli atteggiamenti di Labriola a partire dalla fase immediatamente successiva al Congresso di Halle.

Sempre più incalzanti si susseguono, dopo la stesura dell'indirizzo (frutto della collaborazione diretta fra Labriola e Turati), le critiche al programma turatiano mentre sempre più forte si radica in Labriola la tendenza a spezzare i legami con il movimento socialista ufficiale. Nella lettera del 18 gennaio 1891 esponeva in termini volutamente drastici i motivi di questo allontanamento politico:

Voi vedete la cosa diversamente da me. Voi volete fare la propaganda fra i borghesi, *voi volete rendere simpatico il socialismo*: Dio vi aiuti in questa filantropica impresa. In quanto a me, i borghesi li credo buoni soltanto a farsi impiccare. Non avrò la fortuna d'impiccarli io, ma non voglio nemmeno contribuire a dilazionarne l'impiccagione ²⁰.

Quindi deprecava il comportamento dei legalitari, che figuravano nei Congressi come autodelegati, presentandosi senza il voto di alcuna assemblea, cioè senza una base democratica e una rispondenza di massa che giustificasse e rendesse significativa la loro presenza ²¹. Questi giochi di correnti, entro le quali premevano interessi e ambizioni individuali, dimostravano come sotto il nome di socialismo operassero svariate fazioni sostanzialmente estranee al movimento proletario e nocive ad esso. Per porre rimedio a questa situazione Labriola proponeva:

a) rappresentare nettamente la dottrina socialista; b) subordinare tutto alle assemblee operaie; c) accettare l'antiparlamentarismo come bandiera ²².

Non vi è dubbio che uno dei motivi fondamentali su cui è cresciuta e si è alimentata la polemica politica sulla figura di Labriola negli anni '60 è stato quello del rapporto Turati-Labriola nella fase preparatoria del Congresso di Genova; da qui l'utilità di soffermarsi con una certa attenzione sullo sviluppo degli atteggiamenti di Labriola nei confronti del *leader* del movimento socialista, onde verificare l'attendibilità o meno della tesi di una loro « collabora-

zione » nell'opera di fondazione del partito — e, in controtuce, le diverse prospettive che sottendevano i loro atteggiamenti pratici e il loro modo d'intendere il rapporto coscienza-movimento. Abbiamo già visto la radicale divergenza di Labriola da Turati nella concezione del rapporto intellettuali-politica (socialista) e del rapporto « democratico » che deve collegarli alla classe. Vedremo adesso come queste divergenze si ripercuotono sulle scelte pratiche e, per finire, sulla visione generale dei compiti del partito in quanto organismo di avanguardia (la « coscienza socialista ») della classe, e sulla interpretazione di un fatto storico determinato: la costituzione del Partito dei lavoratori italiani.

In una lettera successiva a quella sopra analizzata, Labriola chiariva ulteriormente la propria posizione e rivolgeva a Turati critiche assai puntuali: non poteva certo accettare la chiusura in una « consorterìa » o in una « chiesuola », dopo aver improntato per anni la propria ricerca scientifica al rifiuto della servitù intellettuale, di ogni acritica adesione a una filosofia o a un sistema precostituito. Entrare nel movimento socialista significava per lui, in quel momento, entrare nel caos politico e intellettuale, nel malcostume delle rivalità di parte, nei gruppi di corrente che si arrogavano il diritto di autodefinirsi « socialismo ». Dinanzi a questo preferiva l'astensionismo radicale, un vigile estremismo rafforzato dal rigore teorico e intellettuale.

La linea assoluta del socialismo la intendo quanto voi, e direi quasi più di voi, perché *ho il temperamento degli uomini estremi, e non sono né positivista né evoluzionista* [corsivi miei] ²³.

Desta notevole interesse, riguardo al problema dei rapporti Labriola-positivismo, la posizione espressa molti anni fa da S. M. Ganci in un saggio su *La formazione positivista di Filippo Turati* ²⁴. Ganci muoveva dal giusto rilievo di una imperdonabile lacuna della storiografia del movimento operaio in Italia: la mancanza di un giudizio critico sul positivismo, liberato dalle pastoie crocio-gentiliane, col relativo riconoscimento del contributo che esso apportò alla crescita e alla maturazione politica di una parte della classe operaia, in un processo di eclettica ma travagliata tensione verso l'acquisizione dei fondamenti della concezione materialistica e della dottrina marxista.

Meno convincente la maniera in cui Ganci proponeva di colmare questo vuoto; in particolare, non ci sentiamo di dividerne i risvolti, che nel giudizio « critico » avanzato si vengono a determinare, a causa di una *critica insufficiente* dell'idealismo e dei motivi che ne consentirono la propagazione nella corrente maggioritaria del cosiddetto italo-marxismo. Dal giusto rilievo della scorrettezza di fondo delle polemiche antipositivistiche — donde l'impossibilità « di generalizzare un giudizio negativo » sull'ideologia socialista italiana dell'ultimo Ottocento (ma di cosa erano segno quelle inadeguate polemiche e quelle facili contrapposizioni della *moralità* e della *volontà* all'astratto sviluppo dell'evoluzione, se non da una mancata *critica dell'ideologia?*) — Ganci passava ad attaccare Antonio Labriola, il quale si sarebbe reso autore di « un'esecuzione sommaria... del positivismo e dei positivisti » e quindi complice della postuma chiusura aprioristica operata da Croce e da Gentile. Da qui il generico inserimento della concezione di Labriola (in verità sempre vigile e attenta a cogliere, al di là della polemica contro la metafisica travestita e l'« ideologia a rovescio », i risvolti progressivi impliciti nei risultati delle scienze positive) in « quell'antisperimentalismo proprio di tutta la scuola neo-hegeliana di Napoli che, successivamente trasfusi nell'idealismo crociano e gentiliano, ha esercitato il suo influsso anche sui diretti avversari del crocianesimo, compreso lo stesso Gramsci »²⁵. Una posizione del genere sarebbe nel giusto se non peccasse di genericità e d'imprecisione nell'uso delle etichette storiografiche (vale a dire: se smettesse di usare la categoria « positivismo » o quanto meno si curasse di articolarla distinguendo i contributi analitico-metodici produttivi dalle volgarità pseudo-filosofiche dei « profeti »; e se facesse scendere la non meno pericolosa categoria del « marxismo italiano » dal cielo sulla terra, ricercandone la genesi effettuale — in questo caso Ganci si accorgerebbe che con questa genesi dell'idealismo « antisperimentalista » il povero Labriola non ha niente a che fare)²⁶.

Nel passo citato della lettera, comunque, i termini *positivismo* ed *evoluzionismo* erano presi da Labriola in senso lato e stavano a indicare un certo atteggiamento politico-culturale, equivalente al democraticismo filantropico e al possibilismo, variante interna della

concezione fatalistica. A queste osservazioni faceva seguito l'accusa di provincialismo alla politica turatiana:

Mettetevi per poco con la testa fuori di Milano, città d'importanza capitale per il moto operaio, ma che non è mai tutta l'Italia e molto meno il mondo. [...] Per la qualità del vostro ingegno, caro Turati, non conviene a voi di apparire qual membro di una consorteria e di chiudersi in una chiesuola. [...] Da parecchi mesi io vi ho tentato in tutti i modi con domande positive, per tirarvi dentro alla discussione non dei *principi del socialismo*, ma dei *metodi di azione e di propaganda*, e voi eludendo con garbo le mie domande, finiste per dirmi che io avevo i nervi²⁷.

Domande effettivamente « positive » erano state rivolte da Labriola a Turati: quale era stata la causa dello scioglimento del Partito operaio dopo le elezioni? C'era la possibilità di farla finita con l'eterno duello tra legalitari e antilegalitari? Come battere il campanilismo, le clientele, la lotta fra le diverse fazioni?

A tutte queste cose ho trovato una risposta da me, e la risposta è tale che *io mi son messo nell'astensione da tutto e da tutti* [corsivi miei]

E concludeva:

io per parte mia come filosofo e come socialista combatterò sempre le *consorterie* e le *chiesuole*²⁸.

In una lettera successiva, ancora una volta ribadiva la sua ferma volontà di astensione dalla politica attiva:

Perciò mi ritiro da tutto, e aspetto un'occasione propizia per dichiarare in pubblico, che io torno ad essere quel che ero già molti anni fa senza che gli altri lo sapessero, cioè un *filosofo del socialismo*, e che non ho niente di comune né teoricamente né praticamente con quanti in Italia si dichiararono socialisti.

Piú sotto, in tono aspro e reciso, la motivazione della sua astensione:

Io sono arrivato alla perfetta persuasione che il socialismo italiano non è il principio di una vita, ma la *manifestazione estrema della corruzione politica e intellettuale*²⁹.

Per Labriola non c'erano, dunque, le condizioni per la formazione di un partito di massa, ve ne erano invece per la creazione del primo germe di una organizzazione di avanguardia della classe. Mentre gli sforzi dei militanti socialisti avrebbero dovuto rivolgersi alla formazione di un embrione di partito operaio socialista, egli vedeva invece i « capi » occuparsi di problemi di potere, senza curarsi di avere alcuna base di massa dietro di sé, finalizzando la propria attività alla partecipazione ai Congressi (questo faceva notare a Turati, che lo aveva avvertito della sua partecipazione al prossimo Congresso di Bruxelles). Da qui la particolare forma di « cretinismo parlamentare », che portava i socialisti italiani verso l'illusione di fondare *ex abrupto* un partito socialista dalle pretese grandiose, con un ordine del giorno che riscuotesse i voti e gli applausi di una gremita platea. Qui la divergenza con Turati era sul modo stesso d'intendere il *partito*:

io non so perché non si possa appartenere ad un piccolo partito, quando si ha la coscienza di essere assolutamente nel vero! Ma il piccolo partito crea dei nemici aperti, esige una grande energia di volontà, non apre la via delle carriere politiche, non dà la platea [...] ³⁰.

A questo punto esprimeva senza esitazione le proprie critiche a Turati che, nella sua persona e col suo tipo di formazione eclettica e superficiale (retorico-letteraria), che stemperava spesso in tono anche formalmente vago e conciliativo il rigore e l'incisività originari dei concetti marxisti, sembrava incarnare le peculiarità e i caratteri del movimento socialista italiano:

L'ecletticismo vostro non è certo conseguenza del vostro intelletto, né della immaturità delle vostre cognizioni, ma è un riflesso necessario del mondo in cui viviamo, dove tutto è subiettivo, arbitrario, accidentale, e perciò non c'è posto per la *scienza organizzata*, per la *disciplina di partito*, e per la onesta solidarietà ³¹.

È uno scontro tra due personalità troppo diverse per comprendersi a vicenda e darsi reciproci aiuti sostanziali: da un lato un teorico che, dall'analisi dello stato borghese, dal rilievo della incapacità di questo a risolvere i problemi di fondo — la tanto sbandierata « questione sociale » —, tiene l'occhio vigile e attento agli

sviluppi del moto proletario, alle incrinature del sistema economico e dell'assetto sociale, che aprono le contraddizioni all'interno del capitale e danno spazio alla classe operaia per crescere e organizzarsi in forme sempre piú mature³². Un teorico che studia con occhio da scienziato la « dialettica obiettiva », nella consapevolezza che solo partendo da questa è possibile correttamente impostare i problemi concernenti il partito e la funzione — guida degli intellettuali, i limiti della loro azione e il ruolo egemonico del proletariato all'interno del processo rivoluzionario (che, per Labriola, vede la classe operaia crescere *tutta dentro* le forze produttive nel loro complesso, che poi si rivolteranno contro i rapporti di produzione ecc. — concetti che analizzeremo successivamente). Alla base di tutto deve esserci la teoria scientifica organizzata: se è vero, infatti, che il proletariato deve essere guidato da coloro che capiscono, è altresí vero che coloro che capiscono devono derivare la loro coscienza del processo storico dall'analisi scientifica, che ci consente di mettere in rapporto l'*azione politica* con il livello raggiunto dalle *forze produttive*. In caso contrario il movimento operaio va irrimediabilmente incontro al fallimento e alla sconfitta³³.

Dall'altro lato, invece, abbiamo un politico di formazione non filosofica (anzi, con tutto il rispetto, pessimo filosofo), non ignaro, ma nemmeno profondo conoscitore, dei testi del marxismo; un militante che non ha molto chiara la funzione specifica del partito e quindi neppure la *necessità obiettiva* della sua genesi, né definisce in maniera molto netta i rapporti con i radicali e i social-borghesi, con tutte le conseguenze e i rischi del caso — come il rischio, ad es., tanto per parafrasare un rilievo particolarmente efficace di Labriola, di raccogliere una combriccola di spostati della borghesia autodefinitisi socialisti, non solo per inventare un'unità fittizia con loro, ma per renderla altresí operante con la costituzione del partito. « Nelle lettere a Turati — sono parole di Garin — la testimonianza è la stessa, quasi martellata nella concitazione di una polemica continua fra due personalità molto lontane per temperamento e per cultura, ma, soprattutto, nettamente contrastanti nel modo d'intendere il socialismo, la sua propagazione, i modi per trasformare la società »³⁴.

Nel fare un consuntivo di oltre un anno di iniziative e di esperienze politiche, Labriola era costretto a trarre delle conclusioni piuttosto pessimistiche: riscontrava con amarezza il carattere di

staticità del movimento, che non era riuscito a decollare verso una rotta continua o, quanto meno, lungo un disegno che consentisse di trarre da un Congresso dei risultati da cui prendere le mosse nel successivo, senza essere costretti — come invece abitualmente accadeva — a ricominciare da zero:

Mandammo ai Tedeschi un indirizzo universale e filosofico, e dietro l'indirizzo non c'erano gl'indirizzanti. La conferenza di Milano m'è parsa assai mediocre, perché ha tutto rimesso al futuro congresso. [...] *Manca il filo conduttore, e manca il processo dell'esperienza continuata*, e quindi si ricomincia sempre da capo³⁵.

2. E veniamo qui ad una questione di notevole importanza: quella riguardante l'*internazionalismo* di Labriola, in rapporto alla sua visione della politica come rafforzamento progressivo delle posizioni del movimento operaio nei confronti del capitalismo. Il processo di maturazione politica della classe proletaria non può avvenire se non sul *terreno concreto* in cui si manifesta la conflittualità capitale-lavoro, ma in pari tempo richiede una rispondente presa di coscienza, un'adeguata cognizione teorica della « dialettica oggettiva » inerente alle « cose stesse »: il che, per Labriola, comporta uno sforzo di omogeneizzazione della direzione teorica del movimento a livello europeo³⁶. Fermo su questi principi, ricavati da un paziente lavoro di analisi sorretto da una granitica impostazione metodologica, Labriola criticò aspramente i modi e le forme attraverso i quali l'Internazionale era penetrata in Italia, e gli effetti deleteri di questa penetrazione su tutto lo sviluppo successivo del socialismo italiano³⁷.

Ma, a questo punto, si pone la necessità di sciogliere un quesito di non trascurabile rilevanza: trovò il Labriola il terreno per esercitare un'efficace e duratura azione politica (considerando la particolare situazione del socialismo italiano e la crisi che investì il movimento operaio europeo negli anni immediatamente successivi alla morte di Engels)?

Per molti storici Labriola trovò il terreno di applicazione dei risultati delle sue analisi proprio nella fase di gestazione che poi portò alla costituzione del Partito dei lavoratori italiani: il « Labriola politico » sarebbe, dunque, da ricercarsi negli anni '90. Ma è proprio qui il pomo della discordia, nonché la sede più idonea

alle soluzioni ambigue e alle operazioni strumentali. È pericoloso perciò, a mio parere, dare soverchio rilievo all'influenza pratica che Labriola potrebbe avere avuto sull'orientamento della politica turatiana e del movimento socialista nel suo complesso. Accoglierei, quindi, molto criticamente, e con le dovute riserve, le affermazioni di Manacorda, per il quale il nostro autore « influenzò [...] indirettamente il congresso proprio sul punto decisivo: il progetto di programma [...]; il Turati si serviva largamente delle idee che il filosofo gli comunicava nella corrispondenza privata. [...] Il Turati aveva, insomma, due Ninfe Egerie che lo guidavano nella sua azione: una la Kuliscioff, ma l'altra era Antonio Labriola »³⁸. Indubbiamente (pur non condividendo in pieno questo giudizio) almeno nel periodo immediatamente precedente al Congresso di Genova, il « pessimismo della pratica » esercitò una certa influenza su Turati, spingendolo ad attenuare sensibilmente l'ottimismo delle aspettative. Gli effetti si fanno sentire particolarmente nell'ultima parte del già citato editoriale del 16 agosto 1892, dove si batte l'accento sul limite dei congressi operai, troppo generici e astratti nelle delibere, le quali « rimangono immobili sulla carta e la formula accettata [...] non è sempre il succo realmente assorbito o fatto sangue ». A un giudizio critico sul Congresso di Milano, seguiva l'auspicio che il Congresso di Genova tracciasse almeno un cammino più « progressivo e sicuro », confermando che il socialismo, da dottrina utopistico-filantropica, « è diventato non altro che la *coscienza scientifica* e chiara dello stesso movimento operaio »³⁹. Il compito storico attuale, si diceva in sostanza, consiste nel calare la coscienza teorica socialista nella realtà del movimento operaio. Esempi storici recenti venivano infine chiamati in causa a dimostrare che il movimento operaio di mestiere (l'ambito dell'economico), scisso dal pensiero socialista, è condannato, per la sua intrinseca carenza e per l'angustia corporativa dei suoi orizzonti, al fallimento e all'integrazione nella dialettica del sistema economico capitalistico (confessati dalle stesse Trade's Unions).

Assai scettico era Labriola prima del congresso:

Prevedo che il Congresso di Genova darà lo stesso risultato di quello di Milano di due anni fa... A Genova non vengo. Già vedo i segni della sommossa organizzata, specie a Firenze. Andare a un congresso per aver l'aria del conferenziere o del dottrinario non mi va. *Il concetto che il par-*

*tito socialista è un partito politico non si fa entrare nella mente degli operai con un ordine del giorno. È faccenda di esperienza, di tattica, di educazione, e d'istruzione, e perciò di tempo*⁴⁰.

Né risparmiava la solita sferzata polemica ai « socialisti » del giorno:

D'altra parte l'orrore che gli operai provano per la politica è giustificato dalla condotta dei deputati socialisti⁴¹.

Subito dopo il congresso, mentre « Lotta di Classe » (e più tardi « Critica sociale ») andava sbandierando il risultato come un evento storico e presentava l'emarginazione degli anarchici come un fatto costitutivo del socialismo italiano e di per sé in grado di qualificare il nuovo partito (nonostante la permanenza dei democratici e dei filantropi d'ogni maniera), Labriola, che secondo Manacorda avrebbe addirittura influenzato il progetto di programma, sollecitato da Turati a esprimere la sua impressione sul fatto che un numero consistente di persone aveva dichiarato apertamente la sua professione di fede socialista, rispondeva in un tono non certo ottimistico e fiducioso:

Da Milano siete andati a Genova con l'idea tradizionale di abbracciare in un programma elastico ed ambiguo, legalitarii, antilegalitarii, astensionisti e mazziniani... Il *caso fortunato* [corsivi nel testo] vi ha portato ad adottare delle risoluzioni ragionevoli. [...] *Ralleghiamoci dunque col caso, ma facciamo la storia vera* [corsivi miei]. L'ardore di vittoria del 4° n. della « Lotta di Classe » mi ricorda il tradizionale entusiasmo a freddo dei fogli mazziniani e radicali: tutto il mondo è con noi! — e mi fa ridere⁴².

La « *storia vera* »: per Labriola, come per Marx, il *partito* deve essere lo strumento dell'*autonomia* politica della classe e deve rispondere, in questa sua natura, al livello di crescita *storica* (reale) del movimento proletario nel suo complesso. A questa dimensione della « dialettica reale » deve continuamente commisurarsi la *teoria* (in quanto antiideologia per eccellenza, *momento autonomo simmetrico all'autonomia della classe*, benché scaturito dal tessuto delle « obiettività » sociali, da rapporti di produzione *determinati*).

Ma proprio in questo punto, nel concetto labrioliano di teoria,

è implicita l'esclusione della faciloneria politica, di *un qualsiasi* rapporto, cioè, con la realtà del movimento di classe, che farebbe degradare inevitabilmente la prassi a « praticaccia » e la teoria a squallido strumento di « propaganda »⁴³. Al rifiuto di questo rapporto facilone, indiscriminato, dunque mistificante e strumentale, con la « storia » corrisponde l'assunzione della *prassi* come istanza *interna alla teoria* e alla sua dimensione complessiva, *geneticomorfologica*. Questo a me sembra, da una lettura attenta degli scritti politici di Labriola (in stretta relazione con i saggi), il modo effettivo in cui egli intende la prassi e, in essa collocata, la dimensione della politica. E ciò spero sia sufficiente ad indicare il vizio moralistico latente in quasi tutti gli approcci alla figura di Labriola sino ad ora tentati, con la loro pretesa di provare (o smentire), partendo da un apriori estrinseco, la coerenza del rapporto del personaggio-Labriola con la *sua* prassi politica. Per alcuni dimostrare la sostanziale inattività politica di Labriola, il suo improduttivo isolamento, significava autorizzazione ad appiattirne la figura negli orizzonti ristretti della formazione intellettuale tipica di un pensatore solitario, maniaco e maldicente. Per altri, all'incontro, si trattava di recuperare a posteriori *tutto* Labriola nel filone della gramsciana filosofia della prassi e della via italiana al socialismo; e, per salvarlo dalle amputazioni preconcepite di parte socialista, ribadirne fermamente il carattere di « politico » marxista che, *in quanto tale*, non poteva non avere realizzato un coerente e organico rapporto fra teoria e prassi. Senonché lo stereotipato formulario tardo-hegeliano con il quale il problema di questo nesso (in realtà tanto arduo e complesso da non essere stato risolto neppure dal marxismo teorico contemporaneo) era stato « superato », puzzava per l'appunto di quella faciloneria e di quello strumentalismo che Labriola aveva più volte rilevato in Turati.

Di conseguenza, chi avesse lasciato determinare il proprio approccio ai saggi, agli scritti politici e ai carteggi di Labriola dagli spregiudicati apriorismi della letteratura critica, resterebbe senza dubbio sconcertato nel trovarsi di fronte un pessimista profondo della « pratica », un critico acerbo ed « estremista » del partito « storico » (che, in senso proprio, *storico* non era) della classe operaia, anziché « un dirigente di primo piano »⁴⁴ del movimento socialista.

3. Un solo studio ha fatto eccezione alla «concorde discordia» che ha caratterizzato il dibattito su Antonio Labriola intorno agli anni '60, per quanto anche in esso ricorrano alcuni tabù della storiografia ufficiale di partito: mi riferisco alla già menzionata *Introduzione* di Giuliano Procacci al carteggio con Bernstein e Kautsky, negli anni della «crisi del marxismo» e del dibattito sul revisionismo.

In Procacci (come in Manacorda, dopo l'autocritica) ricorre il luogo comune della presenza del nesso marxista teoria-prassi in Labriola⁴⁵. Lo si ritrova — sebbene non in forma assiomatica — nella presentazione dell'epistolario⁴⁶, il quale, a veder bene, dimostra a sufficienza precisamente l'opposto: Labriola, negli ultimi anni del secolo, avvertì drammaticamente la *crisi del rapporto teoria-movimento reale* come inadeguatezza della *scienza marxista* alla «totalità» storica-reale, che noi sappiamo connessa all'insorgere dell'imperialismo. Soltanto nella lettera a Kautsky del 29 agosto 1897 Labriola pone esplicitamente il problema del rapporto teoria-prassi, ma — oserei dire — in chiave deontologica, non certo per ratificare un dato di fatto esistente:

Il certo è che nel movimento operaio e socialistico di tutto il mondo c'è un *incremento di estensione* al quale non corrisponde la *intellektuelle Einheit der Führer* e degli scrittori. [...] Per ciò mi pare che tu abbia torto a distinguere quelli che si trovano alla *Tretmühle* della pratica (come sarebbe, secondo te, il caso tuo) da quelli che si trovano nel solo campo teoretico — come sarei io.

Per noi — mi pare — teoria e pratica sono una cosa sola. *Si tratta sempre di sapere che cosa convenga fare*. Ora la situazione del mondo s'è molto cambiata negli ultimi anni e si va ogni giorno già cambiando — ed al marxista tocca sempre di farsi questa domanda: *a che ne siamo*, e *Was nun?*⁴⁷.

Qui la pratica è intesa ancora una volta come presenza del livello reale della lotta di classe e della situazione del movimento *dentro* la riflessione teorica; nel caso particolare, è legata coerentemente al tema del morfologico, piuttosto che all'esigenza dell'azione politica diretta. La posizione di Labriola di fronte al revisionismo non va perciò assunta a riprova della *necessaria* unità di teoria e pratica che egli, *in quanto marxista*, aveva realizzato⁴⁸. L'interesse del suo atteggiamento sta, semmai, nella *tensione (politica)*, certo, ma

in che senso?) che lo caratterizza, in rapporto alla situazione di pausa del movimento socialista; ma, per ciò stesso, si tratta di una tensione dovuta all'avvertimento della mancanza di *un momento fondamentale* nel marxismo della Seconda Internazionale e nel suo stesso pensiero: il momento della *tattica* o della *fondazione scientifica della prassi rivoluzionaria* (che è il perno attorno al quale ruota l'intera analisi teorica di Lenin)⁴⁹. A questa carenza, tipica del « marxismo occidentale », avrebbe potuto sopperire soltanto uno *sviluppo* della teoria, senza che ciò ne implicasse la *crisi*: opera alla quale un individuo isolato, per quanto grande, come era Labriola, non poteva ovviamente attendere⁵⁰. L'appoggio dei compagni europei gli venne meno proprio nel momento in cui Labriola avrebbe potuto farsi conoscere e apprezzare come organizzatore teorico e politico di riguardo⁵¹.

Solo lo *sviluppo del marxismo*, si diceva, avrebbe potuto superare la *crisi*, connessa a un periodo di stasi e di riflusso del movimento. Il grande merito dell'introduzione di Procacci sta nell'aver individuato nel *criticismo* il motivo di fondo del Labriola maturo⁵²: criticismo che si esprime nel rifiuto del marxismo come *Allweisheit*. La sua simpatia verso Bernstein significa, oltre che esigenza di riadeguazione della teoria, negazione drastica delle soluzioni metafisiche, alla Plechanov, che propongono l'ideologia grosolana del materialismo dialettico come soluzione globale di problemi invece connessi a una pausa del processo di sviluppo del « comunismo critico » come teoria scientificamente determinata. Da questa prospettiva, che poneva come *problema politico centrale* del movimento socialista internazionale lo *sviluppo della teoria* sulla base del carattere critico ad essa proprio ed entro i capisaldi metodologici fissati da Marx, Labriola non poteva certo simpatizzare con l'ortodossia formale (e sostanzialmente acritica) di Kautsky, che, come scriveva a Bernstein nella lettera del 12.11.1898, « ist das... was er ist — und er wird bleiben was er ist »⁵³.

Al « diligente » Kautsky Labriola riconosceva indubbiamente il merito di aver diretto con ammirevole tenacia e bravura una rivista come la « Neue Zeit », ma aggiungeva che, tuttavia, essa non sarebbe mai diventata « eine kritische devue »⁵⁴. In questa sua insistenza sul carattere critico-scientifico (più che critico-filosofico) del materialismo storico e sulla conseguente necessità di riportare continuamente la teoria al suo ruolo essenziale (e perciò insosti-

tuibile) di « critica teorica della società borghese, funzione e progetto di quella critica pratica di essa emergente dalle lotte sociali del proletariato moderno »⁵⁵, la posizione dell'ultimo Labriola presenta delle forti analogie con quella di un altro grande teorico marxista europeo, « scoperto » in Italia di recente: Karl Korsch.

4. In *Marxismus und Philosophie*, ponendo al centro dell'attenzione il problema del riarmo teorico del movimento operaio occidentale, in uno dei momenti più drammatici della storia del proletariato europeo, Korsch scriveva:

la teoria scientifica del marxismo deve divenire nuovamente, non mediante un semplice ritorno al passato, ma attraverso un *ulteriore sviluppo dialettico*, ciò che è stata per gli autori del *Manifesto del partito comunista*: una teoria della rivoluzione sociale che abbracci tutti gli ambiti della vita sociale in quanto totalità⁵⁶.

Korsch (come il Labriola maturo) è portato a dare particolare rilievo all'influenza del fattore *ideologico* sulla lotta di classe e individua nella mancata disamina di esso sotto il profilo critico-scientifico una delle lacune di fondo della concezione materialistica della storia e, al contempo, il compito più importante che il marxismo occidentale deve affrontare per uscir fuori dalla stasi e dal difensivismo cui lo ha costretto l'attacco organizzato della borghesia. E qui la sua posizione è fortemente critica nei confronti della soluzione in termini materialistico-dialettici, proposta dalla linea Engels-Plechanov, subita da Kautsky e ripresa, almeno in parte, da Lenin. Per Korsch si tratta di risolvere non già il problema dell'atteggiamento dello stato nei confronti della rivoluzione sociale e viceversa (Lenin), bensì quello dell'atteggiamento dell'ideologia nei confronti della rivoluzione sociale e della rivoluzione sociale nei confronti dell'ideologia:

L'elusione di questi problemi, in un periodo che *precede* la rivoluzione proletaria, deve favorire l'opportunismo e provocare una crisi interna al marxismo, come l'elusione del problema rivoluzionario da parte dei marxisti della Seconda Internazionale ha effettivamente favorito l'opportunismo e prodotto una crisi all'interno del campo marxista⁵⁷.

L'analogia con Korsch appare ancor più evidente e calzante se si legge quanto Labriola afferma, in una lettera a Luise Kautsky del 5 aprile 1899, sulla necessità di una rivalutazione della funzione dell'*utopia* in una situazione di stasi del movimento — dove *utopia* è da intendersi non nel senso generico e accontentutistico dell'« ideale » kantiano (Bernstein), ma piuttosto come rivitalizzazione dell'« interesse teoretico »⁵⁸, dentro l'ambito teorico del marxismo e mediante uno sviluppo critico di esso:

Io credo fermamente che i socialisti di tutto il mondo devono fare ancora una buona *digestione di utopismo*. Io credo fermamente che la complicazione politica del mondo ritardi le nostre aspettative. *Ma credo fermamente anche*, che questa *correzione* si debba farla *prudentemente e opportunamente* dentro il partito stesso, e dentro i limiti del marxismo come dottrina progressiva⁵⁹.

L'opposizione di Labriola alle *Voraussetzungen* di Bernstein è allora duplice: a) *politica*: nella misura in cui è fermamente convinto che il dibattito e la « revisione » debbano svolgersi all'interno del partito, mentre Bernstein aveva fatto da copertura alla « connessione *giornalistico-poliziesca* di questa *pretesa* guerra a Marx », dando spazio all'azione di elementi antisocialisti, come l'« avventuriero » Merlinò e « quell'intrigante di Sorel »⁶⁰; b) *teorica*: in quanto fa battere l'accento sull'*unità* della dottrina. La concezione labrioliana dell'*unità* del marxismo, però, si distacca nettamente e dalla soluzione kautskiana (ortodossia chiusa e sostanzialmente acritica) e da quella plechanoviana (materialismo dialettico). L'interrezza della dottrina non esclude la sua continua *apertura critica*, che anzi Labriola assume a condizione necessaria della sua *scientificità*.

Nella lettera a Kautsky dell'8 ottobre 1898 Labriola confessa di essersi molto divertito per le grossolanità che Plechanov⁶¹ aveva scritto contro Bernstein (« Ich habe mich, über die Grossheiten die Plekanoff gegen Bernstein geschrieben hat, recht viel amüsiert »⁶²). La polemica antiplechanoviana di Labriola tocca qui un punto di enorme importanza: è proprio la *specificità* (che, per Labriola, è sinonimo di *criticità*) della *scienza* marxista ad escluderne la pre-

sunta *Allgemeingültigkeit*, che conduce a una ipostatizzazione dogmatica del *materialismo* (*tout court* inteso) come verità universale dei singoli campi d'indagine delle scienze, i quali perderebbero, di conseguenza, ogni diritto a un'autonoma fondazione metodologica e dovrebbero chiudere per sempre l'ultimo capitolo della loro storia (inverandosi, appunto, nel materialismo dialettico). Labriola polemica con estrema durezza contro questa posizione, criticandone la « arrogante Art der Wissenschaft zu sprechen », che « wird vor den ganzen Welt den wissenschaftlichen Socialismus lächerlich machen »⁶³. La serietà del marxista sta, in sostanza, nel suo coraggio di ricominciare a studiare tutto sin dall'inizio, non esistendo per lui alcun sistema prefigurato di concetti universalmente validi, cui possa attingere la soluzione buona per ogni problema e in ogni campo della conoscenza. Compito del marxista è adeguarsi con spirito critico e coraggio *radicale* al livello cui le scienze sono pervenute, confrontandolo con il suo precedente quadro concettuale:

Ein Junger Marx würde im Jahre 1898 die Logik bei Wundt bescheiden lernen⁶⁴.

Come abbiamo visto, dunque, la scientificità del marxismo è strettamente connessa, nel pensiero di Labriola, alla sua *specificità critica*. Ebbene, mi sembra, a questo punto, interessante chiamare nuovamente in causa Korsch, non per introdurre un altro confronto analogico, ma per il semplice fatto che questi cita espressamente Labriola in una importantissima nota del suo *AntiKautsky*.

Riprendendo le note osservazioni sul rapporto di antitesi-continuità fra concetto materialistico e concetto idealistico-hegeliano di scienza contenute in *Marxismus und Philosophie*⁶⁵, Korsch muove a Bernstein l'accusa di non aver compreso che Marx ed Engels hanno annesso alla parola « scienza » da essi adoperata per la loro teoria (a differenza delle altre dottrine socialiste) una valenza specifica. Alla posizione di Bernstein Korsch ritiene inassimilabile quella di Labriola, benché di quest'ultimo non condivide la sostituzione dell'espressione « socialismo scientifico » con quella di « comunismo critico », che egli considera, nonché più ambigua, meno « pertinente all'essenza del socialismo marxiano »⁶⁶. La punta di

Korsch è rivolta decisamente contro Bernstein, in difesa del « marxista Labriola » contro l'uso in senso revisionista di certe sue affermazioni tentato dall'autore delle *Voraussetzungen*:

Quando per la sua *tendenza a cambiare il carattere e il nome del socialismo marxiano* Bernstein [...] si richiama tra gli altri anche a Labriola, in questo caso egli utilizza in modo inammissibile un accordo esistente solo esteriormente nelle parole. Mentre Bernstein vuole trasformare il socialismo di Marx ed Engels da una *scienza* nel senso di Hegel in una *critica* nel senso di Kant e lo trasforma in effetti in una *non-scientifica integrazione normativa delle scienze dell'essere, le sole positive nel senso dei kantiani moderni*, il marxista Labriola, che prende le mosse dalla filosofia hegeliana, evita il termine « scientifico », come egli dichiara esplicitamente poche pagine più oltre, proprio, al contrario, *soltanto* per impedire una confusione tra la scienza dialettica e rivoluzionaria di Marx e il concetto di scienza dei *positivisti* [...] ⁶⁷.

Mi sembra che questo richiamo diretto di Korsch a Labriola conforti in un certo senso l'ipotesi da me avanzata di un rapporto non puramente formale, ma sotto il profilo teorico, *sostanziale* tra i due. Detto questo, bisogna però aggiungere che, nonostante la notevole vicinanza di atteggiamento per la *criticità-scientifica* (mi si perdoni l'accoppiamento: l'ho fatto per superare le eventuali diatribe terminologiche che, presi isolatamente, i due termini potrebbero provocare) del loro approccio al marxismo, tra Korsch e Labriola intercorre una differenza fondamentale: Labriola, *sia sotto il profilo politico che teorico* — nonostante la maggiore criticità della sua interpretazione del marxismo rispetto a quella dei contemporanei (Kautsky compreso) —, è un marxista della Seconda Internazionale, che non va al di là dei limiti di comprensione *positiva* che caratterizzano i teorici di quella generazione.

Nello stesso *Discorrendo* — il più « socratico » dei saggi — è riscontrabile una caduta nel « feticismo delle forze produttive », connesso a una certa tendenza al « meccanismo » e alla insistenza (che percorre tutta l'opera teorica di Labriola) sul momento *tecnico-materiale* della produzione; per cui lo sviluppo dialettico della totalità complessa (i rapporti sociali) viene risolto nell'evoluzione *tecnico-strumentale* della produzione. Penso ai luoghi del « Terzo saggio »

nei quali Labriola batte l'accento sulla « necessità intrinseca al meccanismo stesso del vivere sociale, e al ritmo processuale di questo »:

Questo *meccanismo* poggia su i mezzi di sussistenza, che sono il prodotto del lavoro stesso degli uomini, combinato con le piú o meno favorevoli condizioni naturali. Ora che si apre innanzi ai nostri occhi questa prospettiva che la società, cioè, possa essere organizzata in modo, da dare a tutti i mezzi di perfezionarsi, noi vediamo chiaro, che tale aspettativa diventa plausibile perché, col crescere della produttività del lavoro, si stabiliscono le condizioni materiali occorrenti a comunicare a tutti gli uomini la civiltà. In ciò sta la ragion d'essere del comunismo scientifico, che non confida nel trionfo di una bontà, la quale, chi sa in quali pieghe latenti di tutti i cuori di tutti i trapassati gl'ideologi del socialismo sono andati a scovare, per proclamarla l'eterna giustizia. Ma confida nel crescere di quei mezzi materiali, che permetteranno crescan per tutti gli uomini le condizioni dell'ozio indispensabili alla libertà [...] ⁶⁸.

All'interno di questa prospettiva del *lavoro* come momento costitutivo dello sviluppo *oggettivo* (indipendente non solo dalla volontà dell'« uomo », ma dalla stessa attività della *classe*), va reinterpretata l'espressione « filosofia della praxis », il cui significato è stato soverchiamente futurizzato e stravolto per omogeneizzarlo alla tradizione maggioritaria del « marxismo italiano », che ha il suo punto di partenza nella lettura gentiliana delle *Thesen über Feuerbach* e il suo « punto d'approdo » nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci.

La *prassi*, in Labriola, è lavoro compiuto dal soggetto storico-*determinato* su una struttura oggettiva di relazioni sociali *determinate*. La filosofia della prassi, pertanto, è concezione generale del mondo e della *Weltgeschichte* dal punto di vista del proletariato, dal punto di vista cioè del *lavoro* come azione esercitata dalla storia e dalla sua maggiore forza produttiva (la classe operaia) sulla natura ⁶⁹. Perciò la prassi non è pura attività (*Alltäglichkeit*), ma è già « mediazione tra teoria e pratica, tra lavoro accumulato e lavoro vivo, tra passato e presente » ⁷⁰.

Il significato di questi concetti non va, a mio parere, ricercato in una soluzione speculativa (piú o meno mascherata), bensí in quella che per Labriola è la peculiarità del materialismo storico: il suo carattere « positivo », « sperimentale ». Questo punto, ancor piú forse del nesso prassi-teoria (indicato da Procacci), è la chiave

per intendere la posizione di Labriola nei confronti del revisionismo. Interpretazione che mi sembra, d'altronde, confermata dai continui richiami alle « cose » ricorrenti, oltre che nei saggi, nell'epistolario con Bernstein e Kautsky. Rispondendo a Bernstein nella già menzionata lettera del 12 novembre '98, dopo aver riconosciuto il carattere « critico » dei suoi saggi — in particolare del terzo⁷¹ —, così indicava il motivo di questa *criticità*: « Ich habe doch nur sachlich gesprochen »⁷². Ed era proprio questa tendenza a parlare con il linguaggio delle « cose », questo *criticismo sperimentale* strettamente connesso alla fiducia nella correttezza metodica del marxismo, filo conduttore e *strumento di analisi scientifica* (determinata, all'interno della « necessità » morfologica) *dei fatti sociali* che rende Labriola — nonostante la sua sensibilità al mutare dei tempi e la sua insofferenza per l'ortodossia kautskiana — radicalmente estraneo al revisionismo bernsteiniano e alla « crisi del marxismo »:

Ich weiss nicht ob eine Krisis in dem Marxismus schon geschieht (— wie Masaryk, Sorel, Adler u.s.w. aus verschiedenen Gründen meinen! —); und ich will nicht als ein Vertreter derselben (d.h. der Krisis) gelten⁷³.

5. Un'ultima considerazione va rivolta al problema dell'*imperialismo* (non certo per ritirar fuori la fin troppo nota *boutade* sul « papuano » — da Gramsci, però, presa seriamente). Quello che, al riguardo, ci preme dimostrare è l'inopportunità di certe critiche da parte socialista a Labriola, che vorrebbero ricondurre a una sorta di « meccanicismo dialettico » la sua miopia politica, dimostrata dal fatto che egli non riuscì a intravedere il fenomeno imperialistico. Queste critiche, non si rendono conto di un fatto fondamentale: che, cioè, nel momento in cui rilevano una siffatta carenza in Labriola, pongono il dito su una delle piaghe maggiori del movimento socialista italiano. Su questo punto mi sembra abbia egregiamente chiarito le cose Manacorda, riuscendo in ciò a superare il limite soggettivistico (caratterologico-moralistico) della storiografia socialista italiana.

Il punto di partenza del discorso di Manacorda è che « alla descrizione della base sociale del movimento operaio e socialista manca ancora la parte principale, che è quella contadina. Il movi-

mento socialista in Italia ha, infatti, una base piú contadina e bracciantile che operaia. Una lenta rivoluzione si è venuta compiendo nelle campagne con la formazione di un proletariato agricolo di massa, con l'inurbamento di grandi masse contadine, con l'emigrazione »⁷⁴. A quelli che sostengono che l'Italia non era l'osservatorio migliore per affrontare il difficile problema dell'imperialismo, Manacorda risponde con l'invito ad articolare scientificamente questa categoria, per vederla nei suoi meccanismi effettivi di realizzazione. Imperialismo significa in primo luogo divisione del lavoro internazionale, nuovo rapporto tra sviluppo capitalistico e campagna, cioè, per dirla in breve: *questione agraria*. Ed era questo il punto di vista dal quale il Partito socialista italiano poteva risalire dal rivoluzionamento dei rapporti di classe nelle campagne al nuovo tipo di *presenza* del capitale in senso complessivo. Nessuna analisi organica e scientificamente rilevante delle cause che avevano prodotto la grande crisi agraria vi fu da parte socialista: chiaro indice di un'*ottica carente* rispetto alla stessa dinamica dello sviluppo monopolistico, nelle cui leggi stava il « mistero svelato » delle trasformazioni strutturali indotte nelle masse contadine, che pure costituivano, con la loro presenza, la base piú ampia del movimento operaio italiano⁷⁵.

È curioso, perciò, notare come la storiografia socialista, mentre ha cercato di giustificare in ogni modo questo limite profondo di comprensione dell'imperialismo del partito di Turati, abbia al contempo utilizzato questa stessa mancanza in Antonio Labriola come conferma della sua « miopia » politica⁷⁶.

Labriola non riuscì a comprendere la nuova dinamica dell'espansione imperialistica né piú né meno dei suoi contemporanei, dei quali condivise quel limite *eurocentrico*⁷⁷ in cui, in ultima analisi, va ricercata la radice del fallimento della socialdemocrazia tedesca e, con essa, una delle ragioni di fondo dell'incomprensione che tutto il marxismo della Seconda Internazionale ebbe nei confronti di Lenin e della sua prospettiva teorico-organizzativa.

Detto questo, ci sembra che il nostro lavoro di puntualizzazione di certi motivi concernenti la questione del « Labriola politico » possa considerarsi concluso.

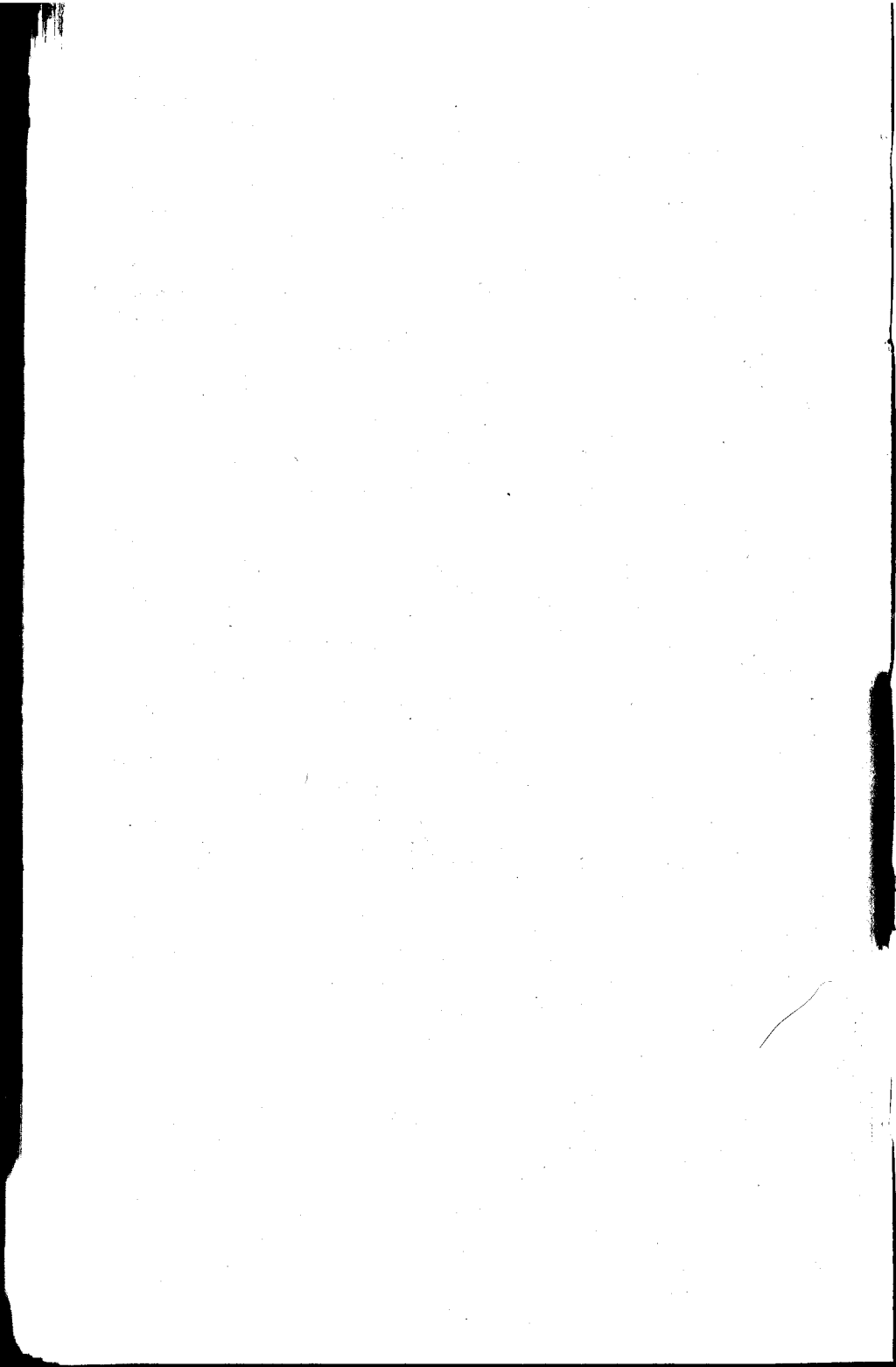
Abbiamo visto da vicino: 1. i termini della sua polemica con Turati, che ne esaltano la visione seria e rigorosa della teoria (in polemica con quanti volevano « rendere simpatico il socialismo »);

2. il diverso atteggiamento nei confronti di Kautsky e di Bernstein, e il significato della sua propensione verso quest'ultimo, che non giustifica tuttavia l'immagine di un Labriola « revisionista », ma piuttosto quella di un Labriola proiettato verso i risultati piú maturi del marxismo occidentale, nella sua tendenza al « superamento dialettico » (Korsch) dell'ortodossia formale kautskiana, che rappresenta la tendenza (regressiva) a cristallizzare lo sviluppo della teoria sui risultati e le acquisizioni della *fase precedente*, che pure un tempo costituivano la *coscienza scientifica* (critica) del movimento; 3. infine, come la *prassi* non venga assunta in Labriola come esigenza dell'azione politica diretta, bensí come *tema della teoria politica*. E da qui vorrei arrivare alla conclusione: il nesso prassi-teoria, che in Labriola coincide con il problema della *fondazione scientifica* della pratica del movimento, non riesce mai ad articolarsi *in positivo*, in indicazioni politiche determinate, poiché manca al nostro autore una visione del movimento autonomo della classe *dentro* il capitale, una interpretazione della lotta di classe come antitesi al sistema (e non soltanto sua massima forza produttiva, che dovrà, assieme allo sviluppo delle forze produttive nel loro complesso, *inevitabilmente* condurre alla rottura con i rapporti sociali della produzione).

Per questo motivo *propriamente teorico* Labriola rientra negli orizzonti del marxismo della Seconda Internazionale, senza riuscire a ipotizzare una via d'uscita costruttiva: è chiaro, allora, che questo limite teorico (storico-strutturale, s'intende, non personale), riflettendosi poi in negativo sui suoi interventi politici, sia a livello italiano (anni '90) che europeo (anni 1895-1900), ci induca a condizionare e limitare fortemente il senso in cui possiamo parlare di un « Labriola politico » senza cadere nel rischio di una futurizzazione o di un uso meramente strumentale della definizione stessa.

Ma è noto a tutti che il significato di un termine o di un'espressione non è mai quello che è, essendo strettamente connesso al *modo* particolare della sua divulgazione (alla sua « fortuna », o « sfortuna » che dir si voglia).

Che senso ha, dunque, parlare ancora di un « Labriola politico »?



Benedetto Croce e la crisi del marxismo teorico

1. *La teoria del valore di Carlo Marx (ovvero la genesi teorica del revisionismo).*

Nel dialogo con se stesso, che ha per titolo *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*, Benedetto Croce, oltre a dare alla storia della dottrina un arco assai breve (1895-1900), pone la sua nascita storica in una data precisa (27 aprile 1895), apposta a una lettera di Antonio Labriola, nella quale questi annunciava la pubblicazione di un suo «lungo articolo-monografia» sul «*Devenir Social*» e la spedizione del manoscritto dello stesso.

L'articolo altro non era che il «Primo saggio» sul materialismo storico, *In memoria del Manifesto dei comunisti*: esso avrebbe segnato l'apertura della breve storia del marxismo teorico italiano, identificata dal Croce nel «processo mentale»¹ descritto nel saggio in questione:

E quando lo ebbi ricevuto [sc.: il manoscritto], lo lessi e lo rilessi, la mente mi si riempì di visioni e di concetti per me nuovi e, nel rispondere al Labriola, gli proposi di farmi editore di quel saggio, e insieme — ripigliando, verso di lui, i miei consueti incitamenti, — degli altri che esso aveva, a mio parere, il dovere di comporre sopra un argomento che così ben conosceva [...] Intanto, io, infiammato dalla lettura delle pagine del Labriola, preso dal sentimento di una rivelazione che si apriva al mio spirito ansioso, non posi tempo in mezzo e mi cacciai tutto nello studio del

Marx e degli economisti e dei comunisti moderni e antichi, studio che doveva proseguire intensamente, per oltre due anni ².

Nel 1895 il Croce dava « un primo segno dei *suoi* nuovi studi », sottoponendo a una critica radicale e spietata l'articolo su Tommaso Campanella pubblicato dal Lafargue nel « *Devenir Social* ». La « Critica sociale », in proposito, menzionò la risposta del Croce, e Filippo Turati lo ritenne addirittura meritevole dell'appellativo di « compagno » ³.

Il Labriola mi proponeva di fare per il professor Loria quello che avevo fatto per il Lafargue, rendendo questo servizio alla verità, purificando in Italia l'aria che il socialismo respirava. Il Loria era diventato per lui una ossessione; credo che fosse stato lui a porlo sotto gli occhi dell'Engels, che lo prese violentemente pel petto nella prefazione al terzo volume del *Capitale*; e ora istigava me a processarlo e giustiziarlo con ~~volume del Capitale; e ora istigava me a processarlo e giustiziarlo con~~ tutte le forme e le cerimonie relative ⁴.

Pochi mesi dopo, in villeggiatura, il Croce lesse tutti i volumi di Loria e stese il manoscritto che venne pubblicato prima nel « *Devenir social* » ⁵ e poi in italiano, sotto il titolo *Le teorie storiche del prof. Loria* ⁶. In questa monografia critica, « cercando di andare a fondo del pensiero dell'autore e di ridurre in termini precisi il concetto, che circolava in tutti i suoi volumi, della " terra libera ", ossia dello specifico, che egli vantava a risolvere la " questione sociale ", mi trovai — scrive Croce —, in fine, nelle mani un sincretismo incoerente, un ragionamento sghangherato, dal Loria rimpannucciato e lussuosamente abbigliato di non originali conoscenze economiche, di compilate e infide notizie storiche e di retorica pomposa » ⁷.

In questo scritto contro Loria, dunque, Croce — dopo aver accennato alla notorietà internazionale dell'economista italiano (lo stesso Kovalevsky, nel « *Devenir social* », aveva trattato delle sue vedute riguardo alla storia economica) — si pone il problema: come mai egli è sempre apparso col duplice volto di « critico fiero di Carlo Marx » e, nello stesso tempo, di « suo prosecutore e perfezionatore »? ⁸. La spiegazione di questo mistero si trova nella prefazione di Engels al III volume del *Capitale* (4 ottobre 1894),

molte pagine della quale sono dedicate a Loria. Nel paragrafo intitolato *Legge del valore e saggio del profitto*, Engels scrive:

Era da attendersi che la soluzione della contraddizione apparente fra questi due fattori avrebbe dato luogo a discussioni tanto prima che dopo la pubblicazione del testo di Marx. Più di uno aspettava un vero miracolo e rimase deluso perché in luogo dell'attesa magia si trovava di fronte una mediazione semplice e razionale, prosaicamente sensata, del contrasto. Il più felice di questi delusi è naturalmente il ben noto *illustre* [in italiano nel testo] Loria. Egli ha finalmente trovato il punto d'appoggio archimedeo dal quale perfino uno gnomo del suo calibro può sollevare e frantumare la compatta e gigantesca costruzione di Marx⁹.

La tesi di Loria era volta a dimostrare il non senso del concetto di valore totale, e muoveva dalla premessa che gli economisti, quando trattano del valore, parlano del valore che si viene realmente a stabilire nello scambio. La banale esemplificazione loriana (valore = rapporto di scambio tra due merci) è un qualcosa di meramente accidentale, applicato alle merci stesse dall'esterno e soggetto a continue variazioni. Se si ammettesse, diceva Loria, che lo scambio è determinato dal valore inerente alle merci, si dovrebbe pervenire alla conclusione (per lui assurda) che quest'ultimo domina lo scambio stesso e ha una esistenza autonoma — per cui si potrebbe parlare, appunto, di valore totale delle merci. Proprio perché il valore sta tutto nel rapporto secondo cui due merci si scambiano, esso viene ad essere — nella prospettiva loriana — identico al prezzo.

Sempre nella prefazione al III volume del *Capitale*, dopo avere ridicolizzato l'ingenua boria dell'economista italiano per la presunta vittoria su Marx e dopo aver preso la sua persona « come esemplare divertente di economista volgare »¹⁰, Engels dedica due pagine a critici della teoria marxiana del valore degni di maggior nota e considerazione: Werner Sombart e Konrad Schmidt. Il primo aveva compiuto — nell'« Archiv für soziale Gesetzgebung » di Braun, VII, fasc. 4 — una sintesi, che Engels definisce « eccellente » del sistema economico di Marx:

È la prima volta — scrive — che un professore d'università tedesco riesce a vedere, negli scritti di Marx, più o meno quello che Marx ha effettivamente detto, fino a dichiarare che la critica del sistema marxista

non può consistere in una confutazione — « della quale s'incarichi pure l'arrivista politico » — ma in un ulteriore sviluppo del sistema stesso ¹¹.

Attraverso l'analisi del valore e la definizione della sua importanza nel sistema di Marx, Sombart era pervenuto ai seguenti risultati: 1. il valore non si definisce e qualifica nel puro e semplice rapporto di scambio delle merci prodotte dal sistema capitalistico; 2. « esso non vive nella coscienza degli agenti della produzione capitalistica »; 3. non è un fatto empirico ma logico, del pensiero; 4. esso altro non è che l'espressione economica della forza produttiva del lavoro come supporto fondamentale dei rapporti sociali e base della realtà economica; 5. « la legge del valore, in un ordine economico capitalistico, domina in ultima istanza i processi economici »; 6. ragion per cui, in relazione al presente sistema di produzione, il valore ha il seguente contenuto: « il valore delle merci è la forma specifica e storica, nella quale si fa valere in modo determinante la forza produttiva del lavoro, che domina, in ultima istanza, tutti i fenomeni economici » ¹².

Engels accetta sostanzialmente l'interpretazione di Sombart, *avanzando, però, una precisa riserva*: essa, a suo parere, non mette in luce in modo esauriente ed efficace l'importanza della legge del valore per comprendere le fasi dello sviluppo economico della società dominata da questa legge.

Per quanto riguarda Konrad Schmidt, Engels ricorda « un articolo eccellente sul III Libro del *Capitale* » — apparso nel « Sozialpolitisches Zentralblatt » di Braun (25 febbraio 1895, fasc. 22).

Schmidt ha avuto il merito di individuare il punto fondamentale della teoria economica di Marx, il quale « facendo derivare il profitto medio dal plusvalore, ha risposto per la prima volta a una questione che l'economia non aveva mai posta: ossia in qual modo questo saggio medio del profitto è determinato e per quale motivo esso è, poniamo, del 10 o del 15 %, e non del 50 o del 100 % ». Problema che si risolve soltanto se si tiene presente come premessa che il plusvalore è l'unica fonte da cui discendono poi tanto il profitto che la rendita fondiaria:

Questa parte del lavoro di Schmidt potrebbe essere stata scritta direttamente per gli economisti *à la Loria* [corsivo nel testo] qualora non fosse fatica inutile aprire gli occhi a coloro che non vogliono vedere ¹³.

Quindi Engels passa ad accennare alla parte critica dell'articolo di Schmidt: la teoria del valore è per lui un'ipotesi scientifica funzionale della spiegazione del processo reale di scambio, che va vista nella sua enorme importanza, proprio in quanto getta luce su molteplici fenomeni dell'economia. Si tratterebbe, pertanto, di una funzione, anche se teoricamente necessaria.

Il motivo comune tanto al discorso di Sombart che a quello di Schmidt consiste nella limitatezza di comprensione della legge in questione, da entrambi ridotta a puro processo logico, laddove era indispensabile, per esplicarne la complessa e fondamentale importanza, tener conto — ed Engels non manca di rilevarlo — che si tratta anche (e soprattutto) « di un processo storico e del suo riflesso interpretativo nel pensiero, la ricerca logica dei suoi *nessi interni* »¹⁴.

2. *L'Anti-Loria.*

È interessante seguire il discorso di Croce, dopo aver analizzato le pagine engelsiane, che indubbiamente chiariscono i termini reali delle distorsioni compiute dal Loria e, nello stesso tempo, innestano la valutazione della teoria del valore o, in generale, la *genesì delle forme* nel *Capitale* in un contesto morfologico e storico, metodologicamente accennato nel legame che si viene a stabilire tra « processo storico » e *astrazione scientifica*, la quale non è mai vanificabile in ipotesi formalistica e va sempre connessa al farsi concreto dei rapporti economico-sociali (per questa ragione l'analisi scientifica viene ad essere « ricerca logica » dei « nessi interni » del processo storico oggettivo riflesso nel pensiero).

Dopo aver motivato ulteriormente la ragione del suo saggio polemico (dovuto essenzialmente al fatto che in Italia il materialismo storico aveva suscitato polemiche ed avversioni proprio a causa della deformazione compiuta da Loria), Croce rileva come « il ben noto *illustre* Loria « non faccia deliberatamente menzione delle fonti principali delle proprie teorie », riconducendo questo fatto a una scorrettezza metodologica di fondo dei suoi lavori¹⁵.

Croce passa quindi alle critiche relative all'impostazione, indivi-

duando come punto di riferimento delle dottrine loriane un'interpretazione riduttiva della teoria e della sua funzione:

Il Marx e l'Engels — scrive — non hanno mai ridotto quella concezione [sc.: il materialismo storico] ad una teoria rigorosa; e non potevano ridurla, non essendovi nella materia gli elementi costitutivi di una teoria ¹⁶.

Il marxismo non è un sistema, in quanto è costituito per un lato di asserzioni (o ipotesi — v. Schmidt; il rinvio non è casuale) aventi valore di *aporismi*, per l'altro di *applicazioni* particolari. Loria, dunque, rappresenta l'espressione più evidente e più classica « di quella volontà di teorizzazione che si manifesta in genere nei frettolosi seguaci che vogliono avere in tasca tutta la storia in due parole » ¹⁷.

Da qui la sua incapacità di cogliere qualsiasi distinzione tra fatto pratico e concetto del fatto — distinzione che deve stare alla base di ogni discussione scientifica. La schematizzazione lorianica pecca, inoltre, di apriorismo: essa proietta sulla storia una categoria tipica della società borghese, l'astratto *homo oeconomicus* (= per Loria: uomo egoistico). L'egoismo è il co-elemento essenziale che sta alla base di tutte le società umane; dal momento che esso è ineliminabile, la « forma-limite » — l'ultimo sistema sociale — sarà caratterizzata dal libero svolgimento degli egoismi.

Loria distingue tre teorie: *a*) quella che riduce la morale all'egoismo: è unilaterale in quanto, se conviene alle classi dominanti, non conviene alle classi oppresse, che operano solo apparentemente secondo un interesse egoistico, ma, di fatto, altruisticamente; *b*) quella che riduce la morale all'altruismo: resiste ancora meno dell'altra alla verifica fattuale; *c*) quella dell'egoismo di specie: ammette la presenza di istinti altruistici che trovano la loro soddisfazione in azioni benefiche; se ciò fosse vero, la scissione degli uomini in classi contrapposte non produrrebbe danno alcuno. Le varie teorie intorno alla morale hanno fornito, storicamente, i principi alle rispettive scuole economiche.

Dal momento che qui si tratta in specie della teoria del valore di Marx, ai fini di una corretta impostazione del problema, occorre limitarsi a distinguere due grossi filoni della scuola economica europea: 1. quella che va comunemente sotto il nome di *economia clas-*

sica, di indirizzo ricardiano, che poi sbocca nel marxismo; 2. *la scuola edonistica austriaca*, che si fonda su una concezione utilitaria e ha come assunto la teoria del valore.

A questo punto ci si pone la domanda: una volta che ci troviamo dinanzi a questi due tipi d'interpretazione dell'economia, dove dobbiamo collocare il sistema marxiano? o meglio: dal momento che la scuola economica di derivazione inglese non è una teoria del valore, mentre lo è invece la scuola edonistica austriaca, *la critica economica di Marx è o non è una teoria del valore?*

Il quesito posto da Croce è, in verità, ancora più specifico: esso riguarda la collocazione della concezione del valore nel *Capitale*; ma è chiaro che a questo non è possibile rispondere se la domanda non investe la natura della concezione complessiva e il suo rapporto con i presupposti teorici dell'opera di Marx. La teoria del valore è, secondo Croce,

la determinazione di quella particolare formazione di valore che ha luogo in una data società (capitalistica) *in questo diverge* da quella che avrebbe luogo in una società ipotetica o tipica. E, insomma, il *paragone fra due valori concreti*. Questo *paragone ellittico* forma una delle principali difficoltà per la comprensione dell'opera del Marx [...].

È impossibile giungere mai, per deduzione puramente economica, a circoscrivere il valore delle merci al solo *lavoro* e ad escludere da esso la parte del capitale, e quindi a considerare il profitto come nascente da sopralavoro non pagato, e i prezzi come una deviazione dai valori reali per effetto della concorrenza dei capitalisti — se non si tenga a riscontro come *tipo*, un altro valore (concreto), quello cioè che avrebbero i beni aumentabili col lavoro in una società in cui non esistessero gl'impedimenti della società capitalistica e la forza-lavoro non fosse una merce¹⁸.

Pertanto la dottrina di Marx non è affatto una teoria del valore, né può, di conseguenza, essere in alcun modo paragonata alla teoria edonistica. Dei concetti-limite, o « noumeni » (così Loria definisce il concetto marxiano del valore) « sono piene tutte le scienze »¹⁹.

Il concetto di valore assunto dalla scuola austriaca comprende tanto i prodotti ottenuti in situazione di libera concorrenza, quanto quelli ottenuti in situazione di monopolio. In un articolo dedicato a *La scuola austriaca dell'economia politica* Loria sostiene che il concetto di valore — che è, per Croce, « un ritrovamento del-

l'indole vera dei fatti economici » — è una mera « unificazione verbale », che « eleva una condizione generalissima dello scambio a legge del valore medesimo »²⁰. Sempre nello stesso scritto troviamo l'affermazione, poi ripetuta da altri, che l'indirizzo della scuola austriaca è sorto direttamente dal bisogno di difendere il presente sistema sociale dalla massiccia avanzata della teoria socialista ed evoluzionista. Il che rappresenta per Croce, un grave errore, poiché l'*economia pura*, in quanto tale, non è né contro il socialismo né contro il capitalismo, come testimonia la prefazione di Engels al III volume del *Capitale*, nella quale si ammette che sulla teoria del grado terminale di utilità si può costruire egualmente il socialismo, anche se un « socialismo volgare ». Infine uno dei rappresentanti di questo indirizzo, Pantaleoni, dichiara che l'*economia pura* vuole soltanto correggere e perfezionare la forma delle teorie economiche del Ricardo, del Mill e del Cairnes²¹. Loria ha voluto ricercare la *base*, la causa ultima della vita economica e quindi dell'intera vita sociale; ha voluto scoprire la legge dell'evoluzione economica — che è a sua volta la legge di tutti i fenomeni storici —; vale a dire: il Loria ha preteso di ritrovare « la legge delle leggi ».

Sintomatica, d'altronde, la *riduzione* che il Loria fa dello *svolgimento economico ai mutamenti dello strumento tecnico della produzione*, verificabile nella parafrasi distorta dei passi più salienti della *Prefazione* del '59 a *Per la critica dell'economia politica*.

La distorsione balza evidente dal confronto diretto fra i due seguenti brani di Marx e del Loria stesso:

Nella *produzione sociale* della loro vita gli uomini entrano fra loro in rapporti determinati, necessari ed indipendenti dal loro arbitrio, cioè in rapporti di produzione, i quali corrispondono a un *determinato grado di sviluppo delle materiali forze di produzione* [...].

A un determinato punto del loro sviluppo le forze produttive materiali della società si trovano in contraddizione coi preesistenti rapporti della produzione [...].

Ad un dato stadio dello *strumento produttivo* corrisponde, e sovr'esso si erige, un dato sistema di produzione, quindi di rapporti economici, i quali foggiano poi tutto il modo di essere della società. Ma la *evoluzione incessante* dei metodi produttivi genera tosto o tardi una metamorfosi radicale dello *strumento tecnico*, la quale rende intollerabile quel sistema di produzione e di economia, che sullo stadio anteriore della tec-

Questi rapporti della produzione, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro impedimento. Ed allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Col cangiare del fondamento economico si rivoluziona e precipita, piú o meno rapidamente, la sovrastante colossale soprastruzione.

nica era fondato. Allora la forma economica invecchiata vien distrutta mediante una rivoluzione sociale e sostituita con una forma economica superiore, rispondente alla nuova fase dello *stromento produttivo*. (A. Loria, *La terra e il sistema sociale*, p. 19)²².

È assurdo e contraddittorio volere ricercare la causa ultima di un fenomeno storico: lo stesso Loria « colla sola terra, non riesce a muovere alcuna storia »²³. Per questa ragione è costretto a ricorrere ad altri elementi che sono: la popolazione, la variante costituita dal rapporto terra-popolazione (sempre diverso), l'*homo oeconomicus* e la forza bruta, che rende possibile l'usurpazione che una parte della popolazione commette a danno di un'altra:

Il vero è che cercare la causa unica di un fatto che risulta da vari elementi cooperanti, è una contraddizione. La legge suprema dell'evoluzione o dello svolgimento è nient'altro che una frase: legge ed evoluzione son due parole che non vanno d'accordo. L'evoluzione si descrive, ma non se ne cerca la legge, salvo a fare come i positivisti che raddoppiano il fatto e lo chiamano legge!²⁴.

Le scarse doti di originalità di Loria si riscontrano anche nel punto che piú sembra peculiare nel suo discorso, cioè nell'analisi delle colonie del « nuovo mondo ». Anche per questo egli ricava lo schema della sua trattazione dal *Capitale*, in particolare dall'ultimo capitolo del Libro primo, nel quale si parla della « systematic colonisation » di Wakefield e si porta l'esempio della terra libera per fare meglio risaltare il carattere di sfruttamento della produzione capitalistica. Loria muove dalla considerazione secondo cui, poste la terra libera e una data popolazione, guidata in ciascuno dei suoi individui dall'interesse materiale, sono possibili soltanto due alternative: a) l'*economia dissociata*, oppure b) l'*associazione libera* a condizioni uguali e senza profitto. Il profitto non può nascere se non: a) dalla violenta scissione del lavoratore dalla terra, con la forma della schiavitù e, crescendo ancora la popolazione, con la forma mitigata del servaggio; b) dall'occupazione della

terra (cassazione della terra libera), resa possibile dalla crescente popolazione, una parte della quale è esclusa con la violenza dall'occupazione della terra e cade pertanto nella condizione di salariata.

Tutti questi presupposti venivano poi ad approdare ad un banalissimo e volgare determinismo: a Villari, il quale scriveva che la storia passata e presente non getta luce chiara e netta sulle tendenze interiori della società e sui suoi futuri destini, Loria rispondeva che la storia scientifica, nel modo in cui era stata sistemata da lui, copriva questa lacuna, rendendo possibile la *predeterminazione* dell'avvenire dell'umanità²⁵.

La forma-limite è qualcosa di molto diverso dalla società comunista: essa è piuttosto una specie di « organizzazione mista »: si tratta di un chiaro ripiegamento di Loria dinanzi alle difficoltà della soluzione, nel senso di un ritorno al vecchio schema di società primitiva. Questa forma, « lungi dall'imporre un soffocante intervento della potestà collettiva nel meccanismo della produzione, della distribuzione e del consumo, limita l'opera dello stato a garantire la proprietà libera della terra, e conservare intatta la base sulla quale poi l'interesse personale illuminato verrà spontaneamente a foggare la forma economica adeguata e l'equilibrio sociale »²⁶.

Labriola fu il primo a leggere il manoscritto dell'articolo e ne restò favorevolmente impressionato nonostante lo scarso entusiasmo del giovane autore, disgustato dalla pochezza dell'individuo criticato. Si possono ora prendere come punto di riferimento le prime riduzioni metodiche compiute da Croce — di cui si è parlato sopra —, le quali, tuttavia, *sembrano* funzionare nell'ambito della prospettiva critica labrioliana, senza operare su di essa alcuna forzatura o restrizione. È possibile, però, intravedere alcuni elementi di deviazione, discendenti direttamente dal diverso tipo di interesse che stava alla base dello studio di Croce e che si esplicava in una ricerca apparentemente disinteressata e aperta, di fatto professorale e — in certi casi — scarsamente dinamica.

Queste considerazioni sono suggerite da alcune valutazioni dello stesso Croce sulla propria formazione e sulla diversità di carattere del proprio interesse rispetto a quello di Labriola:

Al Labriola la teoria marxistica del « sopravvalore » e il « materialismo storico » importavano soprattutto ai fini pratici del socialismo; a me importavano soprattutto al fine di quel che se ne potesse o no trarre per con-

cepire in modo piú vivo e pieno la filosofia e intendere meglio la storia. Né a lui la scienza era indifferente, né a me, in verità, l'azione pratica; ma l'accento che ponevano sull'attività nostra era diverso e quasi opposto: la natura ci aveva addetti a un diverso lavoro²⁷.

Ben presto Labriola, che per un momento aveva visto in lui un seguace e addirittura un successore, dovrà ravvedersi su quel giovane promettente che, nel giro di un anno, attraverso complesse elucubrazioni teoriche, arriverà alla conclusione che il materialismo storico altro non è che una fallimentare dottrina filosofica e una « concezione del corso storico secondo un disegno predeterminato, variante della hegeliana filosofia della storia »²⁸.

3. *La riduzione critica della concezione materialistica della storia.*

Forte di questo felice approdo, il giovane Croce si proponeva così di sfrondare il marxismo del vecchiume sistematico e conservarne gli elementi permanentemente validi in funzione della *Wissenschaft*. Si trattava, però, di una prospettiva scientifica riferita a un ambito storiografico e funzionalizzata alla determinazione di un metodo di ricerca storica decisamente antipositivistico e polemico nei confronti degli « eruditi » e dei « filologi » che allora affollavano il panorama della cultura ufficiale:

E, considerando le condizioni della storiografia a quel tempo, trattata da eruditi e da filologi, che non vi apportavano se non una generica e superficiale conoscenza delle cose umane, e sentimenti frigidì e convenzionali, stimavo che il materialismo storico sarebbe stato di gran beneficio quando fosse inteso non già come una filosofia della storia o una filosofia senz'altro, ma come un empirico canone d'interpretazione [cor-sivi miei], una raccomandazione agli storici di dare l'attenzione, che sino allora non si soleva dare, all'attività economica nella vita dei popoli e alle immaginazioni, ingenuè o artificiose, che in essa prendono origine²⁹.

Tutte queste considerazioni vennero svolte da Croce nel saggio *Della forma scientifica del materialismo storico*³⁰. Passando attraverso lo studio di Marx e della sua teoria del valore, e attraverso l'esperienza degli economisti classici (da Smith a Ricardo, a Marshall) e della sociologia, Croce aveva mediato la lettura dei testi fonda-

mentali del materialismo storico all'interno di una problematica storiografica e culturistica ad essi giustapposta; lo dimostra il fatto che *egli non voleva ancora fare i conti col marxismo*, ossia separare ciò che era vivo da ciò che era morto nella dottrina di Carlo Marx, ma soltanto fornire quella che a lui sembrava una — anzi l'unica e sola — corretta interpretazione del pensiero marxiano, convinto di trovare il saldo retroterra di questo suo lavoro nelle indicazioni metodiche contenute negli scritti di Antonio Labriola. Per questa strada pervenne alla conclusione « che la teoria del Marx non fosse il fondamento di una scienza nuova della economia, né a questa, rigorosamente parlando, appartenesse, perché il concetto-base di sopravvalore era logicamente scorretto e anzi assurdo; e che la scienza vera e propria della economia assai meglio si trovasse rappresentata dalla vituperata scuola austriaca; ma che, d'altra parte, se non alla scienza economica, l'opera del Marx conferisse alla coscienza sociale, illuminando, con una serie di escogitazioni e di comparazioni, il rapporto dei lavoratori coi capitalisti »³¹.

Lo scritto venne presentato da Croce come discussione sui primi due saggi di Labriola, in diretta polemica con le distorsioni sia economicistiche che metafisiche. Infatti, in esso, per un verso viene ribadita la condanna a Loria, il quale, colpevole di aver diffuso il marxismo in una forma spuria, si spacciò poi per « ritrovatore » di una dottrina nuova, per l'altro si afferma che, nella prospettiva labrioliana, il materialismo storico non è affatto inteso come « filosofia della storia » (anche se, a parole, il Cassinate sembra sostenere il contrario — quando parla dell'« ultima e definitiva filosofia della storia », ecc.).

La pubblicistica del positivismo in Italia, facendo piazza pulita in maniera acritica e volgare di ogni forma di filosofia della storia, veniva a negare una certa corrente del marxismo (la cosiddetta « dialettica reale »), e con essa lo stesso pensiero di Labriola, cioè l'unica analisi seria fino ad allora compiuta sul rapporto intercorrente tra strutture e sovrastrutture. Per impostare correttamente il problema, Croce pone perciò una distinzione tra « filosofia della storia » e « filosofare sulla storia ». Una volta cadute, con la critica distruttrice del positivismo, tutte le vecchie costruzioni sistematiche e aprioristiche, « resta la possibilità del filosofare sulla storia »³². D'altro canto, « il materialismo storico, nella forma in cui lo presenta il Labriola, ha abbandonato di fatto ogni pretesa

di stabilire la legge della storia, di ritrovare il concetto cui si riducono i complessi fatti storici »³³.

Il positivismo, nel tentativo di scoprire la legge fondamentale dell'evoluzione storica è caduto in una duplice aporia:

1. *tautologia* fondamentale del positivismo: spiega lo sviluppo storico con il ricorso al concetto di evoluzione (vale a dire: spiega la storia servendosi della storia stessa — alla base di ciò sta l'intenzione assurda, già accennata a proposito di Loria, di ritrovare la legge della legge);

2. *contraddizione* fondamentale del positivismo: mentre nega ogni forma di filosofia e di metafisica, proclama l'Evoluzione come la sola e vera filosofia della storia, considerandola quasi un mistero sacro e religioso.

Al contrario, il marxismo ha il merito di sfuggire al pericolo ideologico; ma vediamo come Croce motiva questo tipo di valutazione: il materialismo storico, afferma, non sarebbe altro che un materialismo astratto e metafisico se si risolvesse nel *puro e semplice rovesciamento della dialettica hegeliana*. Un'operazione di tal fatta darebbe il seguente risultato: la concezione materialistica è l'esatta antitesi della concezione idealistica. Per cui va non soltanto ridimensionato, ma addirittura messo da parte, il rapporto del materialismo storico con la filosofia hegeliana:

Sarebbe forse opportuno di ristudiare una buona volta con precisione e con critica queste affermate relazioni del socialismo scientifico coll'hegelmismo. Ad accennar l'opinione che io me ne son fatto, il legame tra le due concezioni a me sembra, piú che altro, meramente psicologico [corsivo nel testo]³⁴.

Il materialismo storico, dunque, non ha nulla a che fare, nella sua sostanza, con il materialismo metafisico; tant'è vero che Lange, nella sua *Storia del materialismo* non si è per nulla occupato del materialismo storico, suscitando con questa omissione la meraviglia di molti scrittori socialisti. In questa ambiguità è caduto, invece, — sempre a giudizio di Croce — Plechanov (*Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, Stuttgart 1896), sostenitore di una concezione monistica, in polemica con le distinzioni di spirito e materia.

In Labriola, invece, il pericolo del « ritorno all'ideologia » è ovviato dal netto taglio critico che sta alla base della ricerca scien-

tifica e consiste nella individuazione di un campo d'indagine specifico: la « storia non è se non la storia della società » — per cui è impossibile qualsiasi trasposizione di leggi naturalistiche o evolucionistiche. Questa forte delimitazione critica è evidente nel modo in cui Labriola intende l'idea di progresso, cioè come nozione non soltanto empirica, ma sempre circostanziata e perciò limitata; analogamente è posto un limite preciso — limite metodologico — alla « necessità storica ».

I vari fraintendimenti in senso idealistico del marxismo sono stati determinati, in larga parte, dall'ambiguità di una famosa affermazione di Marx, nella quale egli si dichiarava discepolo di Hegel e ammetteva di « civettare » (*Kokettieren*) con alcuni termini specifici della dialettica, nonché dal carattere escatologico ed entusiastico con cui i socialisti presentavano i loro programmi politici: i positivisti convertiti al socialismo, scrive Croce, superano « tutti gli altri [...] nelle loro vedute teleologiche » e vengono, pertanto, ad accogliere il lato peggiore dell'hegelismo³⁵.

Quando Labriola afferma che le previsioni del marxismo sono di carattere *morfologico*, intende dire, aggiunge Croce, che esse non presentano alcuna istanza di necessità. Da cui la conclusione: il materialismo storico non è né una filosofia della storia, né un nuovo metodo, ma « una somma di nuovi dati, di nuove esperienze, che entra nella coscienza dello storico »³⁶. A questo punto l'asse del problema si è decisamente spostato: quali sono gli elementi nuovi che il materialismo storico fornisce alla storiografia?

La risposta si trova ancora una volta, secondo Croce, nel pensiero di Labriola, il quale mostra ampiamente come la storiografia fosse già pervenuta alla « *teoria dei fattori storici* », ossia alla concezione per cui il processo storico sarebbe determinato da una serie di forze (condizioni fisico-biologiche, sociali, politiche, individuali, ecc.). Il materialismo storico, pertanto, non è né una filosofia sistematica, né un vero e proprio metodo scientifico, ma un mero canone, un cartello indicatore:

Il materialismo storico procede oltre, all'indagine delle relazioni di questi fattori tra loro; o, meglio, li considera tutti insieme come parti di un unico processo.

Secondo questa teoria [...] il sottostrato della storia sono i rapporti della produzione, ossia le condizioni economiche, che danno luogo alla

divisione delle classi, alla formazione dello Stato e del diritto, e a quelle ideologie che sono le costumanze e i sentimenti sociali e morali, il cui riflesso si trova poi nell'arte, nella scienza, nella religione ³⁷.

Qualche pagina piú in la Croce definisce con maggior precisione la natura del materialismo storico: in quanto canone, esso non è neppure uno schema di riferimento teorico-normativo, ma una guida valida solo empiricamente. Infatti, poiché Labriola polemizza contro i seguaci della « interpretazione economica », ponendo una netta distinzione tra quest'ultima e il materialismo, che è invece « la concezione organica della storia », la « totalità ed unità della vita sociale », Croce conclude: « egli viene a riconoscere, se non m'inganno, che, nel materialismo storico non bisogna cercare una teoria da prendere in senso rigoroso: e, anzi, non c'è punto quel che si dice, propriamente, una teoria » ³⁸. Ragion per cui « il materialismo storico si risolve, dunque, in un ammonimento a tener presenti le osservazioni fatte da esso come nuovo sussidio a intendere la storia »; è un segnale indicatore per lo storiografo, e sta a significare: tieni conto, nella tua ricerca, dei fattori economici.

Quale relazione intercorre tra materialismo storico e socialismo? Labriola connette strettamente le due cose, sino a quasi identificarle: la concezione materialistica della storia, in quanto verità del socialismo, lo comprende e contiene. In questo caso, per Croce, il materialismo storico viene visto non nella sua dimensione teorica, ma nella sua portata *teleologica*; infatti, se togliamo ad esso « ogni sopravvivenza di finalità » e di piani provvidenziali, non potrà essere piú di sostegno né al socialismo, né ad alcun altro indirizzo pratico della vita. Solo nell'applicazione storica particolare, « nella constatazione che per mezzo di esso è possibile fare », il materialismo storico può essere connesso al movimento socialista, che diviene così movimento pratico cosciente [(per Croce) coscienza teorica = struttura teleologica]. Le forze storiche, le classi, che recepiscono la sostanza della concezione materialistica della storia, se vi aggiungono « la convinzione morale e la forza del sentimento », ne fanno « un imperativo ideale ».

Come si colloca l'istanza marxista (Labriola) di una considerazione scientifica della morale nel quadro della crisi delle varie etiche filosofiche e scientifiche? Croce sostiene l'insufficienza dell'etica imperativa, che ha come suoi testi fondamentali la *Critica della Ragion*

pratica di Kant e la *Filosofia pratica* di Herbart: accanto ad essa sono sorte una scienza storica e una scienza astratta della morale, le quali considerano la morale come un fatto e studiano la natura e le condizioni obiettive da cui nasce e si esplica. « Ma è evidente — scrive Croce — che l'idealità e l'assolutezza della morale, nel senso filosofico della parola, sono un presupposto necessario del socialismo »³⁹. Ancora una volta va, pertanto, rilevata la pericolosa ambiguità del termine *materialismo*, che provoca i maggiori fraintendimenti e le più gravi distorsioni proprio nel campo della morale.

Il saggio si conclude con una critica all'affermazione di Labriola secondo cui il marxismo sarebbe « l'ultima e definitiva filosofia della storia »; ovvero, sarebbe più opportuno non chiamarla « critica », dal momento che Croce preferisce sfuggire ai problemi scottanti posti dalla suddetta definizione. (« Perché l'amico Labriola non deve dare, nel fondo del suo pensiero, troppa importanza agli aggettivi *ultimo* e *definitivo*, che gli sono sfuggiti dalla penna »)⁴⁰.

Il 23 luglio '96 Labriola scriveva a Croce della propria intenzione di preparare il « Terzo saggio » sul materialismo storico con il titolo *La società futura*, intendendo con questo fare « una satira obiettiva del socialismo in quanto fantasia di aspettazione ». Il progetto, poi, venne a maturare radicalmente, e alla fine del '97 uscirono le lettere a Sorel, che costituiscono il saggio *Discorrendo di socialismo e di filosofia*.

Certamente — scrive Croce —, il meglio di quelle lettere era (nonostante la confusione che vi faceva tra le vive categorie mentali e le astrazioni della scienza, tra la filosofia che non sopporta sistemi chiusi e la filosofia senza sistema) nella tendenza, che in qualche modo vi si disegnava, verso un più snodato e attuale filosofare, e una più concreta storiografia⁴¹.

Così, prendendo spunto dal « Terzo saggio », il giovane Croce presentava, il 21 novembre dello stesso anno all'Accademia Pontaniana la memoria accademica *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*⁴².

4. *Il problema scientifico del « Capitale » secondo Benedetto Croce, ovvero Marx e l'economia pura (alla ricerca della teoria dell'economia).*

Sulla scorta di Labriola, Croce è convinto che per compiere un'analisi del *Capitale* e trarne una valutazione critica è necessario in prima linea stabilire cosa esso sia; non è dubbio, infatti, che l'opera, per il modo in cui si presenta, può dare adito a fraintendimenti, tanto nel senso di una riduzione che di un falso ampliamento della prospettiva in cui si inserisce. Per Croce il Capitale è un testo « veramente asimmetrico, disordinato, sproporzionato, urtante contro tutte le leggi dell'estetica; qualche cosa di simile, per certi rispetti, alla Scienza nuova del Vico »⁴³. È necessario quindi, secondo Croce, porre una distinzione, come prima guida allo studio e all'intendimento del testo, tra forma e contenuto (o « comprensione »): a) come *forma* il *Capitale* è « una ricerca astratta », per un semplice motivo — che è poi ciò che costituisce la sua (falsa per Croce) scientificità: Marx non studia la società capitalista nel modo in cui si è concretamente attuata ed espressa nella storia, ma come « società ideale e schematica, dedotta da alcune ipotesi, che potrebbero anche non essersi presentate mai nel corso della storia »⁴⁴; b) come *comprensione*, cioè come ampiezza dei contenuti investiti dalla ricerca, esso « non abbraccia tutto il territorio dei fatti economici », ma « si limita invece a una particolare formazione economica, che è quella che si verifica in una società con proprietà privata del capitale, o, come dice egli [Marx], con espressione che gli è propria, capitalista ». Pertanto, il Capitale, se dal punto di vista della forma non è una descrizione storica, dal punto di vista della comprensione non è un trattato di economia. Più che una « enciclopedia », esso è « una colossale monografia » (secondo la definizione di Labriola), quindi: una monografia economica sulle leggi della società capitalista. Ma questo, ovviamente, non basta ai fini di una definizione esaustiva. Nel *Capitale* c'è qualcosa di più che la semplice trattazione della pura teoria economica; c'è la presenza di un polo esterno da cui l'intero sistema discende:

Il Marx assunse, *fuori del campo della pura teoria economica* una proposizione, che è la famigerata eguaglianza di valore e lavoro⁴⁵.

Qual è ora il legame tra questa proposizione e le leggi effettuali della società capitalistica, che varrebbe a dire: qual è il suo significato intrinseco?

Secondo l'opinione di Croce, Marx non ha mai risposto esplicitamente a un quesito del genere. Passando a considerare la critica post-marxiana della teoria del valore, Croce prende come oggetto del suo discorso gli stessi autori considerati da Engels nella prefazione al Libro terzo del *Capitale*. Vi sono alcuni critici per i quali la legge del valore-lavoro è una legge storica, quindi specifica della società capitalistica. Altri invece ritengono che le manifestazioni della società capitalistica non siano affatto determinate da tale legge, ma discendano direttamente dalle motivazioni economiche generali insite nella natura stessa dell'uomo; ragion per cui, rifiutano la legge del valore-lavoro come degenerazione, portata alle conseguenze estreme, di un infelice concetto di Ricardo.

È interessante riscontrare il modo tendenzioso in cui Croce trae le conclusioni della propria analisi sulle interpretazioni del valore, facendo dire a Engels ciò che egli non aveva né detto né mai inteso dire. Anche Croce si riferisce allo scritto di Werner Sombart *Per una critica del sistema economico di Carlo Marx*⁴⁶, in cui si afferma che, a prescindere da qualsivoglia valutazione sulle conclusioni pratico-politiche, è necessario intendere scientificamente il pensiero marxiano⁴⁷. Chiarendo e portando coraggiosamente a compimento alcuni timidi accenni di Konrad Schmidt, Sombart considerava la legge marxiana del valore *keine empirische, sondern eine gedankliche Thatsache*; da cui la conclusione che il valore è in Marx soltanto *eine logische Thatsache*, funzione indispensabile per intendere secondo un nesso logico-scientifico i complessi fenomeni dell'economia⁴⁸.

Nella conclusione Croce, cercando di strumentalizzare il fatto che Engels sostanzialmente accettava l'interpretazione di Sombart⁴⁹, e mettendo in rilievo soprattutto la riduzione del valore a un fatto logico, a una categoria del pensiero, sembrava accreditare l'impressione che Engels la ritenesse corretta e consona ai presupposti teorici e metodologici della ricerca di Marx; mentre invece, come abbiamo visto all'inizio del presente capitolo, Engels vede il limite della interpretazione di Sombart e di Schmidt proprio nel fatto che essi considerano la legge del valore una mera ipotesi, senza vedere il rapporto che deve continuamente intercorrere tra l'astra-

zione scientifica e i nessi oggettivi, la totalità di cause determinanti il processo reale (per cui non si tratta di una istanza formale, ma « di un processo storico e del suo riflesso interpretativo nel pensiero, la ricerca logica dei suoi nessi interni »). Questa istanza è ribadita da un'affermazione di Labriola, citata dallo stesso Croce, in cui si dice che la teoria del valore, se per un verso non rappresenta un *factum* empirico, per l'altro non può essere ridotta a « semplice funzione logica »: essa è la « premessa tipica » indispensabile ai fini di una comprensione del sistema economico.

Sintomatica è la parafrasi che Croce fa di questo concetto: il valore-lavoro di Marx — stante il ragionamento di Labriola — « è un fatto pensato e assunto come tipo »⁵⁰. È invece corretto pensare che Labriola intendesse esprimere qualcosa di diverso: c'è, mi pare, una chiara allusione alla necessità di partire, nell'elaborazione del discorso scientifico, da una funzione generale esplicativa, ottenuta attraverso un taglio angolare che ci pone in grado di scrutare tutto un settore, il quale, per il tramite della funzione stessa, diviene pertanto oggetto di un discorso scientifico (in questa prospettiva il rapporto astratto-concreto è adeguatamente problematizzato, per cui sono eliminati i pericoli dell'apriorismo e dell'idealismo).

A questo punto diventa opportuno accennare a un'altra questione, d'importanza primaria rispetto alla precedente, in quanto relativa al problema dell'oggettività o meno della fondazione scientifica del materialismo storico. Infatti, presupponendo l'individuazione del campo d'indagine una delimitazione, il problema si definisce così: questa delimitazione avviene secondo un criterio di arbitarietà o secondo un criterio oggettivo?

La risposta non va cercata nell'ambito circoscritto della fondazione, ma al di fuori di esso, nella *necessità morfologica* che ha determinato, in ultima analisi, il *taglio angolare* di cui sopra (altrimenti occorrerebbe parlare — in termini non lontani dalle soluzioni dell'idealismo soggettivo — di *autofondazione*, facendo ricadere il materialismo storico nella gabbia tautologico-astrattizzante del gentilismo). Vale a dire, per esprimerci in termini « classici »: il problema della teoria trova la propria ragion d'essere e la propria soluzione in quello della dialettica e del suo valore gnoseologico. Come ha rilevato per primo Antonio Labriola il marxismo

è l'unica scienza che sia in grado di spiegare scientificamente (geneticamente) la sua origine, nella forma di acquisizione della necessità morfologica della propria nascita storica. Nel « Primo saggio » è detto chiaramente che la coscienza teoretica del socialismo sta tutta nella intelligenza della sua necessità storica: la dottrina di Marx, come teoria scientifica di una forma specifica (storica) della produzione, non poteva nascere se non in quella precisa fase dello sviluppo del capitalismo, e il comunismo critico non poteva sorgere se non nel momento in cui il moto proletario, oltre a porsi come movimento storico risultante dalle forze sociali (movimento generantesi indipendentemente dall'azione di ogni dottrina), acquistava una maturità tale da pervenire alla consapevolezza della mutabilità delle proprie condizioni oggettive. In tal senso la chiave della dialettica storica viene esplicitata e, dopo l'analisi dei fatti (delle forze reali), ci si può anche esprimere con metafore: il movimento proletario, armato della teoria del comunismo critico, nega col suo esserci oggettivo la negazione dell'uomo che è il sistema capitalistico, per poi superare questo momento nella consapevolezza della propria missione e ricostituire, pertanto, la sintesi. Se la dialettica reale non è una mera ipotesi logico-formale, ma un *ritmo del pensiero che riproduce il ritmo della realtà che diviene* (Labriola), così pure la scienza di Marx non sarà il parto isolato o la scelta arbitraria di un cervello peregrino, ma la consapevolezza acquisita di una necessità oggettiva.

Solo partendo da una mistificazione, quindi, Croce può, in conclusione del suo ragionamento, affermare l'acriticità dell'impostazione marxiana: « quel valore tipico assunto da lui [Marx] come misura egli lo presentò come la legge dei fatti economici della società capitalistica. C'è, se si vuole, la legge; ma *nella sua concezione, non già nella realtà economica* »⁵¹. Il discorso di Croce, a questo proposito, è molto chiaro: finché rimane nei limiti delle sue ipotesi, Marx agisce con perfetta correttezza scientifica; cade invece in errore se la considerazione della sua ipotesi viene fatta precedere dalla verifica dell'aderenza o meno dei presupposti alla realtà concreta delle questioni economiche. L'accusa che viene mossa a Marx, si può pertanto definire come accusa di *idealismo scientifico*. Né si può dire, afferma Croce, che l'ipotesi marxiana abbia per noi una grande importanza ai fini di una sua utilizzazione pra-

tica, dal momento che non si vede quale ideale etico-sociale o morale in genere si possa reperire nell'equazione valore-lavoro. Da quest'ultima argomentazione, infine, egli trae maggior forza per ribadire le sue precedenti valutazioni: il valore-lavoro non è: 1. né una legge scientifica; 2. né un ideale etico; ma semplicemente un fatto, che Marx utilizza come *tipo*: dall'origine empirica dell'ipotesi discende poi, in ultima istanza, il carattere astratto del discorso scientifico che su quella ipotesi si regge. Esso va dunque preso, pertanto, per quello che è: un fatto come gli altri; non fattore determinante ma neppure ente immaginario: [« un fatto che vive tra altri fatti: ossia un fatto che empiricamente ci appare contrastato, sminuito, svisato da altri fatti. [...] Non è un fatto dominante assoluto, ma non è neanche un fatto non esistente e semplicemente immaginario ⁵². »]

I discorsi di Marx in tanto possono essere presentati come scientifici, in quanto egli paragona la società capitalistica con la società economica in se stessa (ma questo presuppone una *teoria dell'economia*⁵³, intesa come astratta società lavoratrice. Sulla base di questa comparazione Marx riesce a stabilire le due leggi del plusvalore e della caduta tendenziale del saggio medio del profitto, poiché il progresso tecnico — che in una astratta società lavoratrice si esprimerebbe nel minor lavoro necessario a produrre una medesima quantità di ricchezza — nella società capitalistica si esprime nel graduale abbassamento della rata del profitto (cfr. *Il Capitale*, Libro III, Sez. III, capp. XIII, XIV, XV). Si passa così ad affrontare il problema specifico del rapporto tra la dottrina economica di Marx e l'economia pura.

Ci sembra evidente, dalle cose dette sopra, che la formula crociana della comparazione, o del « paragone ellittico », non coglie nel suo senso più profondo l'elemento genetico-storico, supporto fondamentale dell'analisi marxista. Scrive Engels nell'*Anti-Dühring* che l'economia politica è, nella sua essenza, scienza storica: ma questo, per Croce, viene detto soltanto nel senso che per la stessa esecuzione della critica dell'economia politica borghese non è sufficiente la sola conoscenza della forma capitalistica della produzione, dello scambio e della divisione del lavoro, in quanto occorre prendere come termini di comparazione le altre forme che l'hanno preceduta nella storia. Questo sarebbe stato il procedimento adottato

da Marx — tra l'altro non aderente alla reale configurazione della sua ricerca.

È in questo senso ch'egli e l'Engels proclamavano che l'economia (l'economia da essi coltivata) è una *scienza storica*.

Ma anche qui la loro definizione è stata meno facile della ricerca stessa; noi sappiamo che le indagini del Marx non sono storiche, ma ipotetiche ed astratte, ossia teoretiche ⁵⁴.

Per radicalizzare la propria posizione, Croce prende le difese di Dühring: è ingiusta, dice, l'accusa di apriorismo rivoltagli da Engels; non era infatti nelle sue intenzioni porre come fisse ed eterne le leggi della società capitalistica, bensì stabilire un concetto generale di valore, ossia mostrare come, sotto il rispetto puramente economico, la società capitalistica si spieghi con gli stessi concetti generali che illuminano le altre forme di organizzazione. Più sotto si precisa la volatilizzazione della differenza tra l'astrazione scientifica e l'astrazione metafisica (preludio della prossima liquidazione della scienza *tout court*):

Nessuno sforzo, neanche quello dell'Engels, potrà impedire che tale questione sia posta e risolta; giacché non si può distruggere la logica, la quale, accanto ai fatti particolari, conosce i concetti generali ⁵⁵.

Lo stesso Lange, nella sua *Die Arbeiterfrage*, mentre da un lato respingeva la legge marxiana del valore, in quanto « parto sforzato », « figlio del dolore », dall'altro si orientava verso quelle soluzioni che sarebbero state poi date dai puristi — vale a dire verso una teoria che fosse in grado di fare apparire i vari fenomeni di variazione del valore come casi speciali di una medesima formula.

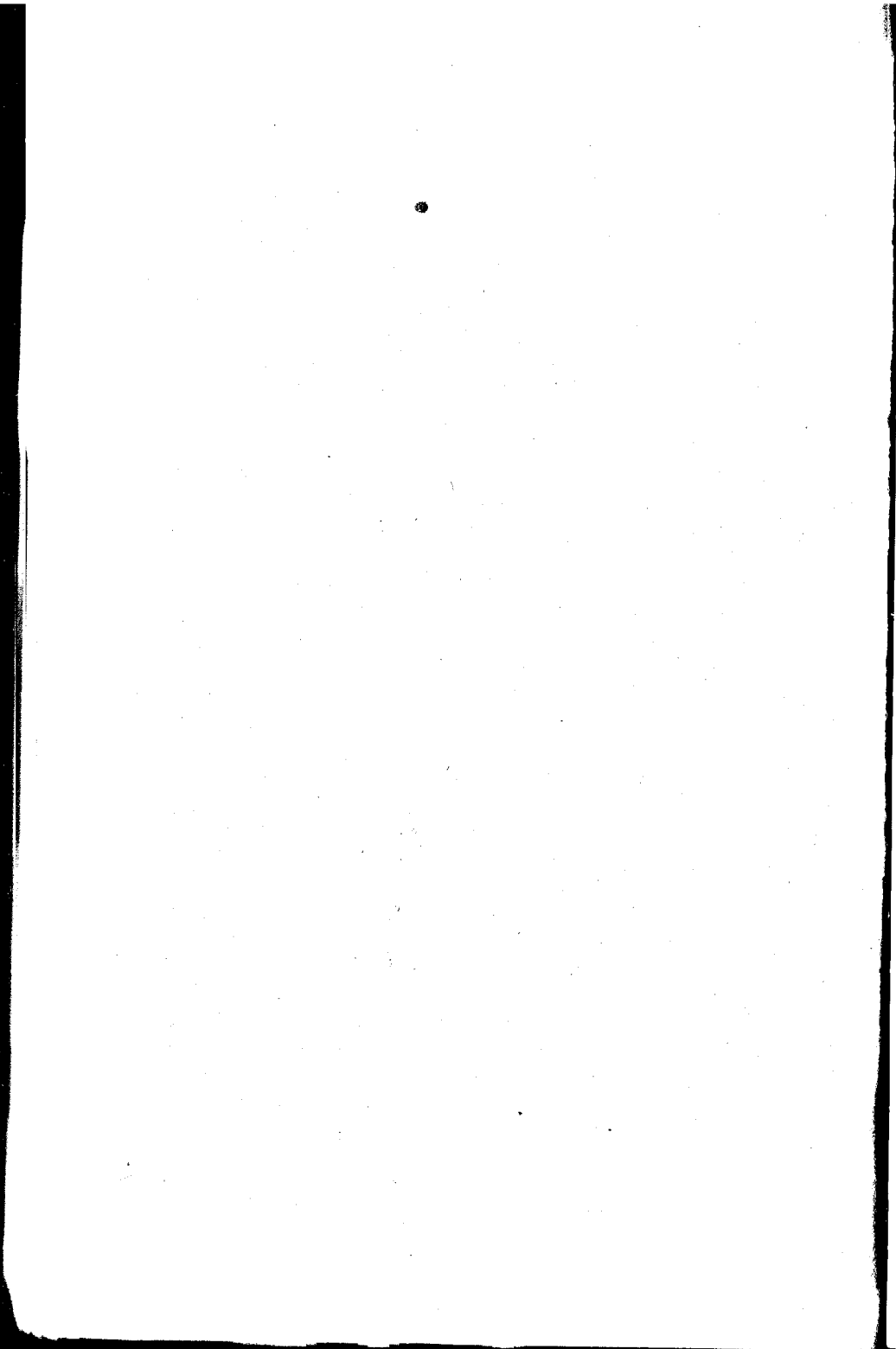
Croce, pertanto, non condivide le critiche che Labriola muove tanto alla scuola purista che a quella edonistica, dal momento che l'astrazione, come esigenza dell'intelletto, rimane il punto di partenza obbligatorio di ogni discorso scientifico [per Croce: astrazione (della scienza) = ipotesi (logico-formale)]. Ma allora, che differenza intercorre, *ai fini della conoscenza*, tra l'astrazione scientifica e l'astrazione metafisica (o filosofica in generale)? La lettura dei saggi di Croce non sembra fornire risposta al quesito.

A questo punto, passando alla parte positiva del suo discorso,

Croce si accinge alla « circoscrizione » del materialismo storico nella sua accezione specifica. Esso non può essere un sistema aprioristico di filosofia della storia, né un nuovo metodo del pensiero storico, ma un puro e semplice « *canone* d'interpretazione storica »⁵⁶. Marx inclinava... a una specie di logica concreta. Infatti, la peculiarità del concetto di « canone » è quella di *non comportare alcuna anticipazione di risultati* (in quanto è soltanto un filo conduttore per investigarli) e di *avere un'origine del tutto empirica*⁵⁷. Il materialismo storico altro non è, dunque, per Croce, che un canone interpretativo (al pari del canone del Witte per le opere letterarie), anche se « canone di ricchissima suggestione »⁵⁸.

Contro l'interpretazione gentiliana, viene qui disintegrata come illusoria la presunta *filosofia di Marx*⁵⁹ il quale, logico concreto e « sociologo osservatore » nel periodo della maturità, non fu mai metafisico se non nella sua prima giovinezza. Croce, in fondo, rifiuta le conseguenze di una chiusura filosofico-sistemica del marxismo, che potrebbero derivare da un rovesciamento *tout court* della filosofia hegeliana, e, aprendo il discorso a livello di metodo, sembra per un momento propenso a collocarlo nel contesto di una problematica di tipo scientifico. D'altro canto, tuttavia, si rende conto che una riproposta del marxismo in termini siffatti riaprirebbe nuovi e più scottanti problemi; ragion per cui preferisce portare a compimento la sua opera di *riduzione* (o, forse, sarebbe più opportuno dire: *distruzione*) ed è disposto *libenter* a concedere che il materialismo storico non è affatto una teoria scientifica e che Marx — come sociologo — non ha saputo fornire definizioni elaborate del fatto *sociale* (al pari di Simmel, Stammler e Durkheim), ma semplici strumenti-guida per un'analisi empirica della società. Dalle conclusioni teoriche Croce fa discendere la critica al programma socialista: se nessun programma sociale può essere contenuto interamente nella « scienza » marxista (come in nessun'altra scienza) anche — e a maggior ragione — la pratica politica socialista non può essere contenuta nel programma generale.

In questa prospettiva, la genesi dello sviluppo delle indicazioni pratiche (*stricto sensu*) del marxismo si trova al suo anno zero: Croce sembra assai più interessato a sviluppare le implicazioni politiche della dottrina che non quelle scientifiche: « la continuazione dell'opera politica di Marx è assai più difficile della continuazione della sua opera scientifica »⁶⁰.



Materialismo storico e filosofia della storia

(a proposito di alcune lettere
di Croce a Gentile)

Quanto al materialismo storico, vi annunzio che non voglio piú occuparmene. Se vi piace, vi manderò il libro dello Stammler, ed anche il manoscritto del mio articolo di recensione, che tarda a comparire in francese. Nell'anno prossimo penso di riunire i miei varii scritti sul marxismo, aggiungendovi un paio di articoli su punti difficili dell'economia marxistica: correggerò tutto, vi farò una prefazione; e li comporrò in un volume [...] come in una bara.

Dal marxismo ho ricavato ciò che mi occorreva: fossi volto alla vita politica, mi occuperei del movimento proletario. Ma anche questo sarebbe in Italia prematuro, perché abbiamo guai tutti nostri, e non possiamo darci ancora il lusso di agitare questioni che suppongono uno stadio avanzato di civiltà.

Così Benedetto Croce, in una lettera del novembre '98, apparsa di recente, assieme ad altre 84 relative al periodo '96-'99, sul « Giornale critico della Filosofia italiana »¹, come anticipazione della pubblicazione dell'intero epistolario, composto delle 1036 lettere custodite dalla Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici.

Questo, dunque, Croce scriveva al suo interlocutore Giovanni Gentile, che, in quegli stessi anni, veniva elaborando su basi diverse e, per certi versi opposte, la sua interpretazione della *filosofia* di Marx.

Non si può certo rimproverare a Croce di avere seguito le proprie personali tendenze; difficile, però, perdonargli di averle scam-

biate per le tendenze della reale storia del marxismo e del movimento socialista italiano, col singolare risultato che, se nella lettera citata si propone di seppellire soltanto i suoi scritti sul materialismo storico, piú tardi non esiterà a considerare morto — e da lui seppellito, come dirà altrove² —, per questo fatto medesimo, il marxismo teorico in persona. Tanto piú strana e singolare ci appare oggi la posizione di Croce, se pensiamo che sarà proprio il suo giovanissimo interlocutore a impostare, di lí a poco, due saggi d'interpretazione del marxismo non solo antitetici, nello stesso titolo che portano, allo spirito polemico e distruttivo che collega tra loro gli scritti del filosofo di Pescasseroli, ma — quel che piú importa — destinati ad avere ben altra storia e ben altra fortuna in tutto quel filone del marxismo che va sotto il nome di « filosofia della prassi ».

Questo, dunque, per ritornare alla storia reale, Croce scriveva, dopo avere inviato (il particolare può essere interessante) a Gentile l'opuscolo del Sorel sulla necessità nel marxismo³ e pochi giorni dopo che Labriola (in una lettera del 17.11.98) gli aveva rivolto l'accusa di presentarsi quale esponente della *crisi del marxismo*, pur non essendo mai stato marxista, quindi neppure « ex-marxista » (termine usato dallo stesso Labriola), nonché di aver riversato sulla carta private elucubrazioni, con la spensieratezza propria di chi non esca « dalla esperienza di un partito ».

Ma se a queste osservazioni Croce si può concedere il lusso di rispondere ricorrendo alla ormai famosa (perché da lui stesso così sbandierata) diversità di tendenze naturali⁴, di fronte alla piú cocente delle accuse del suo ex-Maestro — « di aver contribuito a confondere le menti dei socialisti italiani e non italiani » — il giovane Croce — il Croce « neutrale » intendo, degli scritti sul marxismo — è costretto a riconoscere « che si tratta di un caso di *eterogeneità di fini* » (p. 49). Per il momento ci preme chiarire come questa *eterogeneità di fini* si realizzasse, per Croce, in una lettura radicalmente diversa dei testi di Marx, basata su quel metodo astrattizzante e fortemente riduttivo che lo aveva portato ben presto ad esaurire le « domande » e con esse gli stimoli personali che lo avevano spinto allo studio del marxismo.

Non vi meravigliate — dice in una lettera successiva (fine '98) — dell'aver io abbandonato l'idea di scrivere un libro su Marx, di cui avevo

già fatto il disegno e pel quale avevo raccolto del materiale. Ma dallo scrivere questo libro io non imparerei nulla, o quasi. Imparerebbero gli altri? o meglio: vale la pena ora in Italia, con tanto che ci è da fare, di spiegare e criticare minutamente le teorie scientifiche del Marx? Ho fatto questo esame ponderatamente, e mi son convinto che ora almeno sarebbe una perdita di tempo, e che forse a mezzo del libro mi mancherebbero gli stimoli esterni ed interni al proseguire (p. 52).

L'origine reale di questa mancanza di « stimoli » di Croce — che rende invero assai poco « stimolante » per noi la lettura dei suoi saggi — la troviamo indicata con esemplare acutezza nella diagnosi impeccabile di Labriola:

Ti direi una bugia se io ti dicessi che son rimasto soddisfatto della tua cartolina. Quando tu dici che, circa la politica del proletariato, né convieni né disconvieni, tu dici che, insomma, passi sopra al 95 % delle condizioni che occorrono per interessarsi di questa cosiddetta crisi del marxismo. Io in ciò sono ferocemente socialista e ultrapositivo. Se Marx fosse stato soltanto un professore (ciò sarebbe l'altro 5 %), io m'interesserei di lui quanto m'interesse della logica di Wundt, ecc., ossia per ragioni professionali. E dal momento che tu di questo solo 5 % t'interessi (e sei anche padrone di dire che sia il 10 o il 15 %, se non vuoi stare ai miei calcoli), così devi avere interesse, per proseguire nella tua occupazione pacifica di *spregiudicato* [corsivo nel testo] ricercatore, di non esser confuso con quelli pei quali il marxismo e l'antimarxismo sono simboli e bandiere. E non so come altro debba spiegarmi, giacché non riesco a farmi capire. Quanto poi al famoso 5 % del marxismo, che è proprio la discussione delle teorie di Marx (nella qual cosa non entra né il proletariato né la politica), tu farai bene a continuare per la tua strada, a modo tuo. Ho letto il tuo articolo (nel « Devenir social ») su Stammler. M'è piaciuto; ed è anche la prima volta che tu scrivi in prosa filata esponendo il *pensato* [corsivo nel testo], senza tiritera di nomi proprii e senza intercapedini di citazioni⁵.

Questa lettera, nella quale Croce, mal indotto dall'apparente calma di Labriola, aveva visto addirittura un riconoscimento del suo « diritto di libera critica », ha un sottofondo e un retroterra polemico assai duro: nel rilevare il suo scarso o inesistente intendimento del nesso che lega il marxismo al movimento proletario, nel quale nesso consiste la gravidanza genetico-storica e la perenne attualità delle categorie « scientifiche » del materialismo

* storico, Labriola, in fondo, rivolgeva al suo ex-allievo la piú severa delle accuse. Quella, cioè, di non aver mai inteso quello che era a un tempo il punto centrale della ricerca di Marx e il momento cardine dei suoi *Saggi*: il tema del « morfologico », attraverso cui avviene il collegamento dialettico tra la configurazione attuale della dottrina e la sua genesi, la intrinseca validità della scienza marxista e la sua origine storica, la teoria — come visione *critica* e insieme *globale* della realtà — e la prassi — come rovesciamento della teoria sulle condizioni storiche determinate (il materialismo storico, che intanto diventa un'arma della lotta di classe del proletariato, in quanto si pone come coscienza scientifica di esso). Pertanto, quando Labriola concede a Croce di interessarsi di quel 5 % o, se pur vuole, 15 % del pensiero di Marx, non lo fa certo con l'arrendevolezza di chi è costretto a riconoscere un « diritto di libera critica », ma piuttosto con la rassegnazione di chi, sentendosi su un piano diverso, non ha piú niente da dire, perché ha rinunciato ad essere compreso.

Il saggio di Croce su Stammer (assieme a quello sul valore e all'altro sulla caduta tendenziale del saggio medio del profitto, che abbiamo visto citato tanto nella lettera di Croce stesso a Gentile del novembre '98, quanto in questa ultima di Labriola, merita un'importanza maggiore di quella che sino ad ora gli è stata data, se non altro per il fatto che con esso l'autore, nel chiudere « in una bara » il marxismo teorico, mostra con particolare evidenza i vizi di fondo della sua interpretazione e la scorrettezza del suo stesso procedimento analitico, del quale soprattutto egli sembra andar fiero. Ma su questo torneremo piú avanti. Pensiamo sia opportuno esporre prima brevemente il contenuto delle lettere, enucleandone i temi centrali e le indicazioni piú importanti, soprattutto in relazione al dissenso di fondo, non sempre ben mimetizzato, con Gentile (sia rispetto alla problematica generale, sia — giacché questa seconda divergenza discende direttamente dalla prima — rispetto alla interpretazione del materialismo storico).

La prima lettera che c'interessa è quella del 15 gennaio 1897. A Gentile, interessato al suo scritto polemico contro Loria, Croce scriveva:

Veramente, la divergenza tra me e il Labriola è grande rispetto alla *forma scientifica* e quindi alla *portata teorica* della dottrina. Il Labriola,

di cui faccio grandissima stima, è un ingegno poco *schematico*, e bisogna leggerlo *tra le linee*. Egli porta all'accesso il suo aborrimento per lo scosticismo e per l'*astrattismo* (p. 6).

Questa lettera dovette provocare vivaci reazioni polemiche in Gentile, il quale, come Croce stesso riconoscerà nella lettera successiva (febbraio '97), si era « pienamente impossessato della questione del materialismo storico », attraverso un'attenta e approfondita lettura di Labriola e formulava « le obiezioni con una limpidezza ed esattezza di espressione, veramente notevoli » (p. 7).

Dalla replica di Croce appare con chiarezza tutta la reale portata del dissenso del suo interlocutore, riguardo ai concetti medesimi di *filosofia* e di *scienza*: Gentile aveva accusato Croce di rigettare « il pensiero fondamentale » di Marx ed Engels; Croce risponde che ciò si può dire soltanto qualora s'intenda il materialismo storico « in maniera analoga a quella dell'antica filosofia della storia ».

Ciò [...] che direi — continua — è che, rigettandosi la concezione della storia filosofica, il *socialismo*, da *scienza* a cui l'aveva portato Marx, ritorna ad *utopia*. No, anche intendendo in modo realistico la storia, il socialismo moderno non sarebbe mai utopia, perché poggerbbe da ora in poi sul calcolo delle forze sociali realmente esistenti o in atto o in formazione (pp. 7-8).

D'altro canto, Croce non credeva neppure lontanamente che Marx ed Engels « intendessero il materialismo storico come una filosofia della storia. L'Engels, anzi, ha finito col chiamarlo un semplice *metodo*! E Marx rideva dei *Marxisti*! In realtà, né il Marx né l'Engels hanno elaborato un corpo di dottrine sulla storia. I loro scritti ci mostrano una *tendenza*; e niente altro » (p. 8).
Ragion per cui il nostro autore ritiene indispensabile alla comprensione del pensiero teorico dei due fondatori del socialismo scientifico il continuo e costante riferimento alla loro attività pratico-politica. Giusta esigenza, che si rovescia però immediatamente in una distorsione: all'affermazione che « in essi pensiero ed azione erano tutt'uno », è fatta seguire immediatamente l'altra, che « piuttosto il pensiero era il completamento dell'azione che non viceversa ».

Con l'inserimento di quell'ingiustificato *piuttosto*, Croce riesce a risolvere la *teoria* di Marx ed Engels nella *pratica* — che in lui sta ad indicare qualcosa di assai piú vicino alla *routine* (praticaccia borghese, direbbe Gramsci) quotidiana, che non alla Prassi di Gentile, cosí pregnante della mediazione del Pensiero.

Piú avanti si riscontra un'analoga strumentalizzazione della critica al troppo facile bersaglio costituito dalle teorie di Loria; l'accento che Croce già pone, con tanta forza, sull'interpretazione del materialismo storico come *tendenza*, nella coscienza che solo in tal senso è possibile il superamento del volgare materialismo e della metafisica astrattizzante, getta chiara luce sull'omonimo saggio e conferma i dubbi e le riserve precocemente espressi da Labriola. Ma ecco il *taglio* della critica crociana all'evoluzionismo:

I materialisti conseguenti (e stoltamente conseguenti), genere Loria, aspettano anche in pratica le mutazioni sociali, come noi il giorno aspettiamo la notte e la notte il giorno! Trattandosi (se io non m'inganno) di una concezione storica che ci appare solo come *tendenza*, bisogna tener conto di tutte le circostanze (p. 9).

Già a cominciare dalla presente lettera emerge in questo epistolario anche un altro particolare di considerevole importanza: il dissenso e la polemica nei confronti di Labriola appaiono assai piú aspri e sembrano andare al di là di uno scontro schiettamente intellettuale; il risentimento personale di Croce, ben camuffato negli scritti sul materialismo storico, induce ad aprire un nuovo discorso sulla portata politica — pur mediata e indiretta — che avevano già allora, e avranno soprattutto negli anni (non immediatamente) successivi, le sue considerazioni sul marxismo e sul movimento socialista. In tal senso la sua fuga dalla politica appare meno « candida » e disinteressata di quanto egli stesso, e tanti altri, abbiano voluto sino ad ora far credere. È lo stesso Croce, d'altronde, a riconoscere di avere, nei suoi saggi sul materialismo storico, intenzionalmente messo in ombra gli elementi di forte contrasto tra l'interpretazione sua e quella di Labriola (« c'è qualche cosa di *voluta* nella *forma* »); affermazione fatta seguire dall'altra — poco piú che una battuta — in cui si confessa « cattivo interprete » del Cassinate, ma solo per il fatto di conoscerlo... troppo (« ... oltre i libri, ho letto anche... l'autore »). Segue ancora una frase assai

interessante, dalla quale balza evidente come Croce faccia discendere l'oscurità e la *stranezza* degli scritti di Labriola dal suo carattere suscettibile ed emotivo:

Il Labriola — scrive — è alquanto impressionabile e si lascia trasportare oltre il segno. Non è *didattico*, non ordinato, non ha la tattica della discussione minuta ed analitica. Intende egli veramente il materialismo storico come una filosofia della storia? Quante espressioni ondegianti nei suoi due libri, accanto a quelle *recise* da Lei rilevate (ivi).

Il fatto che Labriola orienti le sue concezioni sulla base di ciò che *sente*, lo porterebbe, dunque, secondo Croce, a scambiare i suoi avvertimenti per un « movimento *obiettivo e ineluttabile* » (ivi). Lo confermerebbe, in ultima istanza, lo stesso ondeggiamento di significato nell'accezione labrioliana del termine *filosofia*, il quale viene a indicare ora un gruppo di scienze (logica, etica, estetica, ecc.), ora un « *atteggiamento dello spirito* ».

Tutti questi discorsi (in particolare il dubbio espresso sulla *filosofia della storia*, che sembra, in verità, controbilanciare il diniego deciso fatto nei saggi all'espressione « ultima e definitiva filosofia della storia », cui non corrisponderebbe contenuto alcuno, proprio perché priva di qualsivoglia pregnanza concettuale; mentre gli aggettivi *ultimo* e *definitivo* sarebbero addirittura sfuggiti dalla penna all'autore), volevano essere una vera e propria replica a Gentile, il quale, partendo da un'angolatura affatto diversa, riteneva chiare e recise, riguardo a questo punto, le espressioni di Labriola.

Ma le obiezioni di Gentile dovevano andare molto al di là del dissenso sulla portata filosofica del materialismo storico, se Croce scriveva nella lettera del 19 aprile '97: « Crede Lei che l'unica forma di conoscenza sia la conoscenza scientifica? Se è così, senza dubbio la concezione materialistica non ci dà una conoscenza e non serve al socialismo » (p. 10); e si affrettava, in quella del 23 maggio dello stesso anno, a riprendere il tema della filosofia della storia: lo storico, diceva, non può fare a meno dello « strumento dell'*analogia* » (« O lo storico sarà sempre un filosofo della storia? ») (p. 12).

Sembra quasi incredibile — a chi non tenga debito conto della ferma intenzione di Croce di riportare continuamente la polemica con il suo interlocutore nei binari di una discussione fraterna tra

due compagni di fede, che trovandosi d'accordo sui *principi* fondamentali, possono ben concedersi reciproci consigli e avvertimenti — come Croce possa, dopo la lettura del primo dei due saggi di Gentile⁶, ridurre il dissenso al solo aspetto della « interpretazione dei testi »:

1. per me, il materialismo storico, per esser vero, deve restare una semplice veduta metodologica; 2. nell'espressione « socialismo scientifico » la parola *scientifico* è una metafora. Quando scrivevo che *solo per mezzo del materialismo storico* era possibile la previsione del socialismo, intendo semplicemente che « per l'applicazione fatta della veduta metodologica inculcata col materialismo storico, l'indagine si era rivolta alla critica *economica* delle condizioni sociali, ecc. », ch'è l'arma piú potente del socialismo.

Il socialismo è la sola soluzione possibile « *nell'ipotesi del progresso* »: il che non esclude la possibilità del regresso e della stazionarietà. In pratica, sulla base delle forze sociali in gioco, si fa un calcolo delle probabilità su quelle che si svilupperanno nell'avvenire.

A queste notazioni, decisamente antitetiche all'impostazione gentiliana, è fatta seguire, in questi precisi termini, la conclusione cui si accennava sopra:

Il nostro dissenso, a me sembra, non è *nella questione teorica*: ma *nella interpretazione dei testi* degli scrittori di materialismo storico. La mia interpretazione tiene scarso conto della *formulazione verbale*: la sua è piú rigorosa nell'attenersi alle parole (p. 15).

La parte finale di questa lettera, assieme alla lettera del 22 novembre '97, sembrano confermare i nostri dubbi sulla comprensione che Croce ebbe dell'aspetto fondamentale del pensiero di Labriola e, nello stesso tempo, dell'interpretazione di Gentile: in conclusione alla lettera del 26 ottobre annuncia la prossima pubblicazione del « Terzo saggio » di Labriola, nel quale si troverebbe la conferma che egli « intende le aspettative del socialismo in modo tutt'altro che assoluto e filosofico » (ivi).

È proprio questo convincimento, a veder bene, che consente al nostro autore di comunicare, così a cuor leggero, a Gentile l'entu-

siastica accoglienza fatta da Labriola al suo primo saggio sul materialismo storico:

Ho letto oggi all'Accademia Pontaniana una memoria dove tocco anche della sua critica del materialismo storico. Della quale sua critica il prof. Labriola mi ha scritto in termini per lei assai lusinghieri ammirando la precisione scientifica e convenendo che molte cose da lei dette sono accettabili (p. 17).

In un'altra lettera del '97 (non datata, ma probabilmente della fine dell'anno), Croce vede il punto cruciale del dissenso tra lui e Gentile non tanto nella *questione teorica*, quanto nella *connessione del materialismo storico con il socialismo*.

Scartata l'ipotesi della filosofia della storia — perché implicante « connessione necessaria » — il socialismo viene ad essere niente piú che « un'utopia piú fondata delle precedenti ». Allo scopo di convalidare questa sua versione, Croce si mette addirittura a citare una frase del principe di Bismarck, nella quale è detto che la politica non è mai scienza esatta, se non nelle finzioni dei professori. Piú sotto ribadisce che dallo studio della storia si possono trarre soltanto indicazioni approssimative, dedotte dall'osservazione della frequenza maggiore o minore dei casi. Un esame attento e scrupoloso delle vicende della storia moderna e contemporanea dovrebbe maggiormente confortare i sostenitori della causa socialista, che non i liberali, i teocratici, ecc.: in questo senso (e *solo* in tal senso) si potrebbe anche, per Croce, dare ai « marxisti » la gentile autorizzazione a chiamare *scientifica* la loro dottrina, la quale tuttavia — si affretta però ad aggiungere — « scientifica non è, ma pure si fonda su tanta osservazione della realtà » (p. 18).

A ben vedere, però, questa concessione non supera né contraddice, anzi, in ultima analisi, conferma l'*utilizzazione metaforica* del termine *scienza* rispetto al materialismo storico, che è una delle note caratterizzanti della posizione crociana di questi anni. Una frase teoreticamente inesatta — quale l'affermazione della scientificità e del carattere intrinsecamente necessario dell'avvento della società socialista — è largamente ammissibile e perdonabile qualora l'analisi storica confermi la fede nel socialismo.

Gentile non poteva accettare la distinzione fatta da Croce tra « studio teorico » e « studio storico », come si può notare da un

cenno contenuto nella lettera del 4 febbraio '98; al quale cenno viene fatta immediatamente seguire la critica al « *monismo storico* » — attribuito alla concezione materialistica della storia — « che pretende di dedurre la storia da un fatto fondamentale, laddove nella storia ci sono fenomeni di concorrenza ed intreccio di cause » (p. 20). Da qui ancora una critica a Labriola, il quale « disprezzando poi come scolasticismo ogni lavoro di elaborazione formale, viene di fatto ad usare concetti imprecisi, che sono piuttosto *impressioni d'insieme* » (pp. 20-1).

Frequenti, e non certo casuali, i richiami a Sorel, nelle lettere successive: è indubbio ormai, e vieppiù confermato da questo carteggio, che Croce, come critico del materialismo storico, per la sua opera di riduzione del marxismo a semplice veduta metodologica o « filo conduttore » (non certo nel senso del *durchlaufenden Faden* di Engels), svolse in Italia una funzione analoga a quella svolta da Sorel in Francia, e sul piano europeo.

Nel presentarsi come leader *intellettuale* del revisionismo, Croce tendeva a emarginare e demolire la figura di Antonio Labriola, a favore del suo collega francese (cfr. la lettera del 15 settembre '99, p. 85), il quale non godeva però di altrettanta stima e considerazione presso Gentile, che lo avrebbe attaccato duramente in una nota del suo saggio su *La filosofia della prassi*⁷. L'accettazione della definizione gramsciana di Croce come « leader intellettuale » del revisionismo è, per quanto ci riguarda, fortemente condizionata dal rilievo di preminenza che noi diamo all'aggettivo rispetto al sostantivo. Giova a far luce sulle conclusioni del presente lavoro motivare le ragioni dell'insistenza con cui battiamo l'accento sul termine *intellettuale*, in rapporto alla collocazione del nostro autore all'interno del revisionismo.

L'avviamento allo storicismo radicale, cui egli era stato indotto dalla lettura dei testi del marxismo e dai suggerimenti di Labriola, non era si dimostrato congeniale all'indole del nostro autore, proprio perché comportava una stretta connessione con la politica militante. Né tale affermazione deve stupire chi è avvezzo a vedere in Croce « il campione dello storicismo assoluto e lo strenuo sostenitore d'una filosofia etico-politica che lo impegnava in una lotta appassionata per la libertà »: aspetti, di fatto, ricorrenti nelle opere della

maturità, sempre però con « un non irrilevante residuo di materialismo e di moralismo »⁸.

L'alternativa di fronte alla quale il giovane Croce venne a trovarsi, negli anni del suo primo approccio al marxismo e alla vita politica, fu quella fra l'imboccare e procedere lungo la via indicata e (in parte) tracciata da Antonio Labriola, e il tentare una vera e propria « restaurazione metafisica » dei valori (che fosse tuttavia anche in grado di rendere giustizia agli aspetti positivi del materialismo storico e conservarne produttivamente quelli « critici », ossia le *istanze storicistiche*). La scelta di questa seconda via costituisce, per l'appunto, la base dell'« operazione revisionistica » attuata da Croce. Ci sembra d'altronde largamente provato da questo carteggio che: 1. il distacco da Labriola e l'imbocco di questa seconda via erano già avvenuti, di fatto, nel periodo della elaborazione dei primi saggi sul materialismo storico e si erano precocemente manifestati nell'atteggiamento fortemente riduttivo, nei confronti della dottrina, che sta alla base della critica all'evoluzionismo lariano (e, di questa critica, rappresenta, in un certo senso, il rovescio della medaglia) — anche se questi elementi d'interpretazione trovano la loro maturazione nella famosa « Memoria » della Pontaniana (per quanto concerne le linee generali) e la loro definizione e sistematizzazione nel saggio sullo Stammler e negli altri due, relativi ad alcuni aspetti nodali dell'economia marxista; 2. la teoria dei distinti, nucleo e, nello stesso tempo, cardine basilare del sistema crociano, venne abbozzata e definita nelle sue linee generali almeno sin dal 1899 (come si può riscontrare dalla lettura delle ultime lettere del carteggio); il progresso di Croce nella elaborazione di questa teoria è direttamente proporzionale al grado di lontananza della politica attiva e militante, inversamente proporzionale al suo interesse per il materialismo storico-interesse che vediamo sensibilmente diminuire nell'arco di anni dal '96 al '99, ma che troviamo già notevolmente scemato nelle prime lettere.

A chi legga, d'altronde, le *Tesi di Estetica*, sarà facile riscontrare come in esse ritornino, pressoché inalterati, i motivi fondamentali della « Memoria » del '93; mentre per chi legga quest'ultima, è impossibile non pensare che di lì a poco l'autore, dalla negazione della validità scientifica del marxismo, sarebbe approdato alla negazione della scienza in generale. Anche se non si può parlare di intenzionalità precostituita, non si può tuttavia neppure negare che

i presupposti in base ai quali Croce sistemò (sino al seppellimento) l'esperienza marxistica, gli preclusero la possibilità d'intenderla nella sua reale natura.

La comune attenzione data al momento dei principi indusse Croce e Gentile a credere nella convergenza dei propri cammini e delle rispettive funzioni intellettuali. Per quanto riguarda l'aspetto teorico, penso sia interessante osservare il rapporto di continuità tra le interpretazioni del materialismo storico di Croce e Gentile e le loro filosofie, come si svilupperanno negli anni successivi: sotto questa angolatura, è esatto dire che essi, pur scegliendo i due opposti corni del fittizio dilemma fra la « filosofia della storia » e il « canone empirico », « mancarono entrambi, di conseguenza, l'obiettivo di intenderne gli aspetti fondamentali e costitutivi: il rapporto critico fra Marx ed Hegel, l'intrinseca relazione fra il materialismo storico e le ricerche economiche di Marx, il senso della connessione fra teoria e pratica »⁹. >

Per quanto concerne, invece, l'aspetto storico del problema (e per storico intendo anche la funzione esercitata da una ideologia sulle elaborazioni teoriche successive), non si può assolutamente parlare di equidistanza di Croce e di Gentile dal « marxismo genuino » (che in tal caso sarebbe rappresentato da Labriola), ma valutare la portata specifica delle loro interpretazioni in rapporto al revisionismo, inteso questa volta non più *in senso stretto* (dalle prime discussioni sul valore — Schmidt, Sombart, ecc. — sino alla « cosiddetta crisi del marxismo », culminante nella decomposizione del materialismo storico — della quale i dioscuroi Croce e Sorel sarebbero i principali artefici), ma *in senso lato*. Per cui esso viene a comprendere anche il filone della filosofia della prassi, cioè tutta quella linea d'interpretazione del marxismo che, da Gentile a Mondolfo, ne sviluppa il lato più propriamente filosofico (visione globale della storia) e viene ad esercitare sul piano teorico¹⁰ un'influenza che va molto al di là del suo contingente intervento nella politica militante (si pensi, da una parte, alla difesa del riformismo fatta da Mondolfo in funzione anti-leninista, dall'altra, all'influenza della « filosofia della prassi » su Gramsci).

Non si può dunque parlare di equidistanza: se Croce, da buon esponente della crisi del marxismo, si diverte a fare il maramaldo con un positivismo morto e in via di decomposizione, Gentile, dal canto suo, non accetta di fare i conti con il materialismo storico

qualora non si tratti di conti... *filosofici*. A Gentile interessa il *livello* della critica, proprio perché la critica si fa a un certo livello: il quale non può non essere che il livello filosofico. Ma questo significa recuperare *tutto* Marx, non un'esigua parte della sua dottrina: è qui che cede Croce e si chiude una fase del revisionismo (la fase critico-negativa, di reazione al positivismo); è qui che comincia Gentile, e se ne apre una nuova.

Nel '98, comunque, la discussione sulla filosofia della storia e sulla filosofia in generale aveva toccato i temi centrali del *metodo* e del *sistema*. Appena finita la lettura del *Rosmini e Gioberti*, Croce scriveva a Gentile ¹¹:

Io non so se posso dirmi d'accordo con voi nella veduta fondamentale intorno alla filosofia. Confesso di essermi sempre occupato di preferenza di problemi speciali, dopo essermi semplicemente *orientato* nelle questioni generali; tanto per non cadere nel difetto di molti, d'ignorarne e sconoscere l'esistenza. A me è parso sempre — quantunque non mi sia riuscito di formularlo sempre con la debita chiarezza e precisione — che la *filosofia* non appartenga al novero delle scienze: che la massima parte di ciò che prima si chiamava filosofia sia stato o debba essere assorbito in scienze speciali.

Croce ammette, dunque, l'esistenza del *filosofare* — che sta a indicare un « grado alto di elaborazione scientifica » — ma non la filosofia come scienza. Fin qui nulla di strano: assai poco convincente, invece, quanto troviamo scritto subito dopo: « In ciò — ossia nell'affermazione che la filosofia non sia una *scienza* — mi pare d'essere d'accordo con voi ».

A questo punto ci sembra necessario porre in rilievo due cose: *a*) l'incomprensione, da parte di Croce, del *metodo* di Gentile; *b*) il conseguente fraintendimento dei suoi concetti di *scienza* e di *filosofia*. Il diverso rapporto che Gentile viene a stabilire fra scienze empiriche e filosofia comporta un modo affatto diverso di intendere la *scienza*. Fermi restando al concetto positivistico, la filosofia non rientra nel rango delle scienze ma viene ridotta a loro funzione generale (o logico-formale); se, al contrario, per scienza si intende la comprensione della totalità dei processi che si svolgono nella dialettica reale secondo la legge interna dello sviluppo, che procede

— hegelianamente — dall'astratto al concreto all'astratto, questo termine spetta di diritto soltanto ed esclusivamente alla filosofia, in quanto essa sola — valendosi del metodo della *ragione* — è in grado di mediare e comprendere in sé le cognizioni parziali che ci provengono dalle singole scienze — che si fondano sul metodo dell'*intelletto* (o della « cattiva » astrazione) —; le quali non vanno mai escluse come false o « bastarde », ma sussunte e utilizzate, proprio in quanto momenti *necessari* che vengono a realizzare e ricomporre, mediandola dialetticamente nello sviluppo, la totalità di quel processo che, senza le mediazioni stesse, non avrebbe più carattere scientifico.

Come Rodolfo Mondolfo abbia utilizzato questa impostazione generale per riproporre una difesa del pensiero engelsiano contro le interpretazioni letterali, ingiustamente fondate sulle frasi di « apparenza materialistica » ricorrenti nell'*Antidübring* e nelle altre opere filosofiche, lo si può vedere leggendo *Il materialismo storico in F. Engels*.

Mondolfo corregge Engels solo a livello di linguaggio: questi, infatti, intende sotto il nome di *scienza* quella che, in linguaggio hegeliano, si dovrebbe chiamare *filosofia*. La negazione della filosofia nella scienza è in Engels conseguenza della influenza di un caratteristico punto di vista di Hegel, il quale considerava « la scienza come una semifilosofia, e la filosofia come la vera scienza »¹². E ancora: « L'assorbimento hegeliano della scienza nella filosofia si muta per l'Engels nell'assorbimento della filosofia nella scienza, appunto perché la scienza s'è appropriato il metodo che l'Hegel considerava esclusivo della filosofia »¹³.

Si può ben dire dunque, ritornando al nostro problema, che Croce, in tanto può arrivare alla negazione della scienza, in quanto resta legato a un concetto positivistico, o, se il termine non è troppo forte, pre-hegeliano di scienza. Se non si tiene conto di questa incomprendione, rimangono inspiegate (perché inspiegabili) le sue perplessità intorno al concetto di storia di Gentile:

Ma come allora voi unificate *filosofia* e *storia della filosofia*? In tal caso, la filosofia diventa conoscenza di alcunché di empirico; e perde il suo carattere originale [...] Se dunque la *filosofia* non è una *scienza*, e non è una *illusione*, che cosa è? [...]. A me pare che la filosofia non possa *se non recarci alla coscienza* ciò ch'è il presupposto di ogni attività razionale del-

l'uomo, di ogni attività teoretica e pratica. Ciò la distingue dalla religione e dalla scienza; ma ciò anche la rende infeconda (o, ch'è lo stesso, universalmente feconda). Insomma, per me la filosofia si riduce a un: *Memento, homo...* Ricordati ciò che sei e non pretendere di ritrovarti in ciò che non sei. Questa non è conoscenza, ma coscienza; e la filosofia ha valore contro gl'incoscienti e i danni dell'incoscienza. E perciò mi trovo d'accordo con voi sulla necessità di risollevarlo lo spirito filosofico in Italia (pp. 35-6).

Una feconda ripresa della discussione su questi temi generali è riscontrabile nelle lettere del giugno '99. Nella lettera del 15 giugno troviamo un Croce entusiasta per la raggiunta comunanza d'opinione con Gentile riguardo alla questione del metodo. « L'accordo nelle idee è spesso un accordo *morto*; quello nel metodo e nei presupposti è un accordo *vivo* »; e che contrappone questa corrispondenza d'amorosi sensi alla falsità del suo precedente rapporto con Labriola:

Col Labriola sono sempre in ottimi termini personali: ma nel certo, se ci siamo una volta *fraintesi*, ora non c'intendiamo più. O meglio, l'accordo tra di noi era apparente, e mantenuto dal suo modo confuso e contraddittorio di scrivere (p. 73).

Nella lettera del 29 giugno, accanto ad una delle solite tirate contro Labriola (« il buio e l'imbroglione nella sua testa è venuto crescendo negli ultimi anni »), Croce palesa chiaramente il suo interesse a riprendere la discussione sul rapporto filosofia-storia della filosofia: « Vi confesso che discorrerei volentieri a lungo con voi sul vostro *concetto della filosofia* e della *storia della filosofia* » (p. 76). Nel post-scriptum imposta il problema:

Se la storia della filosofia si considera come diversa dalla storia empirica, come una storia di fatti che hanno un valore speculativo, non è un circolo un po' vizioso l'identificare la filosofia con la storia della filosofia? Questa stessa *storia* si è prima costruita con un criterio filosofico. Non so se mi spiego bene.

D'altra parte, intendendo per storia della filosofia la storia empirica o erudita, che comprende tutte le fantasticherie e tutti gli spropositi che si sono mai pensati, non veggio più come si possa identificarla con la filosofia.

Solvete mi il dubbio (ivi).

In una lucidissima lettera del 30 giugno '99, Gentile risponde:

Il dubbio che vi sorge intorno al mio concetto storico della filosofia — che non è mio, ma del nostro secolo —, mi pare che si possa risolvere riflettendo sul concetto dello spirito umano, quale si trova per la prima volta nel Vico, e s'è poi maturato pienamente in Hegel, e si trova ben chiaro presso lo stesso Marx (ivi).

Quello che vale per la storia in genere, vale anche per « ogni singola produzione dello spirito »; con la differenza che, mentre le produzioni non sono « per loro natura consapevoli di se medesime » e, di conseguenza, pur essendo prodotto della storia, la ignorano; « la filosofia invece, essendo di natura sua consapevolezza di sé, deve essere necessariamente consapevolezza di sé nella storia; cioè storia della filosofia » (p. 77).

Nella storia, voi mi fate osservare — continua ribattendo l'affermazione di Croce —, c'è pure la congerie di *tutte le fantasticherie e tutti gli spropositi che si sono mai pensati*.

Ora le fantasticherie io nego che si possano dire storia; né gli spropositi *storici* — che abbiano vero valore storico —, credo che sieno veri spropositi; non credo cioè che i veri spropositi si possano dire propriamente storia. Storia è ciò che è oggettivamente, realisticamente necessario nel tempo suo, in un dato momento dello sviluppo dello spirito; ora la fantasticherie è qualcosa di soggettivamente individuale; ché non si può dire fantasticherie ciò che è un anello nella catena di questo sviluppo (ivi).

Niente, dunque, nella storia avviene a sproposito; non vi è nulla di reale che, in quanto *reale*, non rientri quale anello nella catena della *razionalità*. Per questa ragione a Gentile non poteva non apparire assurda la separazione crociana tra *empirico* e *speculativo*:

Distinti i due generi sopraddetti, io non so rifiutarne nessuno dei due; ma veggio tra essi un certo rapporto che non è stato visto per l'addietro da tutti i persecutori dell'uno di essi generi, o dell'altro: gli uni e gli altri esclusivisti. Legittimo, dico io, un genere, l'*empirico*; e legittimo l'altro lo *speculativo*; ma questo è legittimo solo ad un patto, che comprenda dentro di sé e superi il primo. Chi si accinge a fare la storia *speculativa* deve essere padrone dell'*empirica*: altrimenti fa una costruzione soggettiva e cervellotica. La storia *speculativa* deve essere una elaborazione dell'*empirica*.

Questa dunque deve precedere quella. Certo la vera storia è la speculativa, che è la empirica elaborata; ma la empirica, per ciò stesso non può rifiutarsi. Del resto, chiarito così questo punto, credo che in esso potremo dirci d'accordo (p. 78).

Sulla questione del materialismo storico, restano due lettere che meritano di essere analizzate e confrontate: una del 6 maggio e l'altra del 6 ottobre 1899. Il problema che vogliamo impostare emerge dal confronto tra quelli che sono, a nostro parere, i brani salienti delle due lettere.

Nella prima Croce scrive:

Quanto al punto di dissenso tra di noi, dopo ciò che mi diceste quando veniste a Napoli e lo studio speciale da voi fattovi, io non voglio negare che pel Marx il materialismo storico fosse *in un certo periodo* una filosofia. Ma dico che nella forma in cui è enunciato nel *Capitale*, nella prefazione a *Zur Kritik*, nelle applicazioni storiche, ecc., esso è esposto in modo (con tali limitazioni) che logicamente non si può interpretarlo se non come un canone empirico. Ossia, a me pare che nella sua produzione più matura il Marx abbia negato, o almeno accantonato, i suoi presupposti filosofici. La mia punta è rivolta contro il Labriola, che vuole rimettere a nuovo quel Marx di prima del 1848 (p. 70)¹⁴.

L'altra lettera va, se vogliamo, ancora più in là nella concessione di legittimità allo studio di Gentile, ed è a suo proposito che ci sorgono le perplessità maggiori non tanto per il contenuto in sé, quanto per la maniera conciliatoria con la quale viene, da parte di Croce, impacchettata e sigillata la polemica sulla filosofia di Marx:

Senza che voi me ne scriveste, e prima assai di ricevere la vostra lettera, io risposi al Sorel che il vostro merito consisteva nell'esservi appoggiato ad un documento direttamente marxistico quali sono i frammenti in opposizione al Feuerbach, e di averlo sviscerato in modo da ricostruire con esso la filosofia del Marx.

Una storia di tutte le variazioni del pensiero del Marx e quello dell'Engels, non potevate farla *perché vi mancava il materiale necessario*; e perciò non fu nelle vostre intenzioni (p. 87) [corsivi nostri].

Nel saggio-recensione al libro di Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, si trovano impor-

tanti indicazioni che gettano luce sullo sviluppo delle *tendenze critiche* di Croce nei confronti del materialismo storico e della sua utilizzazione (parziale) ai fini del problema (generale) della *scienza* e della *filosofia*, negli stessi anni in cui si svolge la discussione con Gentile (lo scritto in questione è del sett. '98). Nell'opera di Stammler — è il rilievo iniziale di Croce — non si parla del « materialismo storico in quanto fecondo indirizzo della storia concreta; ma del materialismo storico considerato in quanto *scienza* o *filosofia della società* »¹⁵. Con questo rilievo Croce, se per un verso tiene ferma la sua posizione critica nei confronti delle interpretazioni fondate sul marxismo come visione scientifica e globale del mondo, per l'altro — come ha ben notato Emilio Agazzi, otto anni or sono¹⁶ —, pone una netta distinzione tra i due aspetti del materialismo storico, come *canone empirico di ricerca storica* e come *scienza o filosofia della società*, con la differenza fondamentale rispetto agli scritti precedenti che qui egli ammette che questa seconda forma — da lui giudicata comunque erronea (lo scritto, d'altronde, è una polemica contro Stammler proprio su questo punto) e sostanzialmente non interessante — non è stata accolta soltanto da alcuni *epigoni dogmatici*, ma, almeno in parte, da Engels (come, vedremo subito, è detto nell'articolo) e da Marx stesso, negli anni che precedono il 1848, in quella fase, cioè, della sua formazione che ha come centro nevralgico le *Thesen über Feuerbach* (come si può riscontrare dalla lettera del 6 ottobre '99).

La volontà di ricostruzione, in quanto opera *positiva*, si manifesterebbe, dunque, in Stammler, nella scelta del punto di riferimento, costituito non già dall'esposizione marxiana del materialismo storico (« meno riducibile a generalità astratte »), ma dalla esposizione engelsiana: d'altronde, aggiunge Croce, « all'Engels risale, com'è noto, la denominazione stessa di *materialismo*, applicata a quella concezione storica »¹⁷.

A parte i frequenti ricorsi al « buon senso », l'intero discorso crociano è fondato su una particolare accezione del termine *economico*: per economico egli intende, nel « senso rigoroso » della « pura economia », il principio secondo il quale si cerca la massima soddisfazione col minimo sforzo possibile¹⁸. Ora è chiaro che da questa premessa, ossia da questa *accezione dell'economico come concetto astratto* (« principio generalissimo ») cui non corrisponde nella vita

sociale « nulla di concreto », non si poteva non trarre la conclusione che l'*economicità* è un principio « puramente formale, di condotta »¹⁹. Se, viceversa, continua Croce, per economico s'intende « tutti i fatti sociali concreti », si è costretti ad arrivare all'assurdo per cui *tutti* i fatti dominano su [...] *una parte* di essi.

Per rendere la formula realmente significativa, bisogna uscire completamente « dall'astratto e dal formale » e aver presente « l'uomo storico » con tutta la molteplicità dei suoi bisogni *determinati*: soltanto allora il concetto generale di economico viene chiarito e illuminato dalle applicazioni fatte « nella storiografia e nei programmi pratici del Marx e del marxismo »²⁰. L'interpretazione del prof. Stammler ricalca, pertanto, le interpretazioni volgari del materialismo storico: si viene così a stabilire un parallelismo tra materialismo metafisico, che considera i fatti spirituali « una mera apparenza, non reale » di quelli materiali, e materialismo storico, il quale « deve consistere — scrive Croce — nell'affermazione che l'economia è la vera *realtà* e il diritto è l'ingannevole *apparenza* »²¹.

La critica stammleriana, dunque, proprio perché tutta fondata sul secondo aspetto della dottrina marxista (scienza o filosofia della società), non tocca il « materialismo storico nella sua parte migliore, come movimento o scuola storiografica. La critica della storia si fa con la storia; e il materialismo storico è storia fatta o *in fieri* »²².

Per³ la medesima ragione, la critica di Stammler non costituisce neppure « il principio di una critica del socialismo, in quanto programma di un determinato movimento sociale »; « il socialismo non può appoggiarsi su un'astratta teoria sociologica, perché la base sarebbe insufficiente appunto perché astratta; non può appoggiarsi su di una filosofia della storia a ritmo o piano prestabilito, perché la base sarebbe fallace »²³. Il presupposto del socialismo « non è una *filosofia della storia*, ma una *concezione storica determinata delle condizioni presenti della società e del modo in cui questa vi è pervenuta* »²⁴.

La parte in cui viene rilevata la contraddizione nella quale si trova avviluppato il materialismo storico, nel tentativo di identificare *causalità* e *teleologia*, costituisce, per Croce, il punto più elevato dell'opera di Stammler — anche se il nostro autore non manca di farci presente, con la sua solita modestia, che l'immanenza di un teleologismo sottinteso nel materialismo storico, e operante in tutte

le affermazioni d'indole pratica di questo, era per lui un fatto da tempo scontato. L'affermazione dell'assoluta ovvietà della trovata di Stammler (« niente affatto paragonabile all'uovo di Colombo ») non è, tuttavia, per Croce, una battuta conclusiva, ma l'occasione per approfondire la critica dal suo punto di vista, allorché viene ad affermare che tutti i precedenti rilievi concorrono perfettamente a ribadire quanto da lui detto nei precedenti saggi: che il punto di gravitazione della dottrina marxista non è l'*astratta teoria*, ma il *problema pratico*. Non è possibile, dunque, parlare del materialismo storico come di una filosofia della storia: a meno che non si voglia costruire una sorta di teleologia sociale (alla Stammler), la quale non sarebbe « altro che una rammodernata *filosofa del diritto* »²⁵.

Muovendo dal presupposto che il « complesso dei fatti concreti che realizzano gli uomini operando insieme in società » costituisce la « *materia od economia sociale* »²⁶, Stammler si trova a studiare il diritto come un fatto, per cui è costretto a ritrovarlo « nella società sottomessa a regole esteriormente obbliganti »²⁷. Con questa critica Croce non intendeva, come d'altronde dichiara, intaccare « il *pregio della ricerca* » stammleriana, ma, piuttosto, « l'*indole di essa* »; alla base di questa critica — ed è quel che più importa — stava comunque la convinzione « che il fatto della società non possa dar luogo ad una scienza astratta indipendente »²⁸.

A questo punto si riapre a un maggiore approfondimento la questione del *principio economico*, in relazione alla possibilità o meno di una scienza generale della società. Stammler aveva sostanzialmente accettata la definizione di materialismo, non solo per quanto concerneva la storia, ma — sulla scorta engelsiana — anche rispetto alla natura. « Dubitiamo — scrive al riguardo Croce — che l'Engels ed i suoi seguaci abbiano mai intesa la parola *materialismo sociale* nel senso che ad essa attribuisce lo Stammler. Il parallelismo col materialismo metafisico ci sembra alquanto arbitrario »²⁹. (Sono questi, forse, gli spunti che dovettero maggiormente colpire Mondolfo e lo indussero all'ambigua utilizzazione del discorso crociano in un contesto d'interpretazione del marxismo in chiave di filosofia della prassi, d'ispirazione tutta gentiliana, come si può riscontrare nell'opera già citata). Inconcepibile, dunque, una scienza generale della società; « ben concepibile invece una scienza for-

male del diritto »³⁰, ovvero « una interpretazione o delucidazione di un dato diritto esistente, fatta o per bisogni pratici o per semplice conoscenza storica »³¹.

La posizione di quelli che pongono una scienza economica in astratto, e la suddividono poi in scienza economica individuale e sociale, conduce, per Stammler, a un dilemma non risolvibile; dal momento che, l'economia dell'uomo isolato presenta concetti tratti esclusivamente dalle scienze naturali e dalla tecnologia (essa « non è altro se non una raccolta di semplici osservazioni naturali spiegate per mezzo della filosofia e psicologia individuale »), mentre l'economia sociale presenta la condizione caratteristica delle *regole esterne* sotto le quali si svolgono le azioni.

Per Stammler non è data terza soluzione al dilemma tra la considerazione tecnologico-naturale e quella sociale: *Ein Drittes ist nicht da!* Per Croce, viceversa, è il dilemma stesso che non regge. Nel presente contesto anzi si dà « il caso di un trilemma »: oltre ai concreti fatti sociali e alle cognizioni tecnologiche naturali » vi è una terza cosa »: « il *principio economico* o *postulato edonistico* che si voglia chiamare » [corsivi nostri]. Assurda, d'altronde, appare a Croce la soluzione data da Stammler a questo problema, con l'affermazione che il cosiddetto principio economico è, rispetto agli altri due lati, di *valore non eguale* e viene *secondariamente*.

Per meglio intendere quanto segue, intorno al concetto di *necessità*, bisogna riportarci per un momento alla polemica di Labriola contro la scuola edonistica austriaca, della quale Croce prende le difese nel saggio *Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore e polemiche intorno ad esse* (aprile '99). In questo saggio egli dà quella pubblica risposta all'attacco del suo ex maestro apparso in appendice all'edizione francese di *Socialismo e filosofia*³², annunciata a Gentile nella lettera dell'8 ottobre '98 (« ... stamattina mi ha scritto [sc.: Labriola] che vi ha aggiunto una nota *contro di me*. Credo che ci ha pensato un anno! Gli ho risposto che, se non mi persuaderà, gli risponderò pubblicamente » [p. 31]). Labriola lo aveva accusato, per quanto riguardava la distinzione che egli aveva introdotto tra la *economia generale* e le diverse considerazioni di economia sociologica, di creare, « oltre tutti gli animali visibili e palpabili », un « animale in sé ». Croce rinfaccia a sua volta al maestro di aver confuso la « ricerca ideologica » con

la « ricerca storica », ottenendo come risultato « un rifacimento artistico o una riproduzione psicologica » dello *spirito* di Marx, non già una critica della sua dottrina. A questo metodo egli contrappone quello della *critica storica*, che indaga al fine del riconoscimento del contenuto dei suoi concetti e della verifica della correttezza delle sue deduzioni. Altra soluzione egli non vede, a meno che non si voglia spacciare per scientifico il metodo *storico-dialettico*, o della *logica reale*, variante peggiorata della hegeliana filosofia della storia.

L'assunto della ricerca di Croce si può pertanto così sintetizzare: sotto quali condizioni e presupposti è *pensabile* la teoria di Marx? Per Croce l'economia capitalistica è un caso particolare dell'economia generale. Labriola aveva notato al riguardo che era tuttavia il solo caso che avesse dato luogo a una teoria e a divisioni di scuole. Ora il nostro autore confessa di non comprendere siffatta osservazione, poiché, per essere attinenti al pensiero di Marx ed Engels — i quali lamentavano che l'economia antica e la feudale non fossero state studiate al modo stesso della moderna —, si dovrebbe ammettere l'esistenza quantomeno di tre teoriche economiche (dell'economia antica, di quella feudale e di quella moderna); da ciò si ricaverebbe la liceità della costruzione di una economia generale, fondata sullo studio di « quel *quid* di comune, che fa sì che quei tre gruppi di fatti sieno designati, tutti e tre, da un comune sostantivo »³³.

Secondo Croce, l'antitesi fra la teoria edonistica e quella di Marx « esiste solo nella fantasia e nelle parole di chi ne ha discusso », poiché la dottrina marxiana dell'economia non vuole essere « un sistema economico totale di fronte a un altro sistema (" *quelque chose de tout-à-fait opposé* ", sono le parole proprie del Labriola), ma una ricerca particolare e parziale »³⁴. Essendo l'una un sistema formale di economia pura (o generale), l'altra il frutto di un'indagine « *storico-comparativa*, o sociologica che si voglia dire », tra le due teorie non sussiste contrasto³⁵. Croce, infine, difende l'economia pura dall'accusa di classicismo ad essa rivolta da Labriola (il quale aveva motivato la sua posizione critica, indicando i cardini teorici della scuola edonistica in due postulati fondamentali dell'economia borghese: la libertà del lavoro e la libertà della concorrenza), ribadendone il carattere generale e, in sostanza, la *neutralità*, i quali

sarebbero confermati dal fatto che la formula marxiana secondo cui un valore è il frutto di una data quantità di lavoro (dalla quale formula proviene la deduzione del capitale, « la *gelatina di lavoro* del Marx »), si trova espressa nell'economia pura in una definizione « piú generale »: procacciarsi un bene « ci costa quella massa di bisogni che dobbiamo lasciare insoddisfatti » (espressione alla quale Labriola obiettava che « solo gli stregoni hanno potuto credere o far credere che coi soli desideri si possa conglutinare una parte di noi stessi in un bene qualunque »)³⁶.

Lasciamo procedere Croce nella sua serie di critiche, che talora giungono a veri e propri eccessi di pedanteria (quale, ad es., la confutazione — in chiave di *teoria estetica!* — della *boutade* di Labriola sul *secentismo* formale di Marx, presa, a dire il vero, fin troppo sul serio dal nostro scrupolosissimo autore), e ritorniamo al nostro vecchio problema. Abbiamo dunque analizzato l'assunto di Croce in tutte le sue articolazioni, dalla critica di *metodo* a Labriola alla difesa aperta dell'economia pura; ora si tratta di verificarne — ritorcendo nei confronti del nostro autore il suo stesso metodo — l'applicazione o, che è lo stesso, misurarne la fecondità. Sono, al riguardo, di fondamentale importanza le ultime pagine del saggio su Stammler, nelle quali Croce fonda il (suo) concetto di *necessità*, legandolo strettamente a quello di *deduzione*. L'operazione dà questo semplice risultato: volatilizzazione del concetto labrioliano di *necessità morfologica* in un sistema ipotetico-formale e demolizione del concetto stesso di *scienza sociale*.

Ma analizziamo direttamente il procedimento di Croce: un'economia così intesa, cioè *fondata sul puro principio economico*, non ha valore *scientifico* rispetto alla società, « inquantoché essa stessa lo dichiara, denominandosi economia *pura*, ossia tale che per costituirsi prescinde dai fatti particolari, e quindi anche dal fatto sociale. Ma ciò non vuol dire ch'essa non sia applicabile alla società, e non possa dar luogo a deduzioni di *economia sociale*. L'elemento sociale viene allora assunto come un medio attraverso il quale il principio economico spiega la sua efficacia e produce determinati effetti ». L'esempio di *deduzione di economia sociale* (in riferimento a una delle categorie fondamentali dell'economia politica), che segue subito dopo, è l'esatta antitesi del metodo dell'*astrazione*

determinata, sul quale si fonda, per Marx, l'analisi scientifica della società e dei processi storici:

Posto il principio economico — scrive Croce — e posti, per esempio, l'ordinamento giuridico della proprietà privata della terra, e l'esistenza di terre di diversa qualità, e poste altre condizioni, sorge di necessità il fenomeno della rendita fondiaria³⁷.

Accanto al *principio* economico, l'altro sostegno fondamentale della deduzione necessitante è, per Croce, la *natura umana*, senza la quale i processi, svolgendosi secondo una condizione diversa, avrebbero (è ovvio) una diversa direzione. La natura umana, d'altronde, si connette legittimamente ai *puri principi*, in quanto non è identificabile né con il presupposto delle conoscenze tecniche, né con quello delle regole sociali: appartiene a quella *terza via* della quale Stammler negava la possibilità. La natura umana è ciò che distingue i principi dalle illusioni e dalle elucubrazioni soggettive:

*Conoscere non è volere; e volere secondo regole obiettive non è volere secondo ideali meramente subiettivi e individuali (economici)*³⁸.

Poste queste premesse, Croce impone il suo dilemma alla problematica di Stammler: se l'economia sociale da questi vagheggiata non vuole limitarsi a descrivere una data società, cioè essere una semplice *conoscenza storica*, deve applicare necessariamente i principi della cosiddetta « scienza » economica alle condizioni sociali determinate. In tal senso l'economia sociale non deve limitarsi ad « investigare il cangiamento nell'esecuzione concreta di uno e medesimo ordinamento sociale, ma le resta, ora come prima, il compito tutto proprio di disegnare in primo luogo il piano per ogni conoscenza di una vita sociale reale »³⁹. Per far ciò essa deve, muovendo dall'analisi di *una data esistenza sociale*, allargarla e approfondirla minuziosamente, nei minimi particolari (« fino alle più minute singolarità dell'esecuzione reale », scrive Croce), « con l'esattezza di una scienza tecnica, di cui son chiaramente designate le condizioni e i fini concreti, e con ciò liberare la realtà della vita sociale da ogni oscurità. Le sarà quindi necessario di foggarsi da se stessa una serie di concetti, che le serviranno allo scopo di tale spiegazione »⁴⁰.

Ma l'accorgimento intorno alla necessità di « foggiarsi » dei concetti che consentano di penetrare le piú intime pieghe e complessità di un dato fenomeno sociale diventa a questo punto, data la fundamentalità del momento dei princípi, la condizione necessaria e ineliminabile della stessa ricerca storica. La quale, in quanto potrà valersi della comparazione come strumento di ricerca, non avrà — è vero — bisogno di « foggiarsi » da sé dei concetti, ma dovrà tuttavia prenderli « secondo le sue occorrenze, dalle scienze astratte, le quali, appunto, elaborano concetti »⁴¹.

Abbiamo dunque visto Croce alle prese con il problema dei *presupposti filosofici* del materialismo storico — tema su cui si era venuta infervorando in quegli anni un'ampia discussione, che aveva visto impegnati nomi come quelli di Labriola, Bernstein, Kautsky, Sorel, Masaryk, Stammer, Gentile; lo abbiamo seguito nella sua critica all'aspetto piú propriamente *scientifico* della dottrina; abbiamo stabilito che l'« aspetto del marxismo strettamente dipendente da Hegel, messo in luce da Gentile, e che egli stesso ora concedeva esistesse, era però proprio quello che non lo interessava, e che comunque giudicava infecondo e scientificamente trascurabile »⁴²; abbiamo riscontrato, attraverso la rilettura di alcune parti dei saggi contemporanee al carteggio con Gentile, che gli sviluppi della futura concezione filosofica di Croce non sono radicati (ed egli ne era ben cosciente) nelle meditazioni sul materialismo storico; abbiamo, infine, visto un Croce stanco e annoiato della lettura di Marx, decisamente volto alla febbrile ricerca dei Princípi, per una soluzione del problema della storia e della filosofia. Ed è su questo punto che vorremmo concludere.

Le ultime lettere del carteggio ci mostrano il nostro autore alle prese con i *distinti*, dei quali veniva allora abbozzando la teoria:

A me pare — scrive nella lett. del 23 dicembre '99 — che anche l'attività pratica dello spirito abbia due dimensioni, come la teoretica. L'una dimensione è l'*azione*; l'altra la *volontà*. L'una dà luogo al concetto dell'*utile*, l'altra a quello del *bene*. L'una è principio dell'economia, e l'altra dell'etica. Io non son riuscito a ridurre l'economia a psicologia; e mi pare che i filosofi abbiano trascurato di elaborare il concetto dell'*utile*, che non è né un concetto edonistico (psicologico) né un concetto naturalistico (di

tecnica). E, per così dire, *l'estetica della pratica*. Anche questi pensieri conto di svolgere nel mio lavoro, pel quale sono di nuovo da capo. Non mi contentava ciò che ne avevo scritto sinora e ho ricominciato con nuovo ordine. Vedremo quel che riesce (p. 96).

Nella lettera successiva (datata « Giovedì sera (?) »), Croce scrive che vi sono *due distinte* forme di conoscenza — quella estetica o conoscenza dell'individuale, e quella logica o conoscenza dell'universale —, le quali non possono, proprio perché distinte, « entrar l'una nell'altra » (p. 98). Altrimenti occorrerebbe: 1. o negare la duplice forma di conoscenza; 2. o distinguere tra linguaggio ed espressione ed « ammettere che l'espressione abbia due modi, uno logico che è quello del linguaggio, e l'altro estetico ch'è un linguaggio di altra specie » (ivi).

A Croce — ed era questo il problema nel quale si trovava ingabbiato — non interessava però la distinzione fra *forma estetica* e *contenuto*, bensì quella tra *forma logica* e *forma estetica* (« Ecco i cancelli dai quali io non so uscire; e ho cercato di indicarveli in tutta la loro solidità. Se mi aiutate a romperli, uscirò volentieri a riveder le stelle »).

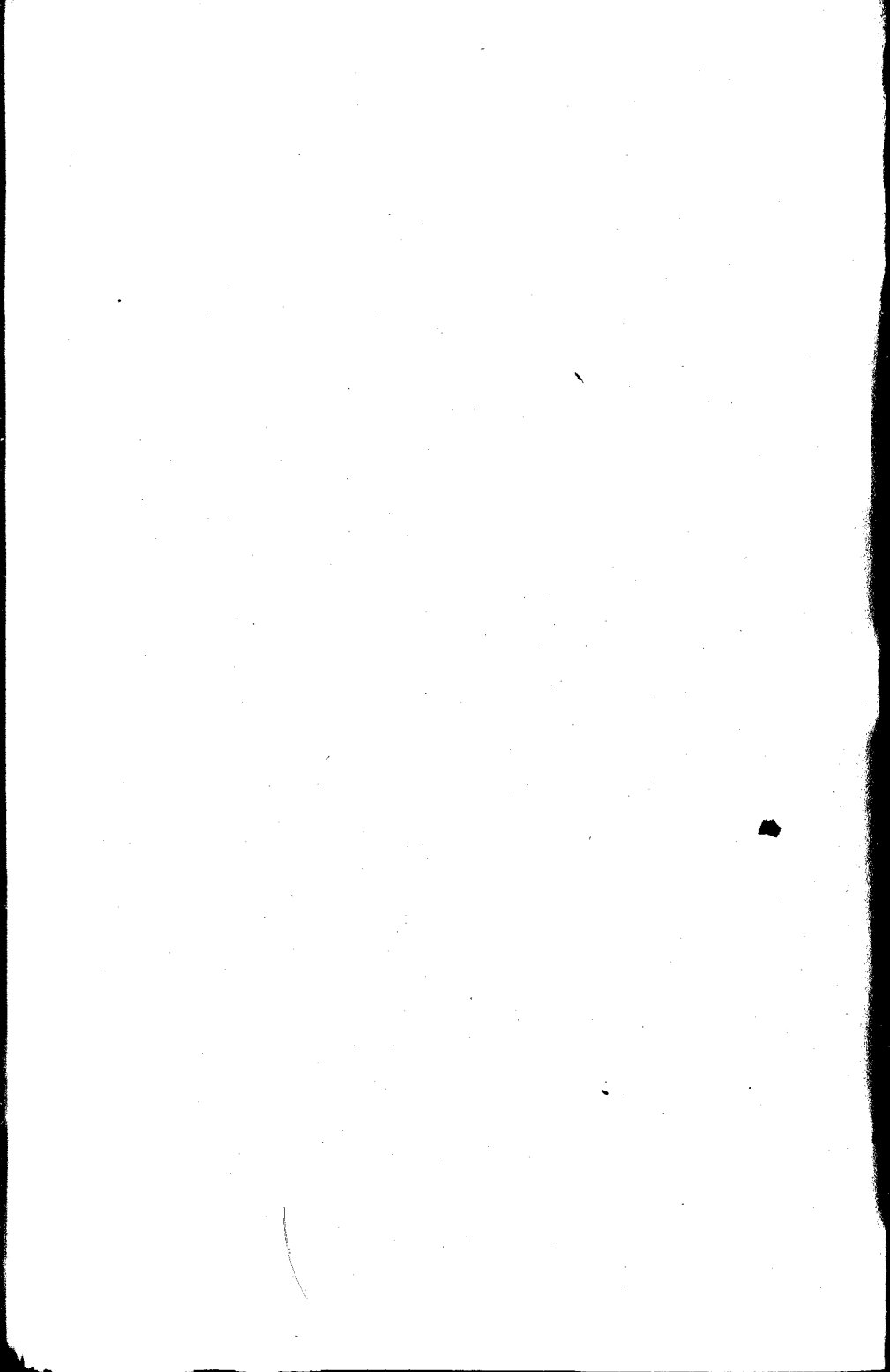
Lascio per ora in disparte — continua Croce — l'analoga distinzione da me introdotta nell'attività pratica. Vi ricordate di una mia frase, che voi approvaste, a proposito del Machiavelli, nella mia introduzione agli scritti del De Sanctis? Il Machiavelli, io dicevo, si occupa della libertà psicologica, non della libertà morale. Ora in che senso è possibile una *libertà psicologica*, espressione poco felice perché implica l'unione di un concetto dello spirito (libertà) con un concetto meccanico (psicologia)? Io son venuto, e mi par di essere venuto, alla conclusione, che la libertà psicologica sia l'*azione economica*, e che la forma *economica* dell'azione sia da distinguere dalla forma *morale* di essa.

Ma la necessità economica non è la necessità meccanica psicologica. È una necessità spirituale, come la necessità estetica (pp. 99-100).

Questi ultimi discorsi di Croce non fanno che confermare, ci sembra, le nostre precedenti osservazioni sulla distanza che separava tra loro i due illustri interlocutori di questo dialogo apparentemente « in famiglia ». Il che radica sempre di più in me la convinzione che dovrebbe esser giunta finalmente l'ora di rivedere criticamente come e perché avvenne in realtà la convergenza tra i

due massimi esponenti dell'idealismo (o *neo-idealismo*, come è piú corretto chiamarlo) italiano.

È nostra opinione che, in questa prospettiva — confortata dalle interessanti indicazioni forniteci da questo carteggio —, non sia poi troppo azzardato dichiarare l'incontro di Croce e Gentile frutto di un fraintendimento (nel senso piú pregnante del termine, direttamente storico, *indirettamente* politico, come impostò il problema Gramsci nel *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*), e — quel che piú importa — arrivare alla conclusione che l'idealismo italiano nasce, di fatto, già biforcuto in due vie diverse.



La riscoperta filosofica del rovesciamento della prassi

« Dal crollo dell'economia pseudo-scientifica di Carlo Marx salta fuori un Marx filosofico », l'« idealista nato », di cui parla Gentile. Così Adelchi Baratono, in uno scritto del 1924¹, faceva il punto sulle conclusioni e il patrimonio della recente *critica filosofica* del materialismo storico: ma, se il riferimento principe è costituito dal saggio gentiliano su *La filosofia di Marx*², l'accento batte soprattutto su chi, durante quegli anni, si era prodigato, in un'opera continua e indefessa, a ricomporre quella « filosofia del socialismo » di cui si sentiva allora la mancanza:

Piú importante di tutti è per noi, oggi, il pensiero di Rodolfo Mondolfo: egli non è soltanto lo storico della filosofia di Carlo Marx, ma ne è l'erede e il continuatore³.

Ma al di là di questi rilievi, l'importanza del saggio di Baratono era tutta nell'individuazione della matrice teorica del discorso mondolfiano nella lettura gentiliana delle *Glosse su Feuerbach*, che riapriva il discorso sul marxismo teorico, cogliendone un nodo problematico tutt'altro che centrale in Labriola, e ritrovabile soltanto in due (pur notevoli) spunti dei saggi del Cassinate: 1. il materialismo storico come « filosofia della praxis » e quindi concezione generale della storia; 2. il marxismo come « ultima e definitiva filosofia della storia ». Da queste premesse risulta che il legame Labriola-Mondolfo riesce pressoché incomprensibile laddove non si tenga debito conto della « mediazione » gentiliana e non si intenda

quest'ultima non già come semplice *sgrammaticatura* all'interno di un inventato « filone del marxismo italiano », ma piuttosto come l'origine di una vera e propria corrente, imperniata sul concetto della storia come processo dialettico della Prassi, con i cui presupposti il marxismo italiano — è doveroso confessarlo — non ha tuttora fatto i conti.

Negli scritti di critica filosofica del marxismo, dai *Saggi* di Labriola in poi, attraverso lo stesso Croce (e Sorel), Arturo Labriola, sino a Gentile e Mondolfo, è ravvisabile una costante, acutamente rilevata dal Baratono; le opere dei suddetti autori « formano altrettanti gradini per giungere a quell'interpretazione critica di Marx, sulla quale si può fondare un *criterio etico della politica*, in cui *l'economismo sta soltanto a differenziare il contenuto fondamentale, relativo e contingente, del movimento di classe economica, ma non ne assorbe la forma politica universale, se non a condizione d'annientarsi come pensiero e realtà politica, rinunciando a ogni socialismo* »⁴. A monte di tutte queste considerazioni sta, come detto sopra, la posizione di preminenza che decisamente occupa il saggio di Gentile: rimandiamo, pertanto, le necessarie considerazioni e delucidazioni, tanto sul rapporto Labriola-Mondolfo, quanto sul cosiddetto « filone del marxismo italiano », ad analisi compiuta dei due studi critici gentiliani che compongono il testo su *La filosofia di Marx*, indicati dallo stesso Lenin come una delle opere più notevoli compiute su questo tema, da critici non marxisti⁵.

1. *Le origini teoretiche della « filosofia della prassi ».*

Nella prefazione all'edizione originale (Campobasso, 20 febbraio 1899), Gentile, dopo aver convenuto con Croce « nel ritenere impropria la stessa denominazione di materialismo storico », enuncia la tesi per la quale non quest'ultimo è nato dalla filosofia di Marx, ma viceversa: « poiché il materialismo storico fu costruito, come metafisica, da Marx nel 1845-46, la teoria storica rivoluzionaria sorse prima e indipendentemente dal sistema metafisico nella mente del fondatore del comunismo critico ». La critica cui sarà sottoposto « questo sistema metafisico » da Gentile nel secondo dei suoi studi, *la filosofia della prassi*, è volta, infatti, a dimostrare che

la « filosofia materialistica », che fa da supporto alla « dottrina socialistica », è una vera e propria contraddizione in termini. Nel primo studio⁶, viceversa, Gentile — tenendo presente sempre il riferimento ai *Saggi* di Labriola, come l'espressione piú matura degli studi teorici sul marxismo in Italia — pone con precisione i termini generali della sua critica:

La scienza può certamente e deve far capo alle condizioni reali della società, che toglie a speciale oggetto della sua investigazione: ma non deve né può mescolarle a farne una cosa sola con ciò che è proprio della sua essenza. La quale è propriamente prodotto di *formale elaborazione* dello spirito, laddove quelle sono destinate a fornire il semplice *contenuto*⁷.

Definita la concezione materialistica della storia, afferma Gentile con Labriola, il *comunismo critico* ha « definitivamente formulato la sua dottrina teoretica »; e individua pure l'importanza centrale del tema « morfologico » per cui « con una rigida critica della storia passata si determinerebbe un andamento costante e necessario nel corso degli umani avvenimenti, sí da lasciar prevedere l'ulteriore svolgimento della forma sociale »⁸.

Procedendo nell'analisi, Gentile intravede la presenza, sempre piú chiara e definita, di un'impostazione scientifica essenzialistica negli scritti di Marx: cosí nella già tante volte menzionata *Prefazione* del '59, della quale mette a fuoco il brano che piú gli preme, quello in cui viene affermato che la coscienza individuale non è un qualcosa che sia di per sé in grado di fondare e spiegare, proprio in quanto è essa stessa fondata — per cui si verrebbe a stabilire un rapporto di dipendenza tra essere sociale (essenza) e coscienza (fenomeno); cosí pure nella concezione generale del materialismo storico, che vede nella struttura economica la « base naturale » di tutta la storia, da cui dipendono, in ultima istanza, le ulteriori forme (espressioni fenomeniche) della vita sociale. Le ideologie, pertanto, in quanto manifestazioni fenomeniche, non si spiegano e si giustificano « con l'erudita indagine delle loro mutue relazioni »⁹, ma solo attraverso l'individuazione del « sostrato sociale d'ogni e qualsiasi ideologia »¹⁰.

La ragione che ha spinto molti, in Italia, a completare il socialismo con la cosiddetta scienza positiva, in un « sincretismo » fatto

di marxismo e ideologia del darwinismo (o evolucionismo sociale), è derivata, per Gentile, dal desiderio di una unità di scienza male intesa. Non è possibile, ripete ancora con Labriola, compiere un salto inferenziale dalla lotta per l'esistenza o dalla selezione naturale alla prassi operante nel mondo umano, senza il relativo rischio di pervenire a conclusioni ben diverse da quelle socialiste.

Non evoluzione, per contro, ma rivoluzione invoca il comunismo critico, un po' più avveduto, di Marx¹¹.

A ragione, pertanto, Labriola — sulla scorta di Vico — rifugge da ogni alleanza con la scienza delle trasformazioni animali e naturali in genere:

Qui si tratta di ben altro: l'uomo non si muove più nella natura, ma in un ambiente artificiale, ossia in un nuovo mondo, ch'egli s'è creato contraddistinguendosi da ogni altra specie; poiché ha modificato essenzialmente le condizioni naturali, e se n'è fatto delle proprie...¹².

Sorge dunque il problema: può il materialismo storico essere definito una filosofia della storia?

Croce aveva osservato, come abbiamo visto, che, nella forma in cui Labriola presenta il materialismo storico, è abbandonata qualsiasi pretesa di stabilire la *legge* della storia e di ritrovare il concetto primo cui si possano ricondurre i complessi fatti del mondo sociale: la definizione di « ultima e definitiva filosofia della storia » si spiegherebbe semplicemente col fatto che la proposizione « filosofia della storia » ha un valore nulla più che metaforico e gli aggettivi « ultima » e « definitiva » sono addirittura sfuggiti dalla penna, per cui sarebbero un fatto casuale e del tutto trascurabile. Gentile, al contrario, attraverso l'intendimento del « morfologico », è portato a comprendere e a dare rilievo non occasionale alla espressione; anzi, il problema che egli viene a impostare va, in un certo senso, al di là di Labriola stesso proprio perché intende portare alle estreme conseguenze le premesse del suo discorso. Si chiede, cioè: una previsione « morfologica » (scientifica e non più utopistica), « può avere luogo se non si fonda sulla intuizione del corso generale e necessario della storia? »¹³.

A monte di tutto questo stava l'altro quesito, concernente il problema della dialettica:

Non è anche il materialismo storico una teoria della storia, e però una concezione, una interpretazione di essa? E teoria, concezione, interpretazione non sono tutte operazioni soggettive, anzi, in questo caso, operazioni della mente di Carlo Marx e dei comunisti critici, o meglio di pochi o pochissimi di costoro? ¹⁴

E non è forse una risposta a Croce — che andava in quegli anni sbandierando la non scientificità del marxismo e sarebbe di lì a poco approdato alla negazione *in toto* della scienza, in quanto astratta e arbitraria — il rilievo, che si trova due pagine dopo, sulla soggettività trascendentale (che poi equivale all'oggettività) della scienza?

È stato detto e si suol ripetere che chi vuol intendere la Logica di Hegel, ne legga prima la Fenomenologia, e si ricordi che la chiave di questa è nel criticismo kantiano;

da cui la critica a Engels, il quale, nella sintesi dell'*Antidübring* ¹⁵, non aveva rispettato, com'era doveroso, questa esigenza storica, mostrando « di non saper nulla di quella *soggettività o umanità della scienza, che equivale, dopo Kant, a quella che comunemente si dice obbiettività* » ¹⁶. La previsione scientifica, dunque, è del tutto simile a quella che fa l'astronomo: anzi, secondo il corretto intendimento del significato che Labriola dà al termine « morfologico », non è esatto neppure parlare di *pre-visione*, poiché lo scienziato « non vede il fenomeno futuro, ma i fenomeni presenti i quali sa per esperienza scientifica che cagioneranno i futuri » ¹⁷.

La posizione scientifica, che ci pone in grado di spezzare i velami del futuro, deriva pertanto da una posizione *critica* nei confronti del presente, mentre le leggi immanenti del divenire storico ci riportano al carattere globale (filosofia della storia) della visione marxista, sul quale appunto si appoggia il socialismo che, altrimenti, non avrebbe alcun sostegno né fondamento scientifico.

All'osservazione di Croce, che il materialismo non è sufficiente da solo a fondare il socialismo ma necessita, per renderlo effettuale (passaggio dalla teoria alla pratica), dei sentimenti morali e del-

l'entusiasmo della fede, Gentile risponde che una posizione siffatta presuppone — *di fronte al problema della scienza, in generale, e della scientificità del marxismo in particolare* —, un falso punto di partenza e un falso punto d'arrivo.

Non si è prima materialisti storici e poi socialisti, « *ma si è socialisti indipendentemente dalla dottrina relativa al socialismo; e se è vera la dottrina stessa, si può ben essere socialisti senza che ci sia la teoria; o che non si sia tuttavia formulata, o che non abbia per anco, come di fatti avviene, chiara e piena coscienza di sé medesima. O si crede davvero di fare del materialismo storico uno strumento di propaganda?* »¹⁸.

In questa frase è presente il rifiuto di considerare la scienza come un fatto meramente soggettivo, estrapolando le operazioni che hanno condotto un autore (per esempio Marx) alla definizione sistematica di una dottrina, dal contesto della dialettica storica, che sola può conferire a una teoria e a una concezione quel carattere di *necessità* (morfologica, appunto) per cui una scienza, in quanto tale, non solo rifugge dall'arbitrio ma addirittura rispecchia e quindi interpreta un'oggettività già esistente indipendentemente da essa (nel « Primo saggio » Labriola afferma che il comunismo critico si pone come la coscienza storica acquisita dal movimento proletario, il quale vive, però, e si sviluppa *anche indipendentemente da ogni dottrina*).

Nel rifiuto di ridurre il materialismo storico a una semplice veduta metodologica (Croce) — accompagnato, però, dal serio avvertimento che, se non limitato criticamente, esso « riesce uno de' più sciagurati devianti del pensiero hegeliano, in quanto riconduce ad una metafisica (scienza necessaria ed assoluta) del reale, inteso come oggetto alla maniera prekantiana » — è riscontrabile la maggior aderenza, rispetto a Croce, dell'impostazione gentiliana a quella di Labriola, come pure la messa a fuoco dei problemi più urgenti e importanti lasciati aperti dalla ricerca del Cassinate: il problema della dialettica e dei rapporti con l'hegelismo (che faceva da supporto a quello della scienza) e il problema della prassi e dei suoi rapporti con la teoria. Entrambe le questioni avevano come loro presupposto l'eliminazione radicale dei residui metafisici e delle ambiguità lasciati dalle varie versioni positivistiche, materialistiche ed evolucionistiche del materialismo storico. Occorreva, pertanto,

fare un salto per lasciarsi alle spalle, questa volta in maniera definitiva, il positivismo.

Il salto che fa Gentile (e dietro di lui Mondolfo) porterà con sé conseguenze positive e negative a un tempo. Positive, nella misura in cui vengono voltate le spalle al positivismo; negative, in quanto questo voltar le spalle nella maniera radicale che non era stata consentita al Labriola (il quale aveva dinanzi, vive e vegete, le volgarizzazioni evoluzionistiche) determina una lettura di Marx ed Engels, sopravvalutante, per contrappasso, il momento dell'attività nel suo aspetto piú tipicamente filosofico e idealistico.

La prima operazione costruttiva di Gentile consiste, infatti, nella ricomposizione degli studi filosofici di Marx, nel convincimento che non si deve tanto ricercare ciò che vi è di criticamente accettabile nel materialismo storico, quanto piuttosto studiarne con attenzione la genesi e il modo in cui fu effettivamente concepito. Gentile, pertanto, concorda con Labriola nell'approvare l'intento di Sorel di riproporre la problematica della filosofia in generale, con la motivazione che il materialismo storico possa apparire « campato in aria » fino a che si trova di fronte o a fianco altre *filosofie* con le quali non armonizzi, vale a dire, fino a quando esso non trovi l'occasione e il modo di sviluppare una filosofia, anzi *la* filosofia che gli è propria, la quale si trova insita e immanente ai suoi presupposti e ai suoi assunti (il che impone come preliminare allo stesso intendimento e chiarimento teorico, lo studio scrupoloso e storicamente documentato della genesi e dello sviluppo della dottrina del materialismo storico nell'evoluzione stessa del pensiero di Marx).

Croce « non aveva affrontato — scrive Agazzi — anzi aveva sostanzialmente eluso, un fondamentale problema di esegesi e di critica della stessa dottrina marxista; il problema del rapporto fra il pensiero di Marx e di Engels e quello di Hegel, e, piú in generale, il problema della “ filosofia di Marx ”: che era, appunto, il problema posto dal Sorel al Labriola, nella prefazione alla traduzione francese dei suoi primi saggi marxistici, quando, quasi ignorando la precisa presa di posizione, negativa, di Croce in proposito, gli chiedeva quale fosse la “ metafisica implicita nel materialismo storico ”. A tale domanda, invece, e precedendo di poco il Labriola stesso che stava ancora ultimando la sua risposta, replicò l'allora poco piú che ventiduenne Giovanni Gentile »¹⁹.

Si parla, dunque, del lavoro di ricomposizione degli studi filo-

sofici di Marx: questo lavoro viene svolto da Gentile nel secondo dei suoi studi²⁰, nel quale, con una piú accurata e approfondita documentazione, viene delineato il famoso « schizzo della filosofia della prassi »²¹, imperniato proprio sulle opere che Croce aveva trascurato: la *Heilige Familie* e le *Thesen über Feuerbach* nelle quali Engels aveva detto essere deposto il germe geniale della *neue Weltanschauung*.

Alla fine del II paragrafo (*Critica di Marx a Feuerbach*), dopo aver riportato la traduzione delle *Thesen*²² — sulla quale ritorneremo, entrando direttamente in merito alla loro interpretazione, a proposito della « lettura » che ne darà Mondolfo nel suo saggio del 1909 su *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx* —, Gentile aveva scritto:

In questi pensieri *fedelmente* tradotti non ci par difficile scorgere il disegno di tutto un nuovo sistema speculativo, col suo storico addentellato a una filosofia anteriore, e con accenti sicuri a un programma pratico ad esso logicamente conseguente: tutto lo scheletro insomma di quella filosofia, che si vuole insita nella concezione materialistica della storia, posta a fondamento della dottrina comunista. E noi qui tenteremo con l'aiuto di cotesti pensieri uno schizzo del nuovo filosofare²³.

Prima di passare allo « schizzo » gentiliano della filosofia della prassi, occorre fare alcune osservazioni. Esistono due equivoci fondamentali inerenti alla stessa impostazione del discorso filosofico di Gentile: il primo riguarda l'interpretazione in senso feuerbachiano del *rovesciamento pratico* (*praktischer Umsturz*) compiuto da Marx, che conduce direttamente all'identificazione della concezione materialistica della storia con il « materialismo », inteso come concezione filosofica generale del mondo (*Weltanschauung*) che si è venuta trasformando nel corso dei secoli, ma è rimasta tuttavia identica nella sostanza. Vedremo come questo equivoco condizioni in senso negativo la criticità del *rovesciamento del rovesciamento* che Gentile compie nei confronti della posizione marxiana: intanto egli può, infatti, ripristinare la priorità del pensiero, in quanto rimane chiuso all'interno della problematica del rapporto pensiero-materia e si configura il materialismo storico come un sistema filosofico a base materialistica con cui bisogna fare i conti, ma pur sempre conti... filosofici.

L'altro equivoco, concerne il modo in cui viene concepita la prassi dall'idealismo: si tratta, in fondo, dell'ambiguità (presente anche in autori marxisti) inerente alla traduzione in termini speculativi (con tutta la portata critica della parola *speculativo*, che caratterizza appunto la filosofia hegeliana e posthegeliana dalla vecchia metafisica pre-kantiana) del *verum ipsum factum* vichiano. Si tratta di un punto di enorme importanza, poiché da qui si diparte la via per la quale Gentile approderà alla concezione dell'attualismo come filosofia dell'assoluta concretezza storica. In tale prospettiva, porre la discriminante fra idealismo e marxismo nell'attività « sensitivo-pratica » concepita materialisticamente, non appare che un alibi per affrontare il materialismo storico *sullo stesso piano* dell'idealismo, per poi consentire a quest'ultimo di avere la meglio sul primo, con tutte le riduzioni critiche del caso (la critica kantiana, patrimonio dell'hegelismo conservato attraverso Kuno Fischer e Bertrando Spaventa, nonché confortato dal brillante studio dello Stirling, *The Secret of Hegel*)²⁴.

Sintomatico al riguardo il modo in cui Gentile volatilizza il concetto marxiano di prassi (lavoro determinato, attività dell'individuo umano vivente, visto nella sua concreta individualità e storicamente caratterizzato) in quello di lavoro in generale, concepito come attività spirituale: in questo senso Gentile può tranquillamente affermare che il concetto di lavoro si trovava già specificato nell'idealismo (soprattutto in Hegel, si potrebbe aggiungere, sulla scorta del rilievo fatto da Marx nei *Manoscritti* del '44).

Il giovane Marx, in un brillante passo della sua tesi di dottorato aveva detto, entrando nel vivo delle questioni teoretiche agitate all'interno della scuola dei giovani-hegeliani, che non si supera mai la filosofia se non ci si stacca dal suo punto di vista; il pensiero non si completa con la prassi, se questa prassi è soltanto pensata, giacché « la prassi della filosofia è essa stessa teoretica »²⁵. Lo stesso si può dire accada a Gentile, che avverte sí l'esigenza della prassi, ma solo come *prassi pensata*, non già attività storica reale, funzione degli *individui umani viventi*. La Dialettica della storia non potrà mai dire, pertanto, di aver superato il momento del *negativo*, dell'approfondimento del presente, della realtà insomma, se questa realtà rimane una mera esigenza posta dalla filosofia. L'attività pratico-critica muove appunto dal rifiuto dell'identità hegeliana realtà = concetto di realtà e pone le premesse per un

intendimento scientifico (e quindi rivoluzionario) della storia nel superamento *pratico* del punto di vista della filosofia: che senso avrebbe, altrimenti, l'enunciato dell'XI Glossa?

Alla luce delle considerazioni fatte sopra, si comprende come Gentile arrivi ad affermare che il concetto di prassi, che esprime l'idea di una realtà non data e scontata ma risultato di un « lavoro inquisitivo » della storia, mentre è presente nell'idealismo sin da Socrate, è invece del tutto nuova per il materialismo. La prassi è il concetto del sapere inteso come fare, genialmente colto dal Vico; un sapere non dato, ma prodotto della attività creativa dello spirito. Nel rifiuto della prospettiva intellettualistica, che subordina il processo della mente alla morta staticità del dato, sta il senso della critica al cartesianesimo, colpevole di aver posto a fondamento della scienza l'immediatezza del pensiero (il cogito), laddove occorre dare giustificazione del fatto stesso della coscienza, ricostruendone il nascimento e lo sviluppo. Il punto di partenza della scienza non è il puro fatto, ma la spiegazione del fatto stesso o, se si vuole, il fatto colto attraverso la mediazione critica del pensiero. In quanto rifatto, ricreato dal pensiero, l'*oggetto* (denominazione impropria) è risultato, non dato, della ricerca scientifica, la quale a sua volta, non può procedere *analiticamente* — come voleva Cartesio — poiché ogni analisi presuppone una verità già bell'e fatta da analizzare, ma *sinteticamente*, intendendosi per sintesi l'attività produttiva della mente. Da qui, per Vico, la necessità di spiegare la storia attraverso le modificazioni (o « affezioni ») della mente umana.

A questo punto Gentile introduce il riassorbimento metafisico del rovesciamento marxiano: il fatto che nel materialismo storico si sia sostituita alla sostanza-spirito la sostanza-materia, non muta la sostanza del discorso sulla prassi: « Cambia in Marx il principio dell'operare, e, invece delle modificazioni della mente, sono radice della storia i bisogni dell'individuo come essere sociale. Ma il concetto che s'invoca della prassi, rimane quello »²⁶.

Marx avrebbe, pertanto, applicato il concetto di prassi, di attività — tradizionale patrimonio dell'idealismo — al « concreto materialismo »; da cui discenderebbe l'accusa fondamentale rivolta al materialismo nelle *Thesen*, di aver inteso, cioè, l'oggetto, l'intuizione sensibile, come dato e non come prodotto (*rifiuto della teoria del rispecchiamento*). Questa, inoltre, la ragione per la quale egli

rimproverava ai materialisti di concepire soggetto e oggetto in una posizione astratta, e pertanto falsa, senza alcuna sostanziale relazione tra loro, per cui si poneva continuamente il problema del loro rapporto, che restava tuttavia forzato ed estrinseco. Contro la posizione astratta del materialismo, che muove dalla nozione del soggetto come *tabula rasa* che riceve le immagini dal mondo esterno, sta la posizione concreta dell'idealismo, che riesce a stabilire una relazione sostanziale tra soggetto e oggetto, tramite il concetto di attività, per cui « i momenti della progressiva formazione del soggetto corrispondono ai momenti della progressiva formazione dell'oggetto »²⁷.

Si assiste così al recupero, attraverso Feuerbach (Spaventa), del momento hegeliano della produzione, del « cangiamento ». Dove sta, per Marx, l'ambiguità (compresenza di elementi innovatori e di elementi tradizionali) della concezione feuerbachiana? Secondo Feuerbach, risponde Gentile, l'attività umana non è propriamente oggettiva (*gegeständliche Tätigkeit*), in quanto non produce alcunché di realmente diverso dall'uomo, ma solo oggetti « soggettivi », conoscenze, non fatti. Rispetto al vero oggetto, alla realtà sensibile, il pensiero rimane pertanto estraneo. Errore, dunque, di incoerenza e di inconseguenzialità, quello di Feuerbach di avere introdotto una dualità nel seno dello stesso materialismo, concezione essenzialmente monistica, e per aver saputo ravvisare il carattere produttivo della attività sensibile, che Marx pone addirittura a fondamento dell'energia pratico-critica, o rivoluzionaria. La prassi è attività creatrice; l'oggetto altro non è se non duplicazione del soggetto, correlato e prodotto dalla sua attività, intesa come autoalienazione (*Selbstentfremdung*). Non è possibile, riflette Marx, che l'educatore (il presente, il dato storico che abbiamo dinanzi) non sia stato educato (la attività, di cui il dato è risultato, per cui dal risultato possiamo sempre risalire alla causa che lo ha prodotto, e che è sempre una, la prassi): ed ecco il concetto di prassi che si rovescia, divenuto così legge fondamentale dello sviluppo storico passato, presente e futuro.

L'altra critica fondamentale che Marx rivolge a Feuerbach riguarda il modo di intendere l'essenza umana: inteso l'uomo come individuo, scisso dai rapporti sociali (concezione atomistica della società, propria del materialismo — vedi Owen), l'universale umano, non può determinarsi altrimenti che come genere (*Gattung*), ossia

come muta universalità che lega tra di loro i molti individui, con un semplice vincolo naturale (*bloss natürlich*).

Legata a doppio filo a questa critica è quella rivolta all'altra faccia del materialismo, il nominalismo materialistico di stampo hobbesiano, per il quale la realtà si risolve nel puro e semplice individuo naturale e la società è un fatto meramente accidentale. Ma, si chiede Gentile, Marx non fa, con questa critica, una vera e propria *deminutio capitis* del materialismo? Intanto egli può concepire come reale la società, in quanto è partito dal concetto che la realtà non è un dato originario (naturale) ma prodotto dell'attività (prassi). « L'individuo, soggetto della prassi, fa la società, che reagisce sull'individuo, facendolo sociale »²⁸. I materialisti, basandosi sulla tesi del contratto, hanno fondato il concetto di società sulla nozione astratta di individuo che poi conduce a vedere gli individui stessi senza alcun rapporto necessario e oggettivo tra loro e in rapporto estrinseco con la società (manca la nozione della realtà individuale come « insieme dei rapporti sociali » — vedi VI Glossa).

Rispetto a questa posizione la « nuova filosofia ancora una volta sostituisce il concetto all'astratto »²⁹: l'individuo perviene alla sua concretezza storica solo se inserito nel contesto dialettico della prassi. L'esistenza stessa della prassi e il suo determinarsi nella storia della società conferisce a quest'ultima « una immanente finalità di sviluppo »³⁰

Si apre a questo punto un doppio problema: 1. concepì Marx la sua teoria storica come una filosofia della storia? 2. si può, indipendentemente dallo stesso pensiero di Marx, attribuire al materialismo storico la portata e il significato di una intuizione filosofica?

Siamo giunti così alla questione di maggiore importanza: quella che pone una netta discriminante tra l'interpretazione gentiliana e quella di un Croce o di un Sorel, che danno una risposta negativa a entrambi i quesiti sopra esposti. Il problema principale che investiva il dibattito interno alla revisione realistica del marxismo era incentrato sulla questione se il marxismo fosse o non una filosofia della storia; problema che aveva, a sua volta, come retroterra, quello del rapporto intercorrente tra concezione materialistica della storia e movimento socialista, ossia della portata finalistico-escatologica della dottrina di Marx.

In polemica con Croce, Gentile osserva che, se ci si limita a

vedere nel marxismo un mero canone speciale di interpretazione storica, di valore relativo e non comportante alcuna anticipazione di risultati, « la novità del materialismo storico svanisce, venendosi esso a confondere con quel realismo iniziato nella storia moderna dal nostro Machiavelli »³¹. Ma se, viceversa, lo concepiamo come canone generale e di valore assoluto, approdiamo necessariamente alla felice intuizione labrioliana del marxismo come filosofia della storia. Questa interpretazione sarebbe, a parere del Gentile, confortata dalla stessa formazione culturale e intellettuale di Marx, figlio legittimo della scuola hegeliana e legato da vincoli assai stretti alla tradizione della grande filosofia speculativa tedesca. La caratteristica fondamentale di questa filosofia consiste nell'abolizione di qualsiasi presupposto aprioristico e nel concepire il principio dell'attività non già distinto dalle cose, ma immanente al loro sviluppo:

Una legge nella filosofia della prassi, quando soggetto ed oggetto sono concepiti nel loro rapporto necessario, non può determinarsi altrimenti che come una legge immanente nelle cose³².

Secondo Croce la storia è lotta di classe: 1. quando ci sono le classi; 2. quando queste classi hanno interessi tra loro antagonisti; 3. quando hanno coscienza di questo antagonismo. Alla relatività e parzialità delle suddette notazioni Gentile contrappone l'intendimento « scientifico » della prassi e delle sue leggi, che ci mette in grado di spiegare l'intero svolgimento della storia. Da una corretta interpretazione del materialismo storico si dovrebbe, pertanto, concludere che: 1. non c'è storia senza classi; 2. la divisione in classi comporta necessariamente interessi antagonisti; 3. la coscienza dell'antagonismo non può mancare dove c'è l'antagonismo. L'affermazione di Croce, secondo cui se le classi non hanno coscienza dell'antagonismo, la lotta non ha luogo e la realtà delle classi svanisce per il fatto che non diviene operante, non tiene conto di una delle proposizioni fondamentali del materialismo storico, per cui « non è la coscienza dell'uomo che determina il suo essere, ma è all'incontro il suo essere sociale che determina la sua coscienza ».

Quest'ultima risposta di Gentile mi sembra assai importante e degna di nota, specie in relazione al problema del *determinismo*: a mio parere, occorre a questo punto distinguere due diversi tipi

di determinismo, cioè quello *evoluzionistico* e quello *dialettico*; il secondo tipo è quello cui aderisce il Gentile, come appare chiaro tanto dalla notazione suddetta quanto dall'altra che segue, a proposito della contraddizione capitale-lavoro:

Si può permanere — scrive — in questa contraddizione? No, perché lo sviluppo della prassi è dialettico; né la prassi può arrestarsi, perché essa è la vera e l'unica sostanza della realtà storica: la sostanza che non è né sarà mai per mancare. Né dell'andamento e del fatto di tale prassi può esservi ombra di dubbio, perché ne siamo noi il soggetto: noi stessi che facciamo la storia³³.

E il brano che si trova citato subito dopo, non è forse, in quanto intendimento corretto dell'impostazione di Labriola da parte di un hegeliano, una più esatta interpretazione, rispetto a quella che ne darà lo stesso Mondolfo, della famosa « autocritica delle cose »?

La scienza non può scompagnarsi dai fatti; e ora non siamo noi, opposti alle cose che *si fanno*, che parliamo, ma sono, per dir così, le cose stesse in sul loro farsi³⁴.

Subito dopo, Gentile passa ad affrontare l'altro importante bersaglio polemico: George Sorel, del quale cita un testo del 1898, sempre sulla questione della necessità nel materialismo storico e su quella del rapporto marxismo-movimento socialista³⁵.

Muovendo dalla stessa problematica dalla quale era partito il discorso revisionista in Italia (cioè, « se il concetto d'una evoluzione necessaria e d'un avvenire fatale risulti o no da quanto Marx ha scritto »)³⁶, Sorel sostiene che Marx, non fu per nulla una mente filosofica, ma piuttosto un « uomo d'azione », animato più dall'istinto rivoluzionario che dalla lucida intelligenza dei processi storici. Si associa, inoltre, a quanto aveva detto Vandervelde in una conferenza tenuta a Parigi, per il cinquantesimo anniversario del *Manifesto dei Comunisti*: pur riconoscendo che le tre fondamentali leggi economiche di Marx — la legge bronzea del salario (*sic!*), la legge dell'accentramento capitalistico e la legge di conciliazione tra potere politico e potere economico — erano state largamente smentite dai fatti, doversi giudicare necessario tener presente che lo stesso Marx non aveva mai dato valore assoluto alle proprie teorie.

Per Sorel, i marxisti sono rimasti vittima dell'« illusione dialettica » non avendo tenuto presente la differenza sostanziale che intercorre tra un metodo oggettivo e assoluto, come può essere ad esempio quello delle scienze naturali, e il metodo sociologico, in grado di fornire soltanto degli schemi generali e delle riduzioni soggettive, di valore e di fine puramente regolativo, ossia di orientamento per le successive ricerche.

Sorel, ribatte Gentile, non è riuscito a cogliere la sostanza del pensiero di Marx e il *determinismo storico* che sta al fondo della sua dottrina:

Né mi pare — scrive — che l'Andler avesse torto di vedere in quella frase della *Misère de la philosophie* una prova del determinismo storico di Marx. Bisogna, d'altra parte, intendersi su questa *necessità*, secondo l'espressione del Sorel, o *fatalismo* della storia nel marxismo³⁷.

Nella Prefazione a *Formes et essence du socialisme* di F. S. Merlino³⁸, Sorel sostiene, tra l'altro, che Marx non aveva mai parlato di *dialettica* e che, pertanto, i due capitoli dell'*Antidübring* su questo tema (XII e XIII) sono frutto di una iniziativa arbitraria di Engels. D'altronde, la questione del fatalismo nella dottrina di Marx era già stata trattata acutamente da Stammler nel suo libro *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*, in cui viene negato il fatalismo della concezione materialistica della storia: « Die materialistische Geschichtsauffassung ist nicht als ein System des Fatalismus gemeint ».

Niente, dunque, fatalismo; — fa eco Gentile — sibbene connessione necessaria di causa ed effetto; o meglio necessità logica, razionale poiché la causa a cui si pensa è piuttosto causa finale, per quel teleologismo, che, osservammo, è immanente nella dialettica di Marx³⁹.

Questa risposta non toglie, però, l'obiezione fatta sopra, intorno al determinismo in cui incorre la concezione dialettica al pari di quella evoluzionistica, ove per determinismo non s'intenda la gnoseologia meccanicistica, ferma all'astratto dualismo soggetto-oggetto, e pertanto recisamente rifiutata dal Gentile, ma una particolare visione dello sviluppo storico in grado di produrre e sorreggere, con

tutte le mediazioni del caso, una ben precisa interpretazione della politica.

La necessità quindi in Marx si concilia, come in Hegel, con la libertà; in quanto proviene dallo sviluppo spontaneo dell'attività originaria, *secondo la propria natura* [corsivi nel testo]. Sicché *io parlerei sempre di una dialettica necessaria, non di un fatalismo della storia* [corsivi miei], secondo la concezione di Marx⁴⁰.

Siamo passati così ad un'altra importante questione: in che rapporto sta la pratica politica socialista con il materialismo storico come concezione filosofica? Dopo aver ulteriormente ribadito che Marx fu prima filosofo e rivoluzionario e che il marxismo, in quanto dottrina filosofica, va criticato filosoficamente (« le osservazioni empiriche non la toccano »)⁴¹, Gentile passa alla trattazione specifica del concetto di *prassi*. La questione del rapporto teoria-pratica è, infatti, strettamente connessa a quella del legame intercorrente tra concezione materialistica della storia e processo concreto della prassi. La soluzione che Gentile dà al problema è la seguente:

Il materialismo storico sta a questa prassi come una *critica riflessa* [corsivi miei], efficace quanto la botanica che spiega come dal fiore venga il frutto, può influire sullo sviluppo di questo frutto dal fiore⁴².

A questo punto ci torna indispensabile il ricorso al concetto di *umwälzende Praxis*, che Gentile connette strettamente, per spiegare la genesi del materialismo storico, alla tematica labrioliana del « morfologico »: il processo della prassi determina, a un certo punto dello sviluppo, come sua concezione, corrispettiva a una precisa fase del processo medesimo (rapporto di riflessione o di condizione a condizionato), il materialismo storico; « allora è evidente che questa dottrina, una volta formulata, prodotto anch'essa della prassi, reagisce sul soggetto della prassi, sulla società, che si sviluppa nel processo [...] della prassi che si rovescia »⁴³. Solo tenendo presente questo movimento dialettico è possibile intendere nel suo vero senso l'affermazione di Marx secondo cui il proletariato sarebbe l'erede legittimo della filosofia classica tedesca. Dall'interpretazione dialettica del rovesciamento della prassi (= negazione

della negazione) discende pure che « il socialismo in quanto propaganda è una mediazione tra l'oggetto e il soggetto (dove la negazione della negazione); è un *quid medium* tra Marx e il proletariato; è insomma il divulgatore del pensiero di Marx tra i proletari accomodato alla mente di questi »⁴⁴.

Una concezione filosofica significa, per Gentile, essenzialmente pensiero espresso *nella forma che gli è propria, la forma speculativa*, la quale a sua volta comporta schemi dialettici e categorie. Queste premesse, destinate a restare i fondamenti del suo pensiero — i principi di Gentile —, lo portano a vedere in Sorel il motivo o, se vogliamo, il *momento* di cui egli avverte la mancanza in Labriola (mente filosofica): la pratica, vale a dire tutto ciò che riguarda il lato oggettivo della prassi. Più corretto interprete di Marx Labriola, più sensibile viceversa all'esigenza della propaganda socialista e a quei bisogni pratici « ai quali non v'ha dubbio che Marx intendesse indirizzare tutta l'opera sua », Sorel⁴⁵.

Nonostante avverta la necessità di equilibrare lato teorico e lato pratico, completando la speculazione filosofica con la prassi, Gentile non può fare a meno di dare a quest'ultima un posto chiaramente subordinato e, in ultima analisi, accessorio: la sua ammirazione va tutta al *filosofo* Labriola — cui spetta il merito di aver tentato l'organizzazione di quella forma filosofica del materialismo storico, che è priva di « chiarezza e lucidezza » nelle opere di Marx —, mentre « Sorel... rimanendo *al di sotto della filosofia*, in mezzo alla vita reale, sente, come Croce, che questa vita reale sfugge per tutti i versi dalla rota a grandi maglie in cui l'ha voluta cacciare la ricerca speculativa... »⁴⁶.

Gentile vede, tuttavia, il limite maggiore dell'elaborazione filosofica labrioliana nell'infiltrazione di alcune distorsioni engelsiane (derivanti direttamente dall'enorme influenza esercitata su Labriola dall'*Antidübring*) che impediscono di cogliere il fondo più genuino del pensiero di Marx:

Né credo, d'altronde, che Engels penetrasse mai profondamente la parte filosofica delle teorie del suo compagno e maestro.⁴⁷

Mentre concorda, pertanto, con l'affermazione di Labriola per la quale l'io che pensa è reale solo se si trova in una data società, cioè — tradotto in termini speculativi — « come parte di Noi, di

una società, come termine di rapporti sociali che lo fanno via via crescere e diventare sempre più concreto »⁴⁸, Gentile rifiuta invece (e in questo precede alcuni rilievi mondolfiani) le espressioni in cui mostra di cadere nel fraintendimento del *praktischer Umsturz* della dialettica hegeliana, per influenza del determinismo engelsiano: come, per esempio, la frase in cui si dice che « alla semovenza ritmica di un pensiero per sé stante rimane sostituita la semovenza delle cose, delle quali il pensiero è da ultimo prodotto ». La ragione di queste deformazioni, per Gentile, sta nel fatto che Engels scambia l'idea hegeliana con l'idea platonica, non comprendendo pertanto il concetto di immanenza (questo rilievo era già contenuto nel primo studio compreso nel volume in questione: cfr. pp. 38-9).

In un articolo del '98, pubblicato sulla « Critica sociale » e intitolato *La crisi del socialismo scientifico*⁴⁹, Sorel aveva sostenuto che la traduzione dei brani engelsiani compiuta da Gentile « è più che libera; e perciò Giovanni Gentile ha potuto attribuire a Engels una esposizione veramente fantastica e incomprensibile dell'hegelismo ».

Gentile risponde a questa critica (in una nota alla pagina 128), citando e traducendo il seguente brano dell'*Antidübring*:

Hegel war idealist, [...] galten ihm die Dinge und ihre Entwicklung nur als die verwirklichten Abbilder der irgendwo schon von der Welt existierenden « Idee »⁵⁰.

Se in questo passo il sig. Sorel — ribatte polemicamente — non vede ritratto un carattere del platonismo — tante volte da Hegel criticato dal punto di vista aristotelico, — non so che fargli! Ma ci son pure tanti manuali di storia della filosofia, che si posson leggere!

Nell'interpretazione del *rovesciamento pratico* Gentile afferma la filiazione Hegel-Marx, attraverso la mediazione di Feuerbach, nel quale non mancano, d'altronde, spunti hegeliani:

Il rovesciamento che Marx aveva in mente, non poteva essere altro che il capovolgimento che Feuerbach aveva fatto della realtà di Hegel; realtà da immobile come era in Feuerbach fattasi attiva, pratica in Marx⁵¹.

Marx perverrebbe, dunque, al materialismo storico nel momento in cui si rende conto della mancanza, nel *sensibile* di Feuerbach,

del momento dell'alterità — per cui il suo approdo alla nuova concezione coinciderebbe con un ritorno, critico, all'hegelismo. La metafisica che Engels combatte in Hegel è la vecchia metafisica pre-kantiana, dallo stesso Hegel aspramente combattuta, la metafisica, cioè, delle ipostatizzazioni adialettiche e intellettualistiche, che irrimediabilmente conduce, nella illusione di trasportare il metodo analitico dalle scienze naturali al pensiero concreto (filosofico), all'errore ideologico. La filosofia professata da Marx è pure una metafisica, ma, come quella hegeliana, non nel senso volgare dell'evoluzionismo positivistico.

Labriola sostiene che la tendenza attuale è quella a superare il tradizionale divario tra scienze e filosofia nella forma di una scienza filosofica e di una filosofia scientifica: il marxismo, di fatti, non sa piú che farsi di una filosofia soprastante le singole scienze. D'accordo, ribatte Gentile: ma la tendenza deve avere un fine e un fine comporta sempre una mediazione; ragion per cui la filosofia non può mai essere soppressa se non al caro prezzo di vedere ricomparire, al posto della ragion d'essere, l'identità astratta della metafisica. Solo in tal modo è possibile superare *realmente* (= *razionalmente*) il tradizionale divario tra scienze e filosofia, non certo con una semplicistica e puerile esclusione dell'una o dell'altra.

L'idealismo assoluto e il materialismo storico sono tutti e due monismi e per la forma e per la sostanza⁵².

(Monismo della forma = tutto è in divenire; monismo della sostanza = tutto è essenzialmente idea ovvero tutto è essenzialmente realtà sensibile, materia). Quindi Gentile conclude con una *critica al concetto crociano di funzione*, avente origine e contenuti empirici, poiché per il fatto stesso di considerarla tale, cioè funzione, in certo senso la trascendiamo. Se, infatti, i contenuti empirici appartengono all'esperienza, le generalizzazioni induttive presuppongono il pensiero e si pongono rispetto a quest'ultimo come prodotto della sua attività (*pensato*):

La categoria come tale è nel fatto; la categoria-concetto è nella scienza⁵³.

Lo stesso Herbart, in fondo, quando osserva che per l'elaborazione dei concetti è necessario trascendere la pura empiria (da cui

pure essi hanno origine) e partire dall'astratto, dimostra la impossibilità di sfuggire ai principi dell'idealismo (dell'hegelismo in specie) allorché si tratta di definire le operazioni fondamentali della scienza. Nell'idealismo non c'è posto per le vuote astrazioni e per le fissità dell'intelletto: lo stesso Marx, nel momento in cui afferma che bene e male non hanno la loro esistenza nella realtà ma nell'ideologia, non fa forse eco al principio hegeliano dell'impossibilità di scindere il *Sein* dal *Sollen*? Idealismo e marxismo hanno un comune fondamento nella conciliazione di essere e dover essere, reale e razionale; essi sono, per il loro intrinseco finalismo, due sistemi *in teoria* pessimistici e ottimistici a un tempo, *in pratica* decisamente ottimistici.

Siamo giunti così al punto saliente della critica gentiliana: l'impostazione del tema della *filosofia della prassi*. Sin dai frammenti del 1845 il materialismo storico si configura come « monismo materialistico », caratterizzantesi (e qui sta la distinzione tra esso e tutti i precedenti *materialismi*) nell'applicazione del concetto idealistico di attività alla materia. Ma la materia di cui Marx parla, altro non è se non *prassi* (da cui il termine « storico » dato al suo materialismo). La *prassi* è « attività sensibile umana » (*menschlische sinnliche Tätigkeit*): muovendo da questo concetto, Gentile collega la base umanistica feuerbachiana a Hegel. Dal momento che, infatti, la fenomenologia ha come suo primo grado la coscienza sensibile, dalla quale si sviluppano poi tutte le forme superiori, quest'ultima viene considerata la vera attività dell'uomo. Ma proprio in questa confusione tra principio naturale ed essenza (fondamento reale) sta, per Gentile, il limite della filosofia di Marx: essa, fermandosi al livello del sensibile, cade nell'incongruenza medesima di chi afferma che non l'uomo agisce, lavora, fa la scienza, ecc., ma ciò da cui egli è sorto e cresciuto: il bambino. Tuttavia nello stesso Marx si trovano le premesse per una confutazione del suo materialismo: le sue stesse attitudini filosofiche tradiscono il punto di partenza della dottrina e palesano involontariamente la necessità di giustificarlo alla luce di un principio superiore. Il modulo, o concetto, che consente a Marx di spezzare le sue stesse premesse e di confutare il materialismo è, per l'appunto, la nozione di *prassi*, anche se poi quest'ultima non si trova esplicita e chiarita nel suo fondamento, nella sua prima matrice: la *mentalità*, il *pensiero*. Questo si coglie nell'elemento nodale e piú

caratteristico della ricerca di Marx, quello in cui s'individua la discriminante (lo *hiatus*, diceva Labriola) che ha dato luogo all'origine della società come processo svolgentsi autonomamente, nel quale non c'è posto per la naturalità primitiva, né valgono le leggi biologiche della lotta per l'esistenza:

Il materialismo non può vedere nell'uomo se non l'animale (naturalismo); ma Marx in forza del suo concetto della prassi è costretto a vedere nell'uomo qualcosa di più che il puro animale, a vedere per l'appunto ... l'uomo, vale a dire l'animale sí, ma l'animale per natura suo politico, secondo la vecchia espressione aristotelica⁵⁴.

Proprio per questo il materialismo storico si dibatte in una « intrinseca, profonda e insanabile contraddizione »: partito dalla critica dell'idealismo speculativo, si trova costretto, *per essere storico*, a negare il proprio fondamento. Ma è proprio vero che il *sensibile* del marxismo sia la natura? Si può chiamare materialismo la stessa dottrina di Feuerbach? e, infine: se il rovesciamento compiuto da Marx della dialettica hegeliana non è interpretabile naturalisticamente, di che tipo di rovesciamento si tratta? Questi i problemi lasciati da Gentile in eredità a Mondolfo.

2. Il marxismo come « umanesimo reale ».

Nel suo brillante saggio su *Feuerbach e Marx*⁵⁵, Rodolfo Mondolfo, riprendendo — e sostanzialmente accettando — la lettura gentiliana delle *Thesen über Feuerbach*, assume la III Glossa a *entelechia* dell'intero sistema. Il pensiero critico è affermazione della realtà umana e, a un tempo, riconoscimento delle sue antitesi; ma il pensiero, se non è artificio e vuotezza verbale, non solo fa parte integrante della realtà, ma, in quanto la comprende, la trasforma e, per così dire, la ricrea. Un pensiero così concepito, disceso dalle vette della metafisica nella realtà delle cose, nel « positivo », non solo ricaccia indietro il *caput mortuum* dell'astrazione, ma porta con sé, come aveva rilevato De Sanctis, l'eliminazione dei residui elementi fantastici, mistici e teologici: è un realismo visto come sbocco di un processo storico di progressiva liberazione dello spirito dai ceppi mistico-religiosi. Ma un realismo che sorga « dal

seno stesso dell'idealismo » (De Sanctis), presuppone una concezione di quest'ultimo come operosa fedeltà al limite concreto, al positivo.

Con Spaventa, l'io, il pensiero diventa mentalità, l'atto medesimo del pensare, che precede, nella sua concretezza, tutte le costruzioni sistematiche. L'anima, diceva Spaventa in polemica con Salvatore Tommasi, altro non è che il processo psichico estrinsecantesi nel processo organico. In altri termini, l'uomo è, nella sua essenza, storia: e chi dice storia, intende « positivismo », « aposteriorismo ». L'uomo a priori è l'uomo astratto: l'uomo senza storia. Da qui Spaventa, eliminando ogni scolastica contrapposizione tra correnti arbitrariamente prefigurate, veniva alla conclusione che « il positivismo è la vera espressione dell'esigenza contenuta nel vero idealismo ».

Questa *linea dell'hegelismo italiano* divenne operante nella nostra cultura attraverso l'interpretazione di Gentile e (solo parzialmente) di Croce. Mondolfo riprende tutte le complessità e le difficoltà di questa problematica, nel momento in cui accetta la stimolante eredità trasmessa dal saggio gentiliano.

Scriva in proposito Eugenio Garin che « il Mondolfo, pur così acuto e sensibile storico, portava nelle sue indagini sul Marx e sullo Engels preoccupazioni ed impostazioni proprie degli idealisti, e che erano forse quelle che sarebbe stato più opportuno correggere. Ma questo non fa che confermare, da un lato, essere "idealismo e positivismo in sostanza la stessa cosa (con linguaggi differenti) [...]; due vie [...] in un'unica filosofia" »⁵⁶. A questa osservazione ci sembra opportuno aggiungere che la spinta idealistica non costituì per Mondolfo, almeno agli inizi, un vero e proprio peso, ma piuttosto una liberazione, una via che gli si presentava già tracciata da altri, per lasciarsi definitivamente alle spalle il positivismo. È proprio grazie a questo taglio netto, a questa *rottura* col positivismo, che Mondolfo può riprendere e utilizzare il pensiero di Ardigò in modo tale da renderlo addirittura affine a quello di Marx: con siffatto accostamento pertanto, Mondolfo non intendeva — come ha fatto con acutezza notare Norberto Bobbio nella *Introduzione* a un'antologia di scritti mondolfiani sul marxismo — coadiuvare le interpretazioni volgari del materialismo storico, « ma soltanto togliere di mezzo un ostacolo »⁵⁷.

Si può, tuttavia, da questo, concludere che « Mondolfo era arri-

vato a Marx senza preconcetti (cheché se ne dica, neppure positivisti) [...] »? ⁵⁸. E si può, andando ancora oltre, dire che egli « aveva ripreso il discorso interrotto e quasi dimenticato di Antonio Labriola » ⁵⁹, affermando così l'esistenza di un « filone del marxismo italiano »? È bene per il momento tenere distinti i due problemi, anche se lo sviluppo della ricerca mostrerà che si tratta di una distinzione apparente, da noi introdotta per ragioni esclusivamente pratiche.

Per impostare correttamente il problema del rapporto di Mondolfo tanto con il positivismo e l'idealismo che con il marxismo, è necessario sgombrare tutti i luoghi comuni, retaggio di una certa tradizione storiografica, che ci sono ormai solo di impaccio nella ricerca e reimpostare la questione nei suoi termini storici reali, attraverso — mi si perdoni la metafora — un *capovolgimento* di quella prospettiva idealistica che, abituandoci a trattare i fatti concreti della storia con etichette di comodo, ci ha reso per tanto tempo interpreti infedeli del passato e insieme critici improduttivi del presente. Spesso la falsità del giudizio è, infatti, determinata dalla eccessiva genericità e arbitrarietà di certe denominazioni. Questo l'errore nel quale è venuto a cadere lo stesso Gramsci, affermando che Mondolfo non ha mai abbandonato « il fondamentale punto di vista del positivismo, da alunno di Roberto Ardigò » ⁶⁰.

È importante sottolineare, in proposito, l'estrema ambiguità di termini storiografici generici, quali positivismo, illuminismo, ecc., cui bisognerebbe una volta per tutte rinunciare perché fonte di confusioni e distorsioni nel campo della ricerca. La fortuna di un termine, infatti, non sempre riproduce fedelmente la complessità di una dottrina e di un movimento di idee nella sua interezza, ma talvolta la rispecchia parzialmente, altre volte preleva da essa le conclusioni ultime, felici o infelici che siano: infelici, nel caso del positivismo ⁶¹.

Il Mondolfo, che ebbe presente e seguì con attenzione la pietrificazione dell'originario spirito iconoclasta nelle volgarizzazioni di un meccanicismo unilaterale e sistematico, si accostò al suo maestro Ardigò non come all'espressione tipica ed emblematica di questa degenerazione, ma come a un autore incompreso e isolato, che, in un'epoca di materialismo, aveva intuito e affermato l'importanza del pensiero e della soggettività ⁶². Se è vero, però, che nel positivismo vi sono molte differenziazioni, che non tutti sono materia-

* | listi *alla Spencer*, è anche vero tuttavia che Mondolfo, nel momento in cui si volge al recupero di quelli che a lui sembrano gli spunti piú validi e genuini della filosofia positiva, è collocato ormai in una posizione decisamente antimaterialistica e antioggettivistica. In questa prospettiva riesce assai piú facile comprendere l'apparentemente strana analogia tra alcune espressioni di Mondolfo su Ardigò e altre su Feuerbach, come pure lo stretto rapporto di comparazione che egli viene a stabilire tra l'interrelazione ardigoiana uomo-ambiente e il concetto marxiano di storia. È sintomatico, al riguardo, che la conclusione che Mondolfo trae riguardo al maestro padovano nella conferenza del 1908⁶³, è del tutto simile a quella che ricaverà l'anno dopo dall'analisi degli scritti feuerbachiani: in entrambi i casi non si tratta di materialismo, ma di *realismo umanistico*.

Per *realismo* si intende una concezione che superi tutte le forme di dualismo astratto della metafisica tradizionale: spirito-materia, pensiero-essere, ecc. Il positivismo (non quello metafisico ma quello *critico*) muove dall'aporia fondamentale del materialismo, che, concependo la coscienza come una mera apparenza reale, non riesce a spiegare il fatto stesso del suo apparire. Dal fatto, per l'appunto, dalla realtà dell'apparire della coscienza prende le mosse Ardigò, che diverge cosí dalla prospettiva del monismo panteistico, in cui, distrutto il dualismo spirito-materia, risorgeva quello sostanza-fenomeno.

Ora nell'aver tolto il dualismo di relativo e di assoluto, di sostanza e di fenomeno — scrive Mondolfo —, è il *punctum saliens*, è il momento decisivo della dottrina nuova di Roberto Ardigò⁶⁴.

Non c'è posto, nella prospettiva ardigoiana, per il vecchio dualismo natura-spirito; il ritmo della natura si traduce (si media) nel ritmo psicologico, attraverso la sensazione, « forma caratteristica, nella quale la forza indistinta dell'ambiente si trasforma nell'anima cosciente, vi si fissa e funziona »⁶⁵. Il richiamo alla sensazione non significa riduzione oggettivistica del pensiero ai processi meccanici e fisiologici, ma affermazione di una concreta attività dalla quale si originano gli impulsi e le idealità morali che superano l'ambiente dal quale si sono originati: « il naturalismo etico si identifica per tanto con l'umanesimo »⁶⁶.

Il nuovo corso della filosofia italiana, agli inizi del Novecento, nasce da un intreccio tutto particolare di positivismo e di idealismo, o, sarebbe meglio dire, da un ritorno alla tematica hegeliana del pensiero — della coscienza che fa la storia nel continuo superamento delle condizioni « oggettive » da cui *sembra* essersi originata: una coscienza a un tempo destorificata e legata strettamente a quel « positivo » che Spaventa debitamente distingueva da « positivismo ». Questo *nodo problematico* si ripresenta agli inizi del secolo in condizioni ben diverse da quelle in cui si era formato, subito dopo l'unità d'Italia, quel *radicalismo politico* che fu in fondo la posizione pratica dei nostri « hegeliani »: si ripresenta, cioè, in una situazione di maggior distacco dalla vita reale del paese; nonostante ciò, tuttavia, questo *nodo* — che in Mondolfo emerge con tratti non sempre precisi — sarà tutt'altro che facile da sciogliere, come ha rilevato, fra l'altro, Santarelli:

Due scuole e due derivazioni erano presenti nel Mondolfo: la scuola di Padova, di Ardigò e del positivismo lombardo, e la scuola di Croce, di Gentile e degli hegeliani partenopei. È questo un punto da mettere in rilievo nella storia del pensiero marxista e nella stessa storia della cultura filosofica italiana contemporanea: si tratta di un punto nodale in cui si intersecano l'idealismo e il positivismo, con risultati che saranno superati soltanto da Gramsci [corsivi miei], ad un livello storico ed ideale assai più avanzato di quello toccato dal Mondolfo, che si era ristretto, in un certo senso, ad una sistemazione ideologica, ad una esegesi gnoseologica e tecnica della concezione materialistica della storia ⁶⁷.

Bisogna andar molto cauti, pertanto, nell'affrontare il problema del positivismo di Mondolfo, onde evitare il rischio di ricadere in schematismi verbali o, peggio ancora, in pericolosi fraintendimenti. Se è giusto, dunque, affermare, come fa Norberto Bobbio, che la lettura mondolfiana di Marx non risente affatto dell'influenza del positivismo materialistico e della *vulgata* economicistica, mi sembra tuttavia azzardato concludere che egli arrivò al marxismo addirittura « senza preconcetti ». Nel non aver individuato il vizio di fondo della problematica mondolfiana (vizio filosofico), che poi condiziona seriamente tutta la portata storica e politica del suo « ritorno a Marx », sta a nostro avviso il limite maggiore della pur bella, stimolante ed organica *Introduzione* di Bobbio.

Mondolfo si accostò al marxismo con il diaframma di una problematica giuridico-filosofica, sviluppata essenzialmente negli studi raccolti in *Tra il diritto di natura e il comunismo*⁶⁸. Forse, proprio il fatto che egli « arrivò al marxismo attraverso un processo di lenta maturazione »⁶⁹, senza sbalzi e rotture, gli impedì di comprendere il peso storico e la novità specifica del materialismo storico rispetto a tutte le precedenti filosofie politiche. Premesso ciò, dire che « Mondolfo era arrivato a Marx *storicamente* [corsivo nel testo], cioè attraverso lo studio della filosofia politica moderna da Hobbes a Rousseau »⁷⁰ mal si concilia con l'altra affermazione, che questo approdo era avvenuto « senza preconcetti ». Considerare il marxismo come il frutto (anche se il piú maturo) di una grande tradizione di pensiero filosofico e politico, senza intendere il senso della rottura *storica* da esso determinata — con la conseguenza di trattarlo con il ricorso a concetti generali (per esempio quello di lavoro, proprietà, personalità, che è addirittura una categoria giuridica, ecc.) anziché specifici (forza-lavoro, capitale, salario, ecc.) —, non è forse abbastanza per poter dire che l'interpretazione mondolfiana è viziata da « preconcetti »?

Sintomatico dello stretto legame intercorrente, nella formazione mondolfiana, tra problematica erico-filosofica e umanesimo è lo scritto del 1906 *«Dalla Dichiarazione dei diritti al Manifesto dei comunisti»*, raccolto nel volume già citato sulla filosofia politica del Sei-Settecento (è interessante notare come nessuno degli scritti contenuti nella raccolta compaia nell'antologia curata da Bobbio)⁷⁰. La questione se il socialismo sia o meno una conseguenza della *Déclaration*, variamente dibattuta e risolta⁷¹, riveste per Mondolfo notevole importanza, in quanto « vi è implicita [...] la determinazione del concetto di personalità e dei suoi rapporti così con le tendenze individualistiche come con le socialistiche »⁷². Attraverso la distinzione del concetto di *personalità* da quello di *individualità* e il puro e semplice capovolgimento della prospettiva ideologica borghese (stato di natura presociale), Mondolfo riconduce la questione alla problematica astratta del rapporto *individuo-collettività*, imperniata sul concetto di *essenza umana*. Ma una posizione che fa coincidere l'essere sociale dell'uomo con la sua *essenza* o umanità (la *Menschlichkeit*) assomiglia, in vero, assai piú allo hegelismo che non al marxismo.

Sin da questo scritto, dunque, emerge il vizio di fondo della

problematica mondolfiana, di chiara impronta umanistico-filosofica; ma quel che piú ci preme far notare è che fin da ora (1906) si comincia a profilare il senso in cui la suddetta impostazione vizierà l'interpretazione del marxismo. Qualche pagina dopo, infatti, Mondolfo chiama in causa lo stesso Marx, con la citazione di un passo della *Heilige Familie*, affermando che egli non avrebbe fatto altro che sviluppare il punto di vista della filosofia etico-giuridica del secolo XVIII, che trova il suo sostegno nell'umanesimo reale (o positivo) di Feuerbach: « la proprietà privata si sospinge da sé verso il proprio dissolvimento in quanto produce il proletariato, come proletariato, la miseria e la *disumanità* conscia della propria miseria e disumanità, e quindi *abolente se stessa*; perché la coscienza d'aver perduta la propria *umanità* spinge il proletariato a liberarsi, abolendo le condizioni della vita attuale della società »⁷³. Il proletariato diviene così la vera e propria incarnazione del concetto di personalità umana, il cui sviluppo è direttamente proporzionale all'ampliamento della prospettiva morale e universalistica. Ed è in questa prospettiva che Mondolfo da ora in poi riprenderà e svilupperà il tema della *Menschlichkeit*, che lo condurrà a vedere nel proletariato il portatore di un astratto ideale di giustizia sociale, quasi il realizzatore storico dei principi contenuti nella *Déclaration*.

Negli altri saggi della raccolta è visibile, invece, soprattutto la forte tendenza alla futurizzazione dei concetti della filosofia politica del Sei-Settecento, dei quali i concetti centrali dell'economia marxista non sarebbero che una traduzione in una nuova forma scientifica. Basti citare, come esempi, l'affermazione della presenza in Montesquieu del concetto marxiano di *espropriazione* (in *La dottrina della proprietà nel Montesquieu*), e la definizione di Locke come « il padre spirituale del socialismo moderno, non escluso lo stesso comunismo critico, con le sue teorie fondamentali del *plusvalore* e della lotta di classe ». Locke, anzi, andrebbe addirittura al di là dell'affermazione del diritto della persona umana al prodotto integrale del lavoro, e prefigurerebbe, con il concetto di collettivizzazione dei mezzi di produzione, la condizione per quella ipotetica associazione di uomini liberi, descritta da Marx nel *Capitale*⁷⁴.

L'importanza di questi scritti sulla filosofia politica del Sei-Settecento, sta, come si è avuto modo di riscontrare, nel fatto che essi rivelano chiaramente la tendenza di Mondolfo a muoversi sul piano della storia delle idee: la stessa prospettiva dalla quale egli

considera lo sviluppo del pensiero della *Dichiarazione dei diritti* al *Manifesto*, dà la netta impressione che egli concepisca la storia come processo di crescita progressiva della coscienza, che si viene arricchendo nel senso di una acquisizione di contenuti etici sempre piú universali. Le condizioni reali, di riflesso, altro non sono che occasioni contingenti, emergenti di volta in volta solo per favorire questo processo di arricchimento. Con queste premesse, la posizione di Mondolfo non solo non si collega direttamente alla tematica labrioliana del « morfologico », ma ne è in verità piuttosto lontana. Con questo ordine di considerazioni entriamo nel cuore della seconda delle questioni poste sopra: si può sostenere, ci eravamo chiesti, che Mondolfo si riallaccia al « discorso interrotto e quasi dimenticato di Antonio Labriola », riproponendo ancora una volta la *linea del marxismo italiano*? La risposta a siffatta domanda presuppone, per un verso, una definizione precisa dei rapporti di Mondolfo con l'idealismo, per l'altro, il chiarimento della prospettiva storica e teorica nella quale si intende collocare il leninismo e la *ripresa gramsciana*. Solo teoricamente si può dire che « Croce e Gentile si erano equamente spartiti il campo nella critica di Marx »; in effetti il primo, negando al marxismo qualsiasi valore scientifico e pratico, e abbandonando cosí alle iniziative dei politicanti la prassi politica del socialismo, priva di un sostegno teoretico, irrimediabilmente legata ai ceppi della « volgare empiria », si era da sé emarginato e pressoché escluso dal dibattito. Non cosí Gentile, il quale, pur senza la spinta di interessi politici immediati, aveva percepito che il vuoto maggiore era costituito dalla carenza di un'elaborazione teorica generale (o filosofica), dalla quale, in ultima analisi, discendevano la confusione e l'incapacità di scelta del socialismo italiano. Bobbio vede bene la maggior vicinanza di Mondolfo a quest'ultima posizione — nonché la divergenza radicale che lo allontana, « già nel punto di partenza », da Croce —, dalla quale si distacca soltanto nell'« esito »; ma si può dire che la diversità della soluzione mondolfiana rispetto alla critica di Gentile significhi *reale superamento* delle sue premesse?

Sembra fin troppo facile fare i conti con il discorso gentiliano limitandosi a metterlo da parte, salvo poi esser costretti a pagare il caro prezzo di non intendere sino in fondo quanto esso abbia in effetti pesato non solo su Mondolfo, ma anche su autori ben piú « marxisti » di lui, non escluso lo stesso Gramsci. Mondolfo,

a parere di Bobbio, avrebbe *tolto* dalla sua interpretazione di Marx il rischio dell'astrazione idealistica; ma si può dire che egli abbia criticamente superato i presupposti gentiliani, se questo *togliere* è un togliere *filosofico* e l'esigenza della mediazione tra determinismo e volontarismo rimane espressa a livello del puro pensiero dialettico? Lo stesso « fare i conti » di Marx ed Engels con la filosofia, di cui Mondolfo avverte indubbiamente il bisogno, che senso avrebbe senza il momento-chiave della critica dell'ideologia, il solo che sia in grado di porre la discriminante *specificata* tra la conoscenza scientifica e tutte le altre forme di conoscenza mistificata (tra le quali c'è *anche*, ma non *soltanto*, la conoscenza filosofica)? Solo in riferimento a parametri astratti, lontani dalla storia e dalle esigenze reali che hanno determinato la nascita e lo sviluppo di un pensiero, si può pertanto parlare di un *filone del marxismo italiano*. D'altro canto, anche ammesso che quest'ultimo si caratterizzi realmente nei motivi indicati da Bobbio (critica del determinismo e del volontarismo, il « porsi al di là di materialismo e idealismo », ecc.⁷⁵, bisognerebbe, per amor di coerenza, tagliar fuori da questa linea la tappa più significativa, cioè Gramsci, che parte da una problematica del tutto diversa, interessata non tanto a « la riscoperta del marxismo genuino »⁷⁶, ma alla riadeguazione della teoria alla nuova situazione storica e politica determinata dalla « svolta » del leninismo e dalla Rivoluzione di Ottobre. Il problema, poi, del rapporto Labriola-Mondolfo non si può formulare in termini « di convergenza e divergenza »⁷⁷ per un duplice motivo: 1. l'esigenza pratica da cui parte Mondolfo è notevolmente diversa da quella di Labriola; 2. la critica al presunto determinismo di alcuni motivi del pensiero labrioliano da parte di Mondolfo non si spiega come semplice « divergenza », ma è piuttosto l'indice del fatto che egli non riuscì a superare le premesse idealistiche e filosofiche in genere: come si motiverebbe, altrimenti, la sua interpretazione « umanistica » del marxismo, mai affiorante in Labriola, che pure lesse attentamente la *Heilige Familie* ed ebbe una non comune dimestichezza con la letteratura hegeliana e post-hegeliana? Qual è allora la vera costante, il motivo fondamentale, che unisce tra loro le diverse espressioni del « marxismo italiano »?

La teoria del rovesciamento della prassi — risponde Bobbio — è davvero il filo rosso che lega, nonostante le profonde divergenze politiche,

l'interpretazione *mediatrice* del marxismo insieme *realistica* e *attivista*, propria di gran parte del marxismo italiano. Volendo racchiudere questa interpretazione in una formula ormai diventata corrente, il marxismo come *storicismo* ⁷⁸.

Quale tipo di storicismo? E se si risponde: « un particolare storicismo nascente da un'interpretazione umanistica del marxismo » ⁷⁹, come si può generalizzare questa affermazione, valida indubbiamente per Mondolfo, agli altri « marxisti italiani », Labriola e Gramsci compresi? Il « filone del marxismo italiano », motivato da Bobbio con le suddette ragioni *nominali* (lo stesso concetto di « rovesciamento della prassi », come d'altronde quello di « storicismo », può assumere significati diversissimi a seconda del punto di vista teorico e politico da cui si imposta il problema della dialettica e del rapporto teoria-prassi), è un tipico esempio di storia delle idee, in cui la variante storica è assunta come funzione dell'ideologia in sviluppo (che diviene, pertanto, soggetto e motore della storia); posizione ancor più ideologica se si pensa che il cosiddetto « marxismo italiano » è una ideologia tutt'altro che unitaria: essa è, infatti, composta da più filoni e più ideologie.

Si parlava di interpretazione umanistica del marxismo: la scelta di un testo « falsamente limpido » ⁸⁰ come le *Thesen über Feuerbach*, che aveva dato a Gentile l'occasione per presentare il pensiero di Marx come una concezione filosofica a base materialistica ma con presupposti prettamente idealistici, offre dieci anni dopo (1909) a Mondolfo lo spunto per sviluppare, con tutte le stimolanti mediazioni fornite dalla lettura delle opere di Feuerbach, i concetti di *reale Humanismus* e di *Prassi che si rovescia*, che, strettamente congiunti tra loro, costituiscono il supporto fondamentale della « concezione *realistica* della storia » ⁸¹.

Se Gentile aveva avuto il merito di indicare l'enorme importanza filosofica di tutte le *Glosse* (non soltanto della più famosa XI), Mondolfo ha l'altro merito di « centrare » la III e di assumerla, cogliendo e sviluppando lo spunto più importante del saggio gentiliano, a *entelechia* dell'intero sistema. La traduzione delle *Thesen* riportata da Mondolfo ⁸² sostanzialmente riproduce quella di Gentile ⁸³, che si era basata sul testo non critico posto da Engels in appendice al *Ludwig Feuerbach*; tra le poche correzioni alla prima traduzione italiana, alcune sono di scarso rilievo, altre parzialmente

sintomatiche. Si possono annoverare: Mondolfo traduce la *Diesseitigkeit* della II *Glossa* con *oggettività* anziché con *positività* (« Nella praxis può l'uomo provare la verità, cioè la realtà e potenza, la *oggettività* del proprio pensiero »); nella IV *Glossa* Gentile aveva addirittura estrapolato l'aggettivo *weltliche* (= terreno, mondano), preferendo lasciare il termine *sostrato* (*Grundlage*) senza ulteriori specificazioni: Mondolfo lo mantiene e lo traduce la prima volta con *umano*, la seconda con *terreno* (« ... risolvere il mondo religioso nel suo sostrato *umano*. [...] Il fatto appunto che il sostrato *terreno* di cotesto mondo religioso si separa da se stesso », ecc.). Quest'ultima correzione, anche se non incide sulla sostanza della traduzione, può essere rilevante della maggiore attenzione di Mondolfo per il mondo umano, la vita associata, che Gentile tende invece ad astrattizzare, rendendola pura categoria o concetto (ragion per cui si limita a lasciare il termine *sostrato* senza aggiunte).

Il punto centrale, tuttavia, è costituito dalla traduzione dell'espressione *umwälzende Praxis* (in fondo alla III *Glossa*) con *Praxis rovesciata* (*Praxis che si rovescia*) anziché con *Praxis rovesciante* (*Praxis che rovescia*), come suggerirebbe una versione letterale. La suddetta traduzione pone il seguente problema: mettere al posto di prassi rovesciante, cioè sovvertitrice (*revoluzionäre*, come era nel testo originale, prima della censura), la prassi che si rovescia, da cui il concetto di *rovesciamento della prassi*, non sembra un semplice *kokettieren* con le formule della dialettica, ma piuttosto la formula riassuntiva di una concezione idealistico-soggettivistica della storia. *

Un'osservazione di tal genere venne rivolta, anche se un po' in ritardo, a Mondolfo da Eugenio Di Carlo in una recensione al libro di A. Poggi, *Il concetto del diritto e dello stato nella filosofia giuridica italiana contemporanea*, inserita nel fasc. di maggio-giugno 1933 (XIII) della « Rivista internazionale di Filosofia del Diritto ». Nella sua risposta (« *Prassi che rovescia* » o « *Prassi che si rovescia* »?), nel fasc. VI dello stesso anno della rivista), Mondolfo faceva notare che egli aveva già pensato alla possibilità di una siffatta obiezione e che la riteneva superata dal fatto che le due espressioni sono, al di là del riscontro puramente letterale, equivalenti nel senso che intendono esprimere: l'« arrovesciamento della prassi », infatti, altro non indica che l'attività rivoluzionaria e sovvertitrice dell'uomo nei confronti delle condizioni oggettive. D'altro

canto, aggiungeva, non costa molto riconoscere « la perfetta giustezza grammaticale dell'osservazione del Di Carlo », avendo V. Adoratskij, nel volume della *Deutsche Ideologie*, riportato con la nuova edizione critica delle *Glosse* l'espressione, « non suscettibile di equivoci o di dispute », contenuta nel manoscritto originale: *revolutionäre Praxis*.

« Tuttavia, eliminata la questione grammaticale, resta quella del concetto, che le espressioni marxiane volessero significare »: pur non condividendo l'« interpretazione idealistica del Gentile », Mondolfo si rendeva conto che la critica di Marx al materialismo intanto si spiega in quanto il termine con cui l'attività critico-pratica entra in rapporto non è l'oggettività per sé stante (*Objekt*), come natura al di « fuori dell'uomo e della sua attività precorsa; ma è quel complesso di condizioni storiche, che son risultate dal precedente intervento e svolgimento dell'azione sociale umana ».

D'altro canto, la mancanza nell'edizione critica dell'Adoratskij, dell'espressione *umwälzende Praxis* era ampiamente compensata dalla presenza di un'altra espressione, assolutamente mancante nel testo riportato da Engels: *Selbstveränderung* (= autotrasformazione), per Mondolfo « chiarissima e di indubbio significato ». In quanto esprime anch'essa il coincidere, nella storia, del variar dell'ambiente e dell'attività umana, l'espressione di prassi che si rovescia « appare esattissima formulazione di quel concetto di *Selbstveränderung*, che nell'espressione finale della III *Glossa* (edizione critica) è spiegato appunto per mezzo della *revolutionäre Praxis*, e in quella finale della I *Glossa* per mezzo della sinonima *praktisch-kritischen Tätigkeit* ».

* Mondolfo considera il rovesciamento della prassi da 4 punti di vista: a) teoria della conoscenza (I, II, III, XI *Glossa*); b) concetto della prassi (I, II, V, XI *Glossa*); c) concezione dell'uomo come essere sociale e non individuale (VI, VII, IX, X *Glossa*); d) concezione della società come processo storico della prassi (III, IV, VIII, XI *Glossa*).

Tutti questi punti, considerati in una visione unitaria e organica, ci danno il concetto generale e completo di prassi, che, a livello metodologico, è assunto da Mondolfo come funzione sintetica (che consente di sfuggire al pericolo della unilateralizzazione, cioè dell'ideologia).

Per Feuerbach il pensiero ha la sua origine nella sensazione

(passività della coscienza); ma la sensazione non spiega « il disinteresse dell'attività ideale teoretica, che resta quindi in questo materialismo un elemento idealistico senza connessioni o conciliazioni col resto »⁸⁴. Una coscienza puramente passiva e recettiva non può essere « principio di praxis rinnovatrice »; né il sensismo riesce a spiegare la società, in quanto scinde la *Gattung* (morta astrazione, estrinseca agli individui umani viventi) dalle *esistenza concrete*. Ed ecco venir fuori l'istanza marxiana della prassi come reciprocità del rapporto soggetto-oggetto, attraverso la quale il materialismo storico rivendica a sé il concetto di attività tradizionalmente monopolizzato dall'idealismo. Contro l'interpretazione labrioliana del rovesciamento, per cui alla *semovenza ritmica d'un pensiero per sé stante sarebbe sostituita la semovenza delle cose, delle quali il pensiero è da ultimo un prodotto* (ove Labriola « rispecchiava evidentemente il pensiero dell'Engels »)⁸⁵, Mondolfo afferma che « gli uomini, mentre sotto un certo aspetto sono prodotti dell'ambiente sociale, ne sono, per il rovesciarsi della praxis, anche produttori, generandone le variazioni... »⁸⁶. Per Mondolfo, Marx avrebbe, nelle Glosse, volutamente accentuato ed estremizzato i motivi di differenziazione della propria concezione pratico-critica da quella ancora teoretico-filosofica del Feuerbach: ma un esame attento del *Wesen des Christenthums* dimostrerebbe che le posizioni di quest'ultimo, pur meno precise e nette di quelle marxiane, tuttavia, « le precorrono in gran parte e con stretta affinità »⁸⁷.

Analizziamo, comunque, come il nostro autore sviluppa i singoli nodi del concetto di prassi, facendoli in ultimo convergere.

A) Nel saggio di Gentile troviamo un rilievo di enorme importanza: Marx critica la teoria del rispecchiamento, che concepisce la realtà esterna come dato anziché come prodotto, e in questa critica, nelle sue linee generali antimaterialistica, coinvolge anche Feuerbach. Questa erronea interpretazione del pensiero feuerbachiano va, per Mondolfo, ricondotta alla mancata analisi del procedimento attraverso il quale Feuerbach stesso è venuto definendo la sua critica nei confronti dell'idealismo⁸⁸. A ben vedere, la tendenza combattuta da Feuerbach è proprio quella teologico-metafisica, tipica della religione e della filosofia speculativa che separa il soggetto dall'oggetto, l'uomo dalla natura; contro di essa egli rivendica la reciprocità del loro rapporto, il realismo vivente, che discende dallo stesso ideali-

simo (da Böhme a Schelling a Hegel, sino al Marx dei *Manoscritti* del '44 che concepisce il socialismo, in quanto compiuto naturalismo, umanesimo, e viceversa). Il soggettivismo arbitrario sarebbe, dunque, superato, per Mondolfo, nell'affermazione dell'identità critica di coscienza e conoscenza, laddove coscienza significa distinguersi dagli altri, per cui da essa medesima deriva il mondo, almeno come possibilità e come idea: concetti che conterrebbero in sé la confutazione di ogni forma di *solipsismo*. È sintomatico notare come Mondolfo, nel recuperare Feuerbach, scopra in lui un fondo problematico che ne palesa il legame, sotterraneo ma assai forte e saldo, con la dialettica hegeliana: la « vigorosa affermazione dell'unità dei termini nella loro stessa differenza, per la quale la distinzione medesima è fondamento della relazione che li collega, e conferisce loro la realtà concreta e viva, è dunque opposta nel modo più completo alla separazione astratta che il Marx attribuiva a Feuerbach »⁸⁹. Né cade a caso il rilievo per cui l'interpretazione gentiliana del *nocciolo* del pensiero di Marx si attaglierebbe perfettamente a Feuerbach. Ma la interpretazione gentiliana di Marx è di stampo prettamente filosofico, o meglio hegeliano, come pure hegeliana è, in fondo, l'interpretazione mondolfiana di Feuerbach. Idealistico, d'altro canto, e, saremmo portati a dire, quasi *fiabtiano* il modo in cui Mondolfo descrive la genesi della prassi: « l'uomo considerato in se stesso è una forza potenziale, un principio di attività... », « l'intelligenza [...] è una specie di *entelechia*, di potenzialità che tende all'atto » e muove dal bisogno, da un senso di « malcontento » e di « vuoto ». « Ma perché la capacità potenziale diventi forza operosa e *praxis*, occorre che essa senta la propria incompiuta attuazione, che ritrovi l'impulso allo svolgimento dei limiti che le si oppongono »⁹⁰. Se nella sua *genesì* la prassi muove dal bisogno, dalla mancanza, che equivale al non-essere hegeliano, essa è, nel *risultato*, una « unità o identità dialettica, che corrisponde, nel valore dinamico che le è attribuito, alla identità dialettica di razionale e reale » posta dall'Hegel »⁹¹. Il pensiero di Feuerbach avrebbe, pertanto, raggiunto questo difficile equilibrio sintetico tra soggetto e oggetto, pur con il permanere di alcune oscillazioni tra idealismo e materialismo (insufficienti comunque a giustificare una interpretazione in senso materialistico del suo pensiero). L'idealismo ha ragione, per un verso, di cercare in noi l'origine delle idee, ma ha torto, per l'altro di cercarla in un soggetto isolato (astratto): in un *me* senza *te*. Inoltre, se Feuerbach

avesse concepito il soggetto da una parte (*tabula rasa*) e l'oggetto dall'altra, si sarebbe dovuto porre necessariamente il problema in termini metafisici: analisi dell'uno e dell'altro come due enti separati, per impostare in seguito il loro rapporto. La prospettiva della sintesi concreta (dialettica) consente di superare i termini astratti (metafisico-ontologici) del problema: « Il Feuerbach escludeva la cosa in sé come il Marx e i marxisti [...]. E nello escluderla si manteneva nell'ambito del pensiero hegeliano... »⁹².

Nel *Wesen des Christentums* il concetto di natura si trova sempre collegato a quello di uomo, mai, checché se ne dica, a quello di materia; la realtà vera della natura è per Feuerbach l'idea, non già quella platonica, ma quella immanente all'universo e di esso costitutiva, « per cui ogni nuova maniera d'essere proviene dalla maniera d'essere antecedente [...] ». La natura è così *storicizzata*, come direbbe il Labriola, e con ciò finisce il materialismo naturalistico »⁹³. Mondolfo conclude questa parte del suo saggio rilevando la presenza in Feuerbach di « molto più hegelianismo di quanto lo si sia comunemente attribuito da chi lo battezza per materialista puro »⁹⁴, molto più della concezione dialettica di quanto egli stesso « non mostrasse di supporre nelle frequenti espressioni del suo ripudio di essa »⁹⁵.

B) Secondo Marx, Feuerbach, muovendo dalla passività del soggetto, non riuscirebbe a spiegare il fatto stesso dell'attività teoretica; come la pura passività dei sensi non può motivare la genesi di alcuna attività ideale, così una prassi che non sia determinata dall'azione dell'oggetto su un soggetto assolutamente passivo, non può essere considerata principio di attività.

Per confutare questa critica di Marx, Mondolfo la settorializza e la isola, ponendola in stretta relazione con il contenuto del capitolo XII di *Wesen des Christentums*, nel quale è particolarmente privilegiato il lato dell'oggettività: il giudizio di Marx sarebbe dunque stato formulato alla luce di un'analisi unilaterale e parziale degli scritti feuerbachiani⁹⁶. Il conoscere è in sé medesimo prassi ed è, pertanto, principio di « praxis morale ». Il *verum ipsum factum* rifiuta, per la sua stessa origine dialettica, la teoria della conoscenza come rispecchiamento. Il mondo, l'attività tutta deriva dal bisogno: la negatività, il niente, per dirla nei termini della filosofia speculativa, è il fondamento dell'universo. Da qui ritorna la correzione a

Gentile, secondo il quale Marx avrebbe « fatta attiva la realtà che era immobile nel Feuerbach per mancata applicazione della dialettica »⁹⁷. Dall'analisi degli scritti feuerbachiani, pertanto, risulterebbe non già negata, ma addirittura esaltata la funzione « di quella attività *pratico-critica* della mente, il cui significato *rivoluzionario* il Marx dichiarava non esser stato inteso da Feuerbach »⁹⁸. Resta così confutato, per un verso, il concetto limitato di prassi, intesa come attività puramente pratica, separata da quella teoretica, e affermato, per l'altro, il concetto sintetico (critico) di Praxis, intesa come unità dialettica di teoria e prassi.

C) Un'altra accusa rivolta da Marx a Feuerbach, è quella di non aver compreso la necessità del rapporto individuo-società e « di essersi fermato all'intuizione naturalistica dell'uomo e a quella meccanica della società »⁹⁹.

Nelle prime pagine del primo capitolo dell'*Essenza del Cristianesimo (L'essenza dell'uomo in generale)*, Feuerbach pone la differenza tra l'uomo e l'animale nel *pensiero*, nella coscienza, intesa come riconoscimento della specie (*Gattung*). Ora, questa affermazione, che costituirà uno dei più importanti bersagli polemici di Marx ed Engels nei confronti della mistificazione ideologica nella prima parte della *Deutsche Ideologie* (dedicata, per l'appunto, a Feuerbach), contiene viceversa, per Mondolfo, il principio fondamentale da cui si può sviluppare pienamente il concetto di essenza sociale dell'uomo: il principio, cioè, secondo cui « non v'ha coscienza reale e completa se non nella comunità »¹⁰⁰. E qui ritorna la problematica del *due*: l'altro è la condizione del pensiero come della prassi, è il legame fra me e il mondo. Ogni criterio di verità e di azione è posto da Feuerbach nel rapporto con la specie (*Gattung*), in quella vita sociale che *sola* realizza l'umanità. Ogni criterio di verità ha il suo inizio e la sua genesi nella coscienza dell'*altro*; e da questa coscienza discende direttamente quella concezione della società umana — o *umanità consociata* — « della quale il Marx affermava pure la necessità, attribuendo però al Feuerbach quella della società *borghese* »¹⁰¹. Anche se in Feuerbach non si trova una spiegazione chiara ed esauriente dei due concetti distinti di umanità (come specie — universale empirico — e come società: momento astratto e momento concreto), non è dubbio tuttavia per Mondolfo, che

egli vedesse la conciliazione di entrambi i momenti nel concetto della società come processo storico della prassi.

D) Nonostante motivi prettamente hegeliani siano ritrovabili in Feuerbach, esiste egualmente un non trascurabile distacco: in Feuerbach esistenza e realtà si identificano; in Hegel, l'esistenza — in quanto *apparizione* — è realtà solo parzialmente. Il concetto di genere è indicativo del modo in cui Feuerbach intende l'universale. Secondo Mondolfo egli riesce però a superare l'astrazione della *Gattung* con il ricorso all'elemento del « bisogno », « figlio della conoscenza e padre della praxis », nella dialettica che fa scattare il processo di sviluppo, spezzando la muta immobilità del genere (complesso di caratteri sempre identici), e aprendo uno squarcio da cui si snoda la crescita collettiva dell'umanità. *

Storicità dialettica, dunque, quella di Feuerbach: dialettica come in Hegel, ma non più legata a un ritmo di sviluppo categoriale. E, proprio in quanto sviluppo concreto, il processo storico perviene alla sua attualità nella dimensione che gli è propria, quella temporale: visione meno unilaterale e gerarchica di quella hegeliana, poiché si fonda sul convincimento che un essere infinito e ricco di qualità plurime e disparate può esistere soltanto in una dimensione che consenta l'esplicazione delle sue attività in un complesso di rapporti regolato dalla reciprocità. Così il tempo, condizione dello spiegamento progressivo delle differenze e forma del processo storico, viene a determinare l'umanità reale e concreta, svolgendosi nella storia. Partendo, per un verso, dalla critica al materialismo, per l'altro, dalla istanza di un concreto rapporto di saldatura tra la soggettività e l'oggettività, Mondolfo finisce, conseguenzialmente alle premesse idealistiche del suo discorso, per accettare l'interpretazione gentiliana del rovesciamento della prassi: « Come dice il Gentile " la praxis, che aveva come principio il soggetto e termine l'oggetto, si rovescia tornando dall'oggetto (principio) al soggetto (termine) " »¹⁰². Il concetto di *praxis* risulta così esplicito come reciprocità dialettica nelle sue articolazioni: a) rapporto soggetto-oggetto; b) rapporto teoria-prassi; c) rapporto individuo-società; d) la società come processo storico della prassi. *

Muovendo da un'interpretazione filosofica del materialismo storico, al pari di Gentile, ma animato da una assai maggiore interesse pratico-politico, Mondolfo, negli anni immediatamente successivi,

s'impegnerà — attraverso un'accurata e scrupolosa ricostruzione dei testi e delle fonti — nell'opera di riedificazione di quella *filosofia del socialismo*, nella cui mancanza (o meglio, dimenticanza) egli (e non lui soltanto) vedeva la causa vera della crisi del movimento socialista. Un siffatto programma, però, una discriminante, pur minima, doveva tracciarla: Mondolfo ne indica i profili nella parte conclusiva del saggio su *Feuerbach e Marx*.

L'elemento differenziale fra l'*umanesimo* di Feuerbach, padre di quel « vero socialismo » di Karl Grün ed Hermann Kriege di cui erano fortemente intrise le opere giovanili di Marx ed Engels, e la concezione pratico-critica è contrassegnato dal passaggio dal concetto astratto di bisogno a quello concreto di proletariato (passaggio che potremmo definire *fondazione della soggettività rivoluzionaria*). La volontà del soggetto rivoluzionario di rovesciare l'attuale assetto della società, nega — nella *pratica* — il rapporto unilaterale che il materialismo deterministico stabiliva tra l'uomo e l'ambiente. Ma in che modo Mondolfo concepisce il proletariato: come classe reale, o come strumento materiale per la realizzazione di un *telos* universalistico? La conclusione del saggio mostra chiaramente come l'interpretazione mondolfiana della lotta di classe sia fortemente intrisa di quel senso etico-umanistico già presente — come abbiamo visto analizzando gli scritti sulla filosofia politica del Sei-Settecento — sin dal 1906. E, se alla fine Mondolfo arriva a porre una discriminante tra la filosofia di Feuerbach e quella di Marx, lo fa solo per dimostrare che, in quest'ultima, le idealità morali e lo spirito umanistico finiscono per assumere un'importanza e una funzione ancora più determinanti che non in quella.

La filosofia del riformismo

Contemporaneamente all'elaborazione del saggio su *Feuerbach e Marx*, Mondolfo aveva tracciato un programma di ricostruzione teorica che avrebbe dovuto avere una conseguente, anche se mediata, portata politica. Dall'analisi di questo lavoro, la filosofia della prassi è riducibile a due concetti (che da ora in poi costituiranno le due principali direttive d'impegno del Mondolfo): uno gnoseologico (teoria della conoscenza) e uno storico (comunismo critico o « materialismo » storico).

Il soggetto sensibile conosce l'oggetto perché lo produce come prassi, operando. Questa prassi diventa quindi una soggettività attiva infinita che muove empiricamente dalla molla costituita dai bisogni dei soggetti reali. Il pragmatismo riduce il vero all'utile; il marxismo l'utile al vero, in quanto *reale*. Ma se questo soggetto sensibile attivo opera « cangiando » e operando conosce, bisogna che a sua volta ci sia già qualcosa da « cangiare », un oggetto che spinga il soggetto all'azione (l'educatore deve essere stato, a sua volta, educato). La dialettica è la condizione dell'intelligibilità del reale: ciò significa, in altri termini, che il reale diventa intelligibile proprio in quanto e perché dialettico, laddove, come unità metafisica immobile ed eterna, sarebbe per noi incomprensibile. D'altro canto, il momento teoretico da solo non basta: la filosofia di Marx non è filosofia della pratica, ma pratica. Solo chi si prefigge di cambiare il mondo è in grado d'interpretarlo: su ciò si fonda il principio volontarista e attivista (XI *Glossa*). Marx, quindi, è il prosecutore del *reale umanesimo* del Feuerbach, ma lo completa con il

suo *storicismo*: concezione lontana dall'adattamento evoluzionista e fatalista.

L'abbandono della prospettiva deterministica per una visione dialettica avente nel *finalismo* la sua nota predominante, presuppone, per un verso, un soggetto attivo che operando conosca e produca, per l'altro un prodotto (la nuova forma, il nuovo ambiente) epurato d'ogni residuo oggettivistico, in grado di modificare a sua volta il soggetto, secondo il *rovesciamento della prassi*. Ma, in tanto è possibile questa inter-azione, in quanto soggetto e oggetto, uomo e ambiente, *non sono due cose distinte*: l'ambiente diventa la coscienza dell'uomo. Da questa reciprocità vengono determinati il senso e la direzione dello sviluppo storico, proteso alla realizzazione di un fine sempre più vero e universale. Nella storia concreta siffatta concezione prenderebbe l'aspetto di materialismo storico: la coscienza di classe si sviluppa nell'azione di classe, che opera come lotta di classi. Ma come il particolare non è che un momento (negativo « dialettico ») dell'universalità, così la *lotta* non è che la fase transitoria del cammino verso l'ecumenica *collaborazione* della Umanità.

L'autocoscienza risolve in sé la sostanza, ci dice la concezione mondolfiana, tradotta nei termini della filosofia speculativa. Azione ed esperienza storica sono sí, a un tempo, per la prassi che di continuo s'inverte, risultato e fattore: ma come si comprende il loro nesso dialettico senza la prassi medesima?

In principio, dunque, era la prassi: essa, ed essa sola, forma quel « cominciamento » che per Labriola, assai più « hegeliano » di Mondolfo, era invece costituito dalle *cose*, dal *positivo*. Da qui discendono, più o meno direttamente, le conclusioni politiche del Mondolfo: la dialettica che si-fa-da-sé si autodetermina non per un principio fatalistico né per un determinismo oggettivo, ma perché la coscienza operante e volente è nella classe (cioè, nella sua coscienza); essa presenta, a ogni fase dello sviluppo storico, il dualismo dei due momenti dai quali è, in concreto, costituita: quello storicistico, tradizionale, effettuale della prassi rovesciata (l'ambiente fa l'uomo), e quello antistoricistico, innovatore della prassi diretta, rovesciante (l'uomo fa l'ambiente) — da cui le due opposte tendenze sul metodo d'azione per il cambiamento della società, che danno luogo alle correnti del riformismo e del rivoluzionarismo. Si può sin da ora anticipare la soluzione che Mondolfo darà al problema: co-

me il dualismo dei momenti oggettivo e soggettivo confluisce nell'unità dialettica della prassi storica, così il dualismo delle tendenze deve scomparire nella realtà concreta della lotta-collaborazione di classe, nell'indefinito processo di realizzazione della *Menschlichkeit*.

1. La « filosofia della prassi » e il riformismo.

Se per i socialisti riformisti il Congresso di Firenze aveva segnato la « vittoria delle cose »¹, per il « *Corriere della Sera* » esso aveva invece sanzionato ufficialmente la sconfessione della dottrina marxista, con il ripudio della « *teoria base del socialismo*, quella che presupponeva essere i proletari nel regime capitalistico condannati a salari appena sufficienti alla sussistenza » (n. dell'8 ottobre 1908). La risposta veniva data pochi giorni dopo da Mondolfo, nell'articolo *La fine del marxismo?*², con il quale ha inizio la sua collaborazione propriamente teorico-politica e si dà l'avvio a quel lavoro programmatico di ricostruzione filosofica rivolto, sin da ora, a fornire un'organica e robusta copertura ideologica alla pratica del riformismo. Cogliendo l'occasione presentata dall'articolo del « *Corriere della Sera* », egli rilevava l'errore grave ma abituale che si commetteva ogni qual volta si parlava, e non solo da parte borghese, della legge fondamentale del socialismo: quello cioè di confondere la teoria marxiana sul salario con la « legge bronzea del salario » (*das eberne Lohngesetz*) di Lassalle, da Marx stesso respinta nel Libro I del *Capitale* (come aveva fatto presente Engels, in polemica con Lujjo Brentano). La legge, « presa col bollo di Lassalle », aveva la sua matrice teorica nella « teoria malthusiana, la quale, se vera, dominerebbe ogni sistema sociale per modo, che lo stesso socialismo, anzi che togliere la miseria, non farebbe che generalizzarla a tutta la società »³. La legge marxiana sul salario è viceversa assai elastica, pur *entro certi limiti*: il limite massimo è dato dal bisogno di utilizzazione della forza-lavoro da parte del capitale, il minimo da quel tanto sufficiente a mantenere in vita l'operaio. Ora, *entro questi limiti*, c'è tutto un arco di variabili, in cui il livello del salario viene determinato dalla resistenza opposta dall'operaio alla tendenza-limite del capitale (che è, per l'appunto, quella di spremere quanto più lavoro non pagato). Il che equivale a dire: il livello dei salari, nella società capitalistica, è, *entro i limiti suddetti*, « in ra-

gione della forza delle organizzazioni dei lavoratori»: tuttavia, finché resta il sistema di sfruttamento, non è possibile ignorare il limite insuperabile dell'evoluzione, che sta nel *bisogno di utilizzazione del capitale*.

Queste osservazioni di ordine generale servivano a Mondolfo per entrare nel merito della questione (allora assai dibattuta) degli scioperi: ogni sciopero — diceva in polemica con i sostenitori del *mito* dello sciopero generale — deve tenere conto del margine consentito al capitale, in quella fase del suo sviluppo; mancando il momento dell'analisi relativa allo stato dell'industria e ai margini di disponibilità di concessioni salariali, lo sciopero si orienta su obiettivi irrealizzabili, che hanno il solo risultato di disperdere e sciupare le energie di lotta della classe operaia. Il « non scioperare là dove non c'è margine » non è, per Mondolfo, una semplice parola d'ordine funzionale all'organizzazione in senso riformistico della classe operaia a partire dai livelli rivendicativi minimali, bensì l'espressione della modernità del comunismo critico.

Si comincia già a profilare quel ripiegamento riformistico e quel « disimpegno rivoluzionario »⁴ riscontrato, e non condiviso, da * Gobetti: comunismo critico significa « fondarsi sopra lo studio critico delle reali condizioni della società », per cui « non basta proporsi un fine, né divulgarne l'aspirazione fra le masse, quando esso sopravvanzi la capacità presente delle condizioni storiche ». L'ideologia del riformismo, pertanto, non solo non ha alterato gli insegnamenti di Marx, ma li ha addirittura adeguati alla realtà storica. Da qui il rifiuto consequenziale di ogni prospettiva rivoluzionaria, che si può dire preannunci la futura critica al leninismo:

* Ogni movimento di classe, che non si fondi sulla realtà, effettiva del momento storico, o non sappia distinguere i vari gradi e momenti per i quali ogni processo *deve* passare, è condannato anticipatamente alla rovina⁵.

Assai più interessante dell'articolo è la nota, in cui si fa richiamo all'allora famoso estratto dell'*Antidübring*, pubblicato con il titolo *Socialismo utopistico e socialismo scientifico*. Sulla scorta di Engels, Mondolfo afferma che « i due cardini fondamentali del comunismo critico » sono: *a*) la teoria del plusvalore; *b*) la dottrina del materialismo storico, che viene così enunciata: « gli uomini fanno la storia

in un ambiente che produce loro stessi sulla base di condizioni reali, fra le cui le piú importanti e decisive sono le condizioni economiche ». Questi rilievi teorici vengono subito dopo finalizzati all'impegno politico di copertura del riformismo:

Il comunismo critico, il *marxismo*, sostanzialmente è tutto qui. E non si può dire davvero che il Congresso di Firenze abbia ripudiato questi due principi, che mai forse come oggi hanno avuto piú energica affermazione e nelle parole e, ciò che piú conta, nei fatti ⁶.

È indiscutibilmente vero quanto ha osservato in proposito Santarelli, e cioè che « attorno al pensiero di Mondolfo si erano saldate e incrociate le fila di quel piú ampio dibattito fra idealismo e positivismo, fra interpretazioni diverse ed opposte del marxismo e del materialismo storico che erano corse lungo tutta l'età giolittiana ». Ma, se per un verso egli ha il merito di riprendere, in un certo senso (ma, come vedremo, solo formalmente), « l'eredità spirituale » di Antonio Labriola proprio negli anni della sua « sfortuna », « anni in cui aveva prevalso, dal punto di vista ideologico, la versione 'integralista', ossia il tentativo di un sincretismo piú o meno empirico delle tendenze riformiste e delle istanze rivoluzionarie », bisogna, per l'altro, considerare che quella stessa « eredità spirituale [...] appariva ed era come distaccata e separata dal cammino pratico e quotidiano del movimento operaio e socialista, dalla sua coscienza e dalla sua cultura » ⁷. L'opera di Mondolfo si inserisce nel momento successivo all'esaurimento del « primo dibattito su ciò che era vivo e valido e ciò che era morto e non piú valido nel pensiero di Marx », quando, cioè, una volta rivelata l'illusorietà del ritorno sindacalista al « vero » Marx, cominciarono a manifestarsi i segni di un rinnovato interesse per la teoria marxista ⁸.

Il Santarelli, introduce inoltre un parallelo tra Mondolfo e Kautsky:

Il Mondolfo assolve [...] o tenta di assolvere in una età critica del pensiero marxista in Italia, nel periodo di decadenza della Seconda Internazionale, un ruolo storico analogo, per certi aspetti, a quello esercitato dal Kautsky su piano europeo e nella socialdemocrazia tedesca... ⁹.

*
|
L'esistenza del legame sarebbe, per Santarelli, confermata dal fatto che Mondolfo, pur collocandosi, dopo i Congressi di Reggio Emilia e di Ancona, fra i riformisti di sinistra, « dinanzi alla crisi aperta dalla guerra mondiale, combatterà, come il Kautsky, il leninismo e la rivoluzione dei soviet, restringendosi e ripiegando sempre più, nella sostanza, verso le posizioni dei riformisti e dei revisionisti »¹⁰.

Mentre in genere i rilievi di Santarelli appaiono assai esatti, molto meno convince l'istituzione di questo nesso. Non tanto per la ragione — rilevata dallo stesso Santarelli subito dopo, e da Verneti, il quale però si perde in una vera e propria glorificazione dell'*antirevisionismo del socialdemocratico Mondolfo*¹¹ — che nel nostro autore è costante la difesa del materialismo storico come concezione integrale della vita e del mondo, « elemento caratteristico del pensiero di Antonio Labriola »¹², ma soprattutto per la particolare *inflessione* che nella sua elaborazione teorica viene ad assumere il richiamo alla soggettività e agli ideali etici. I più frequenti errori di valutazione sono, a mio avviso, dovuti a una *duplice apparenza* della concezione mondolfiana: 1. il primo aspetto che essa assume è che la ricerca teorica, in Mondolfo, in quanto muove da un interesse essenzialmente filosofico-culturale, presenti un ampio margine di autonomia rispetto all'impegno politico; per questa via si viene o ad attribuire moralisticamente a Mondolfo una sorta di dualismo fra la teoria dialettica (= rivoluzionaria) e la pratica riformistica (= sordidamente giudaica), oppure, nel migliore dei casi, a concludere che la convergenza delle premesse teoriche con la pratica riformistica sia dovuta alla contingenza storica, per cui Turati avrebbe fatto un uso più o meno strumentale del « ritorno di Marx ». In entrambi i giudizi vengono assunti a cause primarie fattori *meramente soggettivi*, che la consuetudine col marxismo dovrebbe aver insegnato a trattare come secondari, e si evita accuratamente il confronto teorico con la ricostruzione mondolfiana (tutto ciò, come vedremo nel capitolo successivo, non è affatto casuale). 2. Il secondo aspetto dell'« apparenza » consiste nella difficoltà di cogliere la congruenza del rapporto politico tra l'« evoluzionista » Turati e il « dialettico » Mondolfo, il quale, rispetto alla politica turatiana, avrebbe — secondo il giudizio di Santarelli — sempre oscillato fra i due poli della « giustificazione storica » e della « critica teorica »¹³. Ma, detto questo (con tutti i limiti propri di un giudizio anatomico), resta sempre da spiegare il mistero per cui il nostro autore,

pur muovendo da premesse teoriche « diverse », abbia trovato precocemente un punto d'aggancio « ideale » con le tesi revisionistiche della Seconda Internazionale; e, come vedremo, non sarà piú sufficiente risolvere la genesi del fenomeno in quella sua tendenza « a riconnettere di continuo marxismo e socialismo da un lato, e democrazia dall'altro »¹⁴, ma bisognerà andare piú in là, penetrando all'interno del meccanismo di ricomposizione teorico-filosofica della dottrina. E allora ci accorgeremo che, a parte l'insistenza sulla integrità *formale* della dottrina, il vero interlocutore di Mondolfo non è Kautsky, ma Bernstein.

Il lettore vorrà perdonarci, se per il momento andremo, come si dice, « con i piedi di piombo », accontentandoci di una disamina analitica degli scritti compresi tra il 1906 e il 1912 (nei quali si ritrova la *genesì teoretica* della operazione revisionistica di Mondolfo), rimandando al successivo capitolo le considerazioni complessive sul rapporto filosofia della prassi-revisionismo.

2. La concezione storicistica del marxismo.

È indispensabile, innanzitutto, per capire la funzione politica esercitata dalle tesi di Mondolfo, tener presente lo stretto legame intercorrente tra la sua ricostruzione della teoria, o meglio, della filosofia marxista e l'inserimento della stessa in una prospettiva di continuità storica tanto con le dottrine settecentesche, quanto con tutta quella corrente di pensiero umanistico che affonda le sue radici nel concetto astratto e universalistico dell'uomo e della sua storia che è contenuto in germe nella visione borghese della *Déclaration*. In questa prospettiva vanno viste tanto l'operazione di « recupero » svolta nei confronti di Lassalle, con un'impostazione — è sintomatico — del tutto analoga a quella adottata riguardo a Feuerbach, quanto la tendenza « ad un postumo livellamento del materialismo storico nel campo delle altre dottrine storicistiche »¹⁵. Per quanto concerne il primo punto mi riferirò al saggio del 1909 *La filosofia della storia di Ferdinando Lassalle*¹⁶, per il secondo alla prolusione del 1910 *La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi*¹⁷.

Mondolfo vede in Lassalle (come in Feuerbach) una « debolezza teorica », avente come suo corrispettivo una non comune « forza

pratica»: compresenza di aspetti divergenti propria « di una mente, aperta ad influenze varie, che prima di accogliere e far propri, nell'affermazione personale, elementi nuovi, non sempre sentiva il bisogno del *dubbio metodico*, della cautela di saggiarne criticamente la compatibilità con gli altri elementi prima accolti »¹⁸. Due sono i limiti fondamentali inerenti alla filosofia della storia (e del diritto) lassalliana: 1. la mancata determinazione del rapporto tra idealismo oggettivo e idealismo soggettivo (teoria e prassi); 2. la mancata specificazione del rapporto tra condizioni storiche concrete e aspirazioni ideali. A causa di queste carenze, Lassalle sembra concepire il processo storico talvolta come svolgimento necessario e fatale dell'idea assoluta, altre volte come successione inevitabile del riconoscimento giuridico a processi già avvenuti nelle condizioni materiali ovvero come sviluppo seriale delle conquiste ottenute dalla volontà cosciente.

A parte qualche « benevola concessione al materialismo », egli restò legato a quell'idealismo che, come nota Mehring, fu insieme la sua debolezza e la sua forza. È ancora Mehring, che si fece editore delle lettere di Lassalle a Marx¹⁹, a rilevare la forte influenza personale esercitata dal secondo sul primo, benché destinata a rivelarsi sterile, per l'enorme differenza di temperamento e di *forma mentis* che li separava. In effetti Lassalle non abbandonò mai la pregiudiziale del *diritto* nella valutazione della storia: pregiudiziale che lo portò spesso a trasferire i concreti conflitti sociali nell'astratta dimensione di una *lotta per il riconoscimento dei diritti*. Per il suo legame con il preconcetto speculativo, ancora Mehring lo definì — sulla scorta di un giudizio di Engels — piú un vecchio che un giovane hegeliano (in polemica con Lange che, paragonando il *System der erworbenen Rechte* al *Capitale*, aveva riscontrato in Lassalle un temperamento piú filosofico di quello di Marx, e pertanto piú autonomo e indipendente dagli schemi hegeliani). Il problema centrale in Lassalle è costituito dal rapporto tra l'idea e la azione umana nella storia, dal problema cioè del *senso* dello sviluppo dialettico: tema strettamente connesso ai due punti capitali di ogni movimento rivoluzionario: il fine e i mezzi. Le soluzioni fornite da Lassalle a questi problemi sono divergenti e, talvolta, anche contraddittorie; mentre nella pratica « sentiva il bisogno di adattare, non soltanto i metodi di lotta, ma gli stessi intenti alla realtà

concreta delle condizioni storiche », nella teoria invece « l'idealismo lo trae sopra ed oltre tale questione. Per ciò il suo comunismo non può dirsi, come quello del Marx e dell'Engels, *critico* »²⁰.

C'è, tuttavia, una forte differenza tra Lassalle ed Hegel: per il primo la coscienza non è l'ultimo gradino, il prodotto finale, del processo dialettico (« la nottola di Minerva che alza il suo volo sul far del crepuscolo »), bensì la *condizione preliminare* e, in ultima istanza, la vera creatrice della storia. Ragion per cui, nonostante la « mancanza di carattere *critico* », la concezione lassalliana appare a Mondolfo « sotto l'influenza della filosofia della praxis della sinistra hegeliana », cioè di quella matrice teorica unitaria (discendente dall'idealismo) alla quale andrebbe ricondotta la concezione « non del solo Feuerbach, che pure aveva scritto essere la differenza fra teoria e praxis nel passaggio dell'idea da una testa sola alla massa, ma anche del Marx, che aveva nella praxis storica visto l'antagonismo delle classi »²¹.

Per quanto riguarda i rapporti tra *necessità oggettiva* e *volontà cosciente* è da rilevare la forte oscillazione tra concezione materialistica e concezione idealistica della storia, per cui a volte Lassalle viene ad affermare che le « rivoluzioni si compiono nelle viscere della società, e gli uomini se ne accorgono a fatto compiuto », altre volte invece che « il processo vitale della storia è il *trionfo dell'Idea*, conseguito per la virtù e l'energia intrinseca dell'Idea stessa »²². Il tema predominante, comunque, è quello volontaristico, che emerge soprattutto negli scritti su Fichte e Lessing, nei quali la posizione lassalliana riguardo alla dialettica coscienza-realtà si esplica e si chiarisce nell'esaltazione della *Aufklärung*. La dialettica, anzi, trova la garanzia della sua perenne validità nella *priorità della coscienza*, che, muovendo dal bisogno, antitesi delle condizioni reali, realizza la sintesi con il passaggio all'azione, attraverso la quale perviene alla comprensione della storia come *proprio* sviluppo:

Essa attiva in tale sviluppo, con l'aspirazione (rinnovantesi inesauribilmente dalla coscienza dell'imperfezione) verso l'infinita perfettibilità, lo sviluppo stesso della storia²³.

Alcune pagine dopo, Mondolfo attribuisce anche a Marx una siffatta concezione etico-umanistica, nella quale è, in ultima analisi, un

astratto ideale universale che diviene motore della storia, attuandosi una volta trovato lo *strumento* della propria realizzazione:

la possibilità per una classe di giungere ad affermazioni di carattere universale, stava per il Marx nelle sue condizioni storiche. La condizione, nella quale sotto il solo rispetto politico si trovò il *terzo stato*, si ripete, nota il Marx, radicalmente e sotto ogni rispetto per il proletariato, le cui esigenze pertanto assumono un valore etico universale di liberazione *umana*²⁴.

Così, pur essendo l'uno partito « dal punto di vista etico », l'altro « dal sistema dei bisogni », « a un certo punto i loro cammini si incontrano »²⁵.

Lassalle, pertanto, procede per quel filone di pensiero che, prendendo le mosse dal concetto illuministico di personalità (cioè di umanità), trova il suo sbocco e la sua compiuta realizzazione nel comunismo critico, nel quale si perviene alla conciliazione definitiva dell'idea etica universale con le condizioni storiche, e, quindi, si pone in concreto l'istanza della sua attuazione storica. (Non a caso, nella sua esaltazione della storia come realizzazione progressiva dell'idea, Lassalle si sentiva il Lessing del secolo XIX).

Nella prolusione torinese del '10 è presente la ricerca di una mediazione tra le concezioni antagonistiche:

La lotta tra le varie tendenze filosofiche è il dramma che ci è narrato dalla storia della filosofia²⁶.

Ma i momenti di questo dramma non si succedono casualmente, poiché la legge che ne governa la successione è la dialettica del pensiero, connessa con « la generale vicenda storica dei popoli ». Dopo una critica al « sensismo positivistico »²⁷, Mondolfo punta l'accento sulla contraddizione di fondo presente nei materialisti « filantropi », dall'Helvetius all'Owen, « aspiranti a una praxis innovatrice da parte di quegli stessi uomini, che dichiaravano prodotto passivo dell'ambiente naturale e sociale »²⁸.

Siamo nel pieno della polemica antipositivistica e antimaterialistica di Mondolfo, il quale, tuttavia, non manca di porre l'istanza

di una mediazione tra causalità e finalità, meccanicismo e teleologia, e di rilevare che non tutto il positivismo è rimasto sordo a questa esigenza di una concezione unitaria e non settoriale, critica e non metafisica, del mondo umano e sociale:

Chi ha considerato il positivismo come una concezione esclusivamente intellettualistica, che voglia imprigionare tutto quanto è proprietà della coscienza entro le leggi della natura esteriore, rinnegando per il meccanicismo causale ogni principio di libertà dello spirito e ogni concetto di finalità, ha dimenticato la molteplicità delle tendenze, che entro al positivismo si svolgono, e talora negli stessi positivisti singoli si combattono, non riuscendo sempre a conciliarsi in una sintesi armonica²⁹.

Sintomatico, d'altronde, aggiunge Mondolfo, ritrovare « nel rappresentante del positivismo che ha lo sguardo più aperto ad ampi orizzonti, nell'Ardigò », la massima vichiana del *verum ipsum factum*, che qui diventa una vera e propria funzione di recupero di tutto un filone del positivismo nell'ambito della corrente umanistica:

non è senza significato né di scarsa importanza quell'intima fusione tra il positivismo e l'umanismo, che troviamo sempre, dal Comte e dal Feuerbach fino all'Ardigò, in tutto lo sviluppo della filosofia positiva³⁰.

Il concetto idealistico di prassi è, dunque, continuamente contro-bilanciato, per uno strano contrappasso, dal richiamo alla concreta operosità dell'uomo; per questa ragione, dall'interpretazione mondolfiana della prassi non sono assenti taluni elementi modernistici e forti accentuazioni in senso pragmatico, anche se di quel pragmatismo che si appoggiava su

quella filosofia della contingenza che, dal Renouvier al Boutroux e al Bergson, aveva inteso salvare il principio della libertà dello spirito e del volere...³¹.

Questa corrente aveva ripreso e rinnovato quel movimento di idee che nella prima metà del secolo XIX si era affacciato con « la filosofia della praxis di Feuerbach e del Marx », la quale « sorgeva allora, come oggi il prammatismo, dall'aspirazione a risvegliare le energie operative: senonché allora si trattava delle energie collettive delle masse, e ne derivava un umanesimo (*reale Humanismus*) di signifi-

cato universale; ora invece si tratta di energie individuali, e ne viene un umanesimo, che fa sua la massima di Protagora nel suo significato particolaristico »³². Parole che meritano di essere ricordate se non si vuole essere sorpresi di trovare negli scritti successivi di Mondolfo degli accenni alla « veduta pragmatista » di Engels.

3. Vecchio e nuovo revisionismo.

Mondolfo, tuttavia, non era il solo, in questi anni, ad avvertire l'esigenza di una *filosofia del socialismo*, né l'unico ad esprimere e mediare intellettualmente il malcontento ormai largamente diffuso negli ambienti del socialismo italiano.

Nel fascicolo del 16 maggio 1911 di « Critica sociale » usciva un articolo di Tullio Colucci dal titolo assai significativo: *Rileggendo Marx*³³. La genesi della ricerca marxiana veniva motivata con il ricorso a due elementi tipici dell'interpretazione revisionistica: 1) il movente psicologico ed etico (reazione all'iniquità del presente); 2) l'applicazione di un « paragone ellittico » tra la società presente e un'astratta società lavoratrice. Le teorie del *Capitale* hanno, per Colucci, la loro « premessa psicologica » nell'emozione suscitata in Marx dall'enorme sviluppo industriale, che aveva rivoluzionato completamente i rapporti tra le classi nell'Inghilterra, sul finire della prima metà dell'Ottocento:

Il problema psicologico che si presentò a Marx non dovè essere altro che questo: condannare la società attuale, dilacerata dal dissidio economico, lumeggiando un tipo ideale di società, in cui al lavoratore fosse attribuito il prodotto integrale del proprio lavoro.

Da qui Colucci faceva discendere due conseguenze: 1. dal momento che la concezione marxiana, quella economica compresa, « è tutta permeata di contenuto etico », essa non è scientificamente fondata, ma ha radici e funzioni esclusivamente *pratiche*; 2. la teoria del valore-lavoro non regge alla critica scientifica, essendo essa pure prodotto di un'esigenza pratica, che si sarebbe espressa in Marx nel confronto tra la società attuale e un'astratta società lavoratrice. Nella drastica risoluzione idealistico-volontaristica del marxismo operata da Colucci veniva praticamente annullata la differenza specifica tra

materialismo storico e socialismo utopistico. Egli stesso, in perfetta coerenza con le premesse sopra enunciate, perviene alla dichiarazione esplicita di un siffatto annullamento:

In che cosa, dunque, il socialismo scientifico si differenziava da quello che esso avea chiamato e deriso col nome di utopistico?

La zavorra scientifica, una volta fatta cadere, ha permesso di scorgere l'essenza del marxismo, « i sublimi impeti della fede, anzi che le salde costruzioni della scienza ». Nella spinta ideale sta il carattere imperituro dell'opera di Marx, al di là di ogni « elucubrazione economica ». L'intera costruzione del materialismo storico si risolveva nel suo nocciolo fondamentale: la lotta di classe, supporto materiale su cui doveva essere trapiantata l'esigenza del fine universale: la socializzazione dei mezzi di produzione e l'abolizione completa delle classi sociali. In questo supporto e in questo fine, o meglio nella loro unità dialettica, per cui il fine diventa bisogno di « cangiare », forza eversiva, stava per Colucci l'intera potenza storica del socialismo: non teoria della rivoluzione sociale, ma pratica della stessa, o al massimo stimolo psicologico, esigenza passionale che produce la ribellione alla « iniquità » della situazione « disumana » del sistema capitalistico. Il marxismo si è diffuso non perché alle masse sfruttate interessassero le formule « astratte » del *Capitale*, ma perché in esso palpitava un grande senso di « umanità » e di « giustizia »:

La « scienza » diventava « etica »: e fu questa che sollevò e affratellò gli animi. L'« etica » diventava « prassi »: e fu ed è questo che guidò e che conduce alla lotta e al successo.

E la teoria? Sta tutta nell'azione, rispondeva Colucci:

Le basi teoriche del socialismo — che Marx fece e che nessuno più rifece si sono non distrutte, ma solo assottigliate, solo selezionate in un *minimum* vitale irriducibile, e strette e racchiuse in un fortilizio inespugnabile, che s'agguerrisce di fatti e riconosce l'azione sua legge sovrana. [...] Ben poco ciò apparirà a chi nel « Capitale » poté un giorno credere di scorgere sicuro e di avere in pugno l'avvenire. Ma è così. Se un libro tramonta, vive l'idea, più raccolta, più fulgida; vive l'azione, indomabile, eterna.

L'attacco di Ettore Marchioli a questi deliri di Colucci, provocando un'immediata risposta di questi, dava l'avvio alla polemica sulla *filosofia del socialismo* ³⁴.

Assai acuta è l'osservazione iniziale di Marchioli: le idee di Colucci, benché si presentino come nuove, non fanno che ribadire « quelle che si possono chiamare le idee medie del riformismo tedesco e italiano », fortemente influenzate dalla filosofia dell'azione (espressione degenerare del pragmatismo). Con questo Marchioli non intendeva affatto, però, aprire la polemica sul piano politico (dichiarandosi egli stesso profondamente riformista e « revisionista »), bensì *sul piano teorico*: l'esigenza era, insomma, la stessa (l'eliminazione dei residui di meccanicismo determinista presenti nell'ideologia del partito); solo che per Marchioli il revisionismo era « ben lungi dall'aver compiuto la sua opera di critica e dall'aver esaurito il compito suo ». Egli proponeva perciò di riportare il pensiero marxista alle « fonti inesauribili della classica filosofia tedesca »: proprio perché si pone dal punto di vista dell'*idealismo critico* (« da non confondere né collo spiritualismo dogmatico, né coll'immaterialismo, né coll'idealismo assoluto di Hegel e compagni ») il socialismo non muove da « un a priori logico », ma dall'avvertimento di un dato di fatto, l'ineliminabilità della contraddizione in cui versa la società capitalistica, irrimediabilmente « condannata all'autofagia ». Senonché quello che è cambiato dal tempo di Marx ed Engels è il destinatario del messaggio di trasformazione sociale: il proletariato non è più il portatore esclusivo della missione storica rivoluzionaria essendo i suoi interessi strettamente implicati e connessi a quelli di altre classi. I recenti sviluppi del sistema economico avrebbero confutato quello che per Marchioli è il sostegno della lotta di classe: la *Verelendungstheorie*; anziché alla semplificazione dello scontro di classe tra borghesia e proletariato si è pervenuti a un'organizzazione sociale estremamente complessa, caratterizzata dalla interdipendenza dei rapporti fra i diversi strati. A questi mutamenti doveva per Marchioli (che qui ripeteva fedelmente la lezione « classica » del revisionismo bernsteiniano) adeguarsi la teoria e la pratica del partito:

se la leva di tutte le riforme conseguibili deve poggiare su una base molto più larga di quella occupata dalle classi lavoratrici; — ne segue che il partito socialista, se vuol tendere e avvicinarsi alla mèta, che si è pre-

fissa, non può porsi dal solo angolo visuale del proletariato, bensì deve ispirarsi a qualcosa di più ampio e elevato, deve essere il centro di forza e di attrazione della giustizia sociale, nel più profondo senso dell'espressione.

L'allargamento della base sociale delle rivendicazioni, su cui faceva leva la politica riformistica, era vista da Marchioli, con un luogo comune sempre più diffuso negli ambienti del revisionismo italiano, come diretta conseguenza della diffusione dell'idea socialista nella società; e, come il proletariato non è la sola classe che lotta per il socialismo, così il socialismo stesso non si risolve tutto intero nel punto di vista economico, ma, « in massima parte, si fonda su giudizi di valore ». Il retroterra filosofico della dottrina non è pertanto lo sterile (incapace di produrre spinte ideali) « meccanismo materialistico », bensì l'*idealismo*. Solo in riferimento ai principi del pensiero idealistico, che si fondano su *giudizi universali (non sull'azione* — e qui Marchioli mantiene l'esigenza di universalità posta da Colucci, ma la sposta sul terreno schiettamente etico-ideale), il partito socialista può continuare a esercitare la propria funzione politica, vantando la perenne giovinezza del suo scopo finale.

Ancora Bernstein forniva a Marchioli il criterio interpretativo per enucleare il significato dell'azione e del pensiero dell'ultimo Engels, che avrebbe avuto il coraggio autocritico di riconoscere la validità dei fattori etici e ideali nella storia, superando il presunto oggettivismo deterministico della concezione materialistica della storia:

Lo stesso Engels, nella piena maturità del suo pensiero, ha dovuto ammettere che i fattori etici e ideali — determinati da quelli materiali — reagiscono, alla loro volta, su questi ultimi. Per un materialista, l'ammettere questa interdipendenza era già un atto di coraggio. Bisogna fare un passo più innanzi, e dire che i fattori etico-ideali (per usare l'impropria terminologia engelsiana) hanno un primato e una superiorità sugli altri. In ciò si è all'unisono colla verità e colle più moderne correnti dell'indagine filosofica.

Il socialismo, perciò, non è altro che l'« elaborazione mentale di una realtà politico-economica, plasmata su di un ideale, che, sinteticamente, può appellarsi giustizia sociale ».

La polemica era in verità assai strana. Tanto Marchioli che Colucci concordavano su un punto fondamentale, che era alla base

del revisionismo: il seppellimento della marxiana critica dell'economia politica, con la demolizione della sua trave di volta (*teoria del valore*), la conseguente negazione del carattere di *scienza* al materialismo storico, e la rivalutazione dell'ideale etico, al quale veniva attribuita una funzione piú « pratica » che « teoretica ». Si respira, dunque, la stessa aria dei dibattiti tedeschi: d'altronde Marchioli, oltre a ribadire — come abbiamo prima notato — concetti prettamente neokantiani, aveva fatto un esplicito riferimento a Bernstein, facendo propria la parola d'ordine « *Zurück zu Kant* ». C'è, tuttavia, un elemento che caratterizza la situazione italiana rispetto alla situazione del revisionismo tedesco, e che si può dire costituisca la *variante italiana* del revisionismo: la « rinascita dell'idealismo ». Entrambi i protagonisti della polemica propongono un risarcimento (pratico l'uno, teorico l'altro) del marxismo attraverso una scorpacciata di idealismo soggettivo. Sta di fatto, però, che il richiamo a Kant non impedisce ai giovani « amici del socialismo » di continuare a parlare del vecchio Hegel, sebbene di un Hegel visto attraverso le lenti deformanti del kantismo-fichtismo (non lo Hegel, tanto per intenderci, della dialettica delle « cose stesse »). Per queste ragioni il revisionismo italiano non rientra docilmente nelle caratteristiche indicate da Lenin nel 1908, in *Marxismo e revisionismo*:

Nel campo della filosofia il revisionismo si è messo a rimorchio della « scienza » professorale borghese. I professori « ritornano a Kant », e il revisionismo si trascina sulle orme dei neokantiani; [...] i professori trattano Hegel come un « cane morto » e... stringono le spalle con disprezzo davanti alla dialettica, e i revisionisti strisciano sulle loro orme nel pantano dell'involgarimento filosofico della scienza, sostituendo alla dialettica « sottile » (e rivoluzionaria) la « semplice » (e pacifica) « evoluzione »³⁵.

Il revisionismo di cui parla Lenin, il revisionismo « professorale », era stato rappresentato in Italia, senza per altro acquistarsi gran seguito, da Benedetto Croce, il cui cosiddetto « neo-hegelismo » si rivela, a un piú attento esame, neokantismo pericolosamente formalizzante e anti-hegeliano nella sua affermazione dei *distinti*. Croce, comunque, in qualità di mediatore dei temi allora circolanti a livello europeo, trasmetterà ai « filosofi di Marx » (Mondolfo compreso) i *contenuti analitici del revisionismo* (abbiamo, già visto, d'altronde,

come ricorra in Colucci il motivo del valore-lavoro come prodotto di un « paragone ellittico », espressione con la quale Croce aveva tradotto a suo modo la riduzione, operata dall'austromarxismo, della teoria del valore a mera ipotesi logico-formale). Il « nuovo » revisionismo italiano, invece, non si trascina « sulle orme di Kant », ma piuttosto... « sulle orme di Marx ». Assieme all'ideale kantiano di uno sviluppo progressivo indefinito del processo storico, orientato dall'ideale settecentesco dell'« umanità consociata », passato attraverso la mediazione dell'antropologia filosofica feuerbachiana, l'altro supporto determinante della variante italiana del revisionismo fu proprio la dialettica hegeliana (nella sua forma addomesticata), inverata nell'*umanesimo reale*, di cui ora si faceva sostenitore lo stesso pragmatismo (nonché il « volontarismo della contingenza » dei Boutroux, Renouvier, ecc.). Ma, a ben vedere, frequenti richiami a Feuerbach ricorrono nella stessa letteratura neokantiana in Germania, saldati alla nozione di « perfettibilità » (della storia umana) e funzionalizzati alla riduzione-liquidazione della scienza a mero *calcolo induttivo* delle forze operanti nell'organismo sociale. A questo processo di riduzione della conoscenza alla unidimensionalità della percezione empirica (e di conseguente dilatazione del campo d'azione degli ideali etici) corrisponde l'altro processo, per cui la realtà si appiattisce, tende a non avere piú fondamenti, orientamenti o regole condizionanti di qualsiasi genere; tende, cioè, ad essere *tutta egualmente importante*, come una *totalità acontraddittoria* che conosce solo adattamenti e la cui *estrema disponibilità* al mutamento coincide con l'*assenza assoluta di disponibilità*, con l'inerzia evolutiva indifferente all'azione politica. La storia non conosce alternative, non si fa prescrivere nessun « aut-aut »: il suo motto è « sia... sia ». La forza perturbatrice e irriducibilmente originale dei « fattori umani », anziché determinare l'aspra dialetticità della « logica concreta » (conflitto di classe), smorza la tendenziale catastoficità del processo, ricomponendo gli elementi contraddittori nella coesistenza e nella semplice successione³⁶. Nella visione di Bernstein sono cadute le nervature dell'oggettività categoriale e si è riprodotta l'antitesi, di sapore feuerbachiano, tra teoresi (« universalmente umana ») e prassi (« sordidamente giudaica »). Il suo astratto « scientifico » è in realtà un astratto bastardo: esso non nasce dal processo « dalla vita al pensiero » (Labriola), non è radicato nel tessuto dell'oggettività, ma, al pari dell'astrazione kantiana, è il prodotto della libertà e au-

tonomia della soggettività; soltanto *dopo* trascorre verso il dato empirico (siamo agli antipodi della definizione di « astratto » data da Marx nella *Introduzione* del '57).

Questa risistemazione del kantismo (amputato delle strutture dell'analisi trascendentale) in funzione di una visione soggettivistica della storia, fondata sulla fusione formale di determinismo e teleologia, si riscontra, ancora meglio che in Bernstein, in Max Adler. Per Adler la caratteristica del materialismo storico consiste nel saper cogliere nel tessuto delle cose, dell'esteriorità, l'umano, la soggettività; non a caso, nella sua interpretazione, egli utilizza largamente le *Thesen über Feuerbach* e le pagine del *Capitale* sul feticismo della merce (lo stesso giudizio che Adler dà al pensiero di Feuerbach — non materialismo, ma realismo — è indicativo di un certo taglio interpretativo, che lo avvicina sensibilmente a Mondolfo). Troviamo qui intrecciate e accavallate le due diverse direzioni dell'attacco al « pensiero metafisico », rilevate con molta precisione dallo Zanardo nel suo studio del '60 *Aspetti del socialismo neo-kantiano*:

Da una parte ci si ispira alla problematica dello sperimentalismo, dell'induzione, del pensiero critico, antimetafisico, positivo, scientifico, del pensiero che non anticipa l'esperienza ma è nell'esperienza; dall'altra parte ci si ispira alla problematica della *praxis*, della soggettività, alle caratteristiche, irriducibili a natura e a scienza naturale, della realtà storico-umana e delle scienze di questa realtà³⁷.

In entrambi i casi, o anche in quelle soluzioni che mantengono l'istanza di una compensazione materiale (di contenuto) della *praxis* attraverso il pensiero concreto e sperimentale del pragmatismo (Mondolfo), si voltano le spalle non solo al materialismo « volgare » (metafisico), ma a tutto il materialismo: alla teoria come astrazione determinata (scientifica), che non risolve in sé nell'atto di appropriazione cognitiva l'oggetto di conoscenza, che le rimane esterno; alla pratica, come attività avente radici e incidenza oggettive. Le nervature categoriali dell'analisi di Marx vengono frantumate in un discorso fluido, filosofico e/o empirico, nel quale non si trascorre mai *dall'astratto al concreto*, secondo il metodo delineato nella *Introduzione* del '57, ma si retrocede dalla determinazione data (isolata sotto il segno della sua irriducibilità) alla categoria che si presume (soggettivamente) l'abbia generata. Si radicalizza, pertanto, il dualismo tra

serialità empirica e serialità categoriale: il pensiero, che si proclama libero e autonomo, quando arriva all'analisi concreta si scopre prigioniero della impermeabile intrinsecità dei dati, e deve limitarsi a prenderli come sono, per poi giustificarli all'interno di una mediazione *puramente teoretica*. Da qui il classico rovesciamento di posizione, tipico di tutti gli intellettuali che avevano proposto o tentato un rinnovamento filosofico della dottrina; l'astrattezza della serialità categoriale lascia insoddisfatta proprio l'esigenza fondamentale da cui la teoria era partita: una unità teorico-politica scientificamente fondata, che fosse in grado di guidare saldamente la politica. L'inadeguatezza della soluzione teorica riversa le insoddisfazioni nel campo della pratica: il primato che doveva spettare alla teoria, spetta di fatto alla pratica (Colucci). È nell'azione pratica che si compie il salto dalla necessità alla libertà; è nell'azione pratica che si realizza il finalismo nella vita spirituale-sociale. I nessi oggettivi della realtà sono sfumati: la storia è opera della volontà libera o dell'attività universalizzante della *Praxis*. La scienza marxista scompare con la zavorra della metafisica positivista: il marxismo « rinasce » come *filosofia della storia*³⁸.

Una volta puntualizzate queste cose, riuscirà forse piú comprensibile la simpatia di questi giovani « riformatori » del socialismo nei confronti di Bernstein, la cui concezione era, per l'importanza che in essa si dava ai « fattori umani » (soggettività e ideale), del tutto omogenea a quello spirito di « riforma », profondamente idealistico e antiscientifico. Ma, come vedremo, analoga a quella di Bernstein è anche la funzione che la *soggettività etica* viene ad assumere in Mondolfo: funzione, cioè, non di *rottura*, ma di *continuità* del processo storico, in quanto superamento, nell'universalità cosciente, della primordiale asprezza della conflittualità *puramente oggettiva* (catastrofismo); inveramento, cioè, della lotta di classe nella *collaborazione di classe*: questo è, in fondo, lo sbocco riformistico conseguente (perché implicito *dentro la stessa operazione teorica*), della « ripresa » filosofica mondolfiana. Ma già nella polemica in questione si può intravedere abbastanza nettamente il nesso che corre tra « rinascita dell'idealismo » e « revisionismo ».

Non è un caso che l'idealista Marchioli, assertore della supremazia del momento etico-volontaristico, pervenga alle stesse conclusioni politiche dei *deterministi* della Seconda Internazionale, i quali, muovendo con lui dalla confutazione della legge dell'immiserimento

crescente, finivano per teorizzare la transizione pacifica e progressiva dalla fase capitalistica a quella socialista, e vedevano un chiaro sintomo di questo passaggio nella de-settorializzazione dei conflitti sociali, determinata dalla diffusione dell'ideale di *giustizia sociale*, vale a dire, nel riassorbimento/inveramento della lotta di classe nella politica di *collaborazione di classe*. Il programma politico collaborazionista trova qui addirittura la sua giustificazione filosofica: in quanto sintetico (nel senso kantiano) l'ideale di giustizia non è né apriori, né trascendente, per cui « l'idealismo critico del socialismo si riduce a un realismo idealistico ».

Non diverse, benché orientate in funzione soggettivamente rivoluzionaria, erano le premesse teoriche del giovane Colucci, che, nella sua risposta³⁹, ribadiva il carattere essenzialmente pratico del socialismo, la cui « crisi teorica » doveva ormai risolversi « nel ricorso all'azione ». La trasformazione pratica del socialismo aveva radicalmente trasformato la natura dei suoi dissidi interni e della loro composizione; non più battaglie teoriche tra comunisti e collettivisti, socialisti agrari e socialisti industriali, socialisti di stato e socialisti democratici: « oggi sono gli indirizzi pratici a contendersi il terreno: sono il riformismo ed il sindacalismo »; non due correnti teoriche, ma « due diverse filosofie della pratica ». Sorto nella pratica, il dissidio non poteva risolversi che nella pratica:

l'azione combina e confonde e distrugge in sé ogni precetto. Segna la fine d'ogni filosofia: senza preferenze e senza timori. È l'inconoclasta indomabile, l'eterna rivoluzionaria. Così la prassi operaia elimina in se stessa il dissidio fra sindacalismo e riformismo.

Per capire il senso di queste affermazioni e di queste prese di posizione, che poi ritorneranno con maggiore frequenza, dopo i grandi fatti della guerra e della rivoluzione d'Ottobre, anche negli esponenti della rottura storica con il socialismo riformista (mi riferisco soprattutto al gruppo di « Ordine nuovo »), bisogna riportarle per un verso all'atmosfera che allora circolava negli ambienti della intellettualità europea (che respirava direttamente l'aria delle ideologie imperialistiche), per l'altro — sotto il profilo sia storico che teorico — al problema del rapporto contraddittorio che lega la « rinascita dell'idealismo » al positivismo. Ha notato al riguardo assai acutamente Timpanaro che quello che viene « perduto in quasi

tutto il marxismo odierno » è precisamente « il significato della svolta compiuta dalla cultura borghese tra la fine dell'Ottocento e i primi del nostro secolo: del passaggio, cioè, dal positivismo all'idealismo »⁴⁰. Lacuna tanto piú grave se si pensa che proprio nella complessità di questo passaggio si trovano nascoste molte delle aporie non risolte del marxismo teorico occidentale, compresa la sua difficoltà di uscir fuori dall'astratta contrapposizione determinismo-volontarismo (riforme-rivoluzione), il suo *essere al di qua di Lenin*. La mancanza di un giudizio, oltre che filosofico anche politico-culturale, su questa svolta fa sí che l'odierna coscienza teorica europea rimanga irretita nell'« antimaterialismo », per cui « la critica stessa del positivismo, doverosa da parte di un marxista, si carica di motivi antimaterialistici »⁴¹:

Nel marxismo stesso ci fu chi si illuse che la « rinascita idealistica » potesse agire da tonico rivoluzionario contro il gradualismo e il parlamentarismo della Seconda Internazionale. Korsch e il giovane Lukács, per certi aspetti anche il primo Gramsci, e tra i compagni di strada del marxismo Piero Gobetti e molte delle forze che poi confluirono nel Partito d'Azione, vissero con alta temperatura morale questa illusione. È merito di Lenin non averla condivisa⁴².

Il vero limite del revisionismo secondinternazionalista non consiste affatto in una carenza di volontarismo, in una sottovalutazione del fattore « umano » e « ideale », ma in una « filosofia della storia » formalmente dialettica, di fatto evoluzionistica ed eurocentrica, che liquidava la scienza sbandierando il primato della coscienza (o dell'azione), ma conservava intatti i nodi non sciolti del vecchio determinismo: assenza di una critica marxista (= materialistica) dello stato; concezione feticistica (naturalistica) dell'economia, incapace di cogliere la totalità reale articolata descritta dai *rapporti sociali di produzione*, e fuga conseguente nella sfera dell'*ideale morale* come correttivo teoretico dell'empirismo pratico; incomprendimento della nuova fase imperialistica del capitalismo.

La contraddizione tra Marchioli e Colucci era, dunque, solo apparente. Se ne era accorto lo stesso Turati, mostrando di apprezzare (guarda caso, proprio lui, positivista ed evoluzionista) la concordia di fondo che emergeva dalla discordia verbale dei due giovani: essi sviluppavano i due lati fondamentali del socialismo, l'uno

la spinta ideale, l'altro la vittoria perenne del fatto, dell'energia, dell'azione; entrambi proclamavano perciò « il nocciolo essenziale del socialismo »⁴³. Era assai significativo, poi, che Turati facesse presente che la tesi di Marchioli sulla interdipendenza degli interessi (collaborazione di classe), fosse tutt'altro che la novità che si voleva dare a vedere, essendo già da tempo fedelmente osservata dalla pratica politica del partito: si tratta, scriveva, di una dottrina « che il nostro riformismo ha elaborata via via, tentandone con maggiore o minore fortuna, le applicazioni possibili »⁴⁴.

La collusione delle posizioni si manifesta ancora più nettamente nelle repliche. Nel suo successivo intervento⁴⁵ Marchioli, in un *excursus* sulla filosofia contemporanea europea (con ampie citazioni di Bergson, Boutroux, Caird, James, Windelband, ecc.), tentava una riesposizione della gnoseologia neokantiana. E, curiosamente, nel riproporre al socialismo la filosofia idealistica, ricorreva alle stesse motivazioni con le quali Colucci aveva poco prima sanzionato la morte della teoria nell'azione: ricordando la funzione che veniva esercitando in quegli anni Benedetto Croce, egli sosteneva che i socialisti dovevano essere « più propensi al volontarismo che non al determinismo », poiché, mentre questo è in fondo « una teoria conservatrice e quietistica », quello invece « dà il giusto primato ai lati più alti, più umani della nostra psiche, induce a propositi di continuo rinnovamento sociale e s'accorda col kantismo nel dire che noi abbiamo effettivamente una libertà, nel senso che ci poniamo degli ideali e ci sforziamo di agire conformemente ad essi ». L'ideale del socialismo emerge nell'uomo e si diffonde universalmente, in quanto affonda le radici nella nostra *coscienza*: l'oggetto, di per sé, non muove la storia, perché necessita della mediazione del pensiero e dell'*ethos*. I veri motori della storia sono i *giudizi di valore*:

mediante essi noi sentiamo e percepiamo il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, e la loro importanza aumenta se si pensi non all'individuo isolato, ma ai gruppi di individui, alle collettività. Dai giudizi di valore collettivi sorgono le *idealità sociali*, la cui forza dinamica è stata bene posta in luce dal positivista Ardigò.

Bisogna uscire, dunque, dalla scolastica contrapposizione tra positivismo e idealismo: le affermazioni di Marchioli, al riguardo, sono assai chiare, nel ribadire concetti già presenti, in una com-

plexità di costruzione di gran lunga maggiore, nello stesso Mondolfo. Emergono, inoltre, le radici comuni di idealismo e filosofia della vita (entrambi provenienti dal ceppo positivista): essi sorgono da una stessa esigenza storica, da una stessa insoddisfazione, che si manifesta nel loro comune bersaglio polemico: la *scienza*. La vita, la realtà è molto piú ricca, molto piú complessa di qualsiasi norma dell'umano intelletto, sfugge al tentativo dell'apprendimento categoriale, a meno che la categoria, universale, non cresca con il ritmo processuale della realtà, sia la stessa realtà che si fa vita o pensiero: non è forse vero che in questo *slogan* possono ritrovarsi tanto idealismo che filosofia della vita?

Per siffatte ideologie « il socialismo non può mai essere ridotto a sistema scientifico, senza pericolo di irrigidimento e di ossificazione. Costringerlo in pochi e miseri schemi logici significa negarne tutta la ricchezza emotiva... ». È Marchioli che parla, ma sembra di risentire Colucci: il socialismo « finisce sempre coll'abbattere e collo scavalcare le dighe sistematiche, in cui si crede di averlo per sempre incanalato [...]. Nella sua essenza esso è piú affine a una religione (laica, s'intende), che non alla scienza. [...] La fede nell'avvenire del socialismo e del partito non può venire se non da una concezione idealistica... ». Ma di quale socialismo parla Marchioli? Non certo di quello teorico, ma del socialismo con movimento pratico, che continuamente si libera dei ceppi nei quali la teoria intende racchiuderlo; la scelta dell'idealismo come fondamento teorico-ideale è, allora, giustificata dal semplice fatto della sua maggiore duttilità filosofica ed elasticità di funzioni rispetto al flusso continuo e incessante della realtà empirica ⁴⁶.

La divergenza con Colucci si era talmente assottigliata da scomparire addirittura. La nota di « Ille ego », che precedeva la replica, metteva in luce come le due posizioni rispecchiassero « un intimo disagio » che si manifestava, all'interno di partito, soprattutto « negli intelligenti e negli intellettuali ». L'articolo del Colucci, che portava il titolo assai significativo *La riconquista dell'ideale* ⁴⁷, muoveva dall'identità di *politico e ideale*: è vero che l'azione è la sola che possa far superare al socialismo i punti morti del suo processo di sviluppo; ma è anche vero che questa azione non deve essere settoriale (e con questo egli veniva incontro all'esigenza di universalità avanzata da Marchioli), bensí *politicizzata* — cioè animata e « ispirata » dall'ideale. Un socialismo reificato, immerso nelle cose, ridotto a puro

attivismo privo di anima e di coscienza, si lascia riassorbire nel corporativismo della lotta esclusivamente operaia, si confonde con il movimento operaio, non è niente di più di quest'ultimo: solo la prassi che prenda le mosse dall'ideale è prassi socialista, e per ciò in grado di universalizzarsi all'umanità intera. Ma il problema dell'ideale non è un problema di rielaborazione teorica. Il « ritorno a Marx », per Colucci, non significava ritorno ai fondamenti filosofici della dottrina, ma ritorno allo *spirito rivoluzionario* che aveva animato le opere teoriche dei fondatori del socialismo scientifico. Per esprimere questi concetti, Colucci adoperava un linguaggio ricco di figure retoriche e di richiami verbosi, notevoli soltanto per la loro deprimente vuotezza, commista a una sorta di stucchevolezza mistico-religiosa:

L'ideale del socialismo non è dato dalla prova teorica del suo avvento, non è fornito dalla dimostrazione matematica del suo effettuarsi, quale poteva derivarsi dall'opera di Marx. Non è legato e soggiogato alla scienza, ma sta nel fantastico regno della fede; non si argomenta col pensiero, ma si intuisce con l'anima commossa; non si evince dalle indagini astratte, ma si compone ne' cieli coi voti degli spiriti anelanti. *Il socialismo non può essere una verità dimostrata, ma solo una verità rivelata.* Marx così si trasfigura: assume una veste essenzialmente etica, quasi religiosa.

Al di là della retorica della volontà, che, come abbiamo già detto, ritornerà nei discorsi dei rivoluzionari dopo la vittoria dei bolscevichi in Russia, quello che importa rilevare è che le esigenze manifestate dai protagonisti della polemica erano le stesse dalle quali Mondolfo era partito per il suo lavoro di ricomposizione dei frammenti filosofici del *realismo* storico.

Oggi la polemica Marchioli-Colucci, e l'incitante desiderio vostro di vederla proseguire ed estendersi, mi rivelano che quel disagio, ch'io supposevo, non era soltanto nella mia immaginazione, e che il bisogno di un orientamento filosofico è più vasto e diffuso di quanto io credessi⁴⁸.

Mondolfo tagliava subito il problema, con la solita efficacia, recuperando lo spirito di *revisione* che stava alla base degli opposti dilemmi del dibattito: gli « slanci arditi nei cieli dell'ideale » del giovane Colucci erano un sintomo di reazione *non tanto al materialismo storico*, quanto alle interpretazioni volgari di esso (« uso La-

fargue »), ricorrenti nella pubblicistica borghese, certo non candidamente interessata alle sorti del socialismo. La reazione portava a una frettolosa sostituzione del pensiero marxengelsiano con « il volontarismo, il pragmatismo, la filosofia dell'azione, che diano all'attività pratica del movimento sociale le coerenti premesse teoriche »⁴⁹. Mondolfo nega valore alla *revisione*, solo perché ne ha spostato i termini nel contesto di una ritraduzione filosofico-umanista e storicistico-pragmatica della dottrina, spacciata per sua genuina *interpretazione*: ciò che nella polemica viene fatto passare per « revisione », altro non è che rinnovamento delle « troppo dimenticate o sconosciute dottrine filosofiche » dei fondatori del socialismo « scientifico ».

Se Colucci era ritornato, colmo di sentimenti e di slanci, in quella « soffitta » nella quale da sempre i socialisti italiani avevano tenuto Marx, « abbandonandone le opere alla critica roditrice dei topi, e contentandosi di riassunti ed esposizioni, che erano troppo spesso un tradimento », Marchioli dal canto suo aveva addirittura voltato le spalle a Marx, ricercando il *passé-partout* della teoria nell'idealismo: senonché, continua il nostro autore, anche Marchioli, quando critica il meccanicismo e afferma « la necessità della filosofia nuova » (volontarismo e pragmatismo), non fa che aderire alle idee fondamentali della concezione materialistica della storia (quest'ultima, cioè, contiene in se stessa i vantaggi delle nuove concezioni del pensiero europeo, essendo fondamentalmente basata sul principio volontarista e attivista delle *Tesi su Feuerbach*). Nell'errore di attribuzione a Marx ed Engels di una teoria da loro mai professata (l'acquiescente materialismo deterministico) Marchioli si troverebbe rispetto ad essi nella medesima posizione nella quale si era a suo tempo trovato Marx rispetto a Feuerbach, vedendo in lui un materialista, anziché « il fondatore del moderno volontarismo, il predecessore e il maestro del Marx in quella " filosofia della praxis ", che è la vera base dottrinale del comunismo critico »⁵⁰. Su questa base Mondolfo stabiliva poi il legame storico tra il marxismo e le moderne correnti del pensiero europeo, confermato dalla « veduta pragmatista » presente nello stesso Engels, com'era dimostrato dal suo scritto del 1892 *Sul materialismo storico*, in cui la nostra scienza è, « come nel pragmatismo, tradotta in termini di previsione, e l'azione vi è considerata come il vero strumento della conoscenza teorica »⁵¹. Non a caso la terza *Glossa* affrontava il

297
64
216
« legame fra la teoria della conoscenza e le dottrine sociali », facendo vedere come la « causalità nella storia, quale il Marx e l'Engels la concepiscono », non sia quella « del comune determinismo », ma piuttosto « un movimento dialettico ». Il rovesciamento della prassi presuppone che negli uomini ci sia un principio di attività autonomo e consapevole, che reagisce sull'ambiente producendone le trasformazioni »⁵².

Già s'intravedono quei motivi che porteranno Mondolfo al netto rifiuto dell'« autocritica delle cose » di Labriola e a privilegiare, conseguentemente, la funzione storica delle ideologie. La sola oggettività non basta: « le classi hanno esistenza reale ed azione effettiva solo in quanto posseggano una coscienza: la coscienza di classe, quale è costituita dalle ideologie, che a ciascuna classe sono proprie »⁵³. Con il ricorso al tema della *Menschlichkeit*, che il proletariato rivendica contro la disumanità delle condizioni storiche presenti, non ha più senso alcuno la contrapposizione della giustizia sociale alla lotta di classe, valida soltanto qualora s'intenda quest'ultima in maniera limitata e oggettivistica.

Se la chiusura di Mondolfo è « dialettica » e sapientemente mediatrice, quella del vecchio Turati, viceversa, è piattamente rettilinea, benché epidermicamente sensibile alle esigenze « ideali » affacciate dai due giovani protagonisti della polemica: l'antico *leader* del giovane socialismo italiano non riesce ad andare al di là dell'avvertimento della necessità soggettiva dell'ispirazione sentimentale, che accompagni l'inesorabile necessità oggettiva della « logica delle cose » e adegui ad essa la coscienza delle nuove generazioni⁵⁴.

Nella successiva replica Colucci⁵⁵ aveva in parte ribadito i suoi motivi (« La filosofia del socialismo s'avvicina... ad un misticismo attivo e nutrito di storia... »), in parte aggiunto altre notazioni, sintomatiche di quanto stesse ormai diventando un fatto diffuso l'interpretazione idealistica del marxismo (« Chi specialmente legge le undici glosse di Marx su Feuerbach non tarda ad accorgersi del vivo contenuto idealistico, ond'è piena la sua filosofia »), che aveva come rovescio della medaglia un'accentuata tendenza al pragmatismo (« La moderna critica scientifica ha scoperto, in ogni dottrina, in ogni sistema di idee, una funzione essenzialmente pratica »). Accanto a questi rilievi, l'articolo aveva il suo aspetto più interessante nel *tipo di critica* che Colucci rivolgeva a Bernstein, che dimostrava per un verso una generica insofferenza nei confronti dell'evoluzio-

nismo riformista, per l'altro la carenza piú completa di una prospettiva teorica alternativa, in grado di superare *qualitativamente* i presupposti analitici del *revisionismo* (al quale gli slanci di fede erano in ultima istanza *subalterni*):

Io penso che la revisione critica del socialismo, compiuta dal Bernstein, non si sia proposta, né abbia avuto, l'effetto di alterare e di mutare le linee filosofiche del pensiero comunistico. Il Bernstein non fece altro che controllare le basi storiche, sulle quali Marx aveva innalzato la propria dottrina. Le sue indagini non furono e non potevano essere fatali al socialismo: tanto vero che questo continuò ancora per un pezzo la sua ascensione trionfale. Il socialismo gridava: lotta di classe; e poi: eguaglianza, solidarietà, giustizia... E il Bernstein non poteva, con i suoi calcoli, distruggere codesti impulsi dell'anima. L'idea socialista era, d'altro canto, nella sua fase progressiva: né quindi è da pensare che il Bernstein abbia iniziato la sua critica per un sentito bisogno di rinnovamento ideale, o per scongiurare la rovina imminente. [...]

Al socialismo [continuava nell'aggiunta all'articolo, scritta dopo la lettura dell'intervento di Mondolfo (*Rovistando in soffitta*)] — benché ricco d'un proprio contenuto filosofico-etico: la sua filosofia piú « propria » — è sempre piaciuto di « fare i conti » con la filosofia corrente, discettando, piú o meno utilmente, sui massimi problemi e sui primi principi. Ha fatto i conti con la filosofia post-hegeliana, li ha fatti col positivismo, li fa ora col neo-idealismo. [...] Ma la questione è un'altra, e ben piú ampia: è la questione della « soffitta ». Che Marx s'aggiri ne' suoi pressi e con tendenza ad entrarvi, non è certo colpa di chi, avendolo notato, l'ha sinceramente detto. Esiste, dunque, una vera e propria crisi del socialismo — una crisi dell'ideale — la quale è, insieme, crisi teorica, pratica, filosofica, eccetera: investe, insomma, tutto lo spirito *attivo* del socialismo.

Per Colucci, quindi, non esiste il problema del *revisionismo* (sia in senso positivo che in senso negativo), perché non esiste il problema della crisi teorica come riflesso della crisi del movimento, la cui soluzione sia condizione (necessaria benché non sufficiente) della ripresa del movimento stesso: se la crisi filosofica può essere superata con l'ausilio della filosofia idealistica, resta tuttavia la crisi vera, la *crisi dell'ideale*, la crisi dello « spirito socialistico ». Nella negazione della scienza, astratta e incapace di risolvere la complessità del reale, Colucci non faceva che ribadire gli stessi concetti di Marchioli: la differenza tra i due stava soltanto nel concepire l'ideale come fatto filosofico, cioè fine perseguito criticamente (Kant), ov-

vero come fine sentimentale. Nella risposta all'editoriale (*Contravveleno*) di Turati, Colucci pasava decisamente ad attaccare la prassi cosalizzata dei socialisti italiani, ancora strettamente legati alla visione meccanicistica. L'azione sola non basta, se non è illuminata dallo slancio ideale:

Nella procella della vostra (ch'è anche nostra) crisi interna, voi credeste di trovare un'esteriore ancora di salvezza: l'azione; e ad essa vi appigliaste con tutte le vostre forze, scambiando il socialismo col movimento proletario, la vostra fede con la obbiettiva « prassi » operaia⁵⁶.

Estenuatosi l'ideale, i socialisti si erano illusi di trovare la base concreta su cui adagiare la loro nozione dell'avvenire nella « nuda ed edonistica azione ». Scaricato l'ormai inutile fardello degli slanci fideistici e dei sentimenti romantici, propri dei vecchi apostoli della rivoluzione, essi credevano di realizzare il socialismo, e chiamavano maturazione del movimento il progressivo allontanamento dal fine. La loro azione era morta, perché il sentimento dello scopo era morto in loro, che cercavano invano nella sterile e angusta prassi operaia un puntello per la propria « anima smarrita ». La pura azione, concludeva perciò Colucci, checché ne dica Turati, non qualifica di per sé il socialismo: non è un « contravveleno » efficace, perché incolore. Per ridarle capacità vivificante occorre imprimerle un segno, darle un'impronta netta e definitiva. Questa l'esigenza che Turati non aveva soddisfatta con la sua risposta, per limiti non personali ma oggettivi: il socialismo si era spento nell'azione utilitaria, era anegato nella cieca pratica corporativa; il partito socialista era l'*erede* del suo cadavere.

Il vecchio Turati ribatteva immediatamente, nello stesso fascicolo, rilevando, non senza ragione, in Colucci « la concezione *statica* che i predarwiniani si facevano delle specie e dei regni naturali », ma concludendo con l'affermazione giustificazionista per cui va accettato serenamente, come *naturale sviluppo della vita organica* del partito, il fatto che il socialismo divenga « di necessità, tutto riformismo ». Ma, il particolare più significativo è che Turati contrapponeva alla critica scorretta di Colucci del presunto operismo del Psi, la più seria e responsabile critica di Salvemini e di Mondolfo, i quali, nel consigliare al Partito socialista di non indulgere troppo

« a taluni interessi parziali o di gruppo » additavano « un pericolo vero (sebbene, a senso nostro, troppo gonfiato dai critici) ».

Il nuovo intervento di Mondolfo non si faceva attendere, e ancora una volta dava man forte a Turati, giustificando la pratica del riformismo alla luce di una articolata e complessa dimostrazione « dialettica ». L'articolo, *Tra l'ideale e l'azione*⁵⁷, prendeva l'avvio da una notazione di ordine generale di Stuart Mill, per la quale un'idea, allorché si trova sulla strada della graduale « conquista dell'universale consenso », comincia a perdere la sua « energia fattiva », cessa cioè di essere un'idea-forza. Un siffatto fenomeno sarebbe rilevato, riguardo al socialismo italiano, dal « magnifico articolo » di Colucci *Grandezza e decadenza del socialismo*: « l'ideale che si attua nella realtà, uccide se stesso; la sua vita era nel suo esser negato; la negazione della negazione è il suo superamento »⁵⁸. Poiché l'ideale ha una ragion d'essere eminentemente dialettica, la « fantasia » è da ciò condotta non già a considerare l'opposizione tra « l'attuale e il futuro » e il passaggio dall'uno all'altro momento « nel lento cammino della graduale conquista », ma piuttosto ad accentrarli « in un unico punto critico »: ed ecco la teoria rivoluzionaria e catastrofica dell'immiserimento crescente, schematizzazione efficace ma fin troppo sintetica del processo dialettico. Per rendere meglio la grandiosità del superamento della vecchia èra nella nuova Marx ed Engels avrebbero dipinto un vero e proprio quadro ad effetto, in cui la « fosca dipintura della degradazione progressiva [...] proiettava una luminosità radiosa sull'ideale della redenzione... »⁵⁹.

La teoria della miseria crescente, dunque, in quanto metaforica, non rientra in un quadro fatalistico, ma sta ad indicare il risveglio del momento soggettivo nello sfruttato, via via che la storia avanza e le condizioni della società crescono e si ampliano: si tratta dell'« acuirsi della sensibilità soggettiva e della insofferenza di ogni inferiorità e di ogni negazione della umanità »; la legge rientra allora nella concezione volontaristica della storia, poiché « soltanto nella volontà operosa può ricercarsi la forza trasformatrice delle condizioni reali »⁶⁰. Bisogna allora ricostituire, nel presente storico, quell'unità di teoria e prassi che i fondatori del « comunismo critico » avevano realizzato nella loro opera rivoluzionaria: crisi di ideale, certo; ma anche, e soprattutto, crisi politica, crisi del rapporto tra pensiero e azione: « Egli è che la praxis s'è troppo disgiunta dalla teoria, l'azione troppo separata dall'ideale »⁶¹.

Inoltre, non si risolve il problema contrapponendo l'ideale della giustizia sociale alla lotta di classe (Marchioli), ma scoprendo la dimensione liberatrice, e quindi « universalmente umana » di questa ultima. Le ricette di Turati (« La salvezza... sta nell'azione, che, realmente, sola, genera il pensiero ») e di Colucci (« La verità [...] è una funzione della nostra fede; varia col variare delle nostre finalità, delle nostre azioni »), rivelano un comune fondo di pragmatismo, nel momento in cui « vengono a dare, pur senza volerlo, la giustificazione di quel movimento, che non vuol vedere al di là delle contingenze momentanee, che troppo si subordina alle finalità particolaristiche, che manca perciò dell'anima orientatrice »⁶². Strettamente legata ai ceppi dell'empiria, subordinata alla politica della contingenza, nessuna di queste due concezioni riesce a realizzare l'unità concreta di teoria e prassi, che si trova soltanto nel concetto di « praxis rovesciata »:

In principio era l'azione: scrisse una volta l'Engels; e dall'azione trae impulso e sviluppo il pensiero, che, del resto, è esso pure un operare. Ma i risultati dell'azione non sono puri *fatti*, si cangiano in *fattori*; la teoria non è un semplice prodotto, si muta in una produttrice di prassi, e la anima e la orienta e la dirige e la vivifica. Non ideale senza azione, ma neppure azione senza ideale...⁶³.

Il socialismo non si risolve tutto nell'azione (« movimento di masse »); non afferma a ripetizione rettilinea (adialettica) la causa prima, che è la prassi (Turati), ma è piuttosto una concezione della vita e del mondo (*Lebens und Weltanschauung*); non è una teoria che scaturisce dallo slancio della fede o dall'illusione, e pertanto momentanea (Colucci), bensì una dottrina che affonda le sue radici sui *fondamenti costitutivi dell'umanità*, sui suoi contenuti storici permanenti, che « raccoglie a unità di sintesi, nell'unità della sua vita, la varietà dei singoli momenti fra loro contrastanti »⁶⁴. I socialisti, che avevano per molti anni dimenticato il « comune fondo di umanismo » che legava la teoria marxista al « positivismo antropologico » di Feuerbach, avevano tuttavia appreso dalla lotta « la necessità dell'azione ». Ma « la lezione delle cose » è stata da essi interpretata in maniera assai pragmatica e momentanea; l'influenza dei fatti oggettivi è rimasta, pertanto, niente più che una serie di dati empirici isolati, dall'efficacia limitata, proprio per questo, ai

casi particolari. L'acquisizione della coscienza di classe, invece, in quanto fatto non parziale ma globale (teorico e pratico a un tempo), fa tutt'uno con la soluzione della crisi dell'ideale:

Conquistare la coscienza di classe significa, per il proletariato, conquistare la coscienza dell'umanità. Ma l'umanità e i suoi valori costituiscono una concezione filosofica: quella concezione del *reale Humanismus*, che il Marx legava in unità indissolubile con la *umwälzende Praxis*, da lui, pertanto, fatta strumento di teoria e teoria essa stessa⁶⁵.

La polemica, a questo punto non ha più storia: se Marchioli conclude⁶⁶ affermando ancora una volta la indispensabilità della filosofia idealistica in quanto unica teoria in grado di sorreggere la pratica del riformismo, universalizzando l'idea socialista, Colucci fa eco definendo il socialismo come una sorta di « cosmopolitismo operaio »⁶⁷. Se la disputa si era spenta in una improduttiva e vacua concordia sui principi dell'idealismo e dell'antimaterialismo ad oltranza, questo non faceva che confermare quanto fosse fertile il terreno perché l'operazione revisionistica di Mondolfo vi esercitasse liberamente la sua influenza. Questo mi sembra, tra l'altro, confermato dalla serie di articoli che vennero pubblicati da Colucci sulla « Critica sociale » tra il 1° ottobre 1911 e il 1° luglio 1912, intorno alla questione del rapporto socialismo-filosofia⁶⁸.

Nel primo articolo della serie⁶⁹, basandosi sulle *Tesi su Feuerbach* e i *Saggi* di Antonio Labriola e gli studi di Sorel, si afferma chiaramente l'impostazione idealistica: « la distanza tra idealismo e marxismo è assai minore che non quella tra marxismo e determinismo... ». Il marxismo si trova al di là di determinismo e volontarismo; chi rinfaccia al marxismo la *Magenfrage* cade in una duplice confusione: 1. « confonde... il metodo della filosofia con la materia di cui essa vive »; 2. « confonde la praxis col suo oggetto ». Manifestando la sua convergenza con le tesi mondolfiane Colucci afferma, pertanto, che « l'idealismo di Marx » sta tutto nel « *potere creativo* della praxis », nella quale risiede pure la radice della critica al materialismo come concezione statica della realtà. Il lato idealistico del pensiero di Marx è stato sviluppato soltanto dai sindacalisti, i quali però hanno finito col cercare la ragione motrice della storia in un elemento vitalistico, estraneo alla dottrina marxista: la volontà. L'interpretazione del rovesciamento della prassi come « slan-

cio vitale » o « volontà di potenza » non era che l'effetto, a livello ideologico, della « delusa attesa della concentrazione industriale e della proletarianizzazione crescente ».

Sul rapporto socialismo-marxismo sono impostati il secondo e il terzo articolo, intitolati rispettivamente *Socialismo e filosofia*⁷⁰ e *La filosofia di Marx*⁷¹. In quest'ultimo, che darà luogo a un immediato intervento di Mondolfo⁷², si tende a sganciare il socialismo come movimento reale dalla filosofia e a stabilire tra i due un rapporto di utilizzazione della seconda da parte del primo: le filosofie tramontano, « ma il socialismo, che se n'è via via imbevuto, permane »; esso è imperituro perché affonda le sue radici nelle ragioni dell'esistenza; nasce nel cuore, ma si razionalizza nelle filosofie che sceglie come sua espressione ideologica. In questa opera di razionalizzazione (universalizzazione) dello sviluppo storico consiste la funzione della filosofia; una filosofia che serve la storia, in quanto conferisce un senso e una finalità al processo, acquista per ciò stesso valore scientifico: « Marx converte la filosofia in scienza, e ne investe il socialismo. Questa è l'opera sua ».

Pur vedendo il processo di genesi e di formazione del marxismo in chiave esistenziale, Colucci intravede l'importanza centrale del rapporto con l'hegelismo (« Hegel è la chiave di Marx ») e delinea una cronistoria delle fasi più importanti della sinistra hegeliana nella quale tende a mettere in rilievo, per un verso, l'importanza dell'umanesimo sperimentale di Feuerbach, per l'altro il carattere decisivo della riacquisizione della dialettica (ritorno ad Hegel) per superare il dualismo ancora presente nel filosofo dell'*Essenza del Cristianesimo* e pervenire alla fondazione di una filosofia integrale dell'uomo e della sua storia. Ma se per molti rispetti Colucci sostiene la « fecondazione hegeliana del socialismo », per altri nega qualsiasi legame di necessità tra la situazione storica oggettiva (movimento reale) e il materialismo storico (teoria). La genesi della dottrina viene pertanto motivata, in modo nettamente antilabriolano, con il ricorso a categorie psicologiche:

Nell'analisi di questa psicologia si risolve buona parte della « scienza » del socialismo: né si fa torto a Marx, affermando la sua dimostrazione affetta da un implicito atto di fede; né si fa male al socialismo, negandogli quella « automaticità » e quella astronomica prevedibilità, che nes-

sun processo umano possiede ed offre, sottoposto com'è all'azione e all'influenza di elementi diversi, volontari e non, e d'imprevisti accidentali.

In palese contraddizione con la precedente affermazione per cui il materialismo storico avrebbe convertito la filosofia in scienza è l'asserzione, che segue subito dopo, per la quale la ricerca di Marx non potrebbe dirsi scientifica in quanto non disinteressata, ma direttamente finalizzata allo scopo pratico di fornire le « armi della critica » al movimento operaio. Processo teorico e processo pratico-politico sono dunque in Marx strettamente connessi, stretti in una unità inscindibile (ma si tratta di una unità *psichica*): farne l'autopsia equivarrebbe a far violenza alla realtà concreta del suo pensiero:

E Antonio Labriola si è arrestato — senza peraltro rendersene consapevole — dinanzi alla profanazione macroscopica, e ha voluto invece guardare Marx nel suo complesso, vivo e pulsante. Opera tentatrice; ma ingannatrice. Per essa, la fusione tra filosofia, e, poi, tra scienza e socialismo, da fatto psicologico, diventa fatto obbiettivo: donde una grave difficoltà a determinare dove e come la filosofia che Marx ha derivato dal suo ambiente, diventi socialismo, diventi cioè filosofia « socialista »: donde, pure, una viva tendenza a concepire uniti e inseparabili socialismo e materialismo storico.

Per Colucci, invece, occorre partire dalla distinzione tra socialismo e marxismo per potere apprezzare il grande « sforzo di genio e di fede » compiuto da Marx per unificarli. Ma si tratta di una sintesi « artificiosa », che, per essere intesa, va rovesciata e studiata nei suoi due termini separatamente. Proprio in questa origine soggettiva (psicologica) della dottrina risiede la radice del mistero del doppio vincolo che Marx conserva nei confronti di Hegel: vincolo affermativo rispetto alla forma, negativo rispetto al contenuto; il fondamento non è più l'idea, ma, come in Feuerbach, l'« oggetto sensibile ». La dottrina marxista allora (qui Colucci risente direttamente l'influenza dell'interpretazione gentiliana) sostituisce alla « metafisica idealistica » una « metafisica materialistica, la quale però di quella utilizza il dinamismo, il concetto della praxis », che consente a Marx di superare il dualismo di attività teoretica e attività pratica, residuo ideologico ancora permanente in Feuerbach.

Sotto il rispetto della comprensione storica, però, Hegel non

presta a Marx la sola forma, ma anche la sostanza del suo pensiero: quello che Marx chiama *sostrato economico*, infatti, non è altro — come aveva notato Sorel a proposito di uno studio di Seligman sulla *Interpretazione economica della storia*⁷³ — che il *sistema dei bisogni* posto da Hegel a fondamento della società civile. La critica dell'ideologia, poi, sarebbe il risultato della dilatazione in una sfera più vasta della critica feuerbachiana dell'alienazione religiosa; ma la vera radice del rifiuto della ideologia è la reazione a una realtà dolorosa di miseria e di sfruttamento; solo *dopo* la critica interviene, assumendosi il compito di svelarla, spezzando il velo della mistificazione e rendendoci capaci di agire nel senso della trasformazione rivoluzionaria. Il vero critico è dunque il rivoluzionario:

Il marxismo è tutto qui. Il problema gnoseologico — fondamentale in filosofia — si risolve nel problema storico. La prassi storica, svolgendosi per processo dialettico, si riconnette all'uomo sociale, in quanto fornito di determinati bisogni; si ricongiunge, in altri termini, alla classe, in cui questi bisogni diventano omogenei e storicamente efficienti.

Nell'intervento *Intorno alla filosofia di Marx*⁷⁴, Mondolfo approvava pienamente il criterio informatore dell'articolo « acuto e brillante » di Colucci e concordava con lui nel presupposto che la condizione prima per una corretta comprensione del pensiero di Marx consisterebbe nel « rifarne e quasi riviverne il processo di sviluppo »⁷⁵; riteneva tuttavia opportuno rilevare le contraddizioni con le tesi del giovane interlocutore, sebbene queste fossero su un piano niente affatto antagonistico. Mondolfo ritiene che, per influenza della interpretazione di Gentile e per l'eccessiva durezza delle critiche di Marx e di Engels (i quali, « quando intendevano differenziare la loro dottrina dalle altre, adoperavano piuttosto l'ascia che il cesello »)⁷⁶, Colucci sia stato condotto a sottovalutare l'importanza di Feuerbach e l'azione esercitata dal suo *reale Humanismus* sul processo di formazione della concezione materialistica della storia. Per collocare nella sua giusta posizione storica la dottrina feuerbachiana, era necessario definire e articolare il suo rapporto con l'hegelismo, non risolvibile in una schematica contrapposizione di materialismo a idealismo. La ribellione di Feuerbach di fronte alla astrattezza sistematica della filosofia hegeliana è, invece, afferma-

zione di un piú concreto volontarismo: concezione « dialettica sempre », giacché il bisogno sorge dal non-essere, ma trasportata dal piano dell'idea assoluta a quello della volontà umana. La concretizzazione feuerbachiana della dialettica di Hegel è mediata da una duplice condizione: a) « la realtà effettiva del soggetto, da una parte (impulso e forza di sviluppo) »; b) « dell'oggetto o natura dall'altra (limite ed ostacolo all'impulso) »⁷⁷. Il riconoscimento di questa duplice realtà è la *conditio sine qua non* per una visione complessiva del rapporto che corre tra soggetto e oggetto, nel suo farsi dialettico. Una prassi sganciata dalla teoria pecca d'intellettualismo quanto una teoria sganciata dalla prassi: prassi astratta e incapace di volgere in una *serie genetica* gli elementi che la realtà ci presenta. Isolando e settorializzando i dati empirici, questa prassi unilaterale fa della logica delle cose una serie rapsodica d'indicazioni e d'insegnamenti sfruttabili solo momentaneamente e contingentemente, perché scissi da qualsiasi rapporto generale, non legati cioè dalla *necessità morfologica*.

La *praxis*, dunque, va sempre intesa dialetticamente. Se essa è figlia di un bisogno che, dall'esigenza di conoscere, è passato alla negazione della teoresi (impulso all'azione) e infine alla coscienza dei limiti del *puro* agire (negazione della negazione), non deve essere esaminata sotto il profilo esclusivamente pratico e/o esclusivamente teoretico, ma sotto il rispetto della loro dialettica unità: concetto solo in parte compreso da Feuerbach, che non arriva al rovesciamento della prassi. Feuerbach vede il limite oggettivo dell'attività nella natura, mentre Marx considera quest'ultima *soltanto* come il punto di partenza da cui la storia umana, sganciandosi, si snoda autonomamente. Una volta dato per presupposto il distacco della *natura* come condizione della attuabilità processuale della *storia*, la valenza dei termini deve radicalmente mutare: l'oggetto non è piú la muta exteriorità indifferente al pensiero (*Objekt*), ma il *risultato dell'attività* precorsa degli « uomini stessi » (le istituzioni, i rapporti economico-sociali, ecc., creati dall'uomo anche quando si convertono in forze che tendono a sopraffarlo). Per cogliere questo nesso, nel quale risiede tutta l'essenza *storicistica* del marxismo, era necessario perfezionare la nozione feuerbachiana del « bisogno », trasportandola dall'angolo visuale della natura all'angolo visuale della storia, in cui lo sviluppo dialettico della *umwälzende Praxis* è il risultato del rapporto di reciprocità che si viene a stabilire tra l'at-

tività successiva e i risultati dell'attività precedente. Sotto questo rispetto si può dire che il materialismo storico nasce nella sua compiutezza da un *ritorno* alla filosofia hegeliana, in quanto riscoperta, sul terreno del volontarismo realistico e umanistico di Feuerbach, del campo autonomo costituito dall'attività dell'uomo e dei suoi prodotti: Marx, dunque, « ritorna allo storicismo hegeliano »⁷⁸.

L'operazione di recupero della dialettica appariva, al momento, quanto mai efficace; Mondolfo era riuscito ad avere ragione del semplicismo schematico dei suoi interlocutori, ma — quel che importa — non aveva messo in discussione il livello stesso del dibattito, aveva tacitamente accolto le esigenze di *revisione* antimaterialistica e antiscientifica del marxismo, proiettandole nella dimensione di una interpretazione della « vera » dottrina, umanistica e storicistica. Ma l'efficacia storica del tentativo aveva limiti notevoli: la realtà era nel frattempo andata avanti e, dopo soli tre anni, la logica dell'imperialismo avrebbe scatenato il primo grande conflitto mondiale. Il socialismo in crisi, intanto, morto come fede, pretendeva di trovare la salvezza nel corso oggettivo del suo *sviluppo* (Turati); morto come meta cercava di aggrapparsi al potere taumaturgico dell'*azione* (Colucci) o all'*idealismo etico* (Marchioli).

Di fronte a questi caotici tentativi di dare una soluzione alla — crisi, giganteggia la posizione mondolfiana, che tuttavia, come avremo modo di vedere, arriverà soltanto a una *sublimazione* filosofica dei contenuti analitici del revisionismo gradualista e riformista. Giunge a proposito il giudizio di Carlo Rosselli, che può essere apposto come epigrafe alla polemica Marchioli-Colucci, o meglio, alla loro concorde discordia:

La gioventù fu volta a volta crociana, vociana, liberale futurista, nazionalista, cristiana, ma non fu più socialista. Il socialismo aveva cessato di interessarla⁷⁹.

Si avverava perciò, come ha giustamente notato Santarelli, quello che Mehring aveva già riscontrato nel socialismo tedesco d'ispirazione bernsteiniana:

ed ecco da un lato — negli ampi limiti concessi dal volontarismo e dall'*idealismo etico* — i giovani imboccare la strada di tutte le opportunità, di tutte le revisioni, di tutte le tattiche; gli anziani trovarsi all'improv-

viso, dinanzi a un tale mutamento e sconvolgimento ideale, senza un terreno saldo sotto i piedi, e cadere perciò — quanto agli indirizzi più generali — nello scetticismo. Perciò l'opuscolo del Colucci è interessante, perché, in un momento cruciale per la vita politica del Partito socialista, nel momento del trapasso dalla egemonia riformista alla egemonia massimalista, rivelava le due facce della crisi intellettuale dell'intero movimento: da un lato il giovane Colucci, in cui si avverte un misto di delusione e di eroico furore, dall'altro il vecchio Turati, che denuncia nel suo scritto, con la fedeltà alla causa socialista, anche un grande vuoto ideale e culturale. E siamo soltanto al 1912! ⁸⁰.

4. La filosofia di Engels.

Il materialismo storico è un « sistema », una « concezione » che « non intese limitarsi al solo processo storico dei fatti sociali; ma volle essere una intuizione generale dell'universo: *die neue Weltanschauung*, secondo l'espressione dell'Engels ». *Il materialismo storico in Federico Engels* — il più importante e organico degli scritti di Mondolfo sul marxismo — si propone come suo compito fondamentale — teorico e politico — l'analisi della « differenza di vedute che presentano i due capiscuola del materialismo storico », e, attraverso una trattazione separata delle loro opere, l'esauriente esplicazione della ragione per la quale dal processo di sviluppo del pensiero di Marx sia scaturita come soluzione la filosofia della prassi, da quello di Engels il materialismo dialettico. Questione di grande importanza storica, se si pensa che, proprio a causa di questa « differenza di vedute », Engels introdusse la denominazione di « materialismo storico », laddove Marx, invece, aveva adoperato l'espressione « concezione realistica della storia » ⁸¹.

La scelta di Mondolfo — Engels e non Marx — e la linea della sua ricerca — distinzione del primo dal secondo e viceversa — non poteva non interessare — e aveva interessato — la nuova generazione socialista. Attorno a Engels, e non soltanto *dopo* Engels, erano maturati quei contrasti d'interpretazione che erano sboccati nella *Bernstein-Debatte*. Ad Engels bisognava dunque risalire, per veder chiaro in quel che da allora era avvenuto, nelle file e nel campo del socialismo marxista, e per tentare di districare la matassa, che esprimeva indubbiamente la crisi della socialdemocrazia europea, e che aveva condotto di recente, anche in Italia, politici e teorici a dichiarare il fallimento, la morte civile del marxismo ⁸².

Nell'Engels sono presenti le ambiguità tipiche di chi ponga al centro della propria ricerca non il *problema della conoscenza* (come Marx) ma quello dell'*essere*. « Ora questo diverso modo di concepire il problema filosofico non poteva essere senza effetto, sia sulla concezione generale, che ne risultava, sia anche sulla applicazione di questa ai problemi storici e sociali »⁸³. Queste affermazioni del Mondolfo, che si trovano nelle prime pagine del libro in questione, non devono trarre in inganno: lo scritto, infatti, è volto a dimostrare qualcosa di analogo a ciò che era stato tentato per autori come Feuerbach e Lassalle, ossia che Engels, a parte talune concessioni verbali, non fu mai materialista. La formazione engelsiana, come attestano gli scritti giovanili e la predilezione per il *pamphlet* storico-filosofico, fu di forte impronta hegeliano-speculativa, e solo in seguito si diresse con sempre maggiore insistenza verso le questioni scientifiche:

Gli studi di scienze naturali dettero, negli anni che precedono l'*Anti-dübring* un orientamento più realistico al pensiero filosofico di Engels, che talora tende ad esprimersi in frasi di *apparenza* materialistica⁸⁴.

Nella prefazione alla seconda edizione dell'*Antidübring* (Londra, 23 settembre 1885), oltre alle notizie sugli studi di scienze naturali svolte durante un periodo di circa otto anni — cui fa cenno lo stesso Mondolfo⁸⁵ — si trovano due importanti passi sulla dialettica, sintomatici della complessità del pensiero engelsiano:

1. ...nella natura sono operanti, nell'intrico degli innumerevoli cambiamenti, quelle stesse leggi dialettiche del movimento che anche nella storia dominano l'apparente accidentalità degli avvenimenti; quelle stesse leggi che, costituendo del pari il *filo conduttore* della storia dello sviluppo del pensiero umano, diventano gradualmente note agli uomini che pensano; leggi che per la prima volta furono sviluppate da Hegel in maniera comprensiva, ma in forma mistificata, e che è stato uno dei nostri intenti liberare da questa forma mistica e rendere chiaramente comprensibili in tutta la loro semplicità e *universale validità* [*Allgemeingültigkeit*].

2. Ma sono precisamente le opposizioni diametrali, rappresentate come irconciliabili ed insolubili, le linee di demarcazione e le diffe-

renze tra le classi fissate violentemente quelle che hanno dato alla moderna scienza teorica della natura il suo ristretto carattere metafisico. Il riconoscimento che queste opposizioni e queste differenze in verità sono presenti nella natura, ma *con una validità solo relativa*, e che invece quella rigidità e quell'assoluta validità con cui sono presentate viene introdotta nella natura solo *dalla nostra riflessione*; questo riconoscimento costituisce il punto centrale della concezione dialettica della natura ⁸⁶.

Scomponiamo la prima frase in due parti. La prima consiste nell'estensione delle leggi dialettiche del movimento (*dialektischen Bewegungsgesetze*) dalla storia alla natura: saremmo portati da questo a concludere che Engels affermi la absolutezza del metodo dialettico, con il conseguente profilarsi di un pericoloso ritorno alla metafisica: tuttavia, nella seconda parte della frase, si parla della dialettica come di filo conduttore (*durchlaufenden Faden*) della storia dello sviluppo del pensiero umano: espressione nella quale sembra non esserci possibilità di confusione con qualsivoglia tipo di legge apriori o assoluta della realtà; non in senso metafisico andrebbe pertanto intesa quella *Allgemeingültigkeit* (validità universale) che si trova in fondo alla frase.

Nel secondo brano viene criticato il metodo astratto dell'intelletto da un punto di vista, oseremmo dire, *hegeliano*, se non ci soccorresse il provvidenziale appiglio del « filo conduttore » della frase precedente: il metodo dialettico sta al metodo intellettualistico come l'assoluto sta al relativo — le opposizioni diametrali (*polaren Gegensätze*), quando non vengano intese come relative, danno luogo a quelle astratte unilateralizzazioni e illazioni, che sono alla origine della visione ideologica e metafisica della realtà. Differenze e opposizioni si trovano sí nella realtà, ma con una validità solo relativa (*nur mit relativer Gültigkeit*); la loro assoluta rigidità e validità non ha riscontro nell'oggetto, ma viene per la prima volta introdotta in esso dalla nostra riflessione (*durch unsre Reflexion*). La presa di coscienza (*Erkenntnis*) del carattere arbitrario e soggettivo di ogni unilateralizzazione è la garanzia fondamentale per la comprensione della concezione dialettica della natura (*der dialektischen Auffassung der Natur*).

Indubbiamente le ambiguità ci sono: non soltanto perché il *filo conduttore* mal si concilia con il rapporto che si viene a stabilire, nella seconda frase, tra metodo dialettico e *absolute Gültigkeit*,

ma soprattutto perché Engels concepisce le leggi del movimento come oggettive, cioè assolutamente inerenti alla realtà della storia come della natura — da cui l'incondizionata fiducia nel « metodo dialettico » come di per sé « rivoluzionario » (v. il *Ludwig Feuerbach*).

Ed ecco affacciarsi il problema della scienza (e della dialettica come metodo generale di tutte le scienze). Scienza soggettiva o scienza oggettiva? Oggettiva, risponde Engels, purché per « oggettivo » non s'intenda « empirico »: l'alternativa a priori — a posteriori è al di qua della scienza, non la riguarda; i concetti e le regole del pensiero sono le leggi stesse della realtà riflesse (teoria del rispecchiamento) nella mente degli uomini — e per mente qui non si intende la coscienza comune, quotidiana; leggi che sono diventate patrimonio del *pensiero reale*, acquisite attraverso millenni di ricerche e d'indagini. Alla concezione dialettica è possibile, allora, pervenire attraverso due strade: perché ci si è costretti dall'accumularsi dei dati forniti dalle scienze naturali, o, più agevolmente, attraverso l'esame *genetico* dei concetti nei quali il pensiero reale, durante la sua « lunga storia sperimentale », ha potentemente sintetizzato i risultati delle sue esperienze. Non apriorismo, dunque, giacché l'arte di operare per concetti non è innata, ma presuppone il processo di sviluppo del pensiero scientifico e filosofico in 25 secoli di storia; ma neppure aposteriorismo, poiché la scienza, se non è innata, neanche è acquisita con la coscienza comune di tutti i giorni. Il problema dell'apriori e dell'aposteriori, pertanto, non interessa più come questione teoretica, bensì come *problema storico*: la condizione preliminare per il pieno e organico sviluppo della scienza dialettica della natura è che essa si liberi, da un lato, di ogni filosofia naturale che stia a parte, al di fuori o al di sopra delle singole scienze particolari, dall'altro, del suo tradizionale metodo limitato di pensare, ereditato dall'empirismo inglese.

Ho fatto questa premessa per due ragioni:

1. non si può, oggi, non condividere l'esigenza che ha animato l'opera di Mondolfo su Engels, quella cioè di scorgere, al di là delle apparenti propensioni al dogmatismo e delle concessioni verbali al materialismo, i nodi problematici — enormemente stimolanti — ritrovabili nel suo pensiero; merito di Mondolfo, in tal senso, è quello di aver individuato che le semplificazioni e, talvolta, unilateralizza-

zioni di alcuni motivi anche fondamentali del materialismo storico, in Engels, non dipendono soltanto da un'esigenza « pubblicistica » (s'intende, a un certo livello), « ma anche da quella propensione al dogmatismo, che è propria di chi non tenga presente, come problema filosofico fondamentale, quello della conoscenza, e per questo appunto tale carattere si riscontra alquanto meno nel Marx »⁸⁷.

2. Tuttavia, i problemi e gli stimoli suscitati dalla lettura delle pagine engelsiane vanno in una direzione del tutto diversa, per noi interessati non piú alla ricomposizione dei frammenti filosofici del marxismo, ma piuttosto al problema della sua *scientificità*: è giusto, pertanto, battere l'accento sui motivi di forte differenziazione presenti nel pensiero di Engels rispetto a quello di Marx, purché però ci si attenga alla ferma necessità di specificare senza forzature e adattamenti i termini reali in cui le distinzioni e i contrasti si manifestano⁸⁸. Mondolfo, viceversa, si volge ad Engels allo scopo di compierne un vero e proprio recupero filosofico, che si articola in tre punti, indicati alla fine del secondo capitolo (*La questione della conoscenza*): 1. Engels pone (ma non risolve) il problema della conoscenza, che ha le sue connessioni inscindibili con la filosofia della natura e la filosofia della storia; 2. « egli riesce al riconoscimento di quella filosofia, che intendeva *negare, superandola* nella scienza positiva »; 3. le sue opere rivelano l'abbozzo di una concezione assai diversa da quel materialismo « che affermava a parole » e che, di fatto, altro non era che idealismo⁸⁹.

Se Mondolfo non manca, per un verso, di rilevare l'errore fondamentale di Engels nel considerare opposti i metodi della scienza e della filosofia, per l'altro — è necessario far notare — di questa accusa egli si serve per recuperarlo interamente nell'ambito della filosofia speculativa. Il concetto engelsiano di scienza è infatti, per il nostro autore, identico a quello hegeliano di filosofia:

La negazione della filosofia nella scienza è nell'Engels conseguenza del non essersi saputo liberare di un errato punto di vista dell'Hegel⁹⁰.

Nel rilevare la non-storicità del concetto di natura delle scienze positive, Engels non faceva che riaffermare il principio hegeliano per cui la storicità è propria del concetto, cioè della vera scienza; il suo antihegelismo è di pretta marca hegeliana e alla base del

suo discorso sta in fondo la convinzione, espressa anche da Labriola, secondo cui il marxismo sarebbe una « filosofia della storia ». D'altro canto egli « ci presenta un *materialismo dialettico* che non vuol essere certamente una *scienza singola*, ma una *scienza dell'insieme*, o ... *die neue Weltanschauung* »⁹¹.

Mondolfo non comprende il rifiuto engelsiano della filosofia poiché in nessun momento della sua ricerca egli tiene conto della premessa-chiave del materialismo storico: la critica della filosofia non può non rientrare nella critica dell'ideologia e divien fatto compiuto e adeguatamente specificato solo quando, con il superamento di ogni forma di conoscenza mistificata, si gettano i fondamenti della scienza. Nella critica delle concezioni filosofiche la posizione di Engels aderisce perfettamente a quella di Marx, anche se tende a genericizzarla in una critica del metodo metafisico (l'*Antidübring* ne è probante esempio).

Il problema è, allora, piuttosto: in quali termini Engels non ha compreso correttamente Marx? In effetti, in Engels è riscontrabile la carenza di un adeguato approfondimento *metodico*; carenza che lo porta a concepire il Metodo della Scienza (con le maiuscole) in modo generico o, se vogliamo, alquanto indiscriminato. In tutti i passi in cui si parla di scienza *in generale* — cioè valida tanto per i processi storici che naturali — egli dà la chiara impressione di ricadere in una « ideologia a rovescio » (direbbe Labriola); se ideologia infatti è l'estensione indebita del metodo analitico delle scienze positive alla storia, altrettanto ideologica va ritenuta l'applicazione del criterio della dialettica reale, proprio dei processi storico-sociali, alla natura. Filosofica, invece, la discriminante che Mondolfo introduce tra materialismo storico ed hegelismo: per l'uno il ritmo dialettico è « intrinsecamente proprio » alla « materia delle opere umane », mentre l'altro concepisce la storia come « sviluppo dello spirito », per il quale la materia non è che un mezzo, « avendo fuori di sé la sua essenza »⁹². Discriminante filosofica di cui il Nostro avverte tuttavia l'inadeguatezza; dall'analisi delle frequenti note di richiamo a Gentile non è difficile intravedere una certa insofferenza nei confronti dell'impostazione idealistica; ma è piuttosto l'insofferenza di chi si trova ingabbiato nelle rigorose strettoie della problematica neo-hegeliana, che non quella di chi ne sia uscito o ne stia per uscire. Non si capirebbe altrimenti perché mai Mondolfo rifiuti l'affermazione di Gentile per la quale la materia

del materialismo storico, ben lungi dall'essere esterna all'Idea hegeliana, « vi è dentro compresa, anzi è una cosa medesima con essa »⁹³, quando poi egli medesimo risolve l'oggettività — le istituzioni, le condizioni reali, la storia tutta, insomma — nel concetto di Prassi, come elemento risultante, al pari (qualitativamente) dell'Atto puro, dal processo di negazione della negazione. Incongruenza ben evidente allorché Mondolfo da un lato viene ad affermare che Engels rivela « spesso una certa tendenza all'ipostasi delle idee nella forma di leggi sovrastanti e dominanti i fenomeni », per cui in tal modo la natura verrebbe concepita in « una maniera... quasi piú platonica che hegeliana »⁹⁴, dall'altro però sente il bisogno di precisare che egli non intende, con questo, « asserire col Gentile [...] che l'Engels concepisce l'idea hegeliana con i caratteri dell'idea platonica » e pertanto ritiene che nei passi sulle ipostasi speculative l'espressione engelsiana « rendesse male il pensiero »⁹⁵.

Per dimostrare la vocazione hegeliana di Engels, Mondolfo si richiama per un verso al *Ludovico Feuerbach* — nel quale si troverebbe la medesima distinzione tra natura e spirito posta da Hegel (logicità inconsapevole contrapposta a logicità consapevole) —, per l'altro all'*Antidübring*, nel quale Hegel sarebbe presentato come il primo ad aver stabilito una corretta interrelazione tra libertà e necessità (ponendo la libertà *reale* nella coscienza della necessità).

È materialistica, dunque, la concezione di Engels? Lo è quanto quella di Feuerbach: materialistica solo in apparenza (apparenza determinata, per l'appunto, dalle ambiguità residue, che viziano la chiarezza generale della concezione). In Engels ricompaiono quelle oscillazioni e quelle incertezze sul rapporto uomo-natura, che Mondolfo aveva già riscontrato in Feuerbach. In alcuni luoghi è detto che non la materia è un prodotto dello spirito, bensí questo il piú alto prodotto di quella. Sembrerebbe materialismo; ma in altri passi è detto che « oltre alla natura e agli uomini non esiste nulla » (cfr. *L. Feuerbach*): concetto, questo, di enorme importanza — a parere di Mondolfo — in quanto ribadisce il « punto di vista antropologico » d'impronta feuerbachiana⁹⁶. Nonostante il loro « civettare » con la terminologia materialistica, tanto Engels che Feuerbach muovono dalle critiche sostanziali a Vogt e Moleschott, ai quali obbiettano che il materialismo costituisce solo la base dell'edificio del sapere, non già l'edificio stesso. Le concezioni

engelsiana e feuerbachiana, per l'accento che battono sul momento dell'attività e dell'operosità umane, rivelano motivi di fondo in comune con il moderno pragmatismo: per questa ragione al termine materialismo Mondolfo sostituisce quello di «realismo sperimentale»⁹⁷. Di contro all'empirismo, la moderna filosofia pragmatista rivendica la radice umana del conoscere e della prassi: l'empirismo aveva avuto il grande merito di ricondurre il processo della conoscenza alla sua genesi effettuale, ma non aveva alla fine tenuto conto del fatto più importante: che l'oggetto sensibile più essenziale è l'uomo stesso.

Siamo giunti così al fondamentale limite interno alla costituzione teoretica del discorso mondolfiano: la mancata comprensione del *genetico* come funzione determinante ed esplicativa dei fenomeni all'interno della concezione marxistica della storia. L'errore, che consegue direttamente dall'interpretazione umanistico-essentialistica (feuerbachiana) del pensiero di Marx e di Engels, consiste nella introduzione di una funzione ideologica, pre-scientifica come discriminante rispetto alla storia biologica e naturale:

Posta la differenza fra uomo e animale nella *coscienza* intesa nel pieno significato della parola (di poter fare oggetto del pensiero la propria essenza, l'essenza della specie), che soltanto l'uomo possiede, il Feuerbach osserva che, mentre l'animale ha una vita sola, perché la vita interna è una coll'esterna nella semplice consapevolezza immediata, l'uomo l'ha doppia, perché le due vite son distinte⁹⁸.

*
/ Si può comprendere come Mondolfo, fermo al Marx «umanista» (quello, diremmo oggi, dei *Manoscritti* del '44), tenda, da queste premesse, a dare continuamente risalto ai fatti «sovrastrutturali» nell'analisi della società: il concetto di sfruttamento non è mai disgiunto, ma sempre strettamente accoppiato a (se non sovrachiato da) quello di alienazione (*Entfremdung*), che apre poi il tema — in questi anni squisitamente politico, all'interno delle discussioni sulla lotta di classe e la funzione del Partito socialista — del *male morale* e della importanza determinante della spinta etico-ideale nel proletariato ai fini della trasformazione della società. Ma l'alienazione, il male morale, ci sono, per l'appunto, in quanto l'uomo possiede una doppia vita e in quanto tutte le varie forme particolari di alienazione discendono dalla (e quindi sono ricondu-

cibili alla) fondamentale alienazione che tiene l'uomo forzatamente distinto dal genere (*Gattung*), dalla sua essenza. Da qui l'assolutizzazione (e la conseguente proiezione all'esterno, nell'oggettività storica) delle qualità umane, appartenenti all'uomo come *Gattungswesen*: che significa, poi, ribadire « quel principio gnoseologico, che il Feuerbach riprende da Protagora, che l'uomo (nel valore di *umanità*) è per se stesso misura d'ogni cosa e d'ogni realtà »⁹⁹.

Questo non vuol dire però porre un soggetto-fattore della storia (il proletariato come incarnazione della *Menschlichkeit*) che, al pari dell'Ida hegeliana, si serve (astuzia della ragione) della realtà esterna (esterna solo in apparenza — l'esteriorità è un momento, il negativo, che va superato) come strumento per realizzare un fine assoluto, un *telos* universalistico?

A questa domanda darò — con le stesse parole di Mondolfo — una risposta alla fine del presente capitolo. Qui è utile far precedere alcune considerazioni. La questione del materialismo storico fa tutt'uno con quella della delimitazione critica del suo campo d'indagine (il che rende utile e necessario *lo studio della genesi storica della dottrina*). In questo nodo va ricercata la soluzione della questione del senso e della portata da dare al termine « materialismo ». Nodo che si può trascrivere nella seguente domanda: che cosa distingue l'uomo dall'animale? È sufficiente a definire la concezione materialistica della storia la risposta (richiamo umanistico) di Feuerbach — che è poi la stessa del Marx dei *Manoscritti parigini* —: la differenza sta nella coscienza, intesa come capacità di riflessione sul genere, sulla *Gattung*? E inoltre: il rovesciamento feuerbachiano, per cui il segreto della teologia sta nell'antropologia (da cui la definizione mondolfiana del marxismo come « sperimentalismo antropologico ») — ma in un'antropologia « speculativa », che pone a fondamento della storia un'astratta e ipostatizzata *essenza umana* —, non finisce per dar luogo a una visione anch'essa « teologica »?

Il materialismo storico consiste dunque — per ritornare a Mondolfo —, nel concepire la storia come *processo di sviluppo dell'umanità*: « Ma una concezione, che nell'uomo vede l'essere essenzialmente sociale, può gabbellarsi per materialistica? Ciò osserva anche il Gentile a proposito del Marx », ecc. ecc.¹⁰⁰. Parimenti, è sempre nella prospettiva del riassorbimento del materialismo storico nell'ambito del pensiero speculativo che Mondolfo inter-

preta l'estensione engelsiana della visione dialettica alla natura: il pensiero è il cosciente completamento dell'esperienza, la quale è, per noi, il riflesso e l'elaborazione mentale dei processi che si svolgono o fuori della nostra volontà (*praxis*) o per opera di essa; per questa ragione (che è poi la motivazione del materialismo storico come concezione generale) Engels « vuole che la veduta storica completi la biologica e l'empirica »¹⁰¹. Altrove Mondolfo afferma anche che « togliere la dialettica al materialismo storico significherebbe togliergli la caratteristica differenziale da tutte quelle concezioni deterministiche che, affermando la continuità del processo storico, facevano di ogni momento il risultato necessario di tutta la storia antecedente: dal Condorcet al Saint-Simon, dai teocratici al Comte, questo principio aveva trovato sufficienti assertori anche prima del Marx e dell'Engels »¹⁰².

Secondo l'opinione di Mondolfo, quindi, Engels non sarebbe mai stato sostenitore della *teoria del rispecchiamento*: anzi, « nella stessa affermazione, che identifica la conoscenza delle cose nel loro intimo essere con gli esperimenti che facciamo su di esse, riproducendole dalle loro condizioni, si riscontra il convincimento che il pensiero non sia il morto specchio che riflette la vita esistente solo fuori di lui, ma sia il vivo ed attivo produttore della conoscenza della realtà »¹⁰³. Anche per Engels, la storia è tutta nel processo della prassi: « pensare è produrre »; altrimenti risulterebbe incomprensibile il concetto « che gli uomini *fanno* la storia, e che il problema della storia costituisce l'elemento differenziale del *materialismo nuovo* dall'antico »¹⁰⁴.

Di notevole rilievo e interesse sono le considerazioni che Mondolfo introduce subito dopo. La « posizione incerta e contraddittoria in cui l'Engels si viene a trovare » è dovuta all'« uso equivoco dell'idea di *prodotto*, scambiata con quella di *condizionato* ». Mentre « prodotto » è « termine correlativo di causa », nel senso in cui, per certi fenomeni della natura fisica, si intende l'essere determinato da una sola causa, « condizionato » invece si dice di un qualcosa di determinato dal concorso di una totalità di cause. « Rientra cioè nel concetto della *causa integra* (totalità delle condizioni determinanti) », e sta pertanto a indicare la complessità della dinamica causale nel processo storico¹⁰⁵.

Qui indubbiamente l'analisi acquista un notevole grado di penetrazione e Mondolfo sembra aver colto uno dei punti centrali del

materialismo storico; senonché, nelle pagine immediatamente seguenti, la questione viene riproposta in termini filosofici, con la conseguente perdita della specificità dell'oggetto-storia nella nozione idealistica di Prassi. Chiaro indizio che al nostro autore *i nessi specifici interessano al solo scopo di definire l'autonomia del « pensiero » rispetto alla « materia »*: il Pensiero *si fa* (si realizza) nella storia. Attraverso il concetto di Prassi è ritrovabile in Mondolfo lo stesso motivo gentiliano del *verum ipsum factum*, visto in funzione di un apriori che affonda la sua realtà (o meglio: trova il suo *Grund*) nella storia (*factum*). Caratteristica di questa interpretazione (idealistica) è quella di seguire Marx sino a un certo punto: comprende, in un primo momento, l'esigenza di elaborare per la storia un metodo scientifico originale, ma, nella seconda fase, finisce per perdere completamente di vista tutte le connessioni specifiche e le mediazioni di cui una scienza, in quanto tale, deve necessariamente essere costituita, con la conseguente risoluzione del metodo scientifico nel metodo dialettico-speculativo.

Tuttavia, come si diceva, tanto l'interpretazione del Gentile che quella di Mondolfo hanno il merito, almeno nel punto di partenza, di vedere nel materialismo storico un punto di vista originale, da cui è possibile sviluppare un'organica *Lebens- und Weltanschauung*, laddove altri critici (come Croce), richiamandosi a un concetto parziale e unilaterale — quindi, in ultima analisi, erroneo — di scienza, arrivavano a negare ogni validità scientifica al marxismo, con una duplice motivazione: 1. in quanto la dottrina non presentava un'organicità sistematica, al pari delle scienze naturali e della logica; 2. in quanto, al limite, la stessa scienza, se vuole essere rigorosa, cioè scientifica, non può non essere deduttiva: ma la deduzione è un processo ipotetico-formale, e, pertanto, non può garantire che una cognizione parziale della realtà (per questa via Croce arriva, come è noto, a negare ogni validità al discorso scientifico).

A questo proposito bisogna precisare che l'emarginazione di Croce dal dibattito sulla filosofia marxiana non comportò la conseguente esclusione di Antonio Labriola; quest'ultimo operò nella cultura italiana forse assai più attraverso la mediazione gentiliana che non attraverso Croce, che pure si fece fiero banditore delle sue opere¹⁰⁶. A parte le distorsioni, ben visibili nella fase costruttiva della loro interpretazione, Gentile e Mondolfo riprendono comun-

que il richiamo — continuo nel Cassinate (specie nel « Terzo Saggio ») — al materialismo storico come concezione unitaria, oltre che puro metodo e filo conduttore.

In verità, nell'opera in questione — preoccupato di distinguere (abbiamo visto entro quali limiti, soggettivi e oggettivi) la sua posizione da quella di Gentile — Mondolfo sembra voler mettere da parte il forte dissidio nei confronti dell'impostazione di Croce, sfruttandone alcune felici osservazioni e alcuni spunti isolati, con citazioni o richiami che in genere compaiono all'inizio di alcuni capitoli o in nota. A parte il rilievo di questa costante — l'utilizzazione « di comodo » di alcune opinioni di Croce —, esiste tuttavia una nota, assai esauriente, nella quale Mondolfo esprime con chiarezza il suo dissenso, sulla questione, tutt'altro che marginale, della concezione della dialettica (che è poi la stessa, forse, per cui il nostro autore è apparso a Bobbio, « nella fiducia e quindi nell'uso dello strumento dialettico, piú engelsiano di Labriola »)¹⁰⁷.

La dialettica — scrive Mondolfo — è dunque per una parte la legge universale dello sviluppo; per l'altra la scienza di questa legge di sviluppo. [...] Di ogni sviluppo, e non soltanto, come il Croce sembra attribuire all'Engels [...], di quello delle società umane e del pensiero¹⁰⁸.

Engels, infatti, concepiva la dialettica come « dottrina circa gli opposti, per cui l'unità vera e concreta non è altro che unità o sintesi di opposti: non è immobilità, è movimento, non è stazionarietà, è svolgimento »¹⁰⁹.

La posizione contraddittoria di Engels si riflette, secondo Mondolfo, su Antonio Labriola, il quale « interpreta l'arrovesciamento marxistico della dialettica hegeliana nel senso " che alla semovenza ritmica di un pensiero per sé stante rimane sostituita la *semovenza delle cose, delle quali il pensiero è da ultimo un prodotto* " »; frase in cui sembrerebbe « rinnovata la posizione di quel materialismo semplicistico che il Labriola stesso dice superato »¹¹⁰.

Così Mondolfo coinvolge Labriola nella polemica antideterministica. Il « concetto di necessità storica », che sta alla base della visione del *Manifesto* e costituisce « quasi la chiave di volta » del socialismo scientifico nella sua differenziazione da quello utopi-

stico, « è stato scambiato con quello della fatalità di processi obiettivi, cui gli uomini, la loro volontà, la loro azione consapevole soggiacciono senza alcuna possibilità o efficacia di reazione, come senza effetto alcuno sul movimento del mare resta il bianco spumeggiare delle onde, che ne è pure il lato piú appariscente »¹¹¹. L'interpretazione deterministica è stata prodotta da « due serie di cause »: 1. l'una derivante dalla convinzione, di matrice positivista, che la dottrina abbia « suo fondamento e presupposto nel materialismo »; 2. « l'altra discendente dal modo d'intendere la dialettica reale siccome autocritica delle cose stesse, secondo un idealismo inconsequente, che avrebbe fatta bensí la legge immanente alla materia anzi che all'idea assoluta, ma non le avrebbe nulla tolto della sua fatalità trascendente ogni potere umano ». In questa concezione le due correnti l'un contro l'altra armate dell'idealismo e del materialismo « venivano a darsi la mano », l'uno fornendo il principio di una legge inflessibile e fatale, l'altro il principio dello spirito come « semplice prodotto della materia », per cui « l'interno » sarebbe « sempre e in tutto determinato dall'esterno e mai viceversa »¹¹². E qui si trova un classico esempio di come Mondolfo utilizzi alcuni spunti di Croce, il quale « ben a ragione lamentava » i malintesi di cui è cagione l'impropria denominazione di « materialismo »¹¹³.

C'è da dire però che il termine « materialismo storico » per Labriola ha la sua ragion d'essere non nella configurazione attuale della teoria, ma *nel suo sviluppo genetico-storico*: dal punto di vista della formazione di Marx e di Engels, infatti, il nome non è indifferente, ma rivela l'« origine storico-psicologica della dottrina », nata in opposizione all'idealismo. Ora, secondo Mondolfo, questa accezione del termine « materialismo », quantunque piú critica di quella dei « metafisici » (Plechanow, Lafargue e, tra gli avversari, Chiappelli), devia pur essa dal retto intendimento, tanto genetico che teorico, della concezione materialistica della storia:

La filosofia che è alle origini di questa dottrina è il volontarismo della praxis, che il Marx e l'Engels derivavano dal Feuerbach [...] ¹¹⁴.

« In principio era l'azione »: questo il *début* della concezione marxista della storia: « Filosofia dell'azione, per tanto, che può

sotto alcuni aspetti richiamare per ragioni di somiglianza l'odierno pragmatismo »¹¹⁵, per il quale la conoscenza diviene una funzione della nostra attività, volta al fine di soddisfare i nostri bisogni, e la cosa in sé non è che un inutile residuo del passato di cui è bene liberarsi al più presto.

Siamo giunti così al punto cruciale dell'interpretazione mondolfiana della dialettica: la *critica dell'autocritica delle cose*, incentrata su « quel concetto di necessità storica » intorno al quale « si aggirano le difficoltà principali per il retto intendimento del materialismo storico »¹¹⁶. Tutto il discorso di Mondolfo si fonda sull'errata convinzione che l'impostazione labrioliana sia, al riguardo, viziata da un « presupposto materialistico », per cui basterebbe confutare quello per fare cadere, con esso, anche l'autocritica delle cose; dimostrando con ciò che, proprio nella focalizzazione di questi motivi, Mondolfo dimostra di essere assai meno « hegeliano » di Labriola, sicché è proprio la sua interpretazione a risultare, alla fine, viziata e distorta da un falso intendimento e del termine « materialismo » e del termine « cose ».

Rivendicando l'oggettività del processo, Labriola non intendeva tanto escludere da essa (oggettività *storica*, morfologicamente intesa) il concorso del momento soggettivo, quanto indicare metodologicamente la via, il *filo conduttore* cui attenersi onde evitare il pericolo dell'ideologia, che, in tal caso, equivarrebbe a confondere soggettività con soggettivismo, servendosi del richiamo all'attività creativa dell'uomo come di un vero e proprio alibi per contrabbandare come marxismo una concezione attivistica e voloniaristica della storia. Per questo Mondolfo, anche altrove, attribuisce a Labriola una visione nella quale la soggettività appare come « passivo riflesso delle condizioni oggettive » e aggiunge che « lasciar nell'ombra o disconoscere il momento dell'attività equivarrebbe a porre nella storia, al posto degli uomini vivi e reali, marionette mosse dall'automatismo delle cose »¹¹⁷. Ma l'unilateralizzazione del discorso di Labriola — l'autocritica delle cose come « forza, immanente alla realtà [...] contro la quale gli uomini, che ne sarebbero trascinati, nulla potrebbero: non essi darebbero vita alla storia, ma ne sarebbero *vissuti* »¹¹⁸ —, a parte l'istanza puramente verbale della mediazione, dà a Mondolfo l'occasione per accentuare in senso voloniaristico la sua interpretazione della « dialettica reale »: d'altro canto, il suo vero intento è, come egli stesso dice,

quello di « riconoscere una autonomia al momento spirituale »: concezione solo apparentemente « piú completa », se si pensa quanto spazio egli viene a lasciare, con la sua critica al preteso determinismo di Labriola, alla funzione creatrice della « volontà cosciente » ¹¹⁹.

B. LA FILOSOFIA DELLA STORIA.

La prassi, dunque, « non è un processo oggettivo, che si svolga automaticamente nelle cose; è negli uomini e degli uomini: questi sono i veri autori della storia. Ecco la differenza caratteristica fra materialismo storico e determinismo economico » ¹²⁰. Questo richiamo umanistico fa sí che Mondolfo perda di vista, nell'analisi del processo storico, l'elemento strutturale; ogni teoria dei fattori storici, pertanto, « appartiene a quello stadio di sviluppo del pensiero umano che il Saint-Simon e il Comte chiamarono metafisico »; quel metodo che, per semplificare « i vari aspetti o effetti della molteplice e complicata attività degli uomini nella vita sociale », li oggettiva « in categoria e leggi sotto il nome di *fattori* » ¹²¹.

Il primo passo di questo processo di oggettivazione è costituito dalla personificazione; ma, una volta trasformati in « entelechie », separate dall'uomo, e fatti suoi dominatori, questi fattori « entrano quasi in una lotta reciproca per la supremazia gerarchica » ¹²². La concezione deterministica, che è « una teoria dei fattori », non può darsi alla « ricerca del vero fattore di tutti i fattori » senza l'astrazione di una presunta oggettività che dovrebbe tenere i fili delle azioni volontarie e dirigerne i movimenti « come di marionette » ¹²³. Questo gioverebbe, per Mondolfo, nel senso di una maggiore criticità, alla comprensione del rapporto intercorrente tra la forma economica e le altre forme dell'attività; l'economia non è piú, in questa prospettiva, l'essenza o il fondamento del processo storico, ma « una delle forme e dei risultati dell'attività umana », che appare nel « duplice aspetto » di condizione (risultato raggiunto) e di fine (risultato da raggiungere) ¹²⁴.

Dinanzi a questa affermazione è lecito chiedersi: in virtù di che cosa Mondolfo può stabilire il suddetto rapporto tra economia e prassi storica se non in virtù di una ipostatizzazione inversa — cioè non dell'oggettività ma della soggettività? E non

è pure lecito chiedersi se, in tal modo, le condizioni economiche non finiscano per essere altro che l'occasione, lo spunto accidentale che serve da stimolo e da strumento all'attività, vera e propria funzione materiale di crescita e di sviluppo della Praxis (assai più vicina al non-essere fichtiano che non a quello hegeliano)?

Nell'unità della vita — risponde Mondolfo, quasi a conferma della validità di queste obiezioni — ogni forma o prodotto della praxis viene a rovesciarsi sull'uomo, che ne è stato l'autore, e a diventare condizione, limite e per ciò stimolo della praxis successiva, che negherà superandoli i risultati dell'antecedente: ma della praxis intiera, nella infinita varietà e complessità delle sue manifestazioni. Delle varie classi di tali manifestazioni, che l'analisi può distinguere, nessuna può costituire un sistema chiuso, se non a patto di essere distaccata dalla unità della vita, e per ciò stesso privata di ogni vita e sviluppo ¹²⁵.

In questo passo, che rivela una notevole vicinanza — anche di linguaggio — all'idealismo assoluto, è visibile in che modo e in che misura il problema della dialettica viene a coincidere, nel nostro autore, con il problema della filosofia della storia. È interessante rivedere, alla luce di queste considerazioni, l'interpretazione mondolfiana della dialettica.

È proprio la ritraduzione del problema in termini speculativi che determina quella eccessiva fiducia nello strumento dialettico che, come ha rilevato acutamente Bobbio, « divide più di quel che unisca » Mondolfo da Labriola, il quale invece si era curato di sostituire l'espressione « metodo dialettico » con « metodo genetico », proprio per evitare quelle « ambiguità » terminologiche alle quali il nostro autore si è pur tanto appigliato a proposito dell'autocritica delle cose. Ebbene Mondolfo, che aveva per un verso rifiutato quelle che a lui sembravano distorsioni deterministiche nel pensiero del Cassinate, si serve, per l'altro, di « questa pretesa legge del pensiero, che dovrebbe riprodurre il ritmo della realtà » come di « un espediente sin troppo comodo per fare della filosofia della storia »: incorrendo, per l'appunto, nel pericolo « rifiutato » da Labriola ¹²⁶. Attraverso questa trasposizione del problema della dialettica in termini filosofici, Mondolfo può ben rivendicare la giustezza della posizione labrioliana, da un lato nei confronti di Croce (la dialettica come legge di tendenza, generalizzazione induttiva), dall'altro nei confronti di Gentile (che, *contro Croce*,

considera la dialettica determinantesi a posteriori, ma concepita a priori). La dialettica è la condizione (formale) dell'intelligibilità del reale: essa ha, pertanto, « il valore di concezione, più che suggerita, richiesta dalla esperienza »¹²⁷. Dunque, né generalizzazione induttiva (Croce) né legge a priori (Gentile), ma « esigenza che scaturisce dall'esperienza stessa, la quale vuol essere compresa da noi »; *la forma*, cioè, « entro la quale soltanto può la materia dell'esperienza diventare intelligibile »¹²⁸.

Ed ecco spuntare la questione se questa forma debba essere ritenuta una necessità a priori o a posteriori rispetto al reale. Il problema era stato agitato da Eugenio Di Carlo (lo stesso che avvanzerà, nel '36, le prime obiezioni alla traduzione mondolfiana delle *Tesi su Feuerbach*) in un articolo del 1916 su *La dialettica engelsiana*¹²⁹, in cui, la definizione della dialettica come condizione e forma dell'intelligibilità del reale veniva rovesciata nell'altra (ad essa simmetrica): il reale, la storia, non sono intelligibili se non attraverso la dialettica. « L'idea del Mondolfo — scriveva — sembra a noi non colga esattamente il pensiero dell'Engels relativo alla dialettica; ché, anzi, con l'intento di dare un significato ancora più profondo alla dialettica engelsiana, lo annebbii »¹³⁰. Secondo Di Carlo, la dialettica non sarebbe tanto condizione di intelligibilità, ma piuttosto la legge secondo cui si muoverebbe la realtà tutta. Nell'*Antidübring* non si contrappone al vecchio sistema metafisico un altro sistema, ma si dà un'esposizione più o meno connessa (*zusammenhängende*) del nuovo metodo. Marx ed Engels avrebbero applicato la dialettica — alla storia come alla natura — nella forma autentica, non nella forma mistificata di Hegel (come è detto chiaramente nel *Ludovico Feuerbach*). La dialettica è dunque divenire — ma non basta: essa ha una legge specifica del suo movimento. Questa legge è la negazione della negazione (Di Carlo, tra l'altro, espone la dinamica di questa legge nei termini più ortodossamente hegeliani: la sintesi non è un puro e semplice ritorno alla semplicità del cominciamento, ecc. ecc.). Per quanto riguarda poi l'affermazione di Engels secondo la quale della vecchia filosofia resterebbero soltanto la logica e la dialettica, Di Carlo non condivide l'interpretazione del Gentile della « logica » come « logica reale » (nel senso hegeliano), che fa tutt'uno con la dialettica, sostenendo che essa va intesa piuttosto come « logica formale ».

Rispetto al rapporto dialettica-scienze, Di Carlo stabilisce un paragone tra la visione engelsiana e quella di Spencer, nel senso della comune affermazione di una legge generale, che unifica tra loro e dirige (filo conduttore) tutti i vari settori della conoscenza. Quindi passa ad affrontare la questione impostata da Mondolfo: è la dialettica una legge a priori, una generalizzazione induttiva, oppure la condizione dell'intelligibilità del reale? Il che equivale a porsi il problema del valore gnoseologico della dialettica.

La soluzione di Di Carlo è praticamente la stessa di Croce: in quanto fatto rilevato dall'esperienza, la dialettica engelsiana non è che « prodotto d'induzione empirica, di generalizzazione », per cui essa, « astrazione fatta dal ritmo suo proprio, non è nulla più, né di meno, della legge spenceriana dell'evoluzione »; non domina cioè assoluta nelle cose, « ma è una pura e semplice legge di tendenza, una legge empirica »¹³¹. Il limite della necessità (in quanto legge di tendenza, essa è valida sino a quando è confermata dai fatti) toglie, pertanto, alla dialettica engelsiana qualsiasi carattere assoluto. Alla tesi di Mondolfo, Di Carlo obietta: perché un principio abbia valore gnoseologico, occorre che il reale presenti caratteri di sviluppo consoni ad esso; la realtà non si presta ad essere compresa da una legge che non le sia propria. « Perché la realtà faccia supina acquiescenza alla legge della dialettica, colle caratteristiche che la distinguono, è necessario che essa si muova di per se stessa dialetticamente. Se la realtà non è dialettica, è inutile: per quanti sforzi facciamo, non riusciremo a comprenderla alla luce del ritmo dialettico »¹³². Non si capirebbe la ragione della scelta di un metodo al posto di un altro, se la realtà stessa non decidesse sulla verità o meno di un principio.

Di Carlo, quindi, conclude proponendo due possibili interpretazioni della tesi mondolfiana: a) o la dialettica è una forma a priori della soggettività, « analoga alle forme dell'intendimento, alle categorie della Critica kantiana » (ma questo contrasterebbe con la concezione « sensualistica, empiristica » di Engels, che « non conosce a priori di sorta »)¹³³; b) oppure, « come legge del movimento delle cose, una volta scoperta per processo induttivo, si presenta alla mente stessa che l'ha trovata, come valido strumento di ricerca, di studio dei fatti »¹³⁴ (si tratterebbe, in pratica, di un'accentuazione dell'aspetto metodologico della dialettica, sottolineato dallo stesso Marx nel Libro I del *Capitale*).

Mondolfo trova generica e alquanto semplicistica la definizione che Di Carlo dà della dialettica (legge universale della realtà svolgentesi secondo il ritmo della negazione della negazione); per questo, nella sua risposta (*Chiarimenti su la dialettica engelsiana*)¹³⁵, sente il bisogno di una caratterizzazione nei confronti dell'hegelismo. Si tratta però della caratterizzazione feuerbachiana che ben conosciamo:

nel libro al quale il Di Carlo si riferisce, ho inteso provare come, essendo la filosofia marxengelsiana non un materialismo, sí bene un naturalismo antropologico (reale Humanismus) il soggetto della legge nel mondo storico sia l'umanità in tutta la pienezza della sua molteplice attività, nella quale il ritmo della negazione si specifica in quello del rovesciamento della praxis. Con l'arrovesciamento della praxis l'azione umana, stimolata dal bisogno, s'instaura al posto di fattrice della storia, in luogo di quella autocritica delle cose, della quale ha pur parlato lo stesso A. Labriola¹³⁶.

Nel rispondere ad alcuni accenni polemici di Di Carlo — che si trovano nell'opuscolo *Per l'interpretazione e la critica di alcune dottrine del Marx e dell'Engels*¹³⁷ — Mondolfo mette fortemente in rilievo l'accostamento del « volontarismo di Feuerbach e Marx » al « moderno pragmatismo », da lui già fatto nella prolusione torinese del '10. Dopo aver chiarito che lo scopo principale della sua opera era diretto a « illuminare » la concezione di Marx attraverso l'approfondimento del pensiero di Engels, Mondolfo ribadisce che, per quest'ultimo, il pensiero non è una pura apparenza fenomenica, ma una realtà al pari di quella naturale e in perfetta corrispondenza con essa, « perché costituitasi nelle sue forme sotto la costante pressione universale dell'esperienza »¹³⁸.

L'esperienza, quindi, non è mera passività. Se poi, dice Mondolfo, intendiamo porci un problema criteriologico — ossia quello del criterio per cui avviene il riconoscimento del ritmo dialettico come legge universale della realtà — dobbiamo invertire i termini della questione, rispetto a come li ha presentati Di Carlo. Nel ricercare la genesi della forma mentale bisogna percorrere il cammino inverso: l'uomo è misura — in quanto specie — di ogni cosa e di ogni realtà; noi ci possiamo render conto dell'immanenza della legge dialettica in quanto solo attraverso essa la realtà

non ci sfugge e diviene comprensibile per noi. Ciò è detto in coerenza con lo sperimentalismo che « dalla pressione costante della realtà nell'esperienza della specie ritiene organizzata la mente nelle sue forme costitutive »¹³⁹. Mondolfo non può, quindi che rifiutare la definizione di Di Carlo della dialettica come legge di tendenza, in quanto « risultato di una considerazione, parziale, insufficiente e non definitiva della realtà ». Una legge di tendenza — come quella di Malthus, o quella dell'accumulazione progressiva — è la formulazione di un processo che si compirebbe così come viene formulato, se una data causa (o un insieme di cause) potesse isolarsi e sottrarsi alla reazione di altre forze contrastanti e rendersi quindi indipendente dai suoi stessi effetti. Una siffatta legge è frutto di un'astrazione di quel pensiero che Engels chiama « metafisico ».

Una delucidazione abbastanza esauriente degli intenti del *Materialismo storico in Federico Engels* era stata fatta, prima dello stesso Mondolfo, da Ettore Marchioli, in un articolo-recensione al testo, uscito sulla « Critica sociale » subito dopo la pubblicazione¹⁴⁰.

Mettere a nudo il nucleo vitale del materialismo storico — scriveva il Marchioli —; togliere dalla circolazione alcune delle interpretazioni più grossolane; mostrare come esso sia sorto dalla matrice hegeliana e abbia affiorato alle menti di Marx e di Engels, che, pur nella comune vita spirituale e nelle lotte assieme combattute, ebbero ciascuno una propria individualità; indicare, con esattezza e con diretta conoscenza delle fonti, i punti di coincidenza e di divergenza dei due maestri; porre in risalto il contributo personale di F. Engels nella elaborazione della dottrina, *la quale si inquadra magnificamente in una concezione idealistico-volontaristica della vita e del mondo*; tali a un dipresso, sono stati gli scopi del prof. Rodolfo Mondolfo (valoroso collaboratore di questa Rivista) nello scrivere il suo recente libro, che segnaliamo ai lettori [corsi miei.]

Una volta individuato nel determinismo economico il bersaglio polemico di maggiore importanza, Marchioli vedeva il presupposto del discorso mondolfiano nella convinzione che *le basi teoretiche del socialismo avessero il loro fondamento nella filosofia* — da cui discendeva quella che era per lui la parte migliore dell'opera: l'aver dimostrato, cioè, la base *umanistica* del marxismo, il carattere etico delle rivendicazioni operaie e, infine, nell'aver ridato

dignità sociale al concetto di « personalità ». Quello che mancava però alla recensione di Marchioli era la *collocazione politica* dell'opera di Mondolfo:

Il libro di Rodolfo Mondolfo — scrive Santarelli — non era un libro di battaglia, tuttavia non poteva non apparire con chiarezza quale fosse il bersaglio ultimo della sua critica. Intendeva respingere la tesi stessa della « crisi del marxismo » e perciò combatteva la « concezione catastrofica », in cui ravvisava un'amplificazione semplicistica di Marx, che era stata all'origine del movimento revisionista. Ma a questo punto, in qualche modo, entro un limite non sempre ben definito, finiva col porsi accanto, se non al fianco, dei revisionisti ¹⁴¹.

Sembra opportuno specificare la natura di questo « limite » che appare al Santarelli « non sempre ben definito ». Non è un caso che Mondolfo, il quale ha buon gioco nel contrapporre la *umwälzende Praxis* al fatalismo bernsteiniano, ossia alla concezione dell'« attesa inerte dell'istante risolutivo » ¹⁴², sia costretto, invece, allorché polemizza con le interpretazioni revisionistiche delle leggi economiche di Marx, a ripiegare sulle posizioni di un Croce e di un Sorel, affermando, per esempio, che la legge della miseria crescente non è una legge scientifica, ma uno strumento vivificatore di fede e di azione volontaria. Le leggi « scientifiche » del *Capitale* avrebbero, pertanto (e in questo Mondolfo non è così lontano, come soluzione politica, da un Colucci), la funzione di un *mito*, laddove il concreto processo risiede — come sempre — nell'antitesi tra le tendenze economiche (le condizioni oggettive, che finiscono per essere, in ultima istanza, anch'esse soggettive — per cui il sistema capitalistico sarebbe il corrispettivo, nell'astrazione, di quello che, in concreto, altro non è che l'azione, o la serie di azioni, della classe dominante) e la reazione della classe proletaria ¹⁴³. Il vizio ideologico sta, pertanto, non nelle conseguenze, in una sorta di ripiegamento opportunistico successivo e in contrasto con le premesse presunte rivoluzionarie (= dialettiche), ma nelle *premesse teoretiche* dell'« interpretazione » mondolfiana: ed è proprio l'esigenza della *inter-azione*, della *reciprocità*, della *inter-mediazione* « dialettica » tra la *pura* oggettività (condizioni economico-materiali) e la *pura* soggettività (coscienza etico-universalistica della classe), che — a ben vedere — ne tradisce il carattere ideolo-

gico, nel duplice aspetto del *feticismo deterministico* e dell'*idealismo volutaristico*.

Da ultimo, non resta che affrontare il problema della natura e dei limiti della filosofia del socialismo (o filosofia della storia) di Mondolfo. È indispensabile muovere, riguardo a questo tema, da una considerazione: la mancata comprensione della filosofia hegeliana — per cui la coscienza, che giunge soltanto a processo reale compiuto, « non può convertirsi in causa produttrice »¹⁴⁴ — porta il nostro autore a criticare l'hegelismo « da destra », cioè da una posizione arretrata; di qui una rivalutazione del kantismo-fichtismo, ben visibile nel concetto, che sta alla base della sua visione della storia, della infinita perfettibilità dell'uomo, inteso come umanità vivente¹⁴⁵. In conseguenza di ciò, manca in Mondolfo un'esauriente caratterizzazione del marxismo rispetto alla Sinistra hegeliana: il che lo porta a definire la concezione di Feuerbach una « filosofia della volontà », fondata su una concezione umanistica dell'azione storica e del sistema dei bisogni; la riabilitazione del bisogno visto nella sua complessità, come molla della prassi attiva, porterebbe Feuerbach a conferire alla *massa* quell'importanza che il solipsismo di Stirner le aveva negato. In questa prospettiva (sempre volutaristica, ma *mediata*) la massa si presenta « quale condizione della stessa attuazione delle idealità, del passaggio dall'idea alla praxis »¹⁴⁶.

Le morali di classe — scrive nell'ultimo capitolo — sono dunque giudicate e disposte in una scala di valore per mezzo del concetto di una morale umana: ma questo ideale è, come ogni ideale che abbia a rimaner sempre degno di questo nome, rappresentato infinitamente perfettibile; raggiungibile non da questa o quella età storica, ma soltanto dall'umanità nel corso di una vita infinita: che è come dire irraggiungibile, perché perennemente progressivo¹⁴⁷.

Riappare così, nettamente ed esplicitamente dichiarato, il richiamo a quel *diritto di natura* che costituisce il « preconcepto » con il quale Mondolfo era arrivato al marxismo, e di cui sembra non essersi affatto liberato: « non v'ha dubbio che da quando Marx, contro la scuola storica, presentava il proletariato che si appella ad un titolo non *storico* ma *umano*, da questo principio dell'umanesimo, sempre rimasto vivo nello spirito di lui e dell'Engels, avesse a rispuntare continuamente nelle loro dottri-

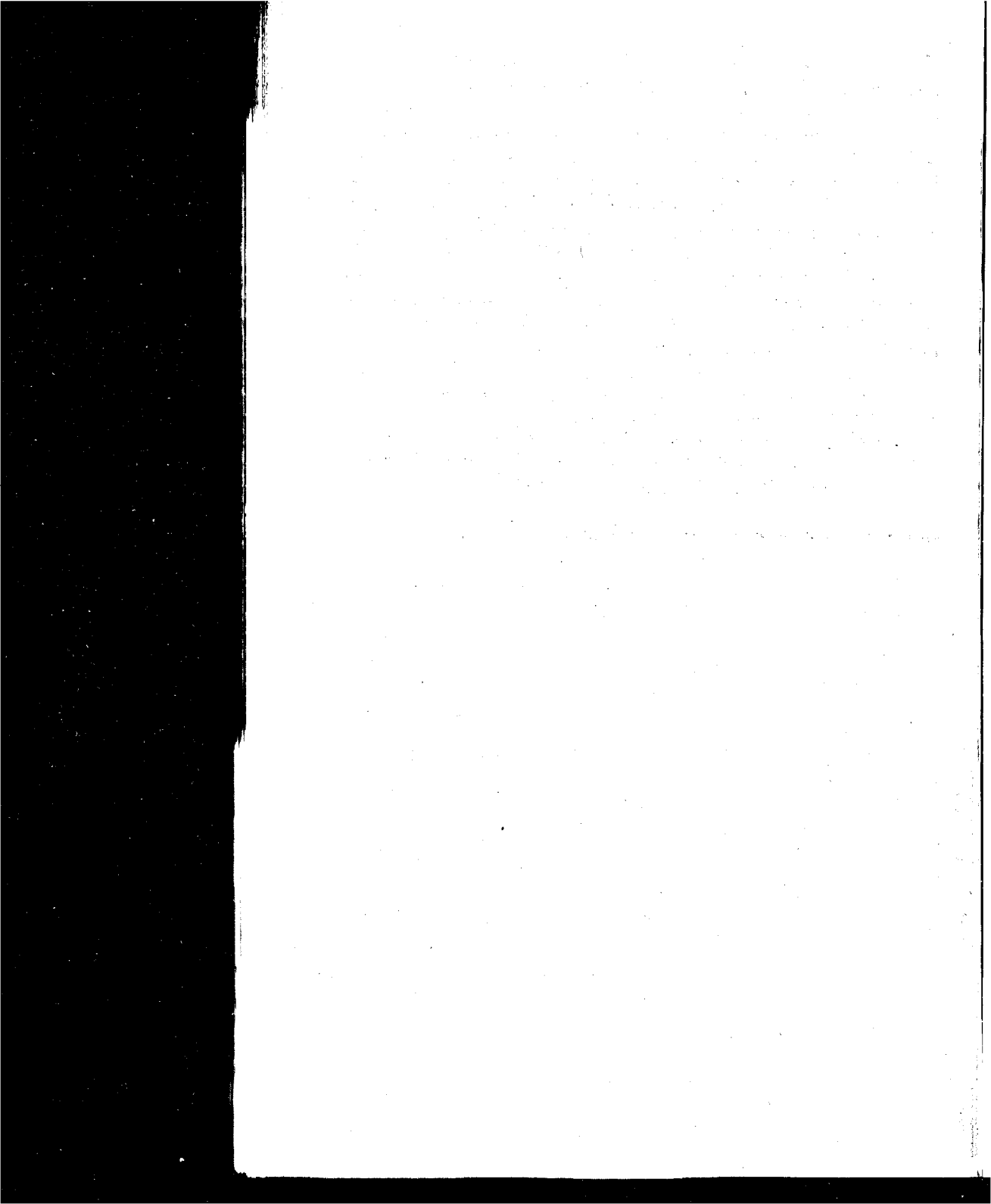
ne il deriso, annientato, sepolto *diritto di natura* »¹⁴⁸. Per comprendere questo bisogna, per Mondolfo, « richiamarsi al principio fondamentale della filosofia della storia, che dal Fichte aveva raccolto l'Hegel: che la storia rappresenti e realizzi lo sviluppo dello spirito verso la libertà »: principio che « era apparso il solo elemento importante nell'Hegel alla sinistra hegeliana, per la quale l'hegelismo tendeva a divenire una espressione più efficace e profonda dello stesso spirito che aveva manifestato la sua forza nell'*Aufklärung* e nella rivoluzione francese »¹⁴⁹.

Con questa negazione della scientificità del marxismo erano, sul piano pratico, aperte le porte al possibilismo politico; fu così che la filosofia della storia di Mondolfo finì per essere un vero e proprio alibi per la politica turatiana:

La separazione del momento critico dal momento pratico è la vera ragione del fallimento di tutti i moti prematuri.

*La necessità storica quale è intesa in una concezione critico-pratica, si identifica con la possibilità: la praxis nuova non può procedere se non dal punto al quale sia pervenuta la praxis precedente*¹⁵⁰.

Non è una critica *ante litteram* al leninismo?



**Leninismo, marxismo, revisionismo.
Disimpegno rivoluzionario
e responsabilità conservatrice
del realismo critico-pratico**

1. *Spirito rivoluzionario e senso storico.*

L'eredità intellettuale comune dei riformisti e dei rivoluzionari negli anni della prima grande guerra e della rivoluzione bolscevica si configura nella sua sostanza come *anti-materialismo* e *anti-economismo*, con la sola variante del richiamo alla « filosofia » o all'« azione », essenziali al recupero della genuinità originaria della dottrina, dopo il « lungo sonno » del materialismo evoluzionista e determinista.

È necessario sottoporre a verifica due questioni fondamentali: 1. se il « ritorno a Marx » costituisca un « risarcimento » teorico della dottrina o un progresso qualitativo rispetto al punto morto del meccanicismo secondinternazionalista; 2. se la ricomposizione dei frammenti filosofici del marxismo riesca al superamento delle aporie interne alla interpretazione tardoengelsiana e bernsteiniana, che poi aveva dato luogo al *revisionismo teorico*: critica del valore-lavoro, volatilizzato in assunto logico-formale; ipostatizzazione dell'*ideale etico* e restrizione della scienza sociale a calcolo puramente empirico-induttivo delle forze in gioco; astrattizzazione della critica dell'economia politica in topica meramente delineatoria e normativa di *leggi di tendenza*, ecc.

La verifica dovrà chiarirci, nella fattispecie, i punti di contatto *sostanziali* intercorrenti fra gli opposti fronti del « bolscevismo » (indigeno) e del neo-riformismo dialettico mondolfiano.

La prima qualifica politica della teoria del rovesciamento della prassi consiste nel suo presentarsi come *quid medium* dialettico-inveratore dei « due partiti estremi », che incarnano « le due opposte posizioni, che il pensiero e l'azione dei socialisti possono assumere nella vita politica e sociale »¹. Mentre i rivoluzionari confondono i principi critici con gli organici, chiamando le masse a un'azione esclusivamente demolitrice, i riformisti, benché convinti della necessità di un'azione positiva, non si curano di diffonderne l'esigenza, ritenendo « sufficiente e sola efficace l'opera delle élites, anzi delle maggioranze parlamentari »². Ad entrambe le correnti manca un'acquisizione piena del rovesciamento della prassi, solo strumento di azione politica e guida per l'intendimento della storia: entrambe esprimono l'esaurimento della pazienza rivoluzionaria, per la incapacità di legarsi organicamente al processo di formazione progressiva della coscienza di classe del proletariato, con la conseguente ricaduta nel determinismo, visibile nell'affacciarsi dell'illusione giacobina di una trasformazione che avviene dall'alto, senza partecipazione (il « consenso »). Riformisti e rivoluzionari hanno in comune la contraddizione per cui, ritenendo la teoria superata nella pratica, sdegnano di « fare i conti » con la filosofia: incapaci di sostituire la « necessità teleologica » al « fatalismo deterministico »³, essi lasciano perciò la classe nella muta immediatezza dell'economico, illudendosi che la trasformazione avvenga per opera delle « cose », dell'« ambiente ». La concezione cui essi attingono è il vecchio materialismo metafisico, muovente dal presupposto che gli uomini sono vissuti dalla storia, prodotto di condizioni oggettive. Ma essi non si avvedono che ciò « significa distruggere la realtà delle classi »:

Nella storia una classe esiste in quanto eserciti un'azione: ed esercita un'azione solo in quanto *si senta* classe, abbia consapevolezza di se medesima. Ciò che la costituisce in classe, la fa esistere, la fa operare non è tanto l'oggettività delle sue condizioni, quanto la coscienza di se stessa, l'unità delle sue aspirazioni, la formazione della sua volontà collettiva: in una parola sono elementi soggettivi, non soltanto oggettivi. [...]

Il rispecchiamento, il prodotto dell'ambiente si ha sotto forma di adattamento passivo: ma nell'adattamento passivo non compare la volontà, non si rivela la coscienza di classe⁴.

Qui la coscienza di classe, prosecuzione e sviluppo del concetto feuerbachiano di « bisogno », diventa condizione necessaria dell'incidenza politica del rovesciamento della prassi, il *momento dell'universalizzarsi* del principio socialista nella classe-portatrice della *Menschlichkeit* (e quindi *anti-classe par excellence*). Ma, oltre che essere premessa di realtà del socialismo-ideale, la coscienza di classe è soprattutto *condizione e limite* dell'azione politica:

La coscienza e la volontà appaiono quindi un momento essenziale della storia in quanto condizionano l'azione e, per tanto, lo stesso processo storico. Il materialismo metafisico non può più racchiudere nei suoi quadri il realismo storico e il principio della lotta di classe, ma ne risulta superato: un'altra concezione filosofica si rivela necessaria. E certamente la concezione filosofica più consentanea appare quella dell'idealismo volontaristico⁵.

Come vedremo in seguito, si tratta di un'operazione di recupero della dialettica *teoreticamente analoga* a quella che Lukács compirà nel '23, forte della conoscenza degli inediti giovanili (ignoti a Mondolfo), ma *decisamente antitetica nelle finalità pratiche*: qui la coscienza di classe (momento politico della educazione « storica » della classe) diviene, proprio all'opposto che nel teorico ungherese, supporto di una *teoria della difensiva*. La responsabilità « rivoluzionaria » della classe coincide con la coscienza dei limiti della propria azione, nei termini scanditi dalla successione dialettica della « praxis che si rovescia ».

Ma allora questa riscoperta filosofica del marxismo, benché dialettica e antimaterialistica, non finisce per chiudere la prassi politica in strettoie non meno anguste di quelle del vecchio materialismo evoluzionistico? È quanto ci proponiamo di dimostrare analizzando i termini teoretici dell'operazione *revisionistica* di R. Mondolfo e la sua valutazione del leninismo e della Rivoluzione d'Ottobre. Ma, andando ancora più oltre, proveremo a mettere a fuoco la comunanza di terreno e di presupposti teorici fra il « ritorno a Marx » e l'opposizione dei giovani rivoluzionari; comunanza destinata per un versante ad approfondirsi maggiormente allorché Gramsci, nei *Quaderni del carcere*, benché *non direttamente* influenzato da Mondolfo, filtrerà la tematica « leninista » con le categorie classiche della « filosofia della prassi »⁶.

*
D'altro canto, la fortuna avuta presso di noi nell'ultimo dopoguerra dal Marx giovane non si spiegherebbe altrimenti che con una lontana consuetudine della nostra tradizione « marxista » con i temi dell'*umanesimo reale* o *positivo* di ascendenza feuerbachiana e del realismo critico-pratico, desunto da una « certa » lettura delle *Thesen über Feuerbach*. Non è un caso, poi, che la nostra tradizione « marxista », mentre andava sbandierando la « originalità » del proprio approccio a Marx, facesse abbondanti saccheggi della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e dei *Manoscritti economico-filosofici*, ma mostrasse di non saper che fare del *Capitale*, se non per prelevarne la solita tematica del « feticismo della merce », omogeneizzandola a quella della « alienazione », desunta *in precedenza* dal contesto delle opere giovanili⁷. Da qui la genesi delle due forme d'ideologizzazione del marxismo denunciate oltre dieci anni fa da Rodolfo Banfi: *a*) come *metodo storiografico*, il quale, allorché si applica al marxismo stesso, conduce all'isolamento del *Capitale* come « economia politica » (riflesso di un *feticismo* dell'economia di lontana derivazione, che ha prodotto per contrappasso l'*umanesimo*), che avrebbe la sua « essenza », la sua verità, al di fuori di essa, nelle opere filosofiche o magari nelle rielaborazioni di Engels; *b*) come *metodo tout court* (metodologia pura, *sans phrase*), in contrapposizione a *dogma*: definizione che, se tiene ferma la sua funzione negativa, di rottura, occupa un posto difficilmente sostituibile all'interno della costituzione teorica del marxismo, ma che, nella sua versione positiva cela in sé un'ulteriore divaricazione tra il metodo stesso (« eterno e incorruttibile ») e la dottrina (« transeunte e mortale »)⁸. Da qui pure la necessità di ritrovare le cause remote del sensibile ritardo con cui, oggi per la prima volta, si viene tentando un nuovo approccio critico al *Capitale* (ripartendo, per dir così, da zero, per abbandono della zavorra speculativa), mediato da una « lettura » finalmente matura, cioè non semplificativa e di comodo, della logica hegeliana e dei suoi rapporti con il marxismo teorico⁹.

Chiusa la parentesi sull'attualità del problema di un'analisi delle origini teoretiche dell'interpretazione del marxismo come « filosofia della prassi », riprendiamo il discorso dal punto in cui l'avevamo interrotto.

Il « materialismo » storico trae, per Mondolfo, la sua impronta realistica dal suo carattere critico-pratico: questa concezione muove

perciò dal presupposto che « gli attori e fattori della storia sono pur sempre gli uomini, esseri consapevoli, volenti o operanti »¹⁰. Su ciò si salda la « necessità della filosofia della prassi », in quanto produttrice della *Klassenbewusstsein*, ricondotta al referente feuerbachiano del *Gattungswesen*.

La singolare raffinatezza e complessità dialettica dell'interrelazione categoriale privilegia l'interpretazione mondolfiana rispetto a tutti gli altri tentativi di dare una base teorico-filosofica al riformismo, conferendole una duttilità ed elasticità tale da funzionare sia nelle polemiche ante-guerra con « i due corni del dilemma » del socialismo italiano, sia in quelle del dopoguerra, contro il bolscevismo. Ciò è possibile in quanto Mondolfo, alla luce della sua « interpretazione », pronuncia la condanna del massimalismo/riformismo prima e del leninismo poi come espressioni classiche di *determinismo*. Questo è un punto che rende particolarmente singolare la posizione mondolfiana rispetto ai riformisti alla Turati che, muovendo da presupposti evolucionistici, denunciavano i bolscevichi come « voloniaristi » e « idealisti ». Il bolscevismo, per Mondolfo, è *solo apparentemente* voloniarismo: e non è un caso che questo rilievo cada coerentemente (nell'aggiunta del '23 a *Socialismo e filosofia* in SOM, III) a conclusione di argomentazioni scritte ben dieci anni prima (1913):

Ed ecco l'eredità intellettuale, che il massimalismo del dopoguerra traeva dal rivoluzionarismo dell'anteguerra. Il bolscevismo russo, che sembrava tradurre in atto, con la dittatura di un partito sulla massa della nazione, la persuasione dell'adattamento passivo delle masse all'ambiente storico, confluiva, nella mentalità dei rivoluzionari occidentali, con una corrente, alla quale già per l'innanzi essa si abbandonava. Caratteristica in questa mentalità è l'illusione di professare un attivismo voloniaristico, nell'atto che segue il piú materialistico determinismo; in quanto, dividendo la società in due piani — della minoranza operante il miracolo della trasformazione sociale, e della maggioranza che, entro lo stampo dei nuovi rapporti, creati per magica virtù di decreti, si adagia e si adatta — crede di attribuire alla iniziativa volontaria il compito di una trasformazione, che non potrebbe essere concreta e reale, se non per una sottomissione ed accettazione passiva da parte della immensa maggioranza, che costituisce l'organismo effettivo della società. [...] Il difetto del rivoluzionarismo, oggi come prima, consiste dunque, al pari di quello del riformismo estremo, nel promuovere una preparazione psicologica contraria a

quella occorrente: difetto comune ad entrambi, appunto perché per entrambi (consapevolmente o no) contano le *cose* e non le *coscienze*, l'*ambiente* esteriore e non la *prassi*, in un futuro disgiunto e non nella concatenazione col presente. [...] Chi dimentica simile concatenazione, dalla quale soltanto la storia concreta sgorga e fluisce, rende astratti ed inerti i due termini separati, che traggono vita e moto solo dal rapporto reciproco; e non potendo più cogliere la realtà della prassi storica, ormai fatta dileguare, si riduce alla messianica attesa del miracolo, o dall'automatismo delle cose o dall'onnipotenza di una dittatura o dall'intervento di *élites*, cui deve rimettersi l'opera della quale l'umanità non è più attiva creatrice, ma passiva beneficiaria ¹¹.

Ancora una volta l'interpretazione gentiliana delle *Thesen* faceva da sostegno all'operazione mondolfiana, portandola ad elaborare in funzione nettamente anti-leninista la tematica del *nesso passato-presente* nello sviluppo storico della coscienza rivoluzionaria (che avrà un posto centrale nella « matura » meditazione gramsciana). La riconquista dell'unità nella prassi rivoluzionaria del marxismo passa per il superamento dell'astratto dualismo settecentesco esplicantesi nella contrapposizione (rilevata dallo stesso Marx) fra classe liberatrice e classe oppressiva *par excellence*. Il carattere « essenzialmente antistorico », per Mondolfo, si rivela nella « separazione recisa degli elementi coesistenti e degli elementi successivi » ¹². All'antistoricismo « giacobino » fa riscontro la « storicità » del rivoluzionario. Il nesso passato-presente, nella teoria rivoluzionaria di Marx ed Engels, si fonde in unità e si incardina sulla concatenazione dei due concetti fondamentali: 1. la realtà storica *si risolve* nella *praxis* umana, è *interna* allo sviluppo della Umanità; 2. su questa unità del processo si radica la « mentalità rivoluzionaria », che da essa unità non è separabile, se non al prezzo di ricadere nell'astrattismo e nell'impotenza. Una prospettiva siffatta non lascia il minimo spazio alla concezione catastrofica e introduce l'elemento soggettivo (la coscienza di classe) come fattore non già di *rottura*, ma di *unità* del processo, benché — aggiunge Mondolfo — Marx ed Engels abbiano mostrato spesso indulgenza alle suggestioni del *Zusammenbruch*, nel proiettare in un istante dell'avvenire il *punto critico* del passaggio dal passato al futuro, dalla preistoria alla storia dell'umanità, anziché collocarlo nella dimensione diacronica di uno sviluppo progressivo e illimitato della coscienza del proletariato, *soggetto-fattore* la cui azione, per essere rivoluzionaria, si media di

continuo con condizioni e limiti *interni* allo stesso spirito rivoluzionario¹³.

La lungimiranza critico-pratica di Mondolfo aveva così formalmente risolto la dialettica delle opposte posizioni, ribadendo: *a*) da un lato « la sua essenziale distinzione » dal sorellismo in quanto dottrina semplicemente pratica, dove la volontà creatrice poneva liberamente il suo *mito* (lo sciopero generale) — ma questa differenza risale poi a una divaricazione degli stessi presupposti filosofici, che erano dati in Mondolfo dal « volontarismo del Feuerbach », in Sorel dal volontarismo contingentistico (Boutroux, Renouvier, ecc., a parte, naturalmente, Bergson)¹⁴; *b*) dall'altro la sua opposizione al « riformismo estremo », in polemica con se stesso per il suo solo parlare di proletariato e di socialismo, essendo la sua azione pratica, spezzata in frammenti e disarticolata nel particolarismo gruppistico, « la negazione del concetto di classe proletaria »¹⁵.

Alla rigidità unilaterale di queste posizioni il marxismo risponde con la riaffermazione del rovesciamento della prassi:

L'attività precedente, nei suoi risultati, diventa condizione e limite dell'attività successiva, che però si afferma come opposizione a ciò che preesiste e tende a superarlo dialetticamente¹⁶.

La soluzione « dialettica » avanzata da Mondolfo, con grande finezza glossatoria ed eccezionale preparazione testuale, non tarderà tuttavia a mostrare il suo carattere regressivo e nella sostanza non divergente dalle conclusioni evoluzionistiche e deterministiche. E, vedremo, saranno proprio le categorie di « coscienza di classe » e di « rovesciamento della prassi » i cardini teoretici della difesa ad oltranza della « collaborazione » (gabellata per lotta contro il corporativismo sindacalista e l'esclusivismo operaista) e della « democrazia » (fatta passare per difesa da parte del proletariato delle condizioni di progresso e di sviluppo indispensabili alla sua crescita storica e della sua liberazione in quanto *necessariamente* legata al *massimo sviluppo* delle forze produttive), negli anni compresi tra la Rivoluzione d'Ottobre e l'ascesa al potere del fascismo. *

2. « Lenin » contro « Marx »: *volontarismo e determinismo alla resa dei conti.*

* L'operazione revisionistica di Mondolfo trova il suo terreno piú idoneo per esplicarsi nella polemica antileninista: opera indubbiamente facilitata dalla immagine di Lenin che allora veniva fatta circolare dagli stessi « bolscevichi » di casa nostra.

Indubbiamente Arturo Labriola si era dimostrato assai piú coerente del giovane Gramsci nel sostenere, cosí isolato da apparire « originale », la sostanziale identità di marxismo e leninismo; ma solo in quanto aveva definito il leninismo come la pratica del marxismo: instaurazione di rapporto ben lontana da quella che poteva essere una ricezione critica del leninismo come pratica rivoluzionaria *organicamente* connessa a uno sviluppo morfologicamente determinato della teoria. In quegli anni le opposte interpretazioni della teoria e della pratica bolscevica si intrecciavano, si confondevano, sino a risultare il piú delle volte addirittura interscambiabili: i protagonisti delle polemiche pro o contro Lenin spesso non si avvedevano né della coincidenza dei loro presupposti né del carattere autocontraddittorio delle proprie formulazioni. Arturo Labriola, che accusava Mondolfo di far parte della schiera di sedicenti marxisti, cari ai partiti dell'ordine, che vogliono « convertire la rivoluzionaria dottrina di Marx in antidoto contro il veleno di Lenin »¹⁷, veniva ricambiato con l'accusa di ricercare forzatamente l'originalità col voler conciliare due termini che tutti — fautori e avversari del bolscevismo — erano concordi a tenere distinti. Se veramente, faceva notare Mondolfo, la distinzione tra marxismo e leninismo fosse una leggenda reazionaria

[converrebbe dire che i partiti dell'ordine abbiano degli impreveduti seguaci o alleati nelle stesse file dei propugnatori delle concezioni e dei metodi del bolscevismo: non ha forse qui fra noi l'« Avanti! » presentata ed esaltata l'azione dei leninisti siccome *la rivoluzione contro il Capitale*? L'iniziale maiuscola non significava certo in questo caso un impreveduto rispetto verso la privata detenzione dei mezzi di produzione e di scambio, ma voleva designare l'opera massima di Karl Marx, la sua teorica della storia e della rivoluzione. Hanno dunque sbagliato tutti? Sarebbe una conclusione poco edificante per quanto riguarda la cultura dei leninisti non meno che dei sedicenti marxisti...¹⁸.]

Di fronte alla raffinata tematizzazione dell'« ortodossia » marxiana *
proposta da Mondolfo — che riusciva a fondere la dottrina del
rovesciamento della prassi con i presupposti teorici della *Prefa-*
zione del '59 a *Zur Kritik*, croce e delizia del marxismo della Se-
conda (e della Terza) Internazionale — anche la prospettiva del
giovane Gramsci, benché sollecitata da ragioni « politiche » (*rot-*
tura storica con il riformismo, e conseguente « interiorizzazione »
della lezione dei fatti dell'Ottobre), appare povera e, a ben vedere,
qualitativamente non diversa da quella del « professore » nello
spirito e ad essa opposta solo nell'atteggiamento pratico.

Nelle brillanti note di *La rivoluzione contro il Capitale* vivono
tutte le contraddizioni di quel periodo: l'oltranzismo antidetermi-
nista tradisce (come nelle righe del giovane Colucci nel '12), nella
sua esaltazione della « ideologia », la difficoltà di uscir fuori dai
termini astratti della dialettica riforme-rivoluzione. Gramsci « su-
pera » il punto morto solo perché risolve l'antinomia in *uno* dei
suoi poli: *la pratica*. La rottura della cappa di piombo riformista
si risolve, nella fattispecie, in una *fuga dai problemi della storia*
(non ultima causa l'ignoranza dell'« essenza » marxista del leni-
nismo), implicita nell'esaltazione della volontà creatrice del sog-
getto storico, dell'uomo che fa la sua storia in barba alle condi-
zioni « oggettive »:

La rivoluzione dei bolsceviki è materiata di ideologie piú che di fatti.
(Perciò, in fondo, poco ci importa sapere piú di quanto sappiamo). Essa
è la rivoluzione contro il *Capitale* di Carlo Marx. Il *Capitale* di Marx
era, in Russia, il libro dei borghesi, piú che dei proletari. Era la dimo-
strazione critica della fatale necessità che in Russia si formasse una bor-
ghesia, si iniziasse un'era capitalistica, si instaurasse una civiltà, prima
che il proletariato potesse neppure pensare alla sua riscossa, alle sue ri-
vendicazioni di classe, alla sua rivoluzione. I fatti hanno superato le
ideologie. I fatti hanno fatto scoppiare gli schemi critici entro i quali la
storia della Russia avrebbe dovuto svolgersi secondo i canoni del mate-
rialismo storico. I bolsceviki rinnegano Carlo Marx, affermano con la
testimonianza dell'azione esplicata, delle conquiste realizzate, che i canoni
del materialismo storico non sono cosí ferrei come si potrebbe pensare
e si è pensato¹⁹.

È immanente, celato quasi, nelle righe gramsciane un motivo
allora circolante nella « sinistra » intellettuale italiana; motivo che

era scaduto quasi a *boutade* presso i piú ciechi assertori dell'« azionismo privo di concetti »: il leninismo, si dice in breve, è l'*applicazione pratica* del marxismo, e si trova perciò rispetto ad esso in rapporto di derivazione-rovesciamento. I « bolsceviki », in questo, non sono « marxisti »: ma non vuol dire questo escludere dalla significazione del leninismo il suo connotato piú specifico, di teoria rivoluzionaria e *sviluppo della teoria marxiana* rispetto a una fase « storica » del modo di produzione capitalistico « morfologicamente » determinata? E non vuol dire pure aderire alla riduzione « canonica » di Croce, con la retrocessione del leninismo a mero principio d'azione, o « catechismo rivoluzionario », per quanto si possa dare a questa riduzione un valore *pratico* affatto antitetico? Il marxismo, per il giovane Gramsci, morto come teoria *scientifica* (errore indotto infelicemente dalle « incrostazioni positivistiche » ancora presenti in Marx), vive come pensiero, come flusso di vitalità immanente alla storia reale, alla *humanitas* che è la « vera » (il proletariato è... un accidente) erede del « pensiero idealistico italiano e tedesco ». Il Marx del *Capitale* muore trascinando con sé la sua parte caduca e « accademica », mentre l'altro Marx, grazie all'immutabile mutabilità del suo « spirito », può tranquillamente giacere nell'alcova dell'eterno in compagnia dell'abate Gioberti e di lassú irradiare l'azione libera della « volontà », « plasmatrice della realtà oggettiva », « motrice dell'economia »:

se i bolsceviki rinnegano alcune affermazioni del *Capitale*, non ne rinnegano il pensiero immanente, vivificatore. Essi non sono « marxisti », ecco tutto. [...] Vivono il pensiero marxista, quello che non muore mai, che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco, e che in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche²⁰.

In Spinella²¹, in Santarelli²² e in Paggi²³ troviamo un'incondizionata esaltazione di questo articolo del giovane Gramsci; articolo del quale, implicitamente, si tende a non mettere neanche in discussione il carattere genuinamente marxista.

Il riformismo turatiano si affrettava a « mettere le brache al mondo »²⁴ e « configurava già il successivo sviluppo secondo una prospettiva sostanzialmente rinunciataria »²⁵: d'accordo con la premessa di Spinella. Ma, senza per ciò volersi presentare come difensori d'ufficio del riformismo mondolfiano, penso sia piú che lecito

chiedersi *in quali termini teorici* Gramsci arrivò a « superarlo » (a meno che non si voglia attribuirgli una sorta di leninismo medianico). Secondo Spinella fu la « interpretazione non positivista del marxismo che permise a Gramsci di assumere le sue giuste posizioni di fronte al movimento rivoluzionario in Russia e all'azione dei bolscevichi sino all'Ottobre e oltre »²⁶. Risposta assolutamente non probante: anche Mondolfo era antipositivista e antideterminista.

Un'analoga inadeguatezza di giudizio, legata a un'accezione limitata e parziale della categoria di « revisionismo » con una conseguente sottovalutazione dell'importanza dell'interpretazione mondolfiana, riscontriamo in Santarelli:

Mondolfo aveva contribuito a rimettere in circolazione Marx ed Engels, aveva utilizzato la critica di Croce e di Gentile per dilucidare e difendere il pensiero marxista, separandolo ulteriormente da incrostazioni di tipo economicista e determinista, aveva operato perché il messaggio di Antonio Labriola fosse tramandato e valutato per quel che era, ma non si era sostanzialmente staccato dal ceppo riformista, dal socialismo della Seconda Internazionale²⁷.

Santarelli non specifica ulteriormente il suo rilievo sul secondinternazionalismo della concezione teorico-politica di Mondolfo, né si cura di articolare la categoria di marxismo/socialismo della Seconda Internazionale, operando al suo interno le necessarie distinzioni tra evoluzionismo e catastrofismo, integralismo dottrinario (Kautsky) ed empirismo pragmatico e « neo-kantiano » (Bernstein). Due pagine prima aveva dichiarato (esplicitamente aderendo alla critica di Arturo Labriola) « fuori luogo » l'uso della concezione della « *praxis* che si rovescia » in funzione della negazione del carattere rivoluzionario della Rivoluzione d'Ottobre, dimostrando di non cogliere il risvolto riformistico e gradualistico di questo concetto non già nell'uso pratico, ma nello stesso contesto teorico della « interpretazione » mondolfiana.

È inutile dire — il lettore se ne accorgerà da sé — che la nostra posizione al riguardo tende invece a mettere in luce la necessità di una lettura « interna » dell'operazione di *rifondazione teorica* della pratica riformista implicita nello 'storicistico' e 'umanistico' « ritorno a Marx »; mentre rileviamo, nel saggio di Santarelli, la carenza di un siffatto approfondimento teorico che gli

avrebbe forse consentito di compiere un passo in avanti verso la comprensione dei legami specifici tra leninismo e « ripresa gramsciana » (sia nel senso di una conferma della tradizione « agiografica », sia di una sua dissoluzione, sotto il vaglio della verifica critica). La posizione di Santarelli appare inoltre limitata anche dal punto di vista di una definizione del leninismo, quando dichiara che Arturo Labriola aveva posto « in termini *scientifici* [...] il rapporto marxismo-leninismo »: come rapporto, cioè, tra la teoria (marxismo) e la sua realizzazione (leninismo)²⁸.

In Paggi il motivo idealistico-soggettivo di *La rivoluzione contro il Capitale* diviene ricezione critica della dottrina, in cui « per la prima volta il rifiuto di una esegesi tradizionale di Marx giunge al rifiuto del termine stesso »²⁹. A parte la valutazione entusiastica che viene data dell'articolo di Gramsci, è *assai importante* che subito dopo si affermi che questo atteggiamento, immediatamente orientato in senso antideterministico e al recupero « del pensiero idealistico passato in Marx, in quanto aspetto più vitale e meno morituro del suo pensiero », presenta « una sostanziale identità con quanto, tanti anni più tardi, scriverà nei *Quaderni...* »³⁰. Ma è proprio a partire da qui, da questo ritrovamento nell'idealismo (« reagente vivificatore » della dottrina) del modulo antimaterialistico e volontaristico entro cui Gramsci svilupperà la sua concezione della « filosofia della prassi », che si dà la possibilità di ribaltare la ricostruzione unitaria (assai esatta e documentata) del Paggi in una spregiudicata rimessa in discussione di *tutta* l'opera del « fondatore » del Pcdt. È proprio nei *Quaderni* che si manifesta il legame di stretta parentela intercorrente (anche se, come ho detto in precedenza, per via *non diretta*), tra la interpretazione gramsciana e quella mondolfiana del rovesciamento della prassi: si rivela perciò il carattere illusorio e inattuale del tentativo di Paggi di trasformare l'opera teorica di Gramsci in moderna artiglieria puntata contro gli apparati ideologici dello stato borghese. Con questo rimane aperto il grosso problema del rapporto tra *rottura storica* e *continuità teorica* (azione politica e « pensiero ») in Gramsci. Questione che pone sul tappeto la necessità di una ricerca *mai* svolta da nessun marxista occidentale: quella dell'incidenza politica della rivoluzione del '17 sulla riflessione teorica; e, detto per inciso, si tratta di una ricerca che non può essere in alcun modo surrogata da un'indagine puramente

storico-culturale o da una astratta disamina glossatoria dei testi, prescindendo dallo spessore politico delle stesse espressioni verbali in rapporto alla situazione di classe corrispondente; una ricerca, infine, che per essere compiuta esigerebbe, oltre che un impiego organico e massiccio di forze intellettuali, una ferma volontà politica di rompere una volta per tutte con qualsiasi tipo di « leggenda » e di applicare finalmente alla storiografia « concreta » il criterio marxista della critica della ideologia.

Pur condividendo il giudizio di Bobbio sul comune referente idealistico e volontaristico delle posizioni di Gramsci e di Mondolfo³¹, ritengo perciò astratto prescindere, per una considerazione non ideologica della posizione *pratica* del primo (specie negli anni del dopoguerra e dell'esperienza ordinovista) dalla *rottura storica* dell'Ottobre, con tutto ciò che di politico ne è seguito sul piano dell'organizzazione della classe operaia italiana. Ben altra cosa, però (ed è questo il punto che, *in questa sede*, ci interessa), è la questione del « leninismo » di Gramsci. Certo, studiare la sua opera di politico in concomitanza con quella di teorico è, piú che necessario, doveroso per non smarrire il senso dello spessore storico di certe posizioni: ma da questo non si può né si deve essere autorizzati a concludere che esista una pratica del marxismo e del leninismo che possa prescindere da un'acquisizione teorica degli stessi. Dico acquisizione teorica: non assunzione acritica dei rispettivi formulari cristallizzati in dogmi o in precetti per l'azione. Detto ciò per scansare gli equivoci, possiamo ora analizzare da vicino la polemica Gramsci-Mondolfo sul leninismo.

Nel Gramsci ordinovista, come nel giovane Lukács, c'è indubbiamente una « accentuazione volontaristica dell'*attualità* della rivoluzione europea »³², una tendenza ad assumere i recenti fatti rivoluzionari come verifica della validità perenne del « pensiero » marxista, incarnato nella « prassi » di Lenin e dei bolscevichi; piú che il problema della comprensione scientifica dei processi sociali in atto, c'è il problema del recupero pratico-politico di quell'attivismo la cui « verità » era stata ampiamente provata dall'ottobre del '17³³. Il Gramsci del '19 si trova decisamente su una posizione di attacco: negare l'interpretazione deterministica del marxismo equivale al rifiuto dell'ortodossia acquiescente dei riformisti, che vincola la possibilità dello scoppio rivoluzionario al massimo sviluppo delle forze produttive raggiungibile entro l'ambito dei rap-

porti capitalistici di produzione. La possibilità della rivoluzione, invece, è legata *soltanto* alla volontà dell'uomo, alla sua decisione di riaffermare il proprio carattere di autore della storia, creatore a se stesso delle condizioni del proprio sviluppo. Ma, al di là di tutto questo, restava da sciogliere un nodo teorico decisivo: quello relativo a una fondazione *scientifica* della pratica rivoluzionaria — che era a monte dello stesso rapporto marxismo-leninismo. Mondolfo non si stancava di ripetere la propria posizione, che rifletteva la *precedente* coscienza teorica del movimento proletario, citando continuamente le famose frasi della *Prefazione* del '59. Il giovane rivoluzionario gli si rivoltava contro, dandogli del « professore »³⁴, ma — fatto sintomatico — non gli rispondeva e dissimulava la risposta, cambiando lunghezza d'onda, evitando di sintonizzarsi ai termini di uno stringente confronto teorico sulle possibilità della rivoluzione:

* Rodolfo Mondolfo è quel professore; il suo amore per la rivoluzione è amore grammaticale. Egli interroga e si indispette per le risposte. Domanda: Marx? Gli si risponde: Lenin. Ciò non è scientifico, poveri noi, non può soddisfare il senso filologico dell'erudito e dell'archeologo. E con una serietà cattedratica che intenerisce, il Mondolfo boccia, boccia, boccia: zero in grammatica, zero in scienza comparata, zero nella prova pratica di magistero³⁵.

* A parte la « pedanteria » e il « filisteismo » del « professore », il problema non si risolveva tagliando corto, e dichiarando lo « Stato dei Consigli » fatto « essenziale » del bolscevismo e nuova « possibilità di sviluppo sociale nella rivoluzione russa »: la « poesia » che sfugge al « grammatico »³⁶. L'uso mondolfiano della *Prefazione* del '59 era ben altro (o ben piú) che un « amore grammaticale » o una pedanteria accademico-professorale: nella sua interpretazione dei celebri passi di Marx sulla « rivoluzione sociale » e sul passaggio dalla « preistoria » alla « storia » dell'umanità emergeva quel feticismo delle forze produttive, espressione di una deformazione deterministica, che costituirà il piú grosso retaggio second'internazionalista nel marxismo della Terza Internazionale e finirà per avere un posto centrale nella stessa meditazione del Gramsci maturo, il quale nei *Quaderni* assumerà a princípi costitutivi della « filosofia della prassi » quegli stessi capisaldi teorici che, nel '19,

aveva combattuto in Mondolfo come inflessioni accademico-glossatorie dell'interpretazione evoluzionistica³⁷.

Non mancano, d'altronde, in alcuni punti dei *Quaderni*, certe reminiscenze engelsiane, che richiamano il retroterra mondolfiano col suo paziente lavoro di omogeneizzazione dei principi critico-pratici delle *Thesen* ai cardini teorici del marxismo della Seconda Internazionale. L'influenza di certe « soluzioni » di Engels in merito al rapporto struttura-sovrastuttura si avverte in tutto il suo peso negativo, di ambiguità, anche nei motivi piú « originali » di Gramsci. Si dà talvolta la sensazione che, una volta messo da parte (o tra parentesi) il momento marxiano fondamentale (*l'anatomia della società civile*), la scienza della « politica » venga a configurarsi come una ricerca, complessa, sull'intero tessuto della vita sociale, non soltanto della sua trama « economica ». La soluzione gramsciana del rapporto struttura-sovrastuttura (termini già di per sé ambigui) nella categoria sintetica della « politica » (il cui referente sociale-materiale è *l'intellettuale*) è stata quasi sempre presentata dallo storicismo marxistizzante come la realizzazione (si badi bene: non la interpretazione, ma la realizzazione e l'inveramento, su un terreno che i fondatori del materialismo storico non avevano avuto il tempo di approfondire) della legge engelsiana di *azione reciproca*. Ma è qui che si perde, vorremmo azzardare, il momento strutturale proprio dell'analisi marxiana, risolto, con considerevoli residui di ambiguità e di idealismo, nel concetto della storia come produzione-riproduzione della vita sociale, fattore « in ultima istanza » determinante della concezione marxista della storia (lettera di Engels a Bloch del 21 settembre 1890). L'intendimento critico di questo motivo viene stravolto e ribadito in schietto idealismo nel momento in cui si volatilizza il referente materiale determinato dell'analisi marxiana (il modo di produzione capitalistico nella forma *presente*) e si subordina la concreta « pratica teorica » di questa a una preesistente concezione generale del processo storico. Questa prefigurazione aprioristica, ritrovabile nella linea Gentile-Mondolfo (mentre è *estranea* ad Antonio Labriola, che solo *a posteriori* è stato *compromesso* e battezzato padre, in alcuni casi degenerare, del fantomatico « marxismo italiano ») e sostanzialmente accolta da Gramsci, vede il « nocciolo » della dottrina *realistica* della storia nel principio « dialettico » della *Praxis* che si rovescia³⁸.

Non è un caso che quasi tutta la tradizione marxista italiana del secondo dopoguerra abbia preteso di risolvere il problema della « criticità » della dottrina nella battaglia antideterministica, rispondendo con la famosa frase della *Sacra Famiglia*, spesso citata da Gramsci:

*La storia non fa niente...! È l'uomo, invece l'uomo reale e vivente colui che fa tutto, possiede e combatte tutto; non è affatto la « storia » che si serve dell'uomo come mezzo per attuare i suoi fini, come se essa fosse una persona a sé: essa non è altro che l'attività dell'uomo che persegue i suoi fini*³⁹.

A parte il feuerbachismo di questa risposta umanistica e la riconducibilità dello « storicismo giovanemarxiano » all'antropologismo-essenzialismo filosofico, bisogna tener conto, come ha opportunamente notato Giuseppe Vacca, del fatto che

nello storicismo marxista europeo, a partire dalla *Bernstein-Debatte*, le risposte fornite alla feticizzazione dell'economico si sono sempre richiamate ad un impianto teorico del tipo giovanemarxiano sopra richiamato (ripreso storicamente magari dall'Engels del *Ludovico Feuerbach* e dell'*Antidübring*), obbiettando al determinismo economico che *anche l'economia la fanno gli uomini, che l'economia non fa niente*, che essa è inclusa nella *storia della prassi umana* e da questa esplicitata, non viceversa. Questo tipo di risposta ha finito per eludere, in verità, il campo teorico specifico del concetto marxiano di economia, per non vedere come proprio la mancata penetrazione di questa problematica consentiva un determinismo economicista, e cioè la ricezione entro il marxismo del concetto di economia proprio alle scienze economiche e sociali borghesi, per oscurare la « rottura epistemologica » operata dalla critica dell'economia politica marxiana rispetto alle strutture teoriche di tutte le forme di coscienza borghese (le discipline dell'organismo borghese della scienza)⁴⁰.

E non è neppure un caso che il più recente marxismo italiano abbia, con un certo sgomento, preso finalmente coscienza dell'assoluta mancanza di pensiero economico della nostra tradizione teorica, che, incapace di compiere un'analisi materialistico-storica dello stesso capitalismo nazionale, ha dovuto di volta in volta ricorrere a prestiti pesanti dagli storici ed economisti borghesi.

Ora, non si può comprendere nella sua effettiva portata l'in-

fluenza negativa esercitata per lunghi anni dalla versione umanistico-storicistica sugli sviluppi, anche piú recenti, del marxismo italiano, a prescindere da una analisi rinnovata della lettura gentiana delle *Thesen* e da una disamina dell'operazione revisionistica di Mondolfo, che rappresenta a mio avviso il piú alto tentativo di utilizzazione della dialettica in funzione di una chiusura in senso riformista della teoria. Vediamo, quindi, innanzitutto, come la soluzione mondolfiana operò e si dispiegò nella polemica antileninista. *

Arturo Labriola, di fronte al generale errore di « daltonismo », aveva circoscritto i termini dell'identità marxismo = leninismo ai tre punti dell'« organizzazione dei lavoratori in società di mestiere », della « conquista dello stato » e dell'« abolizione delle classi per mezzo del potere concentrato dello stato »⁴¹. Questi tre principi, sono, per Mondolfo, effettivamente contenuti nella concezione marxista, ma non la risolvono; anzi, non possono essere estrapolati dal resto senza condurre a una inevitabile perdita del significato originario e genuino della dottrina. Non soltanto la rivoluzione, ma anche il marxismo è « un blocco », che va accettato o respinto nella sua interezza: la dottrina è un *organismo*, avente la sua essenza nel carattere critico-pratico, « che lo contrappone a tutte le forme di utopismo »⁴². Così Mondolfo trova il supporto mediante il quale connettere la concezione di fondo della *umwälzende Praxis* alla « teoria marxistica delle epoche rivoluzionarie », limpidamente enunciata nella *Prefazione a Zur Kritik*. Il livello delle forze produttive è, nello sviluppo storico determinato, a un tempo forza impulsiva e limite delle possibilità di una rivoluzione allo stesso modo in cui, nell'enunciazione speculativo-dialettica, le « condizioni esistenti » hanno la « duplice funzione » di motore e di impedimento del processo circolare della *Prassi che si rovescia*. Qui si ritrova il *punto specifico di collegamento* dell'interpretazione mondolfiana con il marxismo della Seconda Internazionale: il *feticismo delle forze produttive*; per cui la classe rivoluzionaria è sí (Mondolfo, conoscitore e fine lettore dei testi, lo sapeva bene) la massima forza produttiva, ma solo in quanto il suo sviluppo non venga astratto dal contesto processuale delle forze produttive nel loro complesso, che *solo*, con la sua crescita, può consentire al proletariato di attuare il rovesciamento della prassi. L'operazione, a questo punto, è chiara: ciò che doveva essere strumento diventa limite, ciò che doveva essere motore diventa freno, ciò che do-

veva garantire il superamento del determinismo diventa sua piú piena e alta giustificazione, alla luce di una filosofia dialettica ben piú matura del piatto e volgare evolucionismo di fine secolo. Proprio per il fatto che il livello delle forze produttive ha questa funzione di catalizzatore universale dell'azione storica, esso è pure capace, nella determinazione dell'oggettività dello sviluppo, di indicare la « falsità » di una presunta rivoluzione, di vendicarsi del « colpo di mano » insurrezionale, facendo retrocedere i rapporti economici nei limiti consentiti dallo svolgimento *reale* del processo al momento dello scoppio rivoluzionario ⁴³.

Quella che in Marx era enunciazione semplificata di una legge articolata e complessa, da acquisirsi *dopo* lo studio delle analisi specifiche sugli oggetti specifici, in Mondolfo diviene decotto sedativo per gli spiriti focosi, « consiglio di prudenza ai rivoluzionari ». Essere rivoluzionari vuol dire essere realisti, comprendere che « lo scoccare dell'ora delle rivoluzioni è segnato da una intrinseca necessità, la quale, allo stesso modo che le rende inevitabili quando sian mature, le rende impossibili quando manchi la pienezza delle loro condizioni » ⁴⁴. Il volontarismo si rovesciava così, per virtù della stessa inversione dialettica, in determinismo, visibile nell'interpretazione meccanica del nesso passato-presente (del tutto ignara della nuova realtà imperialistica):

Le nuove forme di società hanno, in quelle che le precedono, quasi la matrice, necessaria al proprio sviluppo: chi pure abbia, prima di raggiungere la maturità della formazione propria, momentaneamente spezzato l'involucro del regime preesistente, illudendosi di avere con ciò conquistata la maggiore libertà, agilità e prontezza di creazione e svolgimento della società nuova, deve poi risuscitare in qualche maniera il passato, che non era solo limite e freno, ma anche forza alimentatrice e generatrice del futuro. Il figlio (futuro) non seppellisce il padre (passato) se non dopo esserne stato allevato e cresciuto robusto e capace di autonomo sviluppo ulteriore ⁴⁵.

In questa « vigile presenza della coscienza storica » risiederebbe « l'antitesi profonda del marxismo contro il blanquismo oggi risorgente » ⁴⁶. Ma le trasformazioni che stavano avvenendo nel nuovo stato sovietico davano già i primi segni della vendetta della necessità sulle illusioni massimalistiche dei bolscevichi. La *nemesi*

storica si manifesterebbe, secondo il giudizio del Mondolfo, nella distribuzione individuale della terra ai contadini:

Lenin [...] ha lasciato, e non poteva altrimenti, che tutta la massa dei nuovi piccoli proprietari, che costituisce pure l'enorme maggioranza della popolazione russa (c'è chi dice i nove decimi) restasse estranea al regime socialista, dal quale anzi forse i piccoli proprietari d'oggi sono più distanti che non fosse il proletariato rurale di ieri⁴⁷.

Mondolfo non studia la rivoluzione russa e lo sviluppo della società sovietica con il criterio dell'*astrazione determinata*, ma con lo schema preconstituito, inficiato di quel feticismo delle forze produttive e di quel meccanicismo « dialettico » (continuità passato-presente), che abbiamo già visto in precedenza. D'altro canto, la rigida subordinazione nella quale egli pone il fattore « spirituale » e « coscienziale » rispetto alla crescita materiale della produzione, annulla di fatto il principio leninista del « primato della politica » e nega drasticamente l'*autonomia* della classe, risolvendo la sua storia a fatto *tutto interno* alla logica del « progresso » capitalistico. La classe è qui equivalente universale del *lavoro* solo perché è vista esclusivamente sotto l'aspetto della *forza-lavoro*: questa riduzione, nella mistificazione ideologica, assume poi la forma di *Prassi*. La perdita della dialettica reale (il movimento della classe dentro e contro il capitale) è surrogata dall'assunzione della dialettica mistificata, la quale, però, di fronte al nodo gordiano della *rottura* rivoluzionaria, non riesce ad occultare il suo determinismo di fondo:

le condizioni del trionfo si presentano soltanto nel caso, che Marx aveva così lucidamente delineato: quando lo sviluppo è maturo per la rivoluzione, cioè quando la formazione sociale preesistente abbia sviluppato la pienezza delle forze produttive, che essa è capace di dare, e preparato così alle classi più numerose, interessate al mutamento dei rapporti di proprietà, le loro condizioni materiali di esistenza. Allora *la maturità spirituale delle classi rivoluzionarie corrisponde alla maturità delle condizioni materiali*: la rivoluzione è possibile perché è preparata in tutto, incombe come una necessità storica, e si attua col fecondo risultato di un aumento di benessere, per il quale si consolida contro tutti i tentativi di ritorno al passato, non meno che contro i possibili strascichi di moti convulsivi, che la crisi può recar seco⁴⁸.

A monte di tutto il discorso sta il presupposto evolucionistico per cui la rivoluzione sarebbe impossibile nei periodi di crisi. Secondo Mondolfo, dunque, mancavano nel primo dopoguerra le condizioni per un'alternativa socialista: la tesi bolscevica dell'« anello piú debole », sorretta dalla « credenza che la crisi della produzione rappresentasse la condizione del passaggio dal capitalismo al comunismo », non teneva conto della specificità del momento storico presente, in cui il capitalismo non stava attraversando « una crisi di crescita, capace di generare una piú intensa e forte vita organica », bensí una « crisi di debolezza e di malattia profonda ». L'economia mondiale vedeva le sue enormi risorse produttive in uno stato di mortificante anemia: la situazione, perciò, era ben lontana da quella « esuberanza di vita e forze produttive impaziente di espandersi in nuove forme », dalla quale soltanto, per Mondolfo, si può affacciare l'orizzonte della società nuova⁴⁹.

Il determinismo proprio della tradizione socialdemocratica era emerso anche alla superficie della concezione dialettico-filosofica mondolfiana, dopo essere stato celato per tanti anni sotto il sapiente richiamo testuale. Il « realismo critico-pratico » palesava cosí la sua vera lacuna: l'assenza di una concreta e scientifica *analisi di classe*, che aveva indicato a Lenin i mutamenti strutturali indotti dallo sviluppo della lotta di classe nel processo evolutivo del modo di produzione, e che è sempre stata il connotato distintivo del marxismo rivoluzionario. Lo spirito di artefice storico della mediazione teorico-politica, che informava l'intera azione di Mondolfo all'interno del Psi, lo portava a esercitare la sua funzione polemica nei confronti del volontarismo (meglio: di quello che egli chiamava il « mito » della onnipotenza della politica), dopo averla esercitata per anni contro i meccanicisti di marca positivista, che piegavano l'azione volontaria a mero prodotto dell'ambiente. Con questo non intendo affatto sostenere che si tratti di un passaggio *soltanto* teorico: fatti storici di grossa portata (la guerra, la crisi economica, la Rivoluzione d'Ottobre) spingevano il nostro autore ad aggrapparsi al salvagente della « filosofia » e a servirsene come scudo per parare i colpi che venivano inferti d'ogni parte alla versione italiana della « Internazionale due e mezzo »⁵⁰. Ciò non toglie, però, che questa operazione sia consentanea a *tutta* l'ispirazione della teoria mondolfiana, non la tradisca neppure in minima parte, confermando le conclusioni riformistiche e revi-

sionistiche implicite nel modulo idealistico-economicistico della sua ricomposizione dottrinarina dei testi del marxismo teorico. Una visione che si proclama dialettica, ma che *non si fa mai determinata* (se non per esigenze formali, per salvare la circolarità dell'argomentazione, chiedendo ai fatti la conferma dei presupposti), non si cala mai nel *concetto dell'astrazione scientifica*, poco importa che colpisca in equa misura determinismo e volontarismo, opportunismo e velleitarismo, soggetto e oggetto: resta comunque conservatrice, non strumento creativo di azione politica di classe, ma copertura ideologica del suo referente storico-politico concretamente operante e pronto a giovare della polemica teorica contro gli « opposti estremismi ».

3. La « coscienza di classe » come teoria della difensiva.

L'esistenza di una classe nella storia si ha solo in quanto essa abbia ed eserciti « una coscienza e volontà di classe »⁵¹. Coscienza e volontà reclamano, per le loro finalità animatrici, il carattere universalistico ad esse proprio: da qui il loro « presentarsi come *diritti naturali*, o principi di giustizia, o fini di liberazione *umana* »⁵². Ma un fine, come diceva il Lassalle sulla scorta di Hegel, è conseguibile per il tramite di un mezzo *solo se* il mezzo sia stato penetrato della « natura del fine ».

Sta qui tutta la sostanza speculativa della critica mondolfiana del riformismo corporativistico, per la sua sostituzione con un riformismo più elastico (= « universalistico »), in cui la collaborazione non sia il prodotto *in-mediato* del gretto empirismo pragmatico, ma l'effetto (*mediato*) dello sviluppo dialettico della « coscienza di classe »:

Nell'azione del riformismo estremo il fine (socialismo) scompare, perché il mezzo stesso dell'attuazione (proletariato), spezzato in frammenti, perde la sua vita e capacità d'azione. Il superamento delle condizioni esistenti che si può presumere di raggiungere, è sempre corrispondente e commisurato alle forze attive che si dispiegano per conseguirlo: le quali sono nel riformismo i gruppi, non la massa; capaci quindi di aver volontà e finalità particolari, non universali⁵³.

* Del tutto omogeneo a quello del « riformismo estremo » è il difetto del « rivoluzionarismo »: entrambi fanno violenza alla classe, impedendone il libero sviluppo della coscienza nel suo rapporto *diretto* (qui cede al sonno la vigilanza mediatrice) col progressivo ampliamento delle forze produttive, dal quale Mondolfo fa *meccanicisticamente* dipendere il contraccolpo (che avrebbe dovuto essere « dialettico ») del rovesciamento della prassi:

Il difetto del rivoluzionarismo consiste dunque, al pari di quello del riformismo estremo, [...] nella trascuranza del principio essenziale di quel realismo storico, al quale pure entrambi credono di appoggiarsi, che consiste nel *rovesciamento della prassi*, per cui l'attività antecedente condiziona sempre la successiva, appunto in quanto nell'attività e per l'attività si svolge il processo di sviluppo della coscienza e della volontà direttiva dell'azione ⁵⁴.

La non-consequenzialità dell'« hegelismo » di Mondolfo emergeva, però, dall'atteggiamento moralistico che egli assumeva di fronte al *dato di fatto storico* dell'avvenuta rivoluzione nella Russia « arretrata » e « precapitalistica »: al nostro autore sfuggiva che « la legittimità marxista del leninismo o del bolscevismo non si può discutere a colpi di citazioni marxiste », essendo nelle *cose stesse* (come avrebbe detto Antonio Labriola), « per l'hegeliana ragionevolezza di ogni esistente » ⁵⁵. La chiarezza teorica della deduzione mondolfiana non superava perciò la prova dei fatti, mostrandosi frutto più di astrazione intellettualistica che non di analisi concreta.

A queste obiezioni di « Rabano Mauro » Mondolfo rispondeva serenamente, facendosi scudo della solita *Prefazione* del '59: non bisogna commettere l'errore di confondere « la necessità storica della rivoluzione compiuta, con la possibilità che questa fosse una rivoluzione *socialista* » ⁵⁶. Aveva poi buon gioco nel far valere la « pienezza » della propria visione critico-pratica di fronte alle accuse di unilateralità:

Io non ho mai parlato né delle sole condizioni oggettive, né delle sole coscienze e volontà soggettive: quella che voi scambiate per oscillazione fra le due opposte tendenze, ad attribuire il predominio al fatto obiettivo economico (pienezza, ad es., dello sviluppo capitalistico) o al fatto subiettivo etico-politico (volontà e coscienza del potere politico), non è

invece che preoccupazione di non trascurar l'uno a favore dell'altro, mentre una concezione critico-pratica nulla spiega senza il confluire di entrambi i momenti in quella sintesi (il fatto storico) che è come un superamento delle loro antitesi⁵⁷.

All'astrattezza *deterministica* dei « giacobini » russi, Mondolfo contrapponeva « un volontarismo concreto e realistico », dove la coscienza politica delle masse diventava « coscienza solidale e universale della *humanitas* » che, assieme alla « maturità » delle forze produttive, formava « l'altra condizione necessaria del socialismo »⁵⁸.

La crescita della coscienza di classe avviene, dunque, in stretta concomitanza alla crescita delle *Produktivkräfte*, non è mai autonoma proprio perché, per il *meccanicismo dialettico* insito nel rovesciamento della prassi, è sempre vincolata alle condizioni della sua liberazione, fino a quando esse non pervengano all'acme del loro sviluppo. Il processo di solidarizzazione (universalizzazione) della classe non è altro che il correlato soggettivo del processo di massima socializzazione mondiale del modo di produzione capitalistico (l'« idiozia » kautskiana del « superimperialismo »). Non sostenuta da una analisi scientifica della situazione di classe internazionale, la dottrina mondolfiana del « punto critico » era perciò destinata, al pari del vecchio materialismo determinista, a un'attesa fideistica. C'è una differenza profonda, però, fra questa posizione e quella catastrofica: e la differenza è data appunto dall'*intervento del fattore ideale* del socialismo, che vive come coscienza universale nel particolare storico determinato della classe proletaria. Questo punto, mentre segna un distacco profondo di Mondolfo da Kautsky⁵⁹, lo avvicina sensibilmente a Bernstein, per l'importanza che nel suo pensiero vengono ad assumere la soggettività e l'ideale etico, in funzione di una teorizzazione del riformismo gradualistico e « progressivo ». Della dottrina di Bernstein il nostro autore tende piuttosto a mettere in luce l'*inconsequenza*, visibile nell'affermazione « il fine è nulla, il movimento è tutto », laddove la presenza del fattore ideale avrebbe dovuto condurre alla conclusione dell'importanza decisiva e insostituibile del fine⁶⁰. Ma, a parte questa contraddizione non-antagonistica, profondamente « bernsteiniana » è l'ispirazione della tematica mondolfiana della coscienza di classe. Ciò è particolarmente visibile nell'accettazione sostanzialmente ottimistica e acritica dell'*idea di progresso* (che già Labriola aveva

sottoposto a disamina, come forma emblematica di ideologia borghese), introdotta da Mondolfo come risultato di « una piú completa visione storicistica », in cui il rovesciamento della prassi assume il suo compito proprio di sintesi e conciliazione degli opposti nell'unità della vita:

Ed ecco l'idea di progresso, che è precisamente la sostituzione della concezione dinamica a quella statica dell'umanità e della sua storia: è, potremmo anzi dire, il concetto di *storia* messo al posto del concetto di *cronaca*⁶¹.

Assistiamo cosí al recupero dell'« antinomia della coscienza rivoluzionaria » all'interno del nesso passato-presente, introdotto da ripetuti richiami a Bruno, Bacone, Cartesio e Gentile. L'assunzione della dialettica avviene, come al solito, *post festum*, solo dopo la configurazione evoluzionistica della totalità processuale.

Occorre adesso chiarire un punto d'importanza centrale nell'economia del discorso che stiamo tracciando sul revisionismo italiano: la visione mondolfiana del marxismo come storicismo integrale *non comporta affatto* una estraneità al revisionismo, a meno che non si accetti per buona la linea di demarcazione tra marxismo e revisionismo tracciata da Bobbio; per cui il revisionismo si configurerebbe: *a*) rispetto alla filosofia come preminentemente *antidialettico* (« il primo ramo secco che si crede di dover abbattere è la dialettica »); *b*) rispetto alla scienza come critica di questo o quel concetto economico o come dimostrazione degli « errori di previsione che dimostrerebbero la falsità di pretese leggi storiche e sociali »⁶². Partendo da questa definizione, Bobbio conclude che « dal punto di vista teorico, Mondolfo non appartiene alla storia del revisionismo »⁶³, proponendo una netta contrapposizione tra la sua concezione e quella di Bernstein:

Il *modo* tenuto da Mondolfo per risolvere le stesse contraddizioni e per eliminare gli stessi errori è l'opposto di quello tenuto da Bernstein⁶⁴.

Non casualmente ho inteso sottolineare il termine *modo*: a ben vedere, infatti, quello che induce Bobbio a concludere in una contrapposizione fra Mondolfo e Bernstein è proprio la diversità *nella forma* delle rispettive soluzioni del comune problema (politico) di

copertura teorico-dottrinarina della pratica riformista. Se approfondiamo l'analisi teoretica delle posizioni affacciate da altri esponenti del « marxismo » italiano negli stessi anni '20, assistiamo a un fenomeno curioso: accettazione incondizionata delle operazioni « classiche » del revisionismo (critica della teoria del valore, distinzione netta fra forma e contenuti dell'analisi marxiana, distruzione della scienza, ecc.), cui si accompagna la liquidazione/sublimazione del marxismo da *scienza sociale determinata* (critica dell'economia, della politica, dell'ideologia, secondo la tripartizione suggerita da Labriola) in *filosofia* o in *etica*. Marx muore come *scienziato*, per rinascere come *filosofo* (o, nei casi peggiori, come « profeta » o come « santo »): la parte caduca (la critica dell'economia politica, *Il Capitale*) lascia il posto alla « parte viva » (il pensiero filosofico, le *Thesen*), alla quale viene demandato il compito di guida della politica, di irradiazione dell'azione ⁶⁵.

Non c'è *nessuno* fra i sostenitori della « filosofia di Marx » che si ribelli contro la riduzione revisionistica della teoria del valore a mera ipotesi logico-formale. Lo stesso Mondolfo, in un contesto esegetico sostanzialmente *gentiliano*, mantiene questa preziosa eredità trasmessagli dalla mediazione crociana della scuola edonistica austriaca. Nella seconda risposta a Carlo Rosselli (*Contributo ad un chiarimento di idee*, 1924), l'adesione al « paragone ellittico » di Croce è espressa chiaramente come *eliminazione delle scorie economicistiche* (presenti nel Marx maturo) *necessaria alla salvaguardia della purezza della concezione critico-pratica*: la teoria del valore-lavoro, inaccettabile « nella scienza economica », conserva pur sempre una funzione insostituibile nella « visione attivistica e volontaristica della storia », ma

La funzione che ad esso resta è pratica e non scientifica; il suo significato è morale e non economico; la sua determinazione esce, non dall'analisi della sola realtà esistente, ma dal confronto di essa con una ideale associazione di liberi produttori, nella quale la forza di lavoro perde la forma di *merce* che ha nella società attuale, per riacquistare la dignità propria della personalità umana creatrice di nuovi valori ⁶⁶.

La « tendenza interpretativa » di Mondolfo, consistente « nel vedere nella contraddizione un indizio della complessità della dottrina, la quale non può essere compresa se non come tentativo di una con-

cezione dialettica globale della storia »⁶⁷, benché più raffinata e più coerente di quella bernsteiniana, non sfugge al revisionismo, ma ne costituisce piuttosto la pericolosa variante dialettico-filosofica. L'insistenza sui fattori etici e sui valori è il *Leitmotiv* che congiunge idealmente la corrente del « ritorno a Marx » ai cardini del revisionismo secondinternazionalista: Mondolfo, non a caso, risente per un verso (attraverso Croce) dell'influenza della scuola edonistica austriaca (*revisionismo economico*), per l'altro del neo-kantismo (*revisionismo teorico-politico*)⁶⁸.

A ben vedere, proprio il fatto che per il nostro autore « la mancata attuazione della tendenza all'immiserimento crescente dipende anche dalla coscienza e dall'azione di classe che, resistendovi, la contrasta »⁶⁹, dimostra la sua sostanziale affinità con la soluzione bernsteiniana: l'intervento attivo e cosciente della classe, armata dell'*ideale*-socialismo, conferisce al processo storico quella continuità e unità che non avrebbe mai avuto se esso fosse stato sospinto dalle sole « forze oggettive » dell'economia. La coscienza di classe interviene sí, mutando sostanzialmente l'oggettività dei processi produttivi, ma in guisa tale da permettere alla storia di superare, nella sintesi (rovesciamento della prassi), i contrasti determinati dal divenire dialettico. Perciò, quando Mondolfo dice che la « interpretazione vera e piena del reale è possibile solo allo spirito rivoluzionario, in cui solo vive lo spirito dialettico »⁷⁰, usa la dialettica con una finalità precisamente opposta a quella del Lukács di *Storia e coscienza di classe*, e cioè per ribadire *nella forma della dialettica* (che a Bobbio è sembrata sufficiente garanzia di anti-revisionismo) *le stesse conclusioni politiche del gradualismo evolucionistico*:

La giustificazione dell'esigenza innovatrice contro il cieco ossequio alla tradizione ha bisogno di poggiare sull'idea di progresso. Ma l'accumulo delle esperienze e il maturare progressivo del giudizio son possibili solo in quanto ogni età prenda come punto di partenza quello che è stato il punto d'arrivo della precedente, e ne continui il cammino, assimilandone gli acquisti compiuti, cioè riconoscendo la sua dipendenza dalla storia⁷¹.

Un analogo trattamento subisce il concetto giovane-marxiano di « rivoluzione in permanenza », per il quale Mondolfo chiama in causa la dottrina eraclitea del divenire perenne, dalla quale passa però *immediatamente* (forse per timore di apparire troppo rivolu-

zionario) alla piú sicura soluzione di Empedocle, nel cui dramma cosmologico le due forze antagonistiche (momento storicistico e momento antistoricistico) « si contendono la prevalenza e variamente la conquistano »⁷². Anche questa volta assistiamo a un *recupero formale della dialettica* nell'alveo del progresso evolutivo di marca bernsteiniana.

Il tema della « rivoluzione in permanenza » ci viene riproposto nell'articolo del '20 *Il problema sociale contemporaneo*, dove è agganciato alla tematica degli « uomini stessi » (in contrapposizione a quella labrioliana delle « cose stesse » che, a ben vedere, era segno di un « hegelismo » piú pregnante e conseguente). Lo « storicismo » è una visione del processo storico come

l' indefinito sviluppo di una rivoluzione in permanenza, che si compie attraverso una serie ininterrotta di lotte, per il continuo superamento delle condizioni già raggiunte.

In tale superamento la forza viva operante è l'uomo: con la sua consapevolezza, destata nell'urto con la realtà esistente; con i suoi bisogni, continuamente rampollanti dal conflitto coi limiti che gli si oppongono; con la sua volontà, animata sempre dall'antitesi con le resistenze che incontra⁷³.

È chiara, qui, la sostituzione della tematica speculativa del rapporto coscienza-condizioni a quella politica del rapporto classe(-partito)-capitale.

La medesima risonanza essenzialistico-filosofica degli « uomini stessi » ritroviamo nell'articolo (risposta a Gaetano Mosca) del '23 *Il materialismo storico*; dove, significativamente, la terminologia di Mondolfo si volatilizza in un formulario pericolosamente astrattizzante, in cui i termini rigorosamente scientifici di Marx (forze produttive, rapporti di produzione) vengono sostituiti da termini generici (*forze, forme, ecc.*):

A ogni fase di tale sviluppo è necessario un equilibrio, un assestamento: le *forze* attive si sistemano in *forme*; ma non si cristallizzano in queste; le fasce, che stringessero sempre a un modo il neonato che cresce, finirebbero per soffocarlo. Ora analogamente nella società umana si ha nello sviluppo che è sprigionamento continuo e progressivo di *forze*, ad ogni fase il bisogno e la creazione di *forme* d'assestamento. [...]

La scissione si manifesta allora nell'antitesi e nella lotta che ne deriva;

la quale è, sí, lotta delle *forze* d'espansione contro la costrizione delle *forme* che ad esse contrasta; ma non è soltanto lo sforzo del pulcino che rompe un guscio inerte, perché è lotta con le *forze* vive di conservazione ⁷⁴.

La sostituzione degli « uomini » alle « forze produttive » denota il superamento *solo apparente* del determinismo e la *scorrettezza* della critica mondolfiana alla concezione economicistica:

Quali sono queste forze d'espansione, che generano il progressivo superamento delle forme sociali già costituite? Sono tutte le energie ed attività crescenti degli uomini, che si possono ricondurre tutte al concetto di *forze di produzione*, dalla cui espansione appunto risulta l'incompatibilità della permanenza di forme convertite in vincoli, impacci e limiti, che urge spezzare e superare.

Ma queste *forze* sono gli uomini stessi, con tutto il complesso delle condizioni da loro create e dei bisogni crescenti che li sospingono ⁷⁵.

Non le *classi*, ma gli « uomini stessi », sono nella concezione critico-pratica le forze motrici della storia ⁷⁶. Mondolfo trova il sostegno più idoneo per questa interpretazione nella *legge engelsiana di azione reciproca*, che poi si ritrova, come abbiamo visto, nei *Quaderni del carcere* di Gramsci (anche se non per diretta influenza di Mondolfo) come sostegno del concetto sintetico di « politica », che consentirebbe il superamento dell'unilateralità dell'« economia » da un lato e dell'« ideologia » dall'altro:

Contro ogni scissione, alla quale tende la mentalità astratta di chi non intende la storia e la sua concretezza, si riafferma qui il principio dell'unità della vita. Non qui sempre causa, là sempre effetto (come ben diceva Engels): ma uno scambio dialettico incessante, una reciprocità d'azione, che dalle false disgiunzioni analitiche di qualsiasi teoria dei fattori ci riconduce alla sintesi di una concezione unitaria. [...]

Lo sviluppo dell'economia non si verifica e perciò non s'intende da solo, ma unicamente intrecciato agli altri elementi della storia umana, allo svolgimento di tutti gli altri bisogni e di tutte le altre forme di attività ⁷⁷.

La necessità di una siffatta reinterpretazione « critica » dello sviluppo storico come totalità organica in divenire, nasce nella visione essenzialistico-umanistica del marxismo dalla inconsaputa presenza

di un vecchio retaggio secondinternazionalista: un concetto ristretto e sostanzialmente non-marxista di « economico », che induce a proporre un completamento « dialettico » con gli altri fattori concorrenti nell'unità dell'organismo-storia, anziché ricavare la « totalità reale » da una strutturazione interna della categoria stessa, fino ad arrivare a cogliere la determinazione articolata e complessa dei *rapporti sociali di produzione*, come aveva fatto Lenin in *Gli amici del popolo*:

Egli [Marx] ha fatto questo separando dai vari campi della vita sociale il campo economico, separando da tutti i rapporti sociali *i rapporti di produzione*, come rapporti fondamentali, primordiali, che determinano tutti gli altri. [...] Il materialismo ha dato un criterio completamente oggettivo, separando « i rapporti di produzione » come struttura della società e dando la possibilità di applicare a questi rapporti il criterio scientifico della reiterabilità, la cui applicazione alla sociologia era negata dai soggettivisti ⁷⁸.

L'assenza del punto di vista scientifico ha condotto lo storicismo marxistizzante a predicare come visione piú « critica » (per il marxismo non soltanto l'economia, ma anche la politica, l'ideologia, la religione, ecc., contribuiscono a determinare il processo storico), quella che in realtà non era altro che una reincarnazione idealistica della teoria dei fattori ⁷⁹. Così Mondolfo, con espressioni che ricordano da vicino certi luoghi dei *Quaderni del carcere*:

Lo sviluppo dell'economia non si verifica e perciò non s'intende da solo ma unicamente intrecciato agli altri elementi della storia umana, allo svolgimento di tutti gli altri bisogni e di tutte le altre forme di attività ⁸⁰.

Siamo *al di qua* di una visione veramente « critica », molto al di qua del livello di comprensione leniniano del metodo scientifico di Marx. Ma, quel che importa (ed è ben piú grave), è l'influenza che questa interpretazione sarà destinata ad esercitare negli anni successivi sul « marxismo italiano », praticamente sino ai giorni nostri.

La tematica della « coscienza di classe » merita un'ultima precisazione. Il diverso uso della dialettica in Lukács e in Mondolfo emerge

dalla inflessione opposta da essi data alla conversione dialettica della coscienza con l'azione. In Lukács: la coscienza di classe, conseguenza immanente della dialettica storica, si presenta *dialetticamente*, cioè espressione della necessità della storia. Ma è una dialettica di attacco, proiettata, dalla stessa necessità, verso il futuro: la classe operaia « non ha nessun ideale da realizzare ». La riconversione pratica della coscienza di classe richiama in vita soltanto ciò che viene spinto alla decisione della dialettica storica: la coscienza è rivoluzionaria in quanto è « la contraddizione divenuta cosciente dello sviluppo sociale ». L'*attualità* della rivoluzione è dovuta al fatto che non si tratta di « coscienza di un oggetto che le si contrappone », ma di « autocoscienza dell'oggetto stesso e per questo l'atto della presa di coscienza rovescia la forma di oggettualità del proprio oggetto »⁸¹. In Mondolfo: la coscienza di classe del proletariato

ha questo di caratteristico, di fronte ad ogni altra coscienza di classe, di avere un'ispirazione *umana*, cioè universalistica, e di tendere all'emancipazione, non di se stessa soltanto come classe, ma dell'umanità intera da ogni divisione di classi; ossia non alla affermazione di un nuovo dominio in cambio del vecchio, ma alla universale liberazione. Ma appunto per questa caratteristica sua propria, la classe proletaria, diventando *arma materiale* della filosofia, che è sua *arma spirituale*, dà all'ideale etico una concretezza storica, e lo fa passare dal campo dell'utopia sul terreno dell'azione realizzatrice: l'azione di classe, per la prima volta nella storia, significa avviamento all'attuazione di un'umanità consociata⁸².

Entrambi, dunque, assegnano alla teoria del proletariato « un ruolo eminentemente filosofico », proponendo « al marxismo teorico la elaborazione di una *filosofia dialettica, storicistica ed umanistica* sostanzialmente esemplata sul grande modello hegeliano »⁸³, ma con due opposte inflessioni sul terreno della pratica: se in Lukács la dialettica è in funzione di una « teoria dell'offensiva »⁸⁴, in Mondolfo è in funzione di una teoria della difensiva, nella quale i formulari dialettici sono i « prolegomena » alla chiusura riformistica. C'è tuttavia un punto di contatto sostanziale, che fa emergere il limite di fondo della ripresa filosofica del marxismo occidentale sulla base dei temi giovane-marxiani: in entrambi la « tipologia della coscienza di classe » si presenta vuota, incapace di fornire indicazioni politiche concrete. Se quello di Lukács è « estremismo meto-

dologico »⁸⁵, quello di Mondolfo è metodologico riformismo. La filosofia non produce articolazioni tattico-politiche né se si dice:

il proletariato si presenta [...] come soggetto-oggetto identico della storia e la sua praxis è una praxis di modificazione della realtà⁸⁶;

né se si dice:

Coscienza della realtà attuale (*Unmenschlichkeit* o disumanità) ed aspirazione ad un diverso ideale (*umanismo*) si implicano a vicenda: e per ciò la coscienza di classe viene ad unificarsi con l'azione di classe⁸⁷.

Un analogo formalismo è riscontrabile nell'assunzione del concetto dialettico di *totalità*: il ricorso a questa categoria non consente né a Mondolfo, né a Lukács di superare i presupposti del materialismo evoluzionistico e del revisionismo etico; entrambi lasciano « intatti (non criticati) i contenuti analitici del marxismo della II Internazionale [...]»: primo fra tutti la riduzione « feticistica » dell'economia e tecnologia »⁸⁸. Ma anche questa volta occorre notare il modo diverso dell'assunzione: mentre in Mondolfo il feticismo si manifesta, come abbiamo visto precedentemente, nello *sviluppo delle forze produttive*, in Lukács si esprime invece nell'arresto dell'analisi della *reificazione* alla sfera dello scambio, per il « mancato raggiungimento del campo teorico descritto, nell'analisi di Marx, dal concetto di « modo di produzione » »⁸⁹.

Il fatto stesso che Mondolfo rifiutasse la proposta di Carlo Rosselli, di procedere a una disamina di ciò che era vivo e ciò che era morto del marxismo, è significativo della forza ed efficacia della sua operazione revisionistica, che aveva trovato proprio nella dialettica e nell'umanesimo critico-pratico il supporto piú idoneo per salvaguardare la prassi politica del riformismo dal contagio rivoluzionario. È sintomatico come il nostro autore trascorra dal concetto di « totalità della classe »⁹⁰ — che sottende la sua critica teorica del « giacobinismo »/leninismo come tirannide delle *élites* sulle masse — a quello di « collaborazione », logica conseguenza politica dell'universalismo che si realizza progressivamente nella « coscienza di classe »:

La coscienza di classe, netta e illuminata, consente anzi di intendere come, alla preparazione del fine universalistico, giovi anche la collabora-

zione, che, compiuta in vista del fine di classe (universale), non corre piú il rischio di diventar connivenza colpevole, ma è anzi una forma e un aspetto della stessa lotta per il conseguimento delle aspirazioni socialiste. Connivenza e complicità, quando alla coscienza universale della classe si sostituisca quella particolare di categoria, con gli egoismi delle maestranze, incuranti del danno generale, pur di accaparrarsi [...] vantaggi singolari; ma forma e mezzo di lotta per i piú alti fini sociali, quando la coscienza di classe insegni a mirare piú in sù. Non ho che a richiamarmi, su questo punto, a quanto già altra volta scrissi, su queste colonne, intorno alla convertibilità reciproca dei due concetti di *collaborazione e lotta di classe*⁹¹.

Il principio del rovesciamento della prassi, una volta trovato il suo piú fertile terreno di applicazione nel processo di formazione della *Klassenbewusstsein*, poteva cosí assolvere al suo compito di « lampada di Aladino » del riformismo turatiano, con gli enormi vantaggi apportati dal recupero in funzione antileninista e revisionista dei temi dialettici giovane-marxiani:

La coscienza socialista (universalistica) — scriveva Mondolfo in *Leninismo e socialismo* — non s'impromessa con decreti o con predicazioni, là dove sia mancata la proletarizzazione industriale, che, sola, è capace di far sentire al proletariato — attraverso alla formazione graduale e progressiva di una coscienza unitaria e di classe — la sua universalità e internazionalità. [...] nello spirito del marxismo, lo sviluppo maturo e completo del capitalismo è condizione necessaria della maturità della coscienza socialista, appunto perché il capitalismo industriale tende, nel massimo del suo sviluppo, ad eliminare gli squilibri, a rendere piú uniformi le condizioni delle classi lavoratrici delle varie categorie e dei varii paesi; e, quindi, a impedire il sorgere di particolarismi, che ne spezzino l'unità e ne distruggano l'universalità. In questo senso Marx ed Engels professavano un *reale Humanismus*, nel senso cioè di una visione realistica dell'umanità, che non ne collocava la coscienza e la volontà nel cielo dei sogni e delle buone intenzioni, ma sulla terra delle condizioni concrete e, quindi, dell'effettiva azione⁹².

Tanto piú efficace risultava la critica mondolfiana del leninismo, quanto piú, convertendo i due momenti della « coscienza di classe » e delle « forze produttive », essa sublimava nel cielo della dialettica formale gli stessi luoghi del gradualismo evolucionistico.

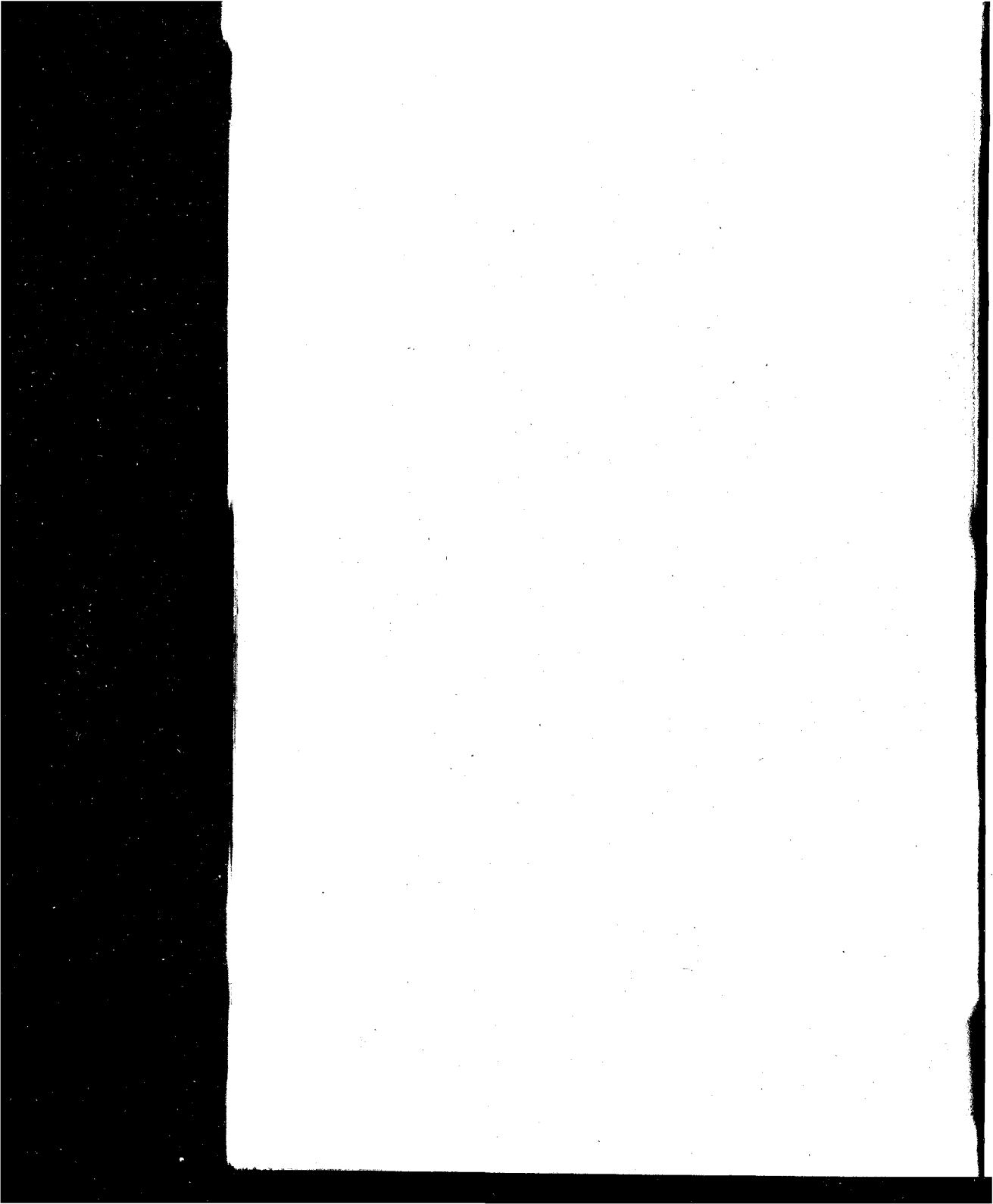
Le vicende della guerra e della Rivoluzione d'Ottobre avevano

posto sul tappeto i problemi piú urgenti che il movimento operaio e socialista era chiamato a risolvere: in primo luogo il nodo fondamentale della fondazione (scientifica) della prassi politica del proletariato. Il nodo che Lenin aveva sciolto nella teoria (lo sviluppo delle analisi marxiane, a partire dal concetto di « formazione economico sociale ») e nella pratica (la costruzione del partito e la vittoria rivoluzionaria). Di fronte a questi fatti di portata storica decisiva il realismo critico-pratico aveva lasciato cadere la maschera mostrandosi nel duplice aspetto del disimpegno rivoluzionario e della responsabilità conservatrice: *on ne détruit que ce qu'on substitue*.

Ma una posizione storica non-giustificazionista deve riconoscere che una vera e propria resa di conti non c'era stata: se non come dimostrazione dell'interscambiabilità e convertibilità reciproca di determinismo e volontarismo, del loro essere *al di qua* della ripresa leniniana (scientifica e antiaccademica) del marxismo.

Intanto, con la scissione di Livorno, un nuovo importante capitolo si era aperto. La rottura storica c'era stata: ma era stata essa preparata e sorretta da una rottura teorica? O meglio, cosa era il « leninismo » per i fondatori del Pcdi: coscienza teorica determinata da cui attingere la tattica per l'organizzazione dell'autonomia di classe operaia contro la nuova configurazione mondiale del capitalismo, o nuova concezione del mondo che sostenesse e confortasse la rottura storica da essi intanto prodotta?

Studiare l'influenza dell'Ottobre sulla riflessione teorica è un compito d'importanza decisiva per la comprensione dei successivi sviluppi del marxismo italiano ed europeo. Ma non rientrava, ovviamente, negli intenti del nostro lavoro, che aveva come fine l'analisi di alcuni « momenti » della riflessione teorica marxista (o sul marxismo) in Italia, per una piú ampia ri-tematizzazione critica del « revisionismo ».



Appendice

« Critica sociale » tra revisionismo e analisi sociologica nel periodo della II Internazionale

1. *La versione sociologica del materialismo storico.*

1° gennaio 1903: un articolo di Ivanoe Bonomi¹ apriva la discussione sul disegno di legge per il contratto di lavoro, inserendo il discorso sulla necessità di una nuova tutela dei diritti operai nel contesto generale della nuova organizzazione del capitale internazionale. La legge sul contratto di lavoro va considerata, in questa prospettiva, « la magna charta del diritto operaio, la cornice entro cui mano mano possono e debbono inquadarsi e le varie leggi esistenti di tutela del lavoro e le successive conquiste che la forza lavoratrice organizzata verrà facendo sul campo del diritto padronale e proprietario ». Le esigenze imposte dal nuovo assetto organizzativo delle forze economiche richiedono la sostituzione del vecchio contratto individuale con dei contratti collettivi che partano sempre da iniziative programmate:

Man mano che il capitalismo rompe gli antichi rapporti e crea l'onnipotenza del capitale anonimo che appunto perciò è più inesorabile e più inclemente, il bisogno di difendere il lavoratore con norme di legge ben chiare e precise si palesa urgente ed improrogabile.

Quanto poco chiare fossero, tuttavia, ai socialisti italiani le implicazioni del nuovo processo allora in atto, è dimostrato ampiamente dal modo in cui i discorsi politico-teorici, alcuni mesi dopo, scivolarono sempre più decisamente in una valida e generica adesione alla corrente revisionistica ed evolutzionistica della Seconda Internazionale.

Nella rubrica *Fra libri e riviste* del fasc. del 1° marzo si legge:

Il liberalismo borghese è un liberalismo che sa del fantastico stato di natura; il socialismo operaio, ha detto splendidamente Bernstein, è un liberalismo organizzatore. È liberalismo, in quanto, a differenza dell'antica corporazione medie-

vale, il sindacato riposa su una selezione volontaria e libera; è organizzatore, perché, lungi dal riconoscere una specie di eguaglianza astratta tra gli operai, subordina il subiettivismo indolente dei meno capaci all'obbiettivismo impersonale della compagnia operaia, signora dell'opificio collettivo².

Nella stessa rubrica viene rivolto un saluto cordiale all'iniziativa di Eduard Bernstein, che aveva fatto pubblicare i «Dokumente des Sozialismus», in cui comparivano: lettere di Engels a K. Schmidt, a J. Bloch, a H. Starkenburg e a Franz Mehring; la relazione presentata al IV Congresso dell'Internazionale, tenuto a Basilea nel settembre '69 (Marx non assisteva; le proposte erano state presentate da Giorgio Eccarius); la polemica di Marx contro Bakunin, ossia contro i voti, eccessivi che «non hanno il dono di suscitare nuove energie». Compare inoltre un articolo (Sull'importanza sociale dell'odierno movimento operaio) in cui viene menzionata la pubblicazione su «Riforma sociale» (15 febbraio 1903) della prolusione del prof. Supino al corso di economia politica all'Università di Pavia, nella quale egli dichiarava presupposti necessari di ogni movimento sociale: 1. un ordinamento esistente della società che dia luogo a inconvenienti chiaramente visibili e presti il fianco a una critica efficace; 2. una classe sociale, ossia un numero d'individui legati da comuni interessi economici, in posizione critica nei confronti della propria situazione; 3. uno scopo che essa si prefigga come ideale e che sostituisca il programma positivo delle sue aspirazioni (questo punto è presentato come limite irraggiungibile cui i lavoratori tendono).

Si tratta di una delle tante analisi sociologiche, del tutto simili a quelle che la rivista aveva ospitate negli anni precedenti. L'indirizzo sociologico, negli ultimi tempi, aveva addirittura invaso il campo del marxismo teorico, determinando, nel migliore dei casi, pericolose confusioni nei concetti e nei termini; ma più spesso si assisteva ad una ritraduzione della concezione materialistica della storia in formule semplicistiche e banali.

Nel 1902 era uscito l'ottavo volume degli «Annali dell'Istituto internazionale di Sociologia», che raccoglieva tutte le discussioni intorno al materialismo storico fatto al Congresso internazionale di sociologia tenuto a Parigi nel 1900³. Da questo volume prendeva spunto un interessante studio di Pietro Fontana, pubblicato in tre puntate nella «Critica sociale» con il titolo *I semplicisti del materialismo storico*⁴, e che è una polemica contro il «malaugurato indirizzo di pensiero che si esplica nella odierna sociologia e devasta il campo delle scienze storiche e sociali».

La moderna sociologia mostra palesemente la tendenza ad astrarre dal concreto processo della storia dei concetti puri, che poi applica indiscriminatamente ai contenuti specifici. Fedeli a questa impostazione, «i cultori della sociologia» hanno banalizzato un soggetto denso e stimolante come il materialismo storico con «vuote generalità», ponendosi astratti quesiti «sul materialismo e idealismo, sul liberismo e determinismo, sulla maggiore o minore, *sit venia verbo*, psichicità del fatto economico...». Fatte queste premesse, Fontana fa il punto sulla situazione: sinora, so-

stiene, la sociologia si è servita dei metodi e degli strumenti di ogni genere di scienza, fuorché delle scienze sociali, che concernono direttamente il campo della storia e dello sviluppo della società⁵. Le scienze sociali, con il metodo e il campo d'indagine che è loro proprio, forniscono la base alla sociologia; essa, come era stato detto più volte da Loria, ha il compito di sistemare e coordinare le risultanze delle diverse scienze sociali, riportandole a un comune denominatore e chiedendo la loro necessaria filiazione da un medesimo gruppo di cause e di fenomeni. La sociologia, invece, rileva Fontana, ha seguito un processo di sviluppo sostanzialmente divergente da questa prospettiva ed è finita per diventare « un'enciclopedia, una summa o meglio un bazar, in cui c'è di tutto, solo che ci si possa appiccicare l'etichetta " sociale " ». Pertanto, al posto della concreta sintesi di cui parla Loria, la sociologia presenta la tendenza « ad una sintesi verbale ed astratta di quella cosa affatto concreta che è la vita sociale e storica ». La tendenza a sviluppare un singolo lato della « sintesi » suddetta determina, inoltre, un rigido schematismo che rende ancora più parziale il metodo di astrazione con il quale la sociologia si svolge al materialismo storico.

Per Marx ed Engels, le formule generali altro non erano che la sintesi induttiva di una concezione storica *determinata*: i sociologi, invece, rovesciando la prospettiva, pretendono di discutere la sintesi astratta di una dottrina, senza curarsi dell'analisi concreta (sulla quale la sintesi deve sempre fondarsi). La ragione di ciò risiede in un vizio teoretico di fondo dei sociologi: essi non vedono alcun rapporto fra la concezione storica di Marx e il materialismo.

Già Kellès-Krauz aveva preso atto dell'esistenza di studiosi e intellettuali, i quali, pur dando una interpretazione della storia in senso economico, non potevano essere considerati socialisti; e questo in tanto si capisce, in quanto interpretare economicamente la storia non significa necessariamente accettare il materialismo storico, che è soltanto una fra le possibili concezioni economiche della storia (in questo concetto del materialismo come *una delle possibili* interpretazioni della realtà effettuale è riscontrabile l'influenza del formalismo neokantiano). Tuttavia, contro l'affermazione per la quale vi sarebbe una scissione tra socialismo e materialismo storico, Fontana sostiene il loro comune fondamento teorico; « la concezione socialista dell'evoluzione borghese or ora accennata, che il Marx ha riassunto nel *Manifesto* e analizzato nel *Capitale*, questa a sua volta non è che una parte di quella totale concezione materialistica della storia, a compiere la quale bisognerebbe allargare l'analisi agli altri tre stadi dell'economia e della civiltà che il Marx distingueva, l'asiatico, cioè, l'antico e il feudale ». Il materialismo storico è pertanto la teoria generale della storia, nella quale s'inserisce la concezione socialista. Il problema che oggi si pone, dice Fontana, è se questa concezione generale sia valida:

Questo il problema iniziale del materialismo storico, esso involge un giudizio su tutta l'opera economica e storica del Marx e del socialismo in generale.

È senz'altro interessante rilevare che il problema dello sviluppo, della «evoluzione», riveste per Fontana un'importanza assai maggiore che non quello concernente il rapporto struttura-sovrastuttura, «la questione-cella su la precedenza dell'ovo o della gallina, con cui si baloccano i sociologi». A questo punto si pone la domanda: il materialismo storico è valido soltanto per la presente fase storica, caratterizzata dal predominio della forma capitalistica di produzione, o anche per i periodi anteriori, quindi per tutta la storia? La rettificazione (*revisione*) sociologica del marxismo non riesce a conciliare il momento della teoria (il materialismo storico come «concezione generale dell'evoluzione storica») con il momento dell'analisi; essa vede soltanto vuote generalità applicate dall'esterno ai fatti particolari, senza alcun legame reale (sostanziale) con essi (assenza del *genetico*).

Nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* Marx ha dimostrato chiaramente come i criteri generali di interpretazione della storia si ottengano non già, per deduzione, da una categoria presupposta, bensì, per induzione, dall'analisi concreta della totalità reale e delle sue interconnessioni (struttura di base e *Überbau*). Inoltre, nota Fontana, nella *Prefazione* viene sviluppato il lato «oggettivo» dell'analisi critica: un'epoca di rivoluzione sociale subentra allorché le forze produttive si vengono a scontrare con i preesistenti rapporti di produzione, che, pertanto, da loro espressione adeguata, si convertono in loro impedimenti. Accanto a questo aspetto, va sviluppato il lato soggettivo, pur esso motore della storia, ossia la lotta di classe e l'analisi della classe rivoluzionaria.

Tutte queste considerazioni non sono riscontrabili nella revisione sociologica, con la conseguenza di una mancata comprensione dei punti-chiave del pensiero di Marx e di Engels. Per questa ragione Fontana ritiene che i sociologi abbiano contribuito, con la loro caricaturale volgarizzazione del materialismo storico, a deviare in senso revisionista la ricerca di alcuni famosi critici del marxismo (da Croce, a Merlino, a Groppali), i quali hanno ridotto la concezione materialistica della storia a mero canone interpretativo, che si limita ad indicare la rilevanza del fattore economico nel complesso dei fattori sociali e a sollecitare su di esso la vigile attenzione degli storiografi⁶. Croce, aggiunge Fontana, attribuiva a torto queste limitazioni anche a Labriola, ma aveva ragione quando sosteneva che, così ridotto, il materialismo storico non può presentarsi né come una visione apriori della storia, né come una concezione organica di essa, e neppure come un nuovo metodo del pensiero storico, bensì solo come criterio guida che non va più in là del timido consiglio di tener presente il cosiddetto «sostrato economico» della società, per poterne meglio intendere le vicende e le configurazioni.

Dal momento che la differenza fra struttura e sovrastruttura riposa su una diversa intensità della determinazione causale, Fontana incentra la polemica proprio sulla tematica della *Überbau*, allo scopo di dimostrare come la concezione deterministica non distingua i diversi aspetti e le diverse forme di connessione causale tra i fatti e irrigidisca, pertanto,

il complesso discorso strutturale in uno schematico rapporto di *determinazione*.

Nel ritradurre (è la prima correzione della traduzione di Antonio Labriola) il famoso passo della Prefazione del '59, il Fontana mette in rilievo come il termine *bedingen* (= condizionare) sia stato sinora inteso come « determinare » (= *bestimmen*). Riportiamo il testo originale:

Die Produktionsweise des materiellen Lebens *bedingt* den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein *bestimmt* ⁷.

Se lo confrontiamo con la traduzione di Fontana, essa risulta sostanzialmente fedele, e le sue correzioni salutari:

Il modo di produzione condiziona (*bedingt*) il processo della vita sociale, politica e spirituale in generale. Non la coscienza degli uomini determina il loro essere, ma al contrario il loro essere sociale, determina (*bestimmt*) la loro coscienza.

Tuttavia la formula, presa così — astrattamente — non esprime altro che « il rapporto statico fra la struttura economica e il resto della sovrastruttura sociale divisa e frantumata nei suoi elementi ». I sociologi

hanno trasformato il problema storico e concreto in un problema astratto. Invece di discutere se e come una certa economia, feudale, ad es., o borghese, ha prodotto una certa politica, una certa morale, una certa coscienza religiosa, una certa letteratura, ecc., essi hanno soppresso ogni determinazione e hanno preteso discutere senz'altro la tesi astratta, se e come l'Economia determini il Diritto, la Morale, la Religione, ecc. E pazienza se su questa via si fosse pensato a tratteggiare tutta l'evoluzione storica, per es., della religione e della morale in correlazione a quella dell'economia come aveva eccegnato a fare in Loria in alcuni capitoli delle sue *Basi economiche*.

Da questa volgarizzazione — frutto di astrazione — sono derivate poi le accuse più frequenti nei confronti del materialismo storico (che non toccano affatto — è doveroso precisare — quest'ultimo, quanto lo pseudo-materialismo della sociologia), da Novicow, il quale sostiene che « i materialisti economici pretendono che l'unico motore delle azioni umane è lo stomaco », a Fouillée, che attribuisce al marxismo l'affermazione che « tutto si riduce nella storia alla ricerca delle utilità materiali », e, per finire, a Limousin, il quale obietta il materialismo storico che « le società sono il prodotto delle passioni umane e non di una sola: la passione di mangiare ».

Proprio in quanto le critiche suddette sono derivate dalle deformazioni subite dalla concezione marxista da parte dei revisionisti, esse non toc-

cano la sostanza critica del materialismo storico. Se è vero, infatti, che per Marx la *Produktionsweise* non fa che condizionare (*bedingen* — la differenza tra condizione e causa si trovava, d'altronde, assai ben sottolineata in Stuart Mill) l'intero processo della vita sociale, politica e spirituale — per cui essa nel suo rivoluzionarsi e perire fa rivoluzionare e perire « più o meno rapidamente la soprastante colossale *Überbau* » —, proprio per questa ragione, allora, il *modo di produzione* adempie la sua funzione di *leading force*, che indica in concreto la traiettoria della storia (in questo senso il metodo di analisi marxista non va mai disgiunto dalla sua coerente applicazione operativa: la critica dell'economia politica).

Le premesse del discorso di Fontana sono, in verità, assai corrette; le conclusioni palesano il carattere riduttivo e i limiti seri della sua comprensione del marxismo⁸.

La maggior parte di coloro che discutono di materialismo — aveva detto Antonio Labriola — tanto per difenderlo che per attaccarlo, credono di cavarsi d'imbarazzo con l'affermare che questa dottrina consiste (e si risolve) nel dare la priorità al fattore economico. Questo semplicismo è solo apparente; è in effetti una sottospecie del metodo metafisico, che risolve la realtà tutta in una sola categoria; in tal senso una critica *avant lettre* alla sociologia sarebbe contenuta, secondo Fontana, nell'*Antidübring* di Engels. Il richiamo a un altro famoso demolitore del metodo metafisico, Giorgio Sorel, sorge qui spontaneo. Per Sorel, la scienza sociale non consiste in un'analitica decomposizione dei fatti in elementi di varia natura⁹. La casistica storica non può dare altro che riduzioni e generalizzazioni di valore molto relativo e, come aveva notato Loria, fornisce argomenti alle tesi sociologiche più disparate e, talvolta, contraddittorie.

Marx oppone al frammentarismo la *wirkliche Geschichte*, « ciò che vi è di essenziale nei fatti, ciò che merita di essere ritenuto per determinare il giudizio su lo sviluppo storico »¹⁰. In proposito Sorel si richiama a una frase di Marx, per dimostrare che l'economia è la funzione-base della storia, vista come totalità reale: « lo sviluppo della produzione materiale è la base di tutta la vita storica e di tutta la *wirkliche Geschichte* ». Rifuto, dunque, di qualsiasi contenuto che non attinga al processo reale.

Anche per il Fontana, soltanto la storia è in grado di fornire una base seria alla sociologia:

Soltanto da una storia nel senso del Marx si possono indurre le leggi dell'evoluzione sociale cioè la psicologia dinamica.

Le singole scienze sociali soltanto dalla sociologia concreta possono ricevere il loro concetto fondamentale, che è quello di essere fenomeni sociali. Ovviamente, ciò non esclude affatto che la sociologia si possa valere dello studio analitico svolto dalle scienze sociali; il rapporto, però,

che si stabilisce tra l'una e le altre è esattamente l'opposto di quello che affermano i sociologi:

non la scienze sono base della sociologia, ma viceversa essa ne è la scienza madre e direttrice. Da la storia analitica e frammentaria a la storia sintetica, a la storia reale, da questa alla sociologia e a le scienze sociali: tale il logico e necessario progresso dal concreto a l'astratto.

Da un siffatto metodo discende conseguentemente la critica di ogni forma di concezione meccanicistica come anche di ogni interpretazione in senso economicistico del pensiero di Marx.

2. *Socialisti riformisti e socialisti rivoluzionari.*

L'editoriale del 16 febbraio¹¹ descrive con ironica amarezza la situazione dei socialisti italiani in ordine ai nuovi problemi politici e organizzativi del socialismo italiano: il partito aveva perduto il proprio slancio originario (« son tre anni dacché il partito socialista in Italia può correre, a suo agio, la cavallina. Si mormora che perfino il governo gli ammicchi dall'occhio ») ed era reso pressoché impotente, incapace di fare una scelta e di definire un programma chiaro, a causa della scissione tra le due correnti — ormai pressoché istituzionalizzate — dei « riformisti » e dei « rivoluzionari »:

Da tre anni i problemi di riforme passano rasente ai riformisti: i problemi di rivoluzione urtano nelle gomite i rivoluzionari; ma nessuno che pensi a fermarne uno pel colletto. Transigenti ed intransigenti qualche volta si adunano ancora, per misurarsi a vicenda. Scagliano l'uno contro l'altro il masso riformista e il blocco rivoluzionario, come que' dannati dell'Alighieri, gridando: perché lasci? e perché burli?.

L'indebolimento del partito socialista aveva, tuttavia, il suo contrappasso positivo nella enorme diffusione dell'idea socialista e della sua influenza a livello di società civile:

Siamo a questo fatto curioso: il socialismo, che abbiamo un giorno seminato, prima che le due tendenze spargessero il loro sale sulla terra, germoglia un po' da per tutto. C'è nei giornali borghesi, che han mutato contegno; c'è nei tranquilli impiegati, che si muovono anch'essi; c'è nelle Leghe operaie e contadine...

La questione relativa alle dispute tra riformisti e rivoluzionari, all'interno dell'ideologia socialista, non era un fenomeno limitato ai confini d'Italia, ma toccava altri paesi d'Europa, come ad esempio la Francia. Nella « Petite République » del 4 marzo 1903 era stata pubblicata la prefazione dell'ex ministro socialista Millerand alla raccolta dei suoi discorsi. Il testo veniva tradotto nella « Critica sociale » del 16 marzo¹².

Alla base del discorso di Millerand stava una scorretta definizione di socialismo, inteso non come *abolizione*, ma come *generalizzazione*, della proprietà privata:

Il socialismo si propone, nell'ordine sociale, l'abolizione delle classi, come, nell'ordine politico, la Rivoluzione francese ebbe per risultato l'abolizione degli ordini. Esso vuole che il salariato si elevi alla dignità di associato. Esso vuole che, nella nuova umanità, la proprietà individuale sia non già soppressa — che sarebbe una proposizione incomprensibile — ma al contrario trasformata e allargata per modo, da esser per ogni uomo il suo prolungamento naturale e necessario sulle cose, l'indispensabile suo strumento di vita e di sviluppo.

Più sotto la critica della prospettiva escatologica, vizio di fondo dei socialisti rivoluzionari, che li ha condotti a saltare le fasi di sviluppo della storia in ossequio ad astratte anticipazioni:

Alcuni socialisti, in tutti i paesi, non resisterono alla tentazione ben naturale di stringere più da presso il problema e, anticipando sui tempi, di edificare di sbalzo la città futura.

Siffatte utopie altro non sono che « lavori di immaginazione, di cui la realtà modifica ogni giorno la mobile apparenza. Sarebbero pericolose, rischierebbero di diventare funeste, se ci si lasciasse andare a pretendere di cristallizzare in esse l'azione e il pensiero socialista [...]. Il nostro scopo non è di rizzare, sopra un piano fissato giusta certi riti prescritti, un edificio immutabile, non è di costruire una chiesa per una setta; ma di rendere il mondo più abitabile per tutti gli uomini... ». La condanna di qualsiasi schema teleologico, in quanto imposizione dell'esterno di una astrazione intellettuale all'azione pratica e alla critica delle cose, ha come suo complemento il rifiuto della violenza, vista come sintomo d'impotenza nei confronti del corso oggettivo dei fatti. Da queste premesse teoriche discende coerentemente il riformismo politico:

Se noi stimiamo la violenza altrettanto condannabile quanto inutile, se le riforme legali ci sembrano insieme l'obbiettivo immediato e il solo procedimento pratico per accostarci alla meta lontana, abbiamo dunque il coraggio, d'altronde facile, di chiamarci col nostro nome, poiché in realtà noi lo siamo.

Nel commentare il discorso dell'ex ministro del Commercio nel Gabinetto Waldeck-Rousseau, Turati lo giudicava sostanzialmente vicino allo spirito del socialismo, quantunque « accentuatamente temperato » e, in certo senso, una via di mezzo — più per il tono che per il contenuto — fra un radicalismo a tinta fortemente proletaria e il socialismo di stato. D'altro canto, lo stesso uso che Millerand faceva del termine « riformismo », difficilmente poteva essere condiviso da alcuna corrente del Partito socialista italiano (forse per la ragione, obiettava Turati, che i socialisti in Italia erano assai più lontani dal governo che non in Francia). Comunque, le osservazioni che la « Critica sociale » avrebbe voluto fare

alla prefazione del Millerand si trovano assai bene espresse in un articolo di Jean Jaurès, pubblicato in un numero successivo della « Petite République » (7 marzo) e tradotto subito dopo (9 marzo), ma solo parzialmente, dall'« Avanti! ». « Critica sociale » lo traduceva poi integralmente, facendolo seguire nello stesso fascicolo.

Il discorso di Jaurès, se per un verso non si discostava da quello di Millerand e muoveva da alcuni punti fermi del riformismo, per l'altro raccoglieva le esperienze politiche e teoriche del socialismo nel tentativo non tanto di « tirare le somme », quanto piuttosto di far notare come, in fondo, « riformisti » e « rivoluzionari » attingessero al medesimo ceppo teorico e fossero incapaci di superare il blocco della polemica, unilateralizzando le rispettive petizioni di principio. « I vecchi mezzi rivoluzionari — la barricata; il fucile, il cannone, — hanno senza dubbio fatto il loro tempo », scriveva; non è con i colpi di forza, con la violenza, che si cambia « il fondo di una società ». Jaurès riteneva si dovesse dare al termine « rivoluzionario » un senso più ampio che non quello, limitato, della violenza; anche in una visione gradualistica della presa del potere, non andava ripudiato « il grande senso rivoluzionario del socialismo [...] ». È in un senso più profondo che il socialismo è e rimane rivoluzionario ». Il nocciolo del discorso era che, al limite, se presi nel loro vero significato, « rivoluzionarismo » e « riformismo » coincidevano, attingendo entrambi all'essenza del pensiero socialista e alla sua intrinseca forza contestativa rispetto al complesso degli attuali rapporti di produzione e al diritto capitalistico-borghese. Richiamandosi alla tesi kautskiana della via al socialismo che passa gradualmente per le tappe intermedie dell'espropriazione — a quella tesi, cioè, che ammetteva la convenienza di una indennità temporanea, purché immediata, all'interno della grande opera di rivoluzionamento della società —, Jaurès veniva ad affermare che la « prudenza politica e la umana generosità ci consigliano di addolcire al possibile le transizioni e di tener qualche conto degli interessi e delle abitudini ». Una siffatta scelta politica era sorretta dalla convinzione che il capitale si regge soltanto grazie allo « sforzo individuale dei capitalisti », poiché esso « nel suo insieme, ha perduto il suo diritto storico da quel giorno in cui ha cessato di essere necessario alla direzione del lavoro ed alla organizzazione della produzione ». Il socialismo, pertanto, non è soltanto un movimento critico, precedente in negativo — il « movimento reale che abolisce lo stato delle cose presenti » —, ma un qualcosa che si viene realizzando di giorno in giorno nel seno stesso della società capitalistica e avente le sue specificazioni attuali — le sue manifestazioni positive — nelle conquiste della classe lavoratrice.

A chi analizzi queste tematiche dell'osservatorio dell'attuale prospettiva rivoluzionaria verrebbe voglia di chiedere a Jaurès se questa strategia, che ha come asse centrale l'avanzamento delle posizioni di forza (in prima istanza politiche) del proletariato, s'inserisce in un quadro strategico di *rottura* o di *continuità* del socialismo con il capitalismo. Perché proprio a Jaurès questa domanda? La risposta emerge a chiare note se si osserva l'ambiguità del brano che segue (e, soprattutto, l'eva-

nescenza della conclusione), in cui da un discorso concreto, sul sistema produttivo, si passa ad affrontare la questione nei termini di un'astratta contrapposizione di *diritto socialista* a *diritto capitalista*:

Alla parola « rivoluzione » non diamo un senso fazioso e violento, anzi mettiamo continuamente il proletariato in guardia contro la retorica rivoluzionaria, che tende a togliere valore ai mezzi legali dei quali esso può servirsi. Noi gli ripetiamo che la trasformazione della società non potrà venire che mercè un'opera paziente di organizzazione e di educazione, mercè la conquista graduale del potere. Ma è anche nostro dovere proclamare che l'ordine socialista non è una estensione e un prolungamento dell'ordine capitalista; che il diritto socialista non è un ampliamento ed una applicazione più estesa del diritto capitalista, ma che è invece un diritto nuovo, davanti al quale l'antico diritto della proprietà non vale più nulla.

Millerand non dica che è questa un'astrazione filosofica. Noi non siamo (ed egli lo sa al pari di me) un partito empirico. Noi abbiamo un ideale, e questo ideale, che mette la persona umana al disopra di tutto, che la emancipa da ogni tutela, sta in opposizione all'ideale della borghesia capitalista, che mette la proprietà al disopra della persona.

Qualche rigo più sotto si può leggere la conferma dell'ambiguità denunciata poco più sopra:

Questo rigore della affermazione ideale non contrasta punto al modo di azione continua ed evolutiva, anzi gli viene in aiuto.

Viene fatto, a questo proposito, di osservare, in primo luogo, che, in generale, i socialisti nei momenti di crisi hanno sempre cercato nell'*ideale* una fuga dalla *logica delle cose*; questa fuga è presente, a mio parere, nel discorso di Jaurès e si evidenzia nel salto logico, per cui si procede senza mediazioni dalla definizione della politica riformistica — giustificata, come sempre attraverso motivazioni empiriche e ben delimitate — alle finalità supreme del movimento socialista, che sono, per l'appunto, l'abolizione della proprietà privata e la realizzazione di una società nuova fondata sulla eguaglianza e non più sullo sfruttamento. Resta fuori l'elemento più importante, cioè l'*individuazione della causa oggettiva* (e qui *oggettivo* va nettamente distinto da *empirico*) che sta (deve stare) alla base delle scelte strategiche di un partito della classe operaia, che, in quanto tale, non può muoversi sulla base di ragionamenti surrettizi e di illusioni, ma piuttosto riferirsi a una pratica sociale continuamente inverata in una corretta visione analitico-teorica, strumento indispensabile dell'azione politica. L'importante non è poter dire: abbiamo un ideale, ma dimostrare come esso non sia un'astrazione da realizzare, a cui la realtà debba venire incontro e adeguarsi, bensì un fine che ha i suoi presupposti oggettivi — la sua *necessità* — nel movimento reale, nel processo di dissoluzione della società capitalistica e nel simmetrico rafforzamento del proletariato, che sempre più diviene, per stato oggettivo e per coscienza acquisita, il portatore di una nuova liberazione storica.

La seconda osservazione è di carattere specifico e riguarda il legame intercorrente tra alcuni filoni del socialismo teorico e la filosofia politica del Settecento. La caratteristica di queste « correnti » (ma la denominazione è impropria) consiste nella trasposizione del problema dai termini concreti che gli sono propri (analisi della lotta di classe, critica specifica del sistema economico, ecc.) nei termini astratti propri della tradizione giuridico-filosofica (assorbimento della nozione di capitale nel vecchio concetto di *diritto di proprietà*, rielaborazione-riassunzione del concetto di personalità, ecc.); per questa via (vedi Jaurès) la questione si risolverebbe in una contrapposizione di ideali e la supremazia del socialismo rispetto al capitalismo sarebbe data dal fatto che l'ideale del primo è piú « giusto » e piú « umano » di quello del secondo: l'uno pone, infatti, la persona al di sopra della proprietà, l'altro la proprietà al di sopra della persona. È straordinario notare come nelle osservazioni del dirigente socialista francese si respiri aria « neokantiana »: dissociazione (ricongiunzione estrinseca) di momento oggettivo e momento soggettivo, fatto e ideale, classe operaia e socialismo.

Non a caso molti di questi motivi si ritrovano in Mondolfo; direi, anzi, che questa tematica costituisce la piattaforma di partenza del suo pensiero politico e teorico, determinante rispetto al taglio — prettamente filosofico — con il quale egli affronta l'esegesi interpretativa del materialismo storico e l'impegno di ricostruzione teorica del marxismo.

Molto « belli », per ritornare a Jaurès, ma altrettanto indicativi della fragilità di una *soluzione formale* del nodo riforme-rivoluzione, sono i brani finali del suo discorso:

Il proletariato mostrerebbe molta fatuità se si ubbriacasse della parola « rivoluzione »; ma perderebbe una parte della sua forza se non penetrasse nello spirito dei principii socialisti fino a scoprirne il senso rivoluzionario [...].

Io vorrei mostrare a Millerand, con alcuni esempi, che lo stesso metodo ch'egli consiglia e che ha ragione di consigliare — il metodo di azione continua, legale progressiva — rischierebbe di essere falsato od attenuato, se la virtù rivoluzionaria, che è nell'essenza del pensiero socialista, non fosse piú presente in noi, e da noi esplicitamente riconosciuta.

Per ora mi limito a dire che, se Millerand rimprovera la parola « rivoluzionario » di essere equivoca, anche la parola « riformista » lo è altrettanto. La riforma può essere conservatrice o rivoluzionaria, e può proporsi il consolidamento dell'ordine presente migliorato, o la preparazione di un ordine nuovo. I « riformisti » sono dunque in obbligo di spiegare in quale senso sono riformisti, come i « rivoluzionari » sono in obbligo di spiegare in quale senso sono rivoluzionari. E non è punto conveniente ripudiare una parola esatta e necessaria, solo per prevenire un'ambiguità, che non va disgiunta neppure dalla parola che si vuole a quella sostituire¹³.

Nell'editoriale del numero successivo di « Critica sociale », intitolato *I socialisti rivoluzionari alla prova*, ritroviamo espressioni assai vicine, nello spirito e nella forma, a quelle di Jaurès¹⁴. Lo scritto muove da alcune considerazioni sullo sciopero (dapprima parziale, poi generale) dei tipografi romani, che « ebbe il risultato di rinforzare enormemente il

Giolitti, e precisamente come ministro di polizia ». Finché si parla di « spirito rivoluzionario », « lotta di classe », « collettivismo », la divergenza tra le « due pretese tendenze » è astratta e ideologica, in quanto legata a « formule elastiche », staccate dai casi concreti e dalla politica pratica. L'antagonismo comincia a prendere corpo e ad acquistare concretezza nella questione degli scioperi. Veniva quindi espresso il dissenso dalla posizione di Enrico Ferri, che considerava lo sciopero un'arma a doppio taglio ed estremamente pericolosa; « quando, a torto o a ragione, lo sciopero è dichiarato, sempre il posto dei socialisti è accanto e in mezzo ai proletarii, lanciati nella lotta ». La vera tendenza, unica e reale, del socialismo italiano non può certo schematizzarsi e si insinua come una sorta di terza tendenza tra le due opposte correnti, « illuminello inventato per abbacinare gli ingenui a profitto di vanità e di competizioni personali ».

Nella definizione di questa « terza tendenza », che poi altro non è che la enunciazione dell'ideologia riformistica, vittoriosa al Congresso di Imola, vengono adoperate espressioni simili, come si rilevava sopra, a quelle di Jaurès:

Sarebbe essa non la intransigenza assoluta, né la assoluta transigenza nelle elezioni, ma una tattica variabile ed autonoma a seconda degli interessi del proletariato; sarebbe la più assoluta libertà, di fronte al Governo ed agli altri partiti, nell'azione parlamentare; sarebbe non il ministerialismo sistematico, e neppure la sistematica opposizione al Governo; sarebbe un riformismo che non torce gli occhi dal fine e un rivoluzionarismo che non disdegna le riforme; e una tattica utilitaria che tutto rende accettabile ciò che giova all'emancipazione del proletariato, né mette, all'infuori del collettivismo e della lotta di classe, alcuna ragione pregiudiziale. Ora questa terza tendenza — a non essere imbecilli e furfanti che negano la luce del sole — è per l'appunto e fu sempre la tendenza nostra; è la tendenza dell'« Avanti! » e (pur nell'ultimo ordine del giorno approvato) dal Gruppo socialista parlamentare; è la tendenza rispecchiata nella risoluzione che ad Imola uscì vincitrice; è anche, in sostanza, la tendenza del Ferri; questa terza tendenza è la sola ed incontestata tendenza di tutto, da lunga pezza, il socialismo italiano. Fuori di essa si è coll'anarchismo e coi partiti borghesi.

Non mi sembra che la frase richieda ulteriori commenti. I luoghi comuni del riformismo avevano brillantemente ottenuto la loro « unificazione europea ».

3. Mazzini e il socialismo: una polemica sulla paternità del socialismo.

Nel fascicolo del 1°-16 aprile il mazziniano Edoardo Bonardi pubblicava un articolo su *Mazzini e il socialismo*, in cui, affermando la filiazione del marxismo dalle dottrine positive, veniva a coinvolgerlo nella polemica antimaterialistica, e antipositivistica, alla luce del pensiero mazziniano. Per il socialismo, secondo Bonardi, nonostante i tentativi di revi-

sione compiuti dai critici della teoria marxiana del valore, le leggi che regolano la società sono le stesse che stanno alla base della lotta per l'esistenza, nel dominio dell'organizzazione animale; per cui non si darebbe discontinuità alcuna tra i fatti, i fenomeni dell'evoluzione.

Perciò — scriveva — il socialismo scientifico è realmente l'applicazione delle dottrine evolutive all'umano consorzio, ma considerato questo nei suoi fenomeni e nelle sue leggi specifiche. Da questo punto di vista Carlo Marx è veramente il Darwin della sociologia e, checché siasi detto e dicasi della teoria del valore, essa non modifica il concetto fondamentale del marxismo, la prevalenza, cioè, del fattore economico nella dinamica sociale, la dipendenza dallo stesso di tutti gli altri fattori, i quali, peraltro, vengono mano a mano smorzando ed attutendo la brutalità della legge fondamentale.

La risposta di Felice Momigliano, pubblicata nel numero successivo¹⁵, opponeva alla tesi di Bonardi quella di Antonio Labriola, per la quale il marxismo avrebbe la sua legittima potenza nella filosofia classica tedesca, quella hegeliana in specie, e negava pertanto l'avversione di Mazzini al socialismo. « Accettò il divenire hegeliano né più né meno come più tardi l'accettò il Marx », pur con le notevoli differenze teoriche (la dottrina mazziniana è provvidenziale, quella di Marx storicistico-economica). Una concezione evolutivo-progressistica, assai simile a quella mazziniana, è stata, secondo Momigliano, predicata in Germania da Lassalle. L'intento di Momigliano era la demolizione del Mazzini filantropo e idealista e l'affermazione di un Mazzini rivoluzionario: pur riconoscendo che fu più un dommatico che un critico, il suo dio non può essere confuso con il dio del cristianesimo e di qualsivoglia fede religiosa. « Il Dio di Mazzini è una categoria dell'ideale, è il Dio che benedice ad ogni rivendicazione giusta, è il Dio delle barricate e delle insurrezioni del '48 ». L'avversione di Mazzini nei confronti del materialismo filosofico non è un fatto qualificante: il materialismo, dice Momigliano, è una concezione ormai così superata da essere avversata dagli stessi positivisti (vedi Spencer, Ardigò, Wundt).

Commentando questo articolo, la « Critica sociale » esprimeva la propria sostanziale approvazione, pur attenuando il peso di certe valutazioni, alla tesi di Bonardi, e polemizzava con l'affermazione, ritenuta semplicistica, di Momigliano, per cui il materialismo sarebbe una teoria obsoleta.

La polemica si concludeva nel fascicolo successivo con due interventi di Bonardi e De Luca¹⁶. Nella replica Bonardi accusava Momigliano di avere un concetto di evoluzione assai limitato, ristretto esclusivamente a « la fase e il periodo biologico », mentre trascurava le fasi successive, « la psicologica e la economico-sociale ». Per questa ragione egli si precludeva la possibilità di comprendere come i suddetti momenti abbiano « nella coscienza e nel senso morale, caratteri distintivi, specifici », per cui non soltanto si differenziano, « ma si elevano a leggi superiori ». Introduceva, quindi, un'osservazione assai interessante sul rapporto tra

la dialettica hegeliana e le concezioni evoluzionistiche (cui abbiamo accennato nel I cap.

Hegel è piú vicino di quanto comunemente si creda alle dottrine evolutive. L'essere hegeliano è monistico; nell'essere hegeliano materia e spirito sono intimamente, indissolubilmente connessi; l'essere hegeliano si trasforma continuamente; Dio, lo spirito, *mens agitat molem*, è immanente nell'universo; molta parte, dunque, del concetto evolutivo è in Hegel, e vi è in una forma molto piú precisa che non sia nei vaghi, imperfetti accenni della scuola jonica ed atomistica greca, di Aristotele, di Lucrezio e dei filosofi del rinascimento.

La sola differenza sta nel fatto che « l'oggetto, in Hegel, è l'idea, nella dottrina dell'evoluzione è il fatto, l'osservazione, l'esperienza... ». Anche se legittima prosecutrice dell'hegelismo, la dottrina di Marx sarebbe stata, per Bonardi, profondamente caratterizzata dall'influenza delle teorie positivistiche e della loro peculiarità fondamentale: il richiamo ai fatti, al tessuto oggettivo, materiale della storia:

Marx, idealmente, dialetticamente figlio di Hegel, è passato all'evoluzionismo, perocché il materiale su cui fonderà le sue dottrine, e che egli passerà al crogiuolo della sua potente dialettica, lo va a cercare, non nel campo dell'idea, ma nell'ordine dei fatti, nei fatti della vita psico-etica ed economico-sociale dei popoli, nei fatti della grande industria, fra lo svolgersi della quale egli viveva nel suo prolungato soggiorno in Inghilterra.

Francesco De Luca trovava un po' « metafisico » il punto di partenza di Bonardi, osservando che, quando si tratta di stabilire la posizione di un pensatore di fronte al socialismo, bisogna tener d'occhio non tanto il suo pensiero filosofico, quanto le sue teorie economiche. Da siffatta angolatura Mazzini, secondo De Luca, era assai piú vicino a Marx di quanto non si potesse credere: ciò risulterebbe dimostrato anche da certi passi dei *Doveri dell'uomo*, nei quali si parla del capitale come « despota del lavoro », del salario come predeterminazione astratta del lavoro stesso, ecc. Per cui Mazzini sarebbe, implicitamente, un seguace della lotta di classe e non un democratico-radical assertore, in ultima analisi, dell'ideale filantropico e paternalistico della collaborazione di classe.

4. Marx sociologo: volontarismo e sindacalismo rivoluzionario (Vilfredo Pareto e Giorgio Sorel).

Nel fascicolo del 16 maggio-1° giugno Angelo Crespi pubblicava alcuni *Appunti critici sui Systèmes socialistes* di Pareto e sui *Saggi critici sul marxismo* di Sorel¹⁷. La tesi di Crespi tendeva a mettere in luce, attraverso un confronto delle rispettive posizioni, la presenza dei notevoli

punti di contatto intercorrenti tra i due scrittori. Le due posizioni, schematicamente, si prospettavano nel modo seguente:

a) Sorel: permanente impossibilità di qualsiasi riassunzione sistematica dell'opera di Marx, nella convinzione che in essa non va ricercata la Dottrina (con la maiuscola), ma « la spiegazione della vita pratica ». Il marxismo, pertanto, altro non è che una guida costante per l'azione, che lascia larghissimo campo alle discussioni teoriche; per cui si correbbe il serio pericolo di svisarlo nella sua stessa essenza, attribuendogli una rigidità geometrica che non possiede affatto. In tale prospettiva, qualsiasi tentativo di elaborazione teorica, volta a fornire al socialismo una « scienza organizzata » — secondo l'espressione di Labriola —, è destinato, in quanto velleitario, al fallimento. Il marxismo è una interpretazione pratica del movimento operaio, che ha nel *Manifesto dei comunisti* del '48 il suo capolavoro: Sorel, come Andler (nel suo commento al *Manifesto*), nota come le cosiddette leggi di Marx non siano che consigli espressi in forma di verità assoluta, ma sempre viste in riferimento ad uno scopo pratico immediato.

A questo punto l'ideologia sorelliana si presenta come logico effetto della crisi del socialismo ufficiale e del riformismo: nel parlare della situazione francese, Sorel metteva in luce l'abbandono — da parte del movimento operaio — di tutte le speranze escatologiche del socialismo, in un momento in cui il partito storico della classe operaia non discuteva i problemi generali della lotta di classe e del potere, bensì gli obiettivi in quella contingenza più utili al fine immediato di ottenere una maggiore influenza sul governo democratico. Il vuoto teorico degli « intellettuali » del partito socialista, chiusi di fronte alle novità storiche imposte dal « movimento attuale » e persi ormai a ripetere meccanicamente formule vuote di senso, non faceva che peggiorare la situazione e ridurre il proletariato all'inazione e all'impotenza politica. L'ortodossia marxista è, dunque, per Sorel direttamente antitetica allo « spirito di Marx » (questa famosa espressione si comincia ad usare proprio in questi anni), temuto soprattutto dai marxisti ufficiali: per rigenerare il socialismo occorre emanciparsi dai ceppi della teoria.

Per Crespi Sorel è « il più profondo intenditore ed erede dello spirito di Marx » (anch'egli adopera l'espressione). Il socialismo sta tutto nello sviluppo autonomo dei sindacati, non come prodotto fatale dell'evoluzione industriale, ma come fine volontariamente perseguito; il progresso sociale è il prodotto dell'azione volontaria dell'uomo. Per questa ragione, sulla scorta di Sorel, Crespi sostiene che la causa ultima di ogni miseria, secondo questa dottrina, va imputata non tanto al sistema di produzione, bensì alle differenze organiche e fisico-psichiche tra i vari individui. Il problema dell'emancipazione del proletariato si pone, pertanto, come problema dell'eliminazione dello squilibrio esistente tra la potenza intellettuale, morale e tecnica dell'operaio e quella dei membri delle classi dominanti.

b) Ben diversi i presupposti teorici da cui muove Pareto: un'organizzazione perfettamente liberistica e una perfettamente collettivistica

della produzione, approderebbero, almeno teoricamente, ai medesimi risultati; la distribuzione della ricchezza è in stretta relazione con la natura psico-fisiologica dei vari individui; la forma della distribuzione piramidale è sempre costante (comune a ogni società); da cui discende che la storia non è altro che un ricambio organico di *élites*. Lo schema può essere esteso al movimento operaio e socialista: questo è l'espressione storica concreta dello sforzo con cui una *élite* di lavoratori cerca di sostituirsi alle *élites* attualmente dominanti. I sistemi socialisti sono i motivi e le concezioni apparenti del movimento socialista; l'opera di Pareto consiste nel districare da essi quanto s'accorda o non con il movimento obiettivo.

Quanto diverse le premesse rispetto a Sorel, tanto simili, invece, le conclusioni: il problema operaio viene ad essere strettamente legato (e interdipendente) allo sviluppo della personalità del lavoratore come *individuo etico*¹⁸. Di questo Marx era perfettamente consapevole: il suo appello ai proletari di tutti i paesi ad unirsi non era volto solo al fine di accelerare un processo fatalmente in atto, ma di agire sulle volontà dei singoli operai. L'esistente, come «cattiva» totalità, in Pareto e Sorel, viene bruciato nella fuga in avanti e nel balzo volontaristico, che dà *solo l'illusione del superamento* delle premesse teoriche del determinismo evoluzionistico, mentre lascia, di fatto, vuoti paurosi e assillanti problemi da risolvere sia nel campo della elaborazione teorica che in quello della pratica politica e sociale.

5. La pratica politica del riformismo e le sue coperture ideologiche.

L'ideologia del riformismo, in questi anni, viene a sganciarsi sempre più dalla vita reale del movimento operaio. Il vuoto provocato dall'assenza, nei discorsi dei socialisti, di qualsiasi richiamo concreto ai conflitti sociali e alla lotta di classe viene quasi sempre riempito dalla retorica dell'oggettività¹⁹. È il periodo in cui emerge la figura di Ivanoe Bonomi, che verrà d'ora in poi sempre più definendo la propria ideologia in senso riformistico. In un articolo pubblicato nel fascicolo del 16 agosto — *Le due tendenze della democrazia* — egli tratteggia un'analisi dell'estrema sinistra in Italia, sulla scorta della descrizione dell'opposizione democratico-repubblicana al regno di Luigi Filippo fatta da Marx nel 18 *Brumaio*:

Che cosa è stata l'Estrema Sinistra, fino a pochi anni addietro — scrive Bonomi —, se non il rifugio di tutta la intellettualità irrequieta, venuta da diverse parti, da diversi ceti e persino da diversi orizzonti del pensiero politico e sociale? [...].

Oggi la democrazia italiana comincia a vivere di una vita più sana e morale. La Estrema Sinistra ha cessato di essere il caos, per abbozzare nel proprio seno più concezioni e più metodi. L'intellettualismo idealista comincia a lasciar trasparire la trama salda degli interessi. Le idee astratte cedono il campo alle cose. Gli uomini non celano più, con la loro ombra, le classi.

La polemica, dunque, per Bonomi non si può più porre nei termini consueti, che vedono la schematica (*ideologica*) contrapposizione tra « rivoluzionari » e « riformisti », bensì tra ala vecchia e ala nuova del partito. Lo sviluppo effettuale del problema sociale, la dinamica oggettiva delle cose, porta alcune frazioni della democrazia borghese ad allearsi con i socialisti, mentre le altre, riluttanti a qualsiasi rinnovamento, stanno ferme e vengono a confondersi addirittura con le frange del « socialismo sedicente rivoluzionario », caratterizzato da un immobilismo del tutto analogo. Mentre la democrazia palesa oggi chiaramente la propria tendenza a un più maturo realismo, il Partito socialista reagisce stranamente a questa situazione oggettiva:

mentre l'ala cosiddetta riformista sta cercando nella soluzione dei problemi urgenti, dal punto di vista del proletariato, una base realistica alla sua politica [...], l'ala che si proclama rivoluzionaria si è mostrata subito insofferente d'ogni indugio. E allora, poiché essa non poteva improvvisare un suo programma, né voleva confondersi con le frazioni quasi anarchiche, ha dovuto accettare tutto il vecchio ciarpame della antica democrazia.

Mentre Bonomi si prodigava nel tentativo di mostrare le contraddizioni nelle quali cadevano i « rivoluzionari » e gli « intransigenti », Jaurès, in vista del Congresso di Dresda, pubblicava nella « Petite République » alcuni articoli sulla condotta del Partito socialista riguardo alla prospettiva di una partecipazione diretta o indiretta al governo. Il problema, che in Francia aveva dato come frutto il caso Millerand, in Germania germogliava sotto la forma di un dibattito in cui si scontravano posizioni pro o contro la partecipazione alla presidenza del *Reichstag*.

Nel fascicolo del 1° novembre usciva un articolo di Jean Jaurès in cui si faceva il punto su quella che ormai poteva essere considerata la situazione generale del movimento socialista a livello europeo²⁰:

In Italia — scrive il socialista francese —, il Partito socialista, unito contro Crispi, contro Pelloux, contro la reazione dinastica e militare, cominciò a dividersi dacché il suo sforzo vittorioso ebbe aperta una nuova era di libertà relativa e di malsicuro progresso. Vi fu chi prese paura di questo principio di vittoria e temé di perdervi l'integrità dei principi e dell'ideale. Altri, al contrario, ebbero fiducia nel proletariato e nella democrazia, non credettero che l'azione immediata fosse il rinnegamento dell'avvenire. Tutti i giorni, a proposito dell'atteggiamento da prendere verso il Ministero Zanardelli-Giolitti, i dissensi si accentuarono, gli spiriti si inasprirono. Ed ora il Partito è in piena crisi. Gli evolucionisti, con Turati, ebbero una considerevole maggioranza al Congresso di Imola; il redattore capo dell'« Avanti! », il probo e così devoto Bissolati, vi era stato acclamato. Ma gli intransigenti, rimasti minoranza, boicottarono il giornale già non troppo ricco di mezzi. Bissolati si dimetteva, e il giornale passava nelle mani degli intransigenti, con Ferri.

Parallelamente, Kautsky, in Germania, elaborava, con la demolizione sistematica del socialismo rivoluzionario, l'ideologia revisionista che lo porterà oggettivamente a convergere con la democrazia borghese. Nel

registrare il nuovo sviluppo del capitalismo, Kautsky sosteneva che era ormai praticamente impossibile coalizzare e fondere in una politica di violenza continua e sistematica contro il socialismo i vari partiti e le varie stratificazioni sociali della borghesia, causa la persistenza (e l'accentuazione) di antagonismi parziali e secondari nelle diverse suddivisioni del mondo capitalistico. Questo scindersi e sgretolarsi della reazione veniva a determinare un fenomeno nuovo: « il socialismo rivoluzionario diviene in fatto, sempre piú, quanto piú il liberalismo si ritira, una necessità di stato » (Kautsky). Tuttavia, per Kautsky, la democrazia socialista perderebbe tutta la fiducia del popolo e finirebbe pietosamente come il liberalismo, « se essa volesse diventare un partito di governo prima di trovarsi, di fatto, in grado di essere il partito governante ». Essere partito governante significa avere una forza tale da non aver bisogno, per reggere il potere, dell'appoggio e del concorso di altre forze sociali e dei partiti della borghesia.

Jaurès polemizza contro la politica dello sciopero generale dei socialdemocratici tedeschi, i quali, convinti della indispensabilità del loro partito, non fanno altro che auto-condannarsi all'inattività e bloccare il progresso della nazione e della democrazia. Kautsky, conclude polemicamente Jaurès, « concepisce la rivoluzione sociale come una tinozza che bisogna riempire del tutto prima di spillarla », per cui, nell'attesa che essa sia colma, ritiene opportuno astenersi da qualsiasi azione, anziché orientare gli sforzi del movimento socialista al fine di conquistare, a breve scadenza, un posto d'influenza all'interno del governo borghese.

L'editoriale del 1° gennaio 1904²¹ riprende le considerazioni di Bonomi, secondo il quale le tendenze dei rivoluzionari e degli intransigenti non hanno alcuna funzione se non quella di incrementare lo spirito piccolo-borghese che soverchia l'ispirazione schiettamente proletaria del partito riducendola non solo alla transigenza, ma addirittura alla rinuncia e alla « confusione delle lingue ». Poche pagine dopo lo stesso Bonomi²² approfondisce l'analisi della situazione, mettendo in luce come la crisi del movimento socialista non possa essere addebitata esclusivamente ai rivoluzionari, ma si fondi in realtà su ragioni piú profonde; ragioni che possono essere riassunte in una formula: « il periodo preliminare della nostra azione politica è finito ». Il socialismo che, ai suoi inizi, aveva dovuto concentrare la quasi totalità dei suoi sforzi nella lotta contro la « pregiudiziale della libertà », vede ora, con la vittoria del riformismo, tramontare il periodo, per cosí dire, romantico ed eroico della sua storia. La fine di questa importante fase è il preludio di un nuovo svolgimento, nel quale i socialisti dovranno cimentarsi non piú con gli ideali ma con la forza delle cose. Occorre, pertanto, a parere di Bonomi, uno sforzo comune per riportare le questioni su un terreno realistico, in cui si tenga conto esclusivamente dei fatti e delle forze effettive che operano all'interno del sistema sociale: egli propone, perciò, in conclusione del suo articolo, come filo conduttore per uscire dalla crisi presente, la costruzione di una base comune di azione politica concreta, articolata su precisi obiettivi e immediate scadenze.

Gli stessi motivi ritroviamo nelle relazione di Leonida Bissolati per il Congresso di Bologna, pubblicata nel fascicolo del 1° marzo (un mese dopo la morte di Antonio Labriola, spentosi a Roma il 2 febbraio e commemorato nel numero precedente da Turati, in un breve articolo). Anche per Bissolati, conclusosi il momento ideale del partito socialista, si tratta di prendere una posizione precisa contro certi indirizzi della politica borghese e combatterli, appoggiando, di conseguenza, tendenze più avanzate del governo (le riforme volte alla democratizzazione dello stato e della difesa sociale del proletariato). Come al solito, nella rivista, gli articoli che affrontano direttamente temi politici sono quasi sempre accompagnati da interventi a carattere teorico, raramente autonomi dal punto di vista della genesi e della ricerca, spesso, invece, fungenti da copertura ideologica alla prassi politica vigente nelle file socialiste. A questa seconda categoria (non si prenda alla lettera la schematizzazione) appartiene l'articolo di Felice Ceramicola, che appare, all'inizio dell'anno, accanto al suddetto intervento di Bonomi²³.

La natura — scrive il Ceramicola —, nelle sue grandi linee, ossia nei suoi grandi centri di formazione, non solo non fa salti, ma non si avvia neanche mai in un cammino in cui lo svolgimento dei suoi fatti più antichi sarebbe d'un colpo arrestato [...].

Quando una serie di avvenimenti appare senza uscita, quando la catastrofe appare inevitabile, una impreveduta diversione, un fatto semplice e inaspettato, offrono la continuazione naturale del moto, la risoluzione spontanea della crisi. Queste dottrine, o meglio il partito filosofico di esse, era già acquisito al pensiero scientifico quando Marx e la sua scuola gettarono le basi di quella Internazionale che fu il punto di partenza del presente movimento socialista.

Una volta affermato che i fenomeni rivelati e spiegati dalla dottrina marxista concernono l'organismo sociale come formazione economica, Ceramicola arriva alla conclusione che, mentre la formazione politico-sociale è ormai giunta al termine della sua evoluzione, la formazione economica (« la formazione che tende a produrre della umana società un complesso economico, che abbia in sé le virtù compensatrici di tutti i grandi fenomeni naturali... »), al contrario, si trova ancora alle origini, ai primordi, del proprio sviluppo, per cui è ben lungi dall'aver un aspetto definito e conchiuso. Questa considerazione non fa che ribadire un fatto di ordine generale, ossia che la formazione economica è, in ordine di tempo, necessariamente posteriore alla formazione politica, allo stesso modo che, nella formazione organica, la legge biologica precede la fisiologica (prima si ha la lotta per l'esistenza e la selezione, poi la cooperazione e la divisione del lavoro).

Nell'« Avanti! » del 3 marzo Ferri, con desolante faciloneria, aveva scritto:

Quando si riaffermano, sinceramente, nella propria coscienza la meta della proprietà collettiva [...] e il metodo della lotta di classe, si può e si deve restare nel partito socialista.

Luigi Negro si opponeva a questa affermazione, in quanto semplicistica e parziale, in un articolo intitolato *Azione socialista o anarchica?*²⁴: il fine della proprietà collettiva e il metodo della lotta di classe, ribatteva, non sono di per sé sufficienti a distinguere e caratterizzare il partito socialista. Tanto la meta da raggiungere (« a ciascuno secondo i suoi bisogni », affermata da Marx nella *Critica al Programma di Gotha*), che la lotta antagonistica contro la borghesia e il potere capitalistico sono condivise dagli stessi anarchici; questo si può facilmente spiegare se si tiene presente quanto Marx ed Engels hanno scritto nel *Manifesto*: ivi la presentazione della lotta di classe assume l'aspetto di descrizione di un dato di fatto, di una realtà storica, diretta conseguenza dell'ordinamento economico della società. Qual è, allora, l'elemento caratterizzante il programma politico e l'azione socialista rispetto alle altre fazioni e agli altri partiti? Per Negro:

il metodo socialista consiste nell'azione quotidiana intesa all'elevazione economica e intellettuale del proletariato, e allo sviluppo delle forme sociali che gradatamente devono trasformare la società borghese in una società socialista [...].

La nostra dottrina « il materialismo storico » c'insegna, infatti, che soltanto la graduale trasformazione sociale, in tutte le sue forme politiche, economiche e giuridiche può modificare e trasformare intimamente la massa operaia in una classe civilmente evoluta per gli alti destini che la storia le prepara.

A Ferri, il quale, in polemica con i riformisti, muoveva loro l'accusa di fondarsi sull'ideologia anti-marxista della *collaborazione di classe*, Negro rispondeva con due citazioni: una di Marx, in cui venivano affermati i notevoli vantaggi fisici, morali e intellettuali procurati agli operai dal *bill* delle 10 ore; e una di Engels del '74, contro i profughi blanquisti della Comune, i quali erano indotti dalla loro rigidità minoritaria a rifiutare qualsivoglia compromesso con la borghesia.

Nel numero successivo²⁵, nell'imminenza del Congresso di Bologna, Ivano Bonomi pubblicava un articolo su *Riformismo socialista e riformismo rivoluzionario*. Il Congresso avrebbe ribadito, diceva Bonomi, la fedeltà dei socialisti al riformismo; la sicurezza del successo derivava dal fatto che « le masse operaie sono per istinto e per bisogno le più inclini ad una politica di riforme ». La riforma di struttura non è un *semplice strumento* (appartenente al piano della tattica), ma *mezzo e fine insieme*, in quanto direttamente funzionale alla crescita e al rafforzamento del movimento operaio e socialista nazionale (e inversamente rispetto alla razionalizzazione dello sviluppo capitalistico — diremmo nel linguaggio odierno):

Per noi la riforma sta alle finalità estreme del nostro movimento come mezzo e fine [...]. Ma sempre la riforma è concepita come capace di modificare la struttura della società capitalistica e di turbare, accrescendo le energie della classe lavoratrice, l'equilibrio di forze su cui quella riposa.

In quanto parte e momento della rivoluzione, la riforma ha pertanto un chiaro significato rivoluzionario:

Così la società socialista non deve cominciare all'indomani di un grande atto di violenza, ma diviene tutti i giorni per virtù del movimento operaio.

Diversa, invece, l'opinione di Arturo Labriola sulla politica di riforme: le riforme non solo non incidono profondamente sulla struttura del sistema sociale-borghese, ma lo aiutano anzi a risolvere di volta in volta alcune contraddizioni e a sottrarsi alla dinamica della lotta di classe. Su questo punto Arturo Labriola si trovava d'accordo con Ferri: la differenza fra la loro posizione consiste nella scelta del metodo di azione politica che avrebbe dovuto sostituire la strategia delle riforme. Per Labriola l'organizzazione socialista non poteva sorgere che all'indomani di un grande « atto risolutivo ».

Il Ferri invece — scriveva Bonomi —, che non ha dimestichezza col pensiero di Marx, sostituisce alla riforma una forza del tutto metafisica. Come nelle religioni la fede deve operare il miracolo, così nella concezione ferriana del socialismo la coscienza socialista, che si crea specialmente con la predicazione, deve preparare i seppellitori del mondo borghese.

Sono di questo periodo la questione del programma minimo e del programma massimo nella strategia del Partito socialista e le discussioni intorno alle implicazioni che questa distinzione comporta nelle forme, nei tempi e nei modi d'intendere la lotta di classe, la realizzazione del socialismo e, in ultima analisi, la stessa società socialista. Per comprendere la questione nei suoi termini storici effettivi occorre richiamarsi a due testi, entrambi usciti nel 1904: il libro di Antonio Menger, *L'Etat socialiste*, e quello di Eugenio Rignano, *Un socialisme en harmonie avec la doctrine économique libérale*²⁶, recensiti da Angelo Crespi in un articolo dal titolo *Gli orizzonti giuridici del movimento socialista*²⁷.

Sul libro di Menger c'era stato un giudizio negativo di Pareto, molto attenuato da Crespi; migliore il giudizio sull'opera di Rignano. Se si muove dal concetto che il sistema giuridico subisce una trasformazione in risposta alla pressione esercitata dalle forze sociali, si deve accettare pure che una collettività che si sforzi coscientemente di realizzare la massima quantità di felicità (felicità collettiva) per il maggior numero possibile dei suoi membri, arriverà a stabilire tra loro rapporti equi, ossia soddisfacenti alla condizione di armonizzare gli interessi degli individui con quelli della collettività. Ragion per cui il progresso sociale è caratterizzato dal continuo ampliarsi di un'iniziale coscienza collettiva parziale verso il limite ideale di una coscienza collettiva totale. In ogni momento di questa evoluzione, gli atti della società tendono alla massima felicità non della collettività intera, ma del gruppo più cosciente di essa²⁸. Rignano ritiene che la coscienza collettiva sia il fattore determinante

nello sviluppo sociale; quindi, ponendola a raffronto con altri fattori, come quello biologico (la razza) e quello economico (riferimento a Marx e Loria), perviene alla conclusione che il materialismo storico non regge né come scienza, né come teoria generale dell'evoluzione storica, poiché non tiene conto della coscienza sociale — vera forza innovatrice, della cui azione si fa partecipe la stessa classe operaia.

Anche se con diverso linguaggio, Menger fa eco a questa tesi, affermando — nel Libro I della sua opera — che la condizione fondamentale e indispensabile per l'instaurazione di uno *Stato popolare del lavoro* è la maturità del proletariato. (La conclusione ribadisce, comunque, che l'ordinamento giuridico è sempre in armonia con gli interessi dei gruppi più coscienti).

Con il titolo *L'eterna contesa. Il socialismo proletario e i suoi metodi*, pubblicato nel fascicolo del 16 maggio²⁹, l'editoriale di Bonomi polemizza con una tesi sostenuta da Rignano in un articolo uscito sullo stesso numero della rivista³⁰. Rignano vi sosteneva la pericolosità tanto del programma minimo che del programma massimo e la conseguente necessità di una strategia e di una tattica che sfuggissero al duplice rischio dell'apriorismo delle cose (riformismo) o della volontà (rivoluzionarismo): egli vedeva la soluzione, nella fattispecie, in un *programma medio*, dinamicamente adeguato alle situazioni e duttile rispetto al modificarsi della realtà politico-sociale. La mancanza di legame tra programma minimo e programma massimo rappresentava, per Rignano, la « contraddizione fondamentale in cui è caduta la dottrina del cosiddetto Materialismo storico. La quale, mentre afferma la legge sociologica della lotta delle varie classi sociali... rifiuta nel tempo stesso all'azione cosciente della collettività la benché minima efficacia determinatrice sulla evoluzione sociale complessiva, dovuta unicamente alla impulsione meccanica e fatale del progresso economico ». Scopo del programma medio sarebbe perciò quello di portare, con incisività, alla trasformazione del sistema attuale in senso socialista.

Ogni struttura giuridica — aveva scritto A. Menger — è un grande sistema di rapporti di potenza fra le diverse classi sociali, rapporti che si sono sviluppati nel corso della loro evoluzione storica.

Stando a questo concetto, rilevava Bonomi, il programma medio di Rignano non può avere un principio di attuazione se non quando i rapporti di forza fra classe capitalista e classe proletaria siano tali da determinare una prevalenza netta di quest'ultima. Ma l'unica forza in grado di mutare la rispettiva potenza delle classi è la loro organizzazione e il loro grado di coscienza; pertanto, ciò che importa è la definizione del metodo più atto a favorire la crescita dell'influenza della classe proletaria. Quindi Bonomi passava a dare una definizione di materialismo storico in un brano che rivelava, sotto forma, per così dire, di *risonanza*, una lettura alquanto superficiale dei *Saggi* di Antonio Labriola e una sostan-

ziale adesione alle tesi riduttivistiche del revisionismo non-marxista (Croce):

In quella vasta mente così saldamente realistica, quale fu quella di Carlo Marx, il materialismo storico non fu mai una filosofia della storia a tesi, come tutte le filosofie finalistiche, da S. Agostino ad Hegel. Il marxismo non ha mai affermato — come crede erroneamente il Rignano — che una determinata formazione storica si elabori da sé, per virtù di un ritmo fatale che governi i fatti e le cose.

Il materialismo storico, che non è una legge simile a quella della gravitazione universale ma è semplicemente un *canone interpretativo*, si limita a spiegare come in un tale popolo, sopra un tale territorio, con i tali strumenti, con le tali classi, con quei tali partiti e con quel tale Stato sia necessariamente avvenuta quella determinata mutazione. Esso è in sostanza — per usare la bella definizione del prof. Antonio Labriola — la teoria obiettiva delle rivoluzioni sociali. Ora, dal materialismo storico di Marx, poteva soltanto derivare un *socialismo positivo, cioè non finalista*.

Non si può parlare di riforme che conducono al socialismo, ma di riforme che accrescono la forza della classe operaia. Il dissidio non si pone, dunque, tra programma massimo e programma minimo, ma verte piuttosto sul metodo con cui si fa crescere la forza proletaria e la si dirige verso conquiste sempre più importanti. Da un siffatto opportunismo politico non poteva discendere che la seguente conclusione:

In fondo il rivoluzionarismo non è che la conservazione superstiziosa della parte caduca del pensiero più antico di Marx.

Soltanto Kautsky e i socialisti tedeschi, affermava Bonomi, continuano ancora a sognare rotture storiche e grandi crisi rivoluzionarie (in riferimento alla tesi kautskiana, per la quale i socialisti dovevano contare sulla possibilità di una guerra in un lasso di tempo prevedibile e di crisi politiche e sociali che, mettendo in crisi il sistema, avrebbero aperto la strada alle insurrezioni popolari).

Assurda ed erronea l'accusa di blanquismo che Bonomi rivolgeva alla suddetta teoria; decisamente parziali e tutt'altro che marxiste le conclusioni del suo discorso. Alla base di tutto il ragionamento stava il presupposto che un elemento nuovo aveva mutato radicalmente le prospettive della lotta proletaria rispetto alle condizioni indicate nel *Manifesto*: la democrazia — che si esprimeva nella forma del suffragio universale (Bonomi non si curava, tuttavia, di esaminare l'origine e la natura della « democrazia », né analizzava le ambiguità e gli equivoci che si celano sotto l'accezione borghese di questo termine). Alla *lotta per il continuo rafforzamento delle posizioni del proletariato* rispetto al capitale si sostituisce, nella prospettiva bonomiana, la *lotta per la democrazia e per il suo progresso*, che viene così a coincidere con lo sviluppo medesimo della civiltà: solo attraverso la conquista pacifica e legale del potere, il proletariato potrà dimostrare di essere, nei fatti, la classe più civile e più atta a costruire la nuova società socialista. Programma massimo e

programma minimo non sono, pertanto, due veri e propri programmi, non due fazioni o, peggio ancora, due partiti, ma due metodi rispondenti a due fasi diverse della storia del socialismo e del movimento operaio: « l'origine e lo sviluppo, l'infanzia e la maturità ».

La tesi che stava al centro di questi interventi di Bonomi, come di altri illustri esponenti del socialismo politico e teorico di questi anni, era solo apparentemente volontaristica. Dire che la condizione fondamentale e indispensabile per una effettiva realizzazione del socialismo è la civilizzazione in senso etico-politico della classe operaia, significa muovere da due premesse:

1. che, dal punto di vista politico, ciò si raggiunge con una lotta « democratica » per la realizzazione « legale » del socialismo — ma questa è una prospettiva non volontaristica, bensì, al contrario, deterministica, poiché parte dall'idea che tra capitalismo e socialismo non vi siano rotture e che, pertanto, un ampliamento « democratico » del sistema borghese porti necessariamente a una effettiva *socializzazione*;

2. che sia già chiaro e definito un concetto di *cultura* e di *civiltà* (ma a quale concetto di civiltà Bonomi si riferisce, se non a quello borghese?).

Solo quando saranno pubblicate le opere giovanili di Marx, in specie la *Deutsche Ideologie*, risulterà evidente un elemento nuovo (compreso, sino ad allora, soltanto da Antonio Labriola), chiarificatore dell'intera concezione materialistica della storia: la critica dell'ideologia, come *falsa coscienza* (coscienza *falsa*, ma *reale*, se ricondotta alle ragioni materiali del suo « nascita » e « sviluppo »). In questi anni sono correnti e diffusi i discorsi sulla — diremmo oggi — « acculturazione » del proletariato. Ma questa civilizzazione, secondo *quale* cultura si attua? È evidente l'impossibilità di sfuggire al richiamo del presente: come nessuno può uscire dal proprio tempo, così nessuno è in grado d'indicare forme di cultura e di civiltà che non siano quelle della propria classe e della propria società. Il tipo di cultura e di civiltà cui si richiama Bonomi — come altri socialisti — era il tipo di cultura e di civiltà della borghesia italiana del periodo giolittiano. Il proletariato si « civilizza » assorbendo i contenuti del nuovo elemento motore del progresso storico: la democrazia — ma si tratta di una democrazia gestita dalla classe borghese e quindi implicante tutte le disparate forme di mistificazione e di ideologia proprie di una società che, mentre parla di eguaglianza, si fonda in realtà sullo sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

6. « *L'ultimo critico di Karl Marx* » (ovvero: *Marx e l'argomento del « sorite »*).

Sulla scorta delle statistiche fornite dalla *Verein für Sozialpolitik*, Ettore Marchioli si proponeva, in uno scritto apparso sul fascicolo del 1° luglio³¹, di dimostrare come la teoria marxiana della proletarianizzazione dei ceti medi e della conseguente catastrofe sociale (predicata in Italia dai

« rivoluzionari »), fosse in definitiva contraddetta dai fatti e storicamente negata dallo sviluppo tecnico-industriale dell'economia capitalistica. La tesi di Marchioli era legata da un esplicito riferimento ad un'opera dell'economista tedesco Oppenheimer, dal titolo *La legge fondamentale della dottrina sociale di Marx: esposizione e critica*³², in cui venivano respinte decisamente le critiche marginali o parziali della dottrina di Marx, dal momento che esse non ne intaccavano minimamente la sostanza e i principi fondamentali.

Nella convinzione che il marxismo sia un sistema deduttivo, Oppenheimer sosteneva che basta scoprirne la chiave di volta, minarlo e abbatterlo nella sua pietra angolare, per vederlo poi interamente confutato. Il procedimento attraverso cui egli arrivava a smentire la validità dei presupposti della teoria marxiana è schematizzabile in 4 momenti:

— nel primo s'individuava come cardine fondamentale della dottrina « sociologica » di Marx la *legge dell'accumulazione capitalistica*;

— il secondo momento consisteva nella dimostrazione dell'insostenibilità del procedimento con il quale la suddetta legge viene motivata;

— il terzo affermava l'inesistenza della legge stessa dell'accumulazione;

— nel quarto si dimostrava come, una volta caduta la premessa fondamentale, vengano meno tutte le restanti deduzioni della dottrina marxista.

Come è facilmente riscontrabile dagli elementi forniti sopra, tutto il ragionamento dell'economista tedesco si fondava su un presupposto alquanto rigido ed errato: cioè, che la teoria della miseria crescente (*Verelendungstheorie*), come la teoria della catastrofe (*Zusammenbruchstheorie*), come pure, in ultima analisi, la teoria del plusvalore, discendano tutte dalle teorie dell'accumulazione capitalistica ed esclusivamente in essa trovano la propria giustificazione. Ma come avviene, di fatto, l'articolazione del presupposto fondamentale nelle molteplici teorie e leggi costituenti il « sistema » di Marx (giacché il termine sistema presuppone un'organicità)? Vale a dire: per affermare che l'intera concezione economica marxiana si fonda su una deduzione errata, è necessario esplicitare, o meglio, far emergere quei passaggi nei quali si fa (si dovrebbe fare) luce il vizio di fondo del procedimento attraverso cui Marx arriva a costruire, sulla base della legge fondamentale dell'accumulazione, il proprio sistema (dal momento che Oppenheimer parla di *scorrettezza logica*).

Ora, secondo l'economista tedesco, tutto il sistema sillogistico di Marx si fonda su di un sofisma che in retorica prende il nome di *sorite* (*kettenschluss*). L'argomento del sorite viene fatto emergere tramite l'estrapolazione riassuntiva di cinque proposizioni del *Capitale*:

1. dove il capitale si accumula, ivi la parte costante di questo cresce proporzionalmente, la parte variabile decresce in guisa altrettanto proporzionale;

2. dove il capitale variabile diminuisce in rapporto al capitale totale, ivi decresce nella medesima proporzione il numero degli operai occupati;

3. dove decresce il numero degli operai occupati in rapporto al capi-

tale totale, ivi decresce anche in rapporto ai proletari atti (per mezzi fisici e volontà) a lavorare;

4. dove il numero dei proletari occupati decresce in rapporto agli operai capaci di lavorare, ivi la sovrappopolazione aumenta;

5. con la sovrappopolazione crescente, aumentano pure, nel proletariato, la miseria, l'ignoranza, l'abbruttimento, ecc. ecc.

Conclusione (in sintesi): dove si accumula il capitale, ivi si producono e crescono la miseria, l'ignoranza, l'abbruttimento, ecc. ecc. La condizione, a parere di Oppenheimer, è tratta da premesse errate: nel sillogismo manca un anello — quello che dovrebbe dimostrare come la quantità del capitale sociale variabile cresca necessariamente con maggior lentezza del numero dei proletari capaci di lavorare. La mancanza di questa motivazione dimostra, per Oppenheimer, l'illusorietà dell'accumulazione capitalistica. Nell'ultima parte del suo lavoro sosteneva, contro Sombart e Bernstein, che il fenomeno demografico dell'urbanismo va spiegato col fatto della persistenza della grande proprietà fondiaria.

Nel suo articolo Marchioli presenta l'Oppenheimer come un critico inconfutato e robusto di Marx, dalle cui tesi i socialisti potrebbero trarre numerosi e utili insegnamenti, ritiene, tra l'altro, erronea l'identificazione di socialismo e marxismo, per cui si trova d'accordo con il dottor Brousse, nel considerare Marx uno dei più grandi utopisti; l'intento engelsiano di trasformare il materialismo storico da utopia in scienza si rivela mera illusione, e l'affermazione di Bernstein, secondo la quale sarebbe un'assurdità voler fare del socialismo un sistema scientifico, è quindi da approvare.

La definizione che Marchioli dà di socialismo richiama immediatamente Loria: esso è « il complesso degli sforzi che alcune classi sociali compiono per liberarsi dallo sfruttamento capitalistico al fine di giungere a una *forma-limite* di organizzazione sociale ». Il movimento socialista è un ampio e vasto campo, che non può avere tratto la propria origine da un sistema, « più o meno chiuso e ristretto » — e neppure dalla filosofia hegeliana — « malgrado il prof. Antonio Labriola e i neo-marxisti abbiano titanicamente cercato di mostrarne il contrario ».

7. *Vecchia ideologia rivoluzionaria, nuova ideologia borghese.*

La storia è tutta un lento ma indefesso erodersi e trasformarsi degli istituti economici, delle cosiddette « fatali » leggi economiche; di cotesta mutabile « fatalità » la coscienza, l'intelligenza, la volontà umana sono un coefficiente necessario e spesso decisivo [...]. Quello che si chiamò improvvisamente riformismo socialista, non fu se non la chiara visione della necessità del metodo adatto alla nuova materia sulla quale era ormai giocoforza operare. Con non minore improprietà di linguaggio si è chiamato metodo rivoluzionario il sistema (quasi sempre unicamente verbale) degli impeti rettilinei ed inutili, che frustrano le forze nelle aspettative indefinite e negli insuccessi sicuri, scarsamente compensati dal romore degli scongiuri e delle fatue proteste.

Così Turati, nell'editoriale del 1° agosto³³, si faceva ancora una volta paladino del riformismo, negli anni che vedranno il suo trionfo, accompagnato prima da un progressivo indebolimento della spinta popolare di massa, che sino ad allora aveva, almeno in parte, accompagnato le azioni politiche del Partito socialista, poi dalla sempre più netta vittoria del neo-trasformismo borghese, brillantemente e abilmente orchestrato dalla personalità di Giovanni Giolitti.

Nel numero successivo veniva annunciata con liete note la vittoria dei riformisti al Congresso di Amsterdam³⁴; pochi giorni dopo, nel numero del 4 settembre, l'«Economista» di Firenze, commentando i lavori del Congresso, parlava di scissione all'interno dei socialisti e auspicava, «per il bene dei lavoratori», una perpetua e solida supremazia della corrente riformista.

Ma già emergevano elementi nuovi, che fuoruscivano dall'ambito dei problemi correntemente dibattuti dalle socialdemocrazie europee; mi riferisco a quel fermento di polemiche e di questioni che porterà in sede teorica alla risoluzione del nodo riforme-rivoluzione (Lenin) e alla ripresa del tema «morfologico» nell'indagine marxista, in sede pratica a quella serie di operazioni politiche e organizzative culminanti nella Rivoluzione d'Ottobre.

La rubrica *Fra libri e riviste* del n. 16-17 (16 agosto-1° settembre) di «Critica sociale», conteneva un articolo intitolato *Questioni intorno all'organizzazione della democrazia sociale russa* (firmato con la sigla: e.m.), in cui si leggono considerazioni notevolmente interessanti. Come i paesi meno evoluti, si diceva all'inizio, hanno molto da apprendere dalla storia di quelli più progrediti, così è anche vero il contrario: per i seguaci della dottrina marxista, le fasi dell'evoluzione economica precedenti il sistema capitalistico non sono forme difettose e immature di organizzazione della produzione in generale, ma forme storiche complete e autonome — non momenti transitori di un processo gerarchico (in cui il momento successivo risolve e supera — hegelianamente — quello che lo precede), bensì individualità storiche determinate e ricche di contenuto proprio. La democrazia sociale russa si era assunto l'arduo compito di alimentare la lotta di classe in uno stato assolutistico, privo di quei margini di libertà di pensiero e di azione concessi dalle borghesie occidentali:

Negli altri paesi — si legge — la democrazia sociale è stata preceduta da quella che è la sua condizione preliminare: la formazione e la prevalenza economica del capitalismo [...]. La democrazia sociale russa ha invece il compito di supplire con artificio alla mancanza di un momento del processo storico spontaneo ed incosciente, e di trasportare a pie' pari il proletariato dalla disgregazione atomistica propria dell'assolutismo all'organizzazione cosciente della lotta di classe.

La questione verteva, inoltre, sulla scelta della forma di organizzazione; i dirigenti del movimento operaio avevano, almeno sino ad allora,

dato la prevalenza all'organizzazione di tipo unitario centralizzato, rispetto a quella federale. Fervido fautore del centralismo era il giornale « Iskra », che intendeva affidare la ricomposizione dei movimenti di lotta a un Comitato centrale. E già si comincia a fare il nome di un giovane rivoluzionario, allora pressoché ignoto in Italia:

Il Lenin, uno dei redattori piú influenti dell'« Iskra », in un opuscolo intitolato *Un passo innanzi, due passi indietro*, sostiene con energia questa corrente ultracentralistica destinata ad assorbire ogni piú piccolo avanzo di organizzazione autonoma e federale. Secondo il Lenin, il Comitato centrale, posto alla direzione del movimento socialistico, avrebbe piena facoltà di fondare esso i Comitati locali, di elargire a loro uno statuto bello e fatto, di scioglierli e ricostituirli all'occorrenza, servendosi di essi come di strumenti subordinati e passivi.

L'autore dell'articolo si chiede se ciò risponda o meno ai reali bisogni di un proficuo movimento sociale, che si muova secondo i criteri del marxismo; l'esigenza dell'unità della organizzazione dei movimenti di lotta rivoluzionari non dovrebbe mai opprimere, a suo parere, la *spontaneità* (non a caso sottolinea il termine) e la formazione naturale del movimento operaio. Sin da ora cominciano a trapelare quelle che poi saranno le critiche correnti al leninismo, da parte dei socialdemocratici, non tanto nell'accentuazione della tematica della spontaneità (direttamente legata, a mio parere, a quella dell'*evoluzione* — cioè di un *certo tipo di storicismo*, per ora soltanto antivolontaristico e antidialettico, ma suscettibile di specificarsi tramite negazioni piú articolate, allorché si presenterà sulla scena politica un nuovo tipo di marxismo —), quanto piuttosto nelle critiche che seguono: la concezione socialista dell'« Iskra », scrive l'articolista, « assomiglia piú al blanquismo che al marxismo. [...] Non per nulla Lenin definisce il socialista come un giacobino a programma democratico-operaio ». Segue la critica al concetto leninista di avanguardia, il rifiuto della coscienza scientifica che viene proiettata dall'esterno, da parte di una ristretta *élite* rivoluzionaria, sulle masse:

L'organamento sociale non è una accessione dall'esterno, ma la stessa sostanza vitale del moto proletario. Non il primo determina il secondo, bensí il secondo genera ed alimenta il primo. Cosí non l'ideologia domina il processo delle cose, ma questo l'ideologia.

Segue infine la critica — ancora embrionale — all'avventurismo, che poi costituirà il cavallo di battaglia di Mondolfo contro il leninismo e la rivoluzione bolscevica (critica che, come abbiamo visto, ha la sua matrice teorica nella *Prefazione* del '59 a *Per la critica dell'economia politica*):

L'ottimismo induce il Lenin a credere che le condizioni di un moto sociale in Russia siano ormai esistenti, il che prova l'indole ideologica della sua visione.

Sin da ora, dunque (1904!, prima del tentativo rivoluzionario del 1905) sono dati i termini della polemica antileninista del socialismo riformista (accuse di blanquismo e d'ideologismo giacobino).

Il dibattito tra riformisti e rivoluzionari diventa piú acuto e accanito durante il 1905: le polemiche si affollano sulle colonne della « Critica sociale » e tendono a toccare sempre meno temi locali e nazionali per volgersi alle questioni sorte nei movimenti socialisti europei a causa dell'espandersi della corrente anarco-sindacalista e della sempre maggiore fluidità e precarietà cui andrà incontro la situazione politica internazionale negli anni immediatamente successivi.

L'articolo *Giorgio Sorel e il riformismo* (firmato con la sigla: « e.m. »), pubblicato nel fascicolo del 16 gennaio³⁵, per quanto di respiro assai ristretto, dà l'impressione di essere l'inizio di un vero e proprio processo al sindacalismo rivoluzionario. L'attacco si limitava, per il momento, alla persona del socialista francese, al quale veniva imputato di aver cambiato opinione in maniera eccessivamente frettolosa, dal momento che nel 1900 era ancora fermo assertore di una politica di riforme e abbracciava la concezione evoluzionistica bernsteiniana. È molto strano, scriveva « e.m. », che uno scrittore come Sorel, seguace del riformismo agli inizi del secolo, « in seguito — colla sua infatuazione nell'onnipotenza dei sindacati operai — abbia potuto impeciarsi d'anarchismo e servire, appunto per quanto, da ottimo modello ai rivoluzionari d'Italia e di Francia ».

È facile capire che questi riferimenti continui ai *leaders* piú famosi del socialismo europeo erano, tutto sommato, in funzione polemica contro questa o quella corrente di « casa nostra », come ci dice chiaramente il titolo di un articolo di Luigi Faccio³⁶.

A Giorgio Sorel — scrive Faccio — è capitata [...] la fortuna, grazie alla sua nota teorica sull'onnipotenza del Sindacalismo, d'essere, di punto in bianco, divenuto l'idolo dei rivoluzionari di casa nostra.

Però, continuava, bisogna aggiungere che tra i nostri cosiddetti rivoluzionari e Sorel c'è un abisso: quest'ultimo è sempre stato avversario dei semplicismi e delle teorie catastrofiche, convinto che il marxismo è qualcosa di evanescente (da qui la polemica con Antonio Labriola); non una « dottrina », ma soltanto « la spiegazione della vita pratica »; quelli invece cadono, spesso e volentieri, in un dogmatismo rigido e velleitario. È importante, d'altronde, notare che Sorel, nella parte dedicata a Bernstein e Kautsky dei suoi *Saggi di critica del marxismo*, prende decisamente posizione a favore del primo, che è il revisore critico e scientifico del marxismo, mentre il secondo presenta il materialismo storico « come una cosa molto vecchia, una compilazione di tesi disparate ». Per questa ragione Sorel è convinto che il « trionfo di Kautsky significherebbe la rovina definitiva del marxismo, spogliato ormai di ogni interesse scientifico ».

La concezione socialista era, tuttavia, destinata ad essere inquinata da ideologie ben piú sconvolgenti delle teorie dei vecchi anarchici e rivoluzionari vari: già si facevano luce nuove e piú suggestive interpretazioni della realtà che, se per un verso mossero dalla crisi del pensiero « positivo » e ne svilupparono i temi piú escatologici e misticheggianti, per l'altro fornirono armi audaci e funeste alla *seconda vita* del capitalismo, l'imperialismo, che, in un'Europa devastata dalla guerra, riproporrà in termini del tutto nuovi la tematica dell'organizzazione del movimento operaio internazionale e del partito rivoluzionario.

Sintomatico, riguardo al sorgere e al diffondersi delle prime forme di quella corrente di pensiero che va sotto il nome di « filosofia della vita », l'articolo di Giuseppe Rensi, *Il socialismo come « volontà di potenza »*³⁷. Rensi cerca di dimostrare che — nonostante tutte le apparenze — le dottrine di Nietzsche e di Marx sono nelle loro « concezioni sociali » assai piú affini di quanto non si creda. La conclusione cui tende il discorso è che il socialismo trova la sua piena giustificazione nella dottrina nietzschiana, e soprattutto nel cardine che la sostiene: il concetto di « volontà di potenza ».

Accettando il punto di partenza berkeleyano, Nietzsche sostiene che la verità non esiste: essa non è che la determinata immagine organizzata che una specie vivente si è fatta del mondo esterno in funzione della propria utilità; per cui il criterio della verità non è se non « l'utilità biologica di un tale sistema d'alterazione per principio ». Da queste premesse Nietzsche conclude che l'essere non esiste e che l'unica realtà è il divenire, svolgentesi nel senso della creazione di un mondo sempre piú possente. Gli « spiriti forti » sono coloro i quali riescono a guardare in faccia la realtà e ad accettare il dato di fatto che non esiste la Verità, l'Essere, ma soltanto il divenire. Questa suprema comprensione del reale, fa sí che essi non cadano in una sterile illusione, nella pretesa di un che di fermo e di costante, ma volgono la loro forza creativa alla costruzione di qualcosa di utile allo sviluppo e alla crescita della società e della storia³⁸. Gli « spiriti deboli », persi nella ricerca di ciò che non possono ottenere, si ritrovano nella totale impotenza della volontà creativa (l'atteggiamento degli spiriti schiavi, infatti, dà luogo alla religione). I conservatori, afferma Rensi sulla scorta delle premesse nietzschiane, sono i deboli, gli « spiriti schiavi », che, incapaci di creare, si ancorano alla fede nell'esistenza attuale del mondo-verità e vanno indagando il nucleo di sempiterna essenza (la cosa in sé) al di là della parvenza del divenire, del nascere e perire delle cose nel corso della storia.

Opposto l'atteggiamento dei socialisti, la cui concezione si fonda sulla negazione dell'esistenza attuale di un mondo-verità politico-sociale: la loro azione è volta, infatti, a esercitare con efficacia la propria volontà sull'errato mondo presente, per crearne uno nuovo, che risulta invece inesistente e illusorio agli spiriti mediocri (conservatori). Vi sono poi due forme di volontà di potenza: quella dei forti, dei padroni, e quella dei deboli, degli oppressi — le tavole di valori cui si richiamano sono tra loro opposte.

Nietzsche classifica il socialismo nel secondo tipo di volontà di potenza, quale « interpretazione pesante e inesatta dell'ideale morale cristiano ». Dal primo tipo, invece, viene fuori la figura del *superuomo*: l'elevazione del superuomo non è, tuttavia, un fatto isolato e tirannico, ma ha la sua genesi e la sua ragion sufficiente in una collettività, in una classe, anche se poi si riflette e opera su tutti i membri della stessa. A questo punto Rensi compie con il « superuomo » nietzschiano la seguente operazione analogica: dal momento che espressione significante del movimento socialista è il rovesciamento delle vecchie tavole di valori, tutte le categorie che Nietzsche attribuisce al superuomo rispondono perfettamente ai caratteri che contraddistinguono la classe proletaria. Gli attributi del proletariato sarebbero, infatti, se si vuol proprio scendere nei particolari: il sentimento collettivo (spinto all'estremo), il pathos della distanza (lotta di classe), il senso di ineguaglianza e l'avversione nei confronti della mediazione.

C'è poi un altro punto in cui Marx e Nietzsche concordano: la realtà sociale è data da fenomeni di forza, dei quali le « idealità » non sono che la maschera o la sovrastruttura:

Il concetto che la sola realtà sociale è la forza e che le idealità morali ne sono il rivestimento e la sovrastruttura è fondamentale in Marx e costituisce pure l'idea prima così brillantemente e profondamente sviluppata dal Loria in quasi tutti i suoi libri.

Nel momento in cui le idealità menzognere restano prive dell'appoggio di una forza reale e operante, si affacciano alla storia nuove potenzialità che spezzano il quadro dei valori obsolescenti: nello stesso senso, servendosi di un diverso linguaggio, i socialisti parlano delle epoche di rivoluzione sociale.

8. *Sindacalismo, riformismo, rivoluzionarismo.*

Nel fascicolo del 1° maggio della « Critica sociale » si trova citato il seguente brano di un opuscolo del deputato socialista tedesco B. Friedeberg, intitolato *Parlamentarismus und Generalstreik*:

Noi non conduciamo una lotta politica e perciò non abbiamo di alcuna forma politica di lotta. La nostra lotta è economica, psicologica [...].

Il parlamentarismo, come fuciniatore di leggi, sta in acuto contrasto con la nostra vera meta finale...³⁹.

Nel recensire l'opuscolo di Friedeberg (in « Die neue Zeit », 8 ottobre 1904), Kautsky faceva notare come la posizione del deputato tedesco fosse pericolosamente viziata di anarchismo ed affermava risolutamente

l'impossibilità di un'integrazione dell'ideale della democrazia sociale con l'anarchia:

Purtroppo — scriveva Kautsky — la democrazia sociale e l'anarchismo sono due indirizzi mentali che non si lasciano associare: l'uno esclude l'altro. Essi possono indipendenti esistere l'uno accanto all'altro senza farsi del male, come da gran tempo avviene in Germania. Ma, non appena vogliono unirsi in un unico partito, originano indefettibilmente i peggiori attriti e contrasti. Nella democrazia sociale tedesca non c'è posto per la propaganda anarchica.

Il sindacalismo — come chiariva Bonomi in un articolo del 1° giugno ⁴⁰ — è di origine francese ed è stato in seguito trapiantato in Italia « per virtù di pochi intellettuali ». Dopo aver affermato che la Francia è « la culla del nuovo prodotto della chimica rivoluzionaria », Bonomi riportava decisamente il discorso alle questioni nazionali.

La politica del primo ministro Zanardelli, se da un lato favoriva il sorgere rapido di Leghe di resistenza e di Camere del lavoro, dall'altro veniva a sottrarre d'improvviso alla classe capitalistica il tradizionale strumento della forza repressiva dello stato, lasciandola senza tutela poliziesca di fronte alle pressioni e agli scioperi operai; da qui l'ampissimo sviluppo dell'azione sindacale. Il movimento di resistenza nelle campagne aveva cozzato contro due ostacoli durissimi: l'eccessiva densità della popolazione operaia e la *lentezza*, ancora notevole, *dello sviluppo dell'accumulazione capitalistica*. Gli operai delle città, eroso il margine disponibile di profitto, presentarono una resistenza pressoché insormontabile. La classe borghese venne via via adattandosi alla nuova politica governativa e, attraverso questo adattamento, si venne liberando dallo sgomento che le avevano procurato le disfatte dei primi momenti: in sostanza, l'essere passata per quell'iniziale sbandamento le permise di darsi, in un lasso relativamente breve di tempo, un'organizzazione più salda e una più chiara e matura coscienza della propria forza. In conseguenza di ciò, un senso di sfiducia s'insinuò nel movimento sindacale. La fine della pazienza rivoluzionaria segnò il momento del trapasso dal sindacalismo riformista al sindacalismo rivoluzionario. Da allora la disorganizzazione e il disordine penetrarono nelle file del movimento operaio, mettendone continuamente in pericolo l'unità. Il caos provocato dai neo-sindacalisti era la riprova ulteriore « che il sindacato, malgrado tutte le apologie del sindacalismo teorico, non è il mezzo adatto a dirigere la politica socialista ».

Le tendenze del sindacalismo erano, al momento, due: *a*) la concezione teorica che faceva capo a Enrico Leone (che può essere definita quella « sorelliana pura ») si riduceva a una posizione antistatalistica, politicamente fondata sul sindacato; *b*) la tendenza facente capo alla « Avanguardia socialista » sosteneva che la conquista del potere politico non doveva avvenire per via pacifica, attraverso il lungo *iter* della « penetrazione » parlamentare, ma per la via violenta dello *sciopero generale* e dell'insurrezione. Proprio per il suo accentuato ed esasperato rivoluzionarismo la concezione avanguardista, a giudizio di Bonomi, si

presentava piú capace di prevalere all'interno della corrente sindacalista, la quale, in conclusione, non appariva altro che « una mistura di corporativismo e di blanquismo ».

Nel successivo intervento Bonomi moderava parzialmente il tono delle proprie affermazioni in relazione alle risoluzioni del Congresso delle *Gewerkschaften*, tenutosi poche settimane prima a Colonia, che avevano drasticamente sanzionato il carattere anarchico e velleitario di ogni sciopero generale ⁴¹.

Ora, condannare senz'altro questo sciopero politico — scriveva —, come ha fatto il Congresso di Colonia, ci pare troppo assoluto e troppo dogmatico. [...]. Dunque lo sciopero generale politico come mezzo rivoluzionario per una trasformazione profonda può, in momenti eccezionali e veramente rivoluzionari, essere invocato e adoperato ⁴².

Piú in là non mancava, però, di ribadire la tradizionale tesi revisionista sulla impossibilità dello sciopero generale, o meglio, della presa del potere per via insurrezionale in un paese a capitalismo avanzato:

Niun dubbio che non si può parlare oggi, in Europa, di una rivoluzione socialista.

Il proletariato non è dovunque maturo a governare se stesso e a procedere alla socializzazione della ricchezza.

Nello stesso fascicolo Antonio Graziadei prendeva le difese del sindacalismo, al quale spettava, a suo parere, l'appellativo di figlio legittimo di Marx — a prescindere dalle interpretazioni, spesso scorrette, che ne avevano dato i « rivoluzionari ». Il sindacalismo, sosteneva Graziadei, può essere accostato al tradeunionismo inglese, rispetto al quale Marx ha commesso l'errore di accentuare la dottrina in senso *utopistico*, cioè rivoluzionario.

Nel ribattere queste tesi di Graziadei, Filippo Turati metteva in luce come il suo « sindacalismo » in realtà non fosse altro che il metodo e il programma del partito socialista; non vedeva perciò necessità alcuna di adoperare ancora una volta, per indicare un siffatto programma, l'equivoco termine « sindacalismo », dal momento che già Arturo Labriola ed Enrico Leone « se lo spezzettano fra loro » (« Non sarebbe di buon gusto da parte nostra rubargliene un brandello per farcene coccarda ») ⁴³. Secondo Turati tutto il discorso di Graziadei si fondava su un semplice gioco verbale, con cui egli affermava che il partito, se è partito, non è di classe; se è di classe non è partito. Da qui la sua incapacità di comprendere la reale ragion d'essere e l'effettiva funzione del partito socialista. (« Il partito socialista non è altro se non la classe proletaria »). Non si può pretendere che un'organizzazione di classe non abbia direttive generali e non faccia politica; Graziadei, in fondo, non si avvedeva che lo stesso sindacato non potrà mai non essere, dovendo necessariamente orientarsi sulla base di direttive generali (quindi, in pratica, fare della politica), « alcune di diverso e di piú di una classe; sarà ancora [...] un partito ».

Nella già ricordata rubrica *Fra libri e riviste* dello stesso numero, Marchioli recensiva un articolo di E. Berth apparso sul fascicolo del 1° maggio di « *Mouvement socialiste* », con il titolo *Anarchismo individualista, marxismo ortodosso e sindacalismo rivoluzionario*. Secondo la tesi di Berth, marxismo ortodosso e anarchismo individualista praticamente coincidono: essi « sono i due aspetti divergenti, ma complementari, d'una psicologia sociale in fondo identica, il cui tratto dominante è una fede eccessiva nel razionalismo e nella scienza astratta, formale, sistematica e dogmatica » [corsivi miei]. In fondo, Berth non aveva tutti i torti nell'accusare le due correnti di apriorismo e nel rilevare la loro appartenenza al medesimo ceppo teorico, quantunque, a prima vista, si presentino l'un contro l'altra armate. Né dal canto suo, il recensore mostrava di aver colto il merito critico di quella affermazione, allorché commentava che essa avrebbe richiamato i fulmini di Antonio Labriola, così tenace assertore dell'antagonismo tra dogmatismo metafisico e marxismo, nonché del carattere aperto e non sistematico di quest'ultimo. Poco chiare, invece, le conclusioni del discorso di Berth — secondo cui le due correnti troverebbero il loro punto di coincidenza (in quanto concezioni intellettualistiche) nell'*autoritarismo* —, come pure la sua tendenza all'amorfismo corporativista.

Il dibattito dei socialisti italiani si era così bloccato al punto morto costituito dal *nesso riforme-rivoluzione*. D'ora in avanti le discussioni e le polemiche si verranno sganciando sempre più dalla vita sociale del paese e dalla realtà della situazione di classe. Da lì a poco il marxismo teorico risorgerà (ma si tratterà, purtroppo, di una risurrezione soltanto « filosofica »); non si dovrà, però, attendere molti anni perché emergano le condizioni materiali per una soluzione storica del blocco teorico e pratico del movimento socialista e rivoluzionario europeo. Soltanto allora si assisterà all'effettivo « ritorno » del pensiero marxista, non già « catechismo rivoluzionario » — come andava dicendo un giovane sin troppo famoso —, ma metodo (nel senso autentico, potentemente inteso da Labriola) di penetrazione della realtà (il modo di produzione capitalistico *determinato*), ricostituito nelle sue necessarie articolazioni — critica dell'economia politica, interpretazione della politica, teoria rivoluzionaria del proletariato — e infine corroborato dal primo grande successo storico del movimento operaio e socialista internazionale: l'Ottobre rosso del '17.

9. La rinascita dell'idealismo.

Assai interessante è l'analisi del significativo (e famoso) articolo di Giuseppe Rensi, *La rinascita dell'idealismo*, pubblicato in due puntate sulla « Critica sociale »⁴⁴. Lo studio fa riferimento a due testi usciti a distanza di circa un decennio fra loro: *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive de Fouillée*⁴⁵, *L'idealismo moderno*⁴⁶ di Villa.

Sulla scorta di queste due opere Rensi sostiene che non soltanto la filosofia della contingenza prende atto della crisi del positivismo e ne proclama la fine, ma « anche l'idealismo nella sua forma piú estrema; l'idealismo assoluto, l'idealismo hegeliano ». Quindi, come esempio del risorgere della speculazione idealistica, Rensi cita l'attività di Gentile, che aveva ripreso il filone tradizionale del pensiero tedesco, come aveva già fatto, mezzo secolo prima, il « piú grande fra gli hegeliani d'Italia, Silvio Spaventa ». Probabilmente si tratta qui di un *lapsus* per il maggiore Bertrando, di cui, peraltro, Rensi citava un brano assai importante a proposito della linea Kant-Hegel:

È noto che il concetto essenziale della *Critica della Ragion Pura* consiste nel negare la possibilità di oltrepassare il mondo de' fenomeni, o nell'affermare che lo spirito teoretico non è altro che la facoltà di produrre l'esperienza come un sistema di rappresentazioni mediante le impressioni esterne e le categorie⁴⁷.

Rensi distingue, sulla falsariga dello « hegelismo » italiano, due fasi dell'idealismo, rispondenti a due diverse forme dello stesso: l'idealismo *critico* e l'idealismo *assoluto*. Entrambi partono dal soggetto, dall'io; ma, mentre il primo si ferma alla specificazione dei limiti critici della ragione in rapporto al conoscere (e pertanto tiene separati, in ultima istanza, pensiero e realtà), il secondo perviene, attraverso il superamento del iato tra soggetto e oggetto, a una visione dialettica della storia e del mondo. L'idealismo diverge dalla metafisica nel carattere che lo ispira: esso conserva, nella sua visione del mondo, quella tinta fortemente laica che era stata, almeno agli inizi, l'aspetto piú moderno e rivoluzionario del positivismo.

Chiarito il punto di aggancio tra idealismo e positivismo (consistente, appunto, nella modernità di un pensiero svolgentesi in antitesi a ogni visione mistica o religiosa della realtà), Rensi passa ad affrontare il tema piú interessante e arduo; quello della rottura dell'idealismo rispetto al positivismo e, pertanto, il significato storico della sua « rinascita ». Il campo sul quale l'idealismo concentrava i suoi sforzi in antitesi al positivismo era quello delle *scienze umane*. Per l'idealismo lo spirito e la sua attività, pur rifuggendo dalla trascendenza, non possono tuttavia essere risolti nella loro funzione organica. Se è vero, infatti, che il cervello è l'organo del pensiero, non è vero che questo sia quello, poiché, in certo senso, l'attività, la funzione, supera l'organo. Per questa ragione, « il meccanismo della vita interiore — aveva scritto Villa nell'*Idealismo moderno* (se pur si vuole ancora conservare questa espressione vieta e impropria) appare come affatto diverso da quello esterno; non appare anzi piú un *meccanismo*, ma come un intrecciarsi, un elaborarsi, un trasformarsi libero e impreveduto, nel quale domina il carattere piú profondo e piú originale della coscienza, che è quello della libertà e della spontaneità »⁴⁸. Secondo Villa, la polemica antisociologica di Croce coinvolge anche il materialismo storico, che aveva fornito alla sociologia stessa l'impalcatura teorica. Gli istituti e le strutture di una società, ben-

ché, a una analisi puramente empirico-descrittiva, appaiono originate direttamente dalla forma della produzione, acquistano poi, alla luce di una analisi piú approfondita, un contenuto « che non ha altra origine se non nel vario intreccio delle idee e dei sentimenti che costituiscono lo spirito di ogni società »⁴⁹. Per questa ragione il materialismo storico non detta la legge fondamentale della società, ma ne descrive soltanto la forma esteriore.

Nel rilevare la gravità di queste critiche, Rensi notava che « la critica e la correzione, che l'idealismo fa al materialismo storico, era già venuta compiendola la dottrina positivistica in forza del suo intimo e spontaneo sviluppo ». In proposito citava un noto libro di De Marinis⁵⁰, in cui veniva fatta una confutazione del materialismo storico da un punto di vista meccanicistico, che riproponeva la *tantum vexata quaestio* della *psichicità del fatto economico*. Il fatto economico, che si voleva fare assurgere a motore e pressoché esclusivo dei fenomeni sociali, non era secondo De Marinis, un fatto estrinseco all'uomo e alla sua attività, ma un elemento sociale che nasce in gran parte — al pari di tutti gli altri fenomeni umani — come un prodotto psichico. Il fattore economico era, pertanto, prodotto dagli autentici fattori sociali, che sono i bisogni fisiopsichici; l'attività psichica, fondata sull'organizzazione emancipava a sua volta il mondo sociale dall'influenza dell'ambiente naturale. Da questi elementi Rensi traeva la conclusione che idealismo e positivismo, sul piano delle scienze umane, convergono (Psiche = Spirito): questo significa che, per stabilire una differenziazione critica e corretta tra le due correnti, non è possibile fermarsi alla banale e semplicistica schematizzazione per cui il positivismo sarebbe assertore di una concezione deterministica (che batte l'accento sull'essere, sulla forza creativa delle cose), l'idealismo di una concezione volontaristica (che batte l'accento sul pensiero, sulla potenza creativa della mente — nel senso della *mentalità trascendentale*).

In cosa consiste, dunque, la differenza? Rensi risponde che *l'idealismo corregge non tanto la sostanza, quanto piuttosto l'angolo visuale del positivismo*. E, dal momento che il superamento del punto di vista positivistico, implica secondo le premesse di questo discorso, un'identica operazione nei riguardi del materialismo storico, l'idealismo può a tutto diritto sostituirsi a quest'ultimo come nuova dottrina del socialismo, anzi dare ad esso quell'ottimismo che gli aveva negato le conclusioni desolanti di Loria (logicamente consequenziali, secondo Rensi, alle premesse del materialismo storico), per le quali alla classe proletaria sarebbe preclusa qualsiasi possibilità di incidenza sull'organizzazione delle strutture economiche — fatalmente dirette dalle classi dominanti — e quindi di trasformazione della società. Soltanto l'idealismo, che rivendica la potenzialità sovvertitrice dello spirito umano nei confronti dell'oggettività, è in grado di spezzare il circolo vizioso della necessità, che vincola l'uomo alla miseria del suo stato presente, e di ridare, pertanto, autonomia ed efficacia all'azione politica.

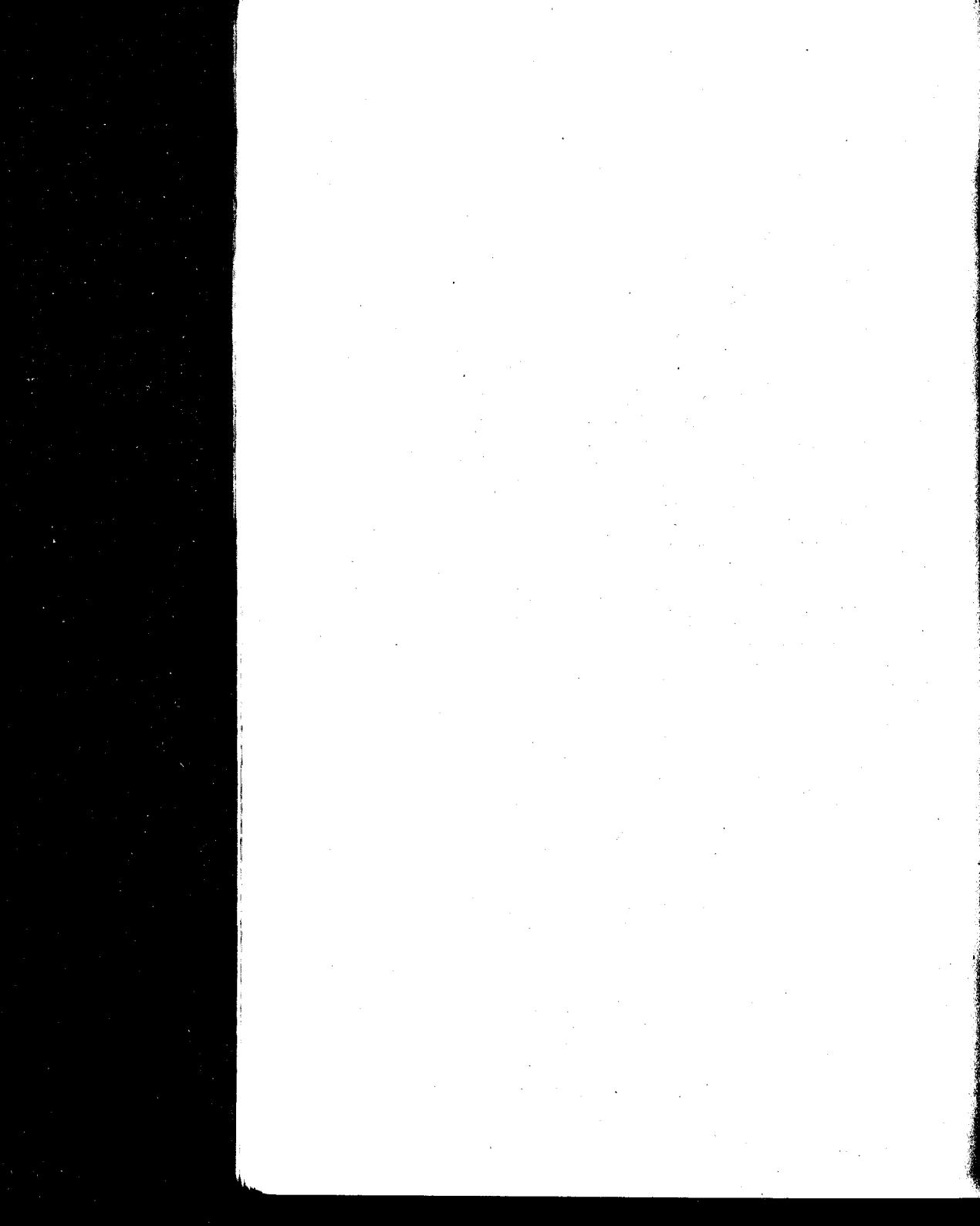
10. Conclusioni.

Dalle analisi precedenti emerge una linea di continuità — sotterranea ma costante — tra le due fasi ideologiche fondamentali (evoluzionismo « positivistico » e attivismo « idealistico ») del movimento socialista italiano; ciò significa che, anche al di là della falsa alternativa riformismo-sindacalismo, è possibile (e doveroso) ricercare i nessi che riconnettono la tormentata fase di crisi e decomposizione del sociologismo tardo-evoluzionistico alla cosiddetta « rinascita » dell'idealismo. Intendo dire che la ripresa filosofica all'interno del PSI non si pone in contraddizione con l'empirismo dei *leaders* riformisti ma, tutto sommato, lo presuppone come « momento », magari, da recuperare in un contesto dialettico piú elevato e maturo.

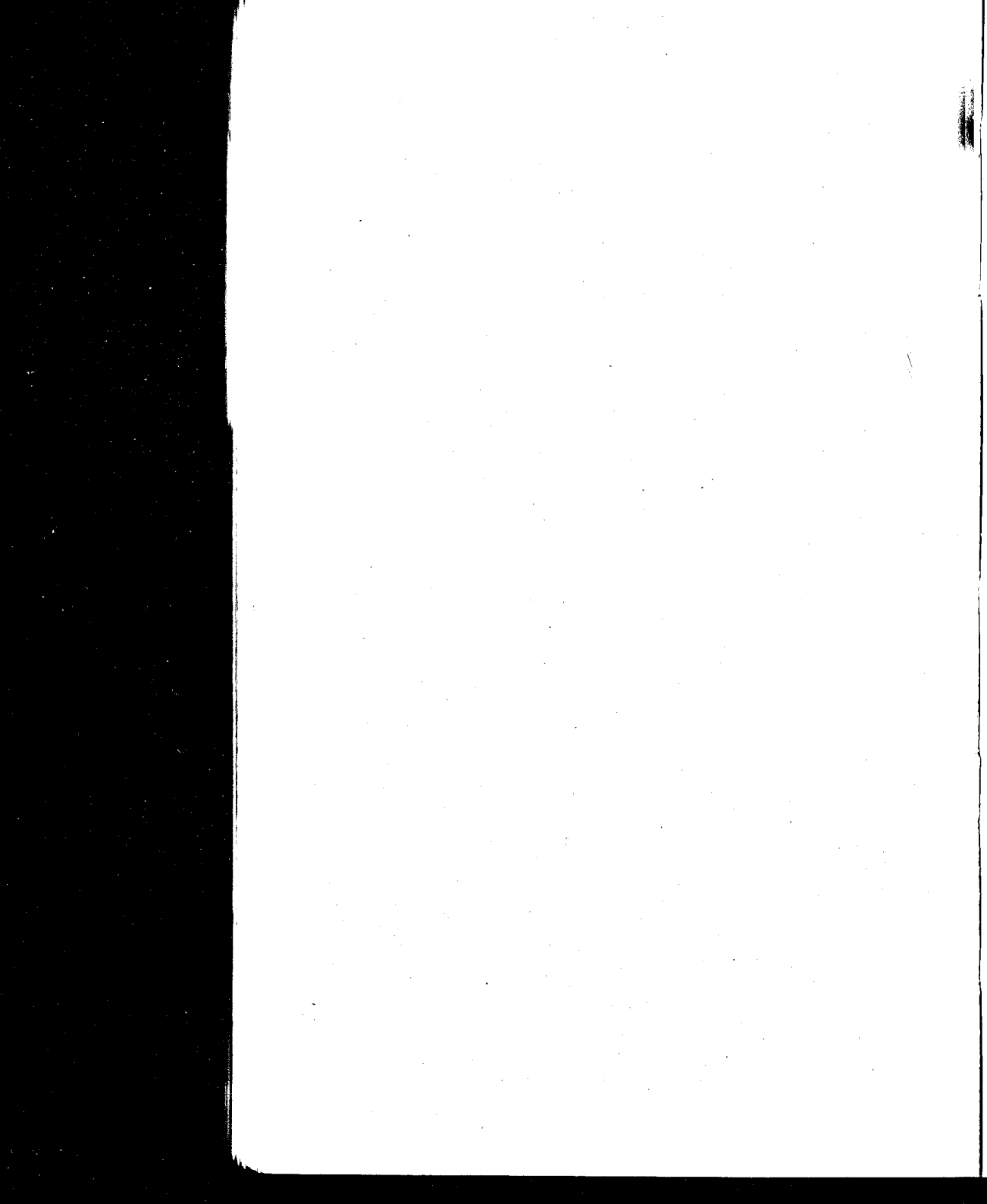
L'« opera di revisione critica del pensiero di Marx » non fu tanto, in Italia, frutto di « un'affannosa ricerca dottrinale », ma degli insegnamenti che la realtà impartiva attraverso il movimento sindacale. Le *élites* intellettuali del partito vennero iniziando la loro opera di trasformazione « creativa » educando la teoria alla logica del fatto. La revisione era opera dell'esperimento, frutto dei dati, considerati nella loro prosaica nudità. « Il riformismo italiano — scrive Bonomi con orgoglio — è nato così sul tronco schietto del sindacalismo operaio »⁵¹. Caduta la pseudo-scienza delle Leggi, assieme alle « storielle » dell'astratto scientifico e della totalità (reminiscenze hegeliane!), la politica si apre al vasto mondo dei dati empirici. L'atomizzazione bernsteiniana dell'analisi sociale in una miriade di elementi sparsi che, per la loro provvisorietà e il loro carattere transeunte, consentono appena un calcolo probabilistico, approssimativo, si traduce a livello politico in un acquiescente ossequio alla pratica del quotidiano, disposta a rivedere tutto, a modificare tutto, quando le « cose » lo richiedano.

È il socialismo? È una questione di... *ideale*. L'ideale, con la sua universalità, con il suo etico *Sollen*, ha il doppio merito di essere « nobile » (non contaminato dalla volgare empiria) e di non essere compromettente, per il fatto di rifiutare qualsiasi previsione, collocando il futuro dell'umanità sullo sfondo di un indefinito processo di realizzazione di una universalità che non si raggiungerà mai. Si comincia a capire, allora, come mai molti socialisti della seconda generazione (quelli formati nel primo decennio del nuovo secolo) presentino questa duplice faccia dell'empirismo pragmatico e dell'idealismo etico, del giustificazionismo riduttivo e del finalismo universalistico⁵².

A questo punto il discorso si fa estremamente complesso, arrivando a coinvolgere lo stesso concetto di « revisionismo ». È bene, dunque, fermarsi, con la speranza di aver dato almeno un contributo alla definizione dello stesso sotto il profilo teorico.



Note



Capitolo primo

¹ A proposito di Andrea Costa e, in particolare, del suo distacco dall'anarchismo, cfr. Renato Zangheri, *Andrea Costa e le lotte contadine del suo tempo*, in « Movimento operaio », 1955, 1 (VII), p. 10: dove, prima di citare un brano della lettera agli amici di Romagna, Zangheri scrive che Costa « fra il '77 e il '79, a contatto con un movimento operaio progredito e con dirigenti di orientamento marxista, matura l'abbandono dall'anarchismo »; questa lettera, in conseguenza, « corrisponde a un piú grande sviluppo del movimento ». Da questo momento Costa comincia a intravedere — anche se non sempre con la necessaria chiarezza — la « funzione di guida che spetterà d'ora innanzi alla classe operaia settentrionale ».

² Scrive in proposito Cortesi, puntualizzando i termini del passaggio dalla esperienza di « Cuore e Critica » a quella di « Critica sociale »: « Il Turati e il Bissolati dovevano schierarsi da una parte, il Ghisleri dall'altra. Non arrivò mai, il Ghisleri, al socialismo: proprio negli anni 1890-92, allorché nel quadro della crisi economica e finanziaria dello stato italiano, tutte quelle esperienze che anch'egli aveva attivamente vissuto culminarono nella nascita delle moderne organizzazioni sindacali e politiche della classe operaia, egli si ritrasse invece dalla vita intensa fino a quel momento condotta per darsi totalmente all'insegnamento e alle piú serene meditazioni scientifiche. Politicamente ebbe come un improvviso arresto di sviluppo: e solo occasionalmente, sulle vecchie posizioni repubblicane, prese parte alle contese » (Luigi Cortesi, *La giovinezza di Filippo Turati*, in « Rivista storica del Socialismo », 1958, 1-2, p. 11).

³ La « questione sociale » era in larga parte legata alla situazione contadina (della quale « Critica sociale » s'interesserà vivamente in seguito). Il primo interesse verso il problema fu agitato con la *Relazione sulle condizioni dell'agricoltura* (1870-74); ma, come aveva opportunamente notato Nello Rosselli, solo con l'inchiesta agraria, ripetutamente proposta alla Camera da Agostino Bertani (approvata nel '72 ma realizzata solo poco prima del 1880), furono finalmente rivelate la miseria e l'ignoranza della classe contadina italiana (cfr.

N. Rosselli, *Mazzini e Bakunin*, Torino 1967, p. 30). Bertani aveva scritto, tra l'altro, nel primo numero di « Riforma », da lui fondata (1866): « Se l'operaio della città ha saputo in gran parte redimersi dalle antiche miserie e farsi valere per sua propria virtù, non aspettiamo indifferenti che i contadini, schiavi della fame e del lavoro, ci chieggano severo conto dell'abbandono in cui, dopo tante innovazioni, furono lasciati. Bisogna una volta uscire da codesto egoismo borghese, che ha sconvolto altre Nazioni, e quel che più conta ha soffocato nel sangue i reclami del popolo, a volta a volta blandito e tradito. *La questione sociale, se non venga posta come dovere, verrà imposta come necessità* » [corsivi miei]. Soltanto dopo il 1870 la classe contadina comincerà ad entrare come elemento attivo nella dinamica di lotta del movimento operaio; ma si troverà sempre, nei confronti di questo, in una posizione nettamente arretrata e, in un certo senso, di subordinazione dal punto di vista delle prospettive della organizzazione, pur essendo di gran lunga più numerosa. Lo stesso Bertani lo rilevò chiaramente in un discorso pronunciato alla Camera il 7 giugno 1872: « La *minor parte*, la più istruita, la più educata della classe operaia seppe riunirsi in fasci, seppe già discutere e farsi ascoltare senza promuovere il minimo disordine, mentre l'altra, *la più numerosa*, la più ignorante, la più abbruttita per l'isolamento a cui venne finora condannata, non seppe congregarsi, intendersi e far valere minimamente i propri diritti, e allorchando sparsamente ha protestato, lo fece sempre colla violenza che pretende al diritto e colla vendetta che colpisce come ragione sommaria ». Quindi concludeva con l'affermazione che si potevano distinguere « anche in Italia *due razze di uomini: quella dal pane bianco e quella dal pane di colore* » [corsivi miei]. Cfr. L. Cortesi, *A. Bertani e l'inchiesta agraria Jacini*, in « Società », 1959, 3, con particolare riguardo alle pp. 590-5. Inoltre, sulla figura di Bertani e l'azione politica dei radicali in questi anni di faticosa gestazione, si veda S. Merli, *La democrazia « radicale » in Italia (1886-1898)*, in « Movimento operaio », 1955, 1 (VII), pp. 31-64.

Dobbiamo a Rodolfo Mondolfo alcune importanti notazioni sui rapporti del Bertani con l'Internazionale; la sua posizione riguardo a quest'ultima era fortemente significativa di una certa tendenza comune a tutta una generazione di « radicali » e di « democratici » nel decennio successivo all'unificazione. Bertani temeva che l'Internazionale, impotente a penetrare in Italia essendo in vita Mazzini, sarebbe entrata dopo la sua morte, determinando una scissione in seno al partito repubblicano. Ma il processo, che egli faceva iniziare solo dal 1872, era già da tempo iniziato e avanzato: « l'Internazionale e il socialismo, invano contrastati da Mazzini con ogni sua forza, erano già entrati in Italia ed avevano avviata la disgregazione del suo partito; erano entrati come partito politico, perché rispondevano alle tendenze rivoluzionarie dei giovani intellettuali, ormai insoddisfatti dell'idea mazziniana di nazionalità e bisognosi di un nuovo ideale per cui combattere; ed erano entrati (ciò che più importa) come teoria e prassi del movimento operaio, perché rispondenti alle caratteristiche che questo spontaneamente veniva assumendo per l'azione delle nuove condizioni economiche. *Ma nelle due forme, del partito politico e dell'organizzazione operaia, due diverse anime assumevano allora le aspirazioni dell'emancipazione proletaria*: da una parte l'anima di Bakunine, attivamente

operante sull'orientamento rivoluzionario della sezione dell'Internazionale; dall'altra l'anima che potremmo dire di Marx e d'Engels, per quanto non la loro azione personale né la diffusione del loro pensiero, ma solo la suggestione delle cose e gli insegnamenti della esperienza la ispirassero nel movimento operaio» (R. Mondolfo, *I primordi del movimento operaio in Italia fino al 1872 e il conflitto fra Mazzini e Bakunine*, in «Nuova Rivista storica», 1930, 4-5, p. 410. I corsivi sono miei).

⁴ «Ma la vera grande novità di quegli anni, rispecchiata e anzi in parte favorita da "Cuore e Critica", fu il trapasso del socialismo italiano dalla zona d'influenza ideologica francese alla tedesca: trapasso che trova il suo riscontro nella crescente influenza della scienza germanica anche in altri settori, quali quelli della storiografia, del pensiero economico, ecc. Ciò che prima si assorbiva da Malon e dall'eclettica "Revue socialiste" o attraverso le traduzioni francesi, nel prestigioso ricordo delle rivoluzioni transalpine e del moto comuno, giungeva ora, con ben diverso rigore ideologico e con l'efficacia derivante dalla conoscenza delle difficili lotte che i socialisti tedeschi stavano sostenendo, dalle colonne della "Neue Zeit" e dagli scritti di Marx e di Engels, la cui statura di pensatori-agitatori andava allora emergendo dalla pittoresca confusione in cui erano normalmente elencati in Italia i pretesi socialisti scientifici europei. Il *coup de foudre* saranno i fatti di Germania del 1890: ma già negli anni precedenti le menti più vigili avevano inteso i segni premonitori di quell'avvenimento di svolta» (L. Cortesi, *art. cit.*, p. 30).

⁵ «Critica sociale», 1891 (I), 18.

⁶ Ad esplicitare il senso in cui adoperiamo questo termine ci sembrano utili le seguenti notazioni di Cortesi: «In Italia, come in tutti gli altri paesi, il fenomeno più evidente è il costituirsi di una ideologia variamente commista, la cui direzione di sviluppo e di demistificazione *va verso il marxismo*, ma secondo un ritmo tale che di un punto d'arrivo sicuro (tale cioè che possa acquisire il marxismo al movimento come sua teoria e come suo patrimonio ideale) si potrà parlare soltanto una generazione più in là e in un contesto dialettico completamente rinnovato» (L. Cortesi, *A proposito dei rapporti fra socialdemocrazia tedesca e socialismo italiano*, in «Rivista storica del Socialismo», 1961, 12, p. 250; i corsivi sono miei).

⁷ In questa chiave S. Merli vede la nascita del giornale: «Nel luglio del '68 nasce a Lodi la "Plebe". L'aveva fondata un giovane garibaldino, Enrico Bignami. L'indirizzo che egli diede al foglio caratterizza in modo evidente la tendenza dei giovani più avanzati della sua generazione. Non si tratta di un giornale socialista, ma di un giornale che come tanti altri fogli democratici del tempo, è espressione della crisi generale che investe tutto un largo settore del patriottismo italiano» (*La democrazia «radicale» in Italia*, cit., p. 34). Nel ventennio '75-'95, che Ragionieri ha avuto il merito di affrontare per primo dieci anni or sono, superando così il «limite cronico» della periodizzazione marxista nella storiografia «di sinistra» italiana, si consolida la *leadership* della socialdemocrazia tedesca, che sostituisce la funzione direttrice ed egemonica esercitata, dalla Comune in poi, dal socialismo francese. Dopo questo ventennio il panorama muterà rapidamente per una serie di motivi: la morte di Engels,

l'allentarsi degli interessi *direttamente* politici in Antonio Labriola (ma politica resta sempre la *tensione* della sua ricerca teorica), la sopravvenuta presunta « crisi del marxismo » — che ha il suo epicentro in Francia, con appendice sussultoria in Italia —; tutti temi che troveranno il loro nodo d'intreccio nella *Bernstein-Debatte*. Cortesi ha il merito, nell'articolo *A proposito dei rapporti fra socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani*, cit., di indicare con una certa chiarezza i termini della differenza tra influenza francese e influenza tedesca: a) *l'influenza francese* era a carattere prevalentemente « democratico », nel senso che si connetteva « ad un complesso di esigenze rivoluzionarie indifferenziate, piuttosto che ad una teoria scientifica della lotta di classe » (p. 246); b) *l'influenza tedesca*, al contrario, tendeva, nonostante la presenza di « varie mistificazioni di stampo lassalliano », a spostare l'asse teorico del movimento su un piano scientifico. Una svolta politica fondamentale nella storia del socialismo italiano sarà costituita dal successo della socialdemocrazia tedesca alle elezioni del febbraio 1890. La vittoria elettorale di un partito operaio in Germania — protetto dall'alto patrocinio di Engels — significò, in sostanza, « la dimostrazione della funzione del partito di classe in una società borghese come reparto di guida di un movimento ampio e articolato; e soprattutto in questa direzione l'esempio tedesco agì in Italia, parte imponendosi *ex novo* e parte (oppure: da un certo punto in avanti) inserendosi in un processo autonomo già in corso e il cui sviluppo tendeva, come risultato finale, alla costituzione di un partito socialista italiano » (p. 247). Cortesi vede nel filone che va dalla « Plebe » ai rapporti con Engels e la socialdemocrazia tedesca, e infine alla costituzione del Partito dei lavoratori italiani, uno sviluppo tutto particolare della « fortuna » del marxismo in Italia, destinato a penetrare in un'atmosfera politico-culturale di tipo fortemente « democratico », quindi sostanzialmente estranea ad esso. Ci sembra si possa aggiungere che il tipo particolare dell'ingresso e dell'espansione della « coscienza » marxista in Italia determinerà effetti tutt'altro che trascurabili sugli sviluppi del socialismo come movimento politico e sull'azione del partito. Dall'esperienza della « Plebe » emerge, continua Cortesi, « quella non identità [...] tra influenza tedesca e diffusione del marxismo. Al gruppo milanese interessa in particolare l'esempio pratico, organizzativo del partito tedesco, interessa cioè risalire dalla constatazione dei suoi successi alle cause prossime di essi. Per questa via c'è anche l'incontro col marxismo (e non col solo marxismo, ma anche, ad esempio, con il lassalismo), il quale però non è e non può essere immediatamente individuato come fattore decisivo e neppure sempre come fattore di primo piano. Non si deve dimenticare, a questo proposito, che il marxismo non si era ancora a quel tempo imposto nel movimento operaio internazionale come teoria organica e completa del movimento stesso, e che soltanto da parte di gruppi di intellettuali relativamente ristretti doveva aversi coscienza della sua eccellenza filosofica. Il movimento tedesco aveva alla sua volta sorgenti diverse, e altre che via via gli si aggiungevano; neppure nel suo caso si può parlare di una assoluta caratterizzazione marxista (Altrimenti si rischierebbe di non capire l'opera dell'ultimo Engels, a partire dalla pubblicazione delle glosse di Marx al programma di Gotha) » (pp. 249-50) [corsivi miei].

⁸ N. Rosselli, *Mazzini e Bakunin*, cit., p. 197.

9 Franco Della Peruta vede il contributo specifico di maggior rilievo della « Plebe » nella ricerca di nuove posizioni sul problema dei rapporti fra socialismo e movimento operaio: il socialismo doveva affondare le sue radici nella classe operaia; la crescita politico-organizzativa doveva svilupparsi sulla base di una sempre maggiore articolazione dei contatti fra gli operai stessi, a cominciare dalle leghe di resistenza e dai corpi di mestiere. Da qui i moventi che diedero luogo alla parola d'ordine del *partito operaio*: « Vi era certamente il rischio che la parola d'ordine del *partito operaio* indicata dalla « Plebe » potesse incanalare il giovane movimento operaio italiano entro ristretti argini corporativistici; purtuttavia la prospettiva così indicata rappresentava sempre un passo in avanti verso il superamento dell'abbandono alla spontaneità teorizzato dagli anarchici intransigenti » (*Il socialismo italiano dal 1875 al 1882. Dibattiti e contrasti*, in « Annali » dell'Istituto G. G. Feltrinelli, I, 1958, p. 19). Una differenziazione più esplicita della tendenza di tipo « marxista » della « Plebe » da quella intransigente e anarchicheggiante si ebbe con il successo dei socialisti tedeschi nelle elezioni per il Reichstag del 10 gennaio 1877. Il giornale di Bignami esprimeva senza riserve il suo compiacimento per l'avanzata elettorale dei socialdemocratici in Germania e pubblicò, oltre alle ampie corrispondenze sull'argomento, una lettera antiastensionista di Engels alla direzione: « Il voto — scriveva Engels — ci dà il mezzo di contarci; i battaglioni vi possono ora dire quali sieno i corpi d'esercito del socialismo tedesco che si passano in rassegna nei giorni delle elezioni. L'effetto morale, tanto sul partito socialista che constatata con gioia i suoi progressi, quanto sugli operai, ancora indifferenti, e sui nostri amici, è grandissimo; ed è bene che una volta ogni tre anni si commetta il peccato mortale d'andare a votare. I signori astensionisti diranno ciò che vorranno; un solo fatto, come le elezioni del 10 gennaio, vale più che tutte le loro *frasi rivoluzionarie* » (« La Plebe », Milano 26 febbraio 1877 — riportata da Della Peruta a p. 28 dello studio cit.). Il punto di vista degli intransigenti venne enunciato da Costa nello scritto *Il socialismo legale e il socialismo rivoluzionario*, che costituisce « l'intervento più rilevante di parte anarchica nella polemica sulle vie del socialismo ». Costa polemizzava con coloro che avevano gridato vittoria per il successo elettorale dei socialdemocratici tedeschi: suffraggio universale, libertà politiche ed elezioni — cioè tutti i mezzi impiegati dal « socialismo legale » — sono inutili e dannosi alla causa rivoluzionaria. La sfiducia nei mezzi « legali » era motivata dal fatto che essi rientrano in una tattica che addormenta lo spirito rivoluzionario delle masse, rendendolo facile preda della reazione: « Quella organizzazione — scriveva Costa —, che ha servito tanto bene per la resistenza economica e per la lotta elettorale, sarà impotente per la lotta armata. Le masse, che essi disciplinano all'urna, non comprenderanno nulla alle barricate: le loro legioni svaniranno come spuma in acqua e ... sarà mestieri incominciare da capo » (« Il Martello », Jesi, 7 e 8, febbraio 1877). Sui rapporti tra Engels e « La Plebe », cfr. Ernesto Ragionieri, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani. 1875-1895*, Milano 1961, in particolare le pp. 45-58 e in generale l'intero capitolo *Dall'opposizione antiastensionistica alla solidarietà contro le persecuzioni*. Sull'opera svolta dal giornale « Il Martello » cfr. Enzo Santarelli, *Una fonte per la storia del movimento operaio marchigiano: « Il Martello » di Fabriano-Jesi*, in « Movimento operaio », 1953, pp. 817-24.

¹⁰ Tra gli scritti di B. Malon ricordiamo: *Il socialismo, suo passato, suo presente e suo avvenire*, Lodi 1875; *Fra due socialisti. Risposta ad alcune accuse contro il socialismo*, Milano 1876; *Histoire du socialisme*, Lugano 1879; *Le socialisme intégral*, Paris 1890; *Précis historique, théorique et pratique du socialisme*. (I. *Le socialisme dans le passé*; II. *Le socialisme idéaliste*; III. *Les socialistes de transition*; IV. *Le socialisme réaliste*; V. *Le collectivisme moderne*; VI. *Les réformes sociales urgentes*; VII. *Perspectives*), Paris 1892; *La religione e la morale dei socialisti*, Milano 1882; *La terza disfatta del proletariato francese*, Firenze 1890; *Il socialismo. Compendio storico, teorico, pratico*, Milano 1892; *La morale sociale*, Milano 1897; *Questioni ardenti*, Milano 1902; *Storia del socialismo*, Milano s. d.; *Il partito socialista in Francia*, Milano s. d. Sulla figura e l'opera di Malon si veda Leo Valiani, *Storia del movimento socialista*, Firenze 1951, p. 226 e sgg. Prendiamo spunto per rimandare il lettore ad altri importanti studi dello stesso Valiani: *Gli sviluppi ideologici del socialismo democratico in Italia*, Roma 1956; *Turati e la sintesi delle tendenze risorgimentali*, in « Critica sociale », fasc. del 20 dicembre 1961; *Questioni di storia del socialismo*, Torino 1958; *Le lotte sociali in Italia e l'avvento della democrazia, 1876-1915*, in *Storia d'Italia*, coordinata da Nino Valeri, Torino, UTET, vol. IV, 1960; e infine si veda l'interessante intervento su *Il PSI dal 1900 al 1918*, in *Il movimento operaio e socialista. Bilancio storiografico e problemi storici*. Atti del Convegno promosso da « Mondo operaio » per il 70° del PSI, Firenze 18-20 gennaio 1963. Ediz. del Gallo, Milano 1965, pp. 185-271.

¹¹ Milano 1898. È di Michels la definizione di Merlino come « Il primo revisionista del Marx nel campo dei socialisti italiani » (l'osservazione si trova in *Storia del marxismo in Italia*, Roma 1909, p. 110.) Un'analisi assai precisa della critica al socialismo scientifico svolta da Merlino si trova in Emilio Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino 1962, pp. 145-53. Il socialismo è concepito dal M. come « quel sistema sociale che risolve la questione rivendicando alla società tutta intera l'attribuzione dei profitti e delle rendite. Ma con ciò, è chiaro, l'intera questione sociale viene trasportata dal terreno economico a quello morale e giuridico. Il socialismo per M. non risponde a un'esigenza economica, ma ad una etico-giuridica: è questione di giusta distribuzione della ricchezza prodotta; non questione di produzione della ricchezza » (ivi, p. 148). Dei veri e propri osanna a M. troviamo invece nella *Breve storia della critica al marxismo in Italia* di Vittorio Frosini, Catania 1965; qui M. è definito addirittura il degno erede e continuatore « di quello stesso pensiero, che Vincenzo Russo e Carlo Pisacane avevano nutrito e trasmesso ... » (p. 33). Una particolare attenzione merita invece, a nostro parere, la posizione espressa al riguardo da Enzo Santarelli in *La revisione del marxismo in Italia*, Milano 1964, p. 39: « Prevale in Italia, nella politica antimarxista [...], il positivismo sul kantismo; e se si contrasta il passo al materialismo storico, alla filosofia della prassi (o più semplicemente al "materialismo"), è piuttosto in nome di un moralismo (e di un idealismo) non kantiano, alle origini, come accade per critici di assai diversa ispirazione e derivazione, quali F. S. Merlino e Alessandro Chiappelli ». Affermazione che, nel rilievo generale, accettiamo solo limitatamente alla prima fase del « revisionismo » italiano: sta di fatto, comunque, che anche nella fase del ribaltamento — per così dire — etico-volontari-

stico il positivismo resterà, come limite, il supporto negativo dell'idealistico « ritorno a Marx » di Mondolfo (e non solo di Mondolfo). Inoltre, non mi sembra che nel suo pur interessante *excursus* sulla « Rivista storica del Socialismo » (cfr. p. 60 e *passim* dell'op. cit.), Santarelli colga la *coerente duplicità* della concezione merliniana — collaborazionista ed evolucionista filo-bersteiniana da un lato, antiistituzionale e anarchista dall'altro —; tanto è vero che ad un certo punto scrive che « La “ Rivista critica del Socialismo ” stava [...] a sinistra rispetto al futuro riformismo della “ Critica sociale ” » (p. 61). Asserzione cui possiamo consentire per il rilievo polemico nei confronti della rivista di Turati, ma che ci lascia interdetti e perplessi a causa dell'eccessiva considerazione nella quale sembra tenere la rivista di Merlino (nei confronti della quale gli attacchi di Labriola erano forse esagerati, degni di una « *méchante langue* » come la sua, ma non per questo poco veri). In effetti la corrente « di sinistra », nelle persone di F. S. Merlino e di Arturo Labriola, sfererà un duro attacco al governativismo turatiano. L'attacco del Merlino si trova in *Collettivismo, lotta di classe e... Ministero!*, Firenze 1901; quello di Arturo Labriola in *Ministero e socialismo. Risposta a Filippo Turati, ib.*, cui replicherà l'« Avanti! » del 2 agosto, con l'articolo *Ministero e socialismo. Risposta ad Arturo Labriola*. Ma per queste e altre questioni cfr. G. Mammarella, *Riformisti e rivoluzionari nel Partito socialista italiano. 1900-1912*, Padova 1968, pp. 115-6 per quanto concerne l'opuscolo di Labriola, e pp. 83 sgg., per quanto concerne la questione generale del « ministerialismo » e il rapporto Turati-Jaurès; inoltre G. Procacci, *La lotta di classe in Italia agli inizi del secolo XX*, Roma 1970, pp. 175-82 e G. Arfè, *Storia del socialismo italiano*, Torino 1965, pp. 101 sgg. Infine, per chi voglia completare una analisi della figura di Merlino, ricordiamo lo scritto di E. Santarelli, *Il socialismo anarchico in Italia*, Milano 1959, con particolare riguardo alle pp. 91-129, ed E. Ragnonieri, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani*, cit., con riferimento alle pp. 261-280 (che analizzano la posizione critica di M. rispetto alla socialdemocrazia tedesca).

¹² « Faticosa, con un processo che né il Michels né il Mondolfo hanno chiarito, fu la diffusione del pensiero del Marx in Italia, causa la diffusa ignoranza del tedesco, la difficoltà di attingere il nucleo filosofico di un pensiero che circolava smozzicato, per lo più brevemente riferito di seconda mano da economisti e da sociologi in un periodo storico nel quale il positivismo imperante tacciava di metafisica quanto non s'inquadrasse negli schemi dell'evoluzionismo e dello scientismo in genere. Di qui l'interpretazione positivista del pensiero del Marx agevolata dal fraintendimento del materialismo di cui sfuggiva l'elemento dialettico, talvolta commiserato come filosofia della storia o ridotto a canone del più rozzo metodo causalistico » (Luigi Bulferetti, *Le ideologie socialistiche in Italia nell'età del positivismo evoluzionistico (1870-1892)*, Firenze 1951, p. 248). Il caso-Merlino è per noi una conferma, da un punto di vista simmetrico e opposto, di quello che Santarelli aveva notato a proposito di Loria (cfr. *La revisione del marxismo in Italia*, cit., p. 37): il nesso (reciproca implicazione), cioè, tra *positivismo* e *revisionismo*. I presupposti dell'evoluzionismo dovevano portare necessariamente a una critica delle coordinate teoriche principali dell'analisi economica marxiana (teoria del valore);

da qui pure la duplice operazione di *restrizione* a canone empirico o di *assolutizzazione* a filosofia della storia del materialismo storico: o anche, se si vuole, l'annientamento di Marx *als Wissenschaftler* e la sua innocua canonizzazione, *als Philosoph*, nel regno dell'« ideale ».

¹³ Filippo Turati *attraverso le lettere di corrispondenti (1880-1923)*, a cura di Alessandro Schiavi, Bari 1947, p. 26.

¹⁴ E. Ragionieri, *Socialdemocrazia tedesca*, cit., p. 69.

¹⁵ R. Michels, *Storia critica del movimento socialista italiano*, Firenze 1926, p. 134 (in questo libro venne rifiuta la cit. *Storia del marxismo in Italia*). Dello stesso autore ricordiamo le seguenti opere, che abbiamo tenuto presenti nella preparazione di questo lavoro: *Proletariato e borghesia nel movimento socialista italiano*, Torino 1908; *Sozialismus und Faschismus in Italien*, München 1925; e inoltre, per un'informazione generale intorno alla concezione del M. sul piano della sociologia politica, si veda *La sociologia del partito politico*, trad. it. di E. Forni e introduzione di Juan J. Linz, Bologna 1966 (dove il M. espone la sua teoria sugli effetti psicologici del dominio della *leadership* sulle masse, e sulle tendenze oligarchiche dell'organizzazione di partito). Infine, per chi voglia avere dati analitici riguardo al livello di conoscenza del marxismo in Italia alla fine del secolo scorso, si rimanda a Gianni Bosio, *La diffusione degli scritti di Marx e di Engels in Italia dal 1871 al 1892*, in « Società », 1951; e a G. M. Bravo, *Bibliografia delle traduzioni italiane degli scritti di Marx e Engels*, in « Rivista storica del Socialismo », 1961, 13-14.

¹⁶ Umberto Boffino, *L'avvenire della società (Piccola polemica)*, in « Critica sociale », 1891 (I), 18. Il Boffino era stato collaboratore di « La Lotta » di Cesena, sulla quale rese note e contribuì a divulgare le piattaforme politiche della socialdemocrazia tedesca (cfr. a. III, 1891, fasc. dell'8 luglio, n. 26 e del 22-23 luglio, n. 28). Turati ne stenderà un necrologio sulla « Critica sociale » nel 1893, l'anno della sua morte prematura. Su Boffino espresse un lusinghiero giudizio Antonio Labriola, in una lettera a Engels del 13 dic. '94 (cfr. *Lettere a Engels*, Roma 1949, p. 178).

¹⁷ Boffino, tra l'altro, lamentava che in Italia non era ancora uscita la traduzione di questo libro di Bebel (già arrivato all'undicesima edizione tedesca); ma il suo desiderio stava per essere esaudito. Infatti, di lì a poco, l'editore Max Kantorowicz di Milano ne annunciava l'edizione italiana, con l'aiuto di L. Jacoby. Per più ampie e dettagliate notizie sulle traduzioni italiane degli scritti di Bebel, vedi E. Ragionieri, *Socialdem. ted. e soc. italiani*, cit., pp. 298-300, n. 25.

¹⁸ R. Michels, *Storia critica del movimento socialista italiano*, cit., pp. 112-3.

¹⁹ Ci riferiamo all'articolo di Engels *Le socialisme en Allemagne*, apparso nell'« Almanache du Parti ouvrier pour 1892 », Lille, Imprimerie du Parti ouvrier, s. d., pp. 93-195. La prima puntata dell'articolo venne tradotta e pubblicata in « Critica sociale », 1892 (II), 2 e intitolata: *L'imminente trionfo del socialismo in Germania*.

²⁰ F. Engels, *Il partito socialista tedesco e la pace*, in « Critica sociale », 1892 (II), 3. In questo periodo Engels si interessava sempre più alle condizioni

economico-sociali della Russia e, sulla base di analisi spesso acute, andava formulando alcune ipotesi sul futuro rivoluzionario di questo paese. Nel fasc. del 1° aprile verrà infatti pubblicato un suo intervento sulla situazione economico-politica russa dal titolo: *La carestia in Russia. Le sue vere cause e suo significato*. Ritengo utile riferire qui in nota i punti salienti dell'articolo, tenendo lo sguardo ai dibattiti che verranno svolti sulla rivista a distanza di un quindicennio circa, dopo la rivoluzione del 1905. La tesi di partenza di Engels è: « La carestia russa non è solo il risultato di un cattivo raccolto, essa è una parte della immensa rivoluzione sociale che la Russia ha compiuto dopo la guerra di Crimea; essa è soltanto la trasformazione, operata da questo cattivo raccolto, delle sofferenze croniche, conseguenze di questa rivoluzione, in sofferenze acute ». Dopo la morte dello zar Nicola era cominciata a nascere e a svilupparsi « la Russia della borghesia »: banchieri, negozianti di importazione, commercianti russi arricchiti col commercio interno, costituivano già i primi nuclei di una borghesia. Quest'ultima veniva allevata con copiosi aiuti dallo stato, attraverso sovvenzioni, premi e dazi protettori. La fase di crescita dava luogo a manifestazioni di forza, indice di una tendenza espansionistica (panslavismo) propria di una borghesia allo stato adolescenziale. La caduta della servitù della gleba, nel 1861, aveva dato luogo a una riforma dell'apparato politico secondo il modello burocratico prussiano. Il processo si svolse, quasi precipitosamente, in un arco di anni limitatissimo. La conseguenza fu che per vincere la resistenza dei proprietari di fondi e di « anime » si dovettero far loro concessioni ben più ampie di quelle che aveva dovuto sostenere lo stato prussiano. Pertanto, nella divisione delle terre, la nobiltà fece la parte del leone, prendendo per sé i boschi e i pascoli e lasciando al contadino la possibilità di servirsene dietro pagamento. Per rovinare tanto i nobili che i contadini, la borghesia concesse agli uni in polizza la somma di riscatto capitalizzata, e agli altri di versarla a rate per lunghi anni. Il risultato fu che, per un verso gli uni si diedero a scialacquare il denaro ricevuto, per l'altro i contadini — con la trasformazione del tributo in denaro — passarono improvvisamente dall'economia naturale nell'economia finanziaria. La grande industria nascente, poi, con la nuova dinamica concorrenziale, li privava del mercato per l'industria domestica, che costituiva per la gran parte della classe contadina la massima fonte di guadagno. Così l'industria domestica veniva consegnata alla discrezione del negoziante, ossia del mezzano (a questo proposito Engels rimanda al capitolo del I vol. del *Capitale* dedicato alla *Fondazione del mercato interno*). Da tutte queste considerazioni E. traeva la conclusione che la grossa crisi interna, fatta scoppiare in ultimo dal cattivo raccolto del 1881, era in effetti il risultato di una rivoluzione economica di lunghi anni.

²¹ In una lettera del 2 febbraio '92, Turati riferiva ad Engels la critica del napoletano G. Bovio, apparsa lo stesso giorno sulla « Tribuna »: « Bovio — scriveva T. — est le penseur le plus éminent de l'extrême gauche du Parlement (libéreux-politiciens avec des velléités radicales et socialistes, mais toujours au point de vue politique), il est le philosophe de ce groupe parlementaire de 40 députés à peu près (sur un total de 508) dont Cavallotti est le poète, et dans le sein duquel s'agitent maintenant les dissensions, entre ceux qui vaudraient tenir ferme à l'ancien drapeau intransigeant et ceux qui annon-

cent une sorte d'évolution possibiliste en vue d'arriver au pouvoir...» (*Corrispondenza F. Engels-F. Turati. 1891-1895*, a cura di L. Cortesi, in « Annali » dell'Istituto G. G. Feltrinelli, I, 1958, p. 228). Ma la presentazione di Bovio da parte di T. era inutile: Engels lo conosceva già abbastanza da non nutrirla una considerevole stima: « Mais après tout — rispondeva il " Vecchio " con la sua proverbiale ironia, nella lettera del 6 febbraio —, c'est un brave homme, pédant il est vrai, mais pédant généreux et aimable (ce qui n'arrive jamais à nos pédants allemands) et, comme vous dites, victor-hughien, nature grandiose, homme à vues larges, qui vous réconcilie par sa personnalité, même quand vous combattez le parti qu'il défend » (ivi, p. 229). Alla lettera Engels allegava la risposta a Bovio, tradotta e pubblicata dalla « Critica sociale » nel fasc. del 16 febbraio, col titolo *Federico Engels e Giovanni Bovio*.

Il momento più interessante del carteggio Engels-Turati si ha quando Anna Kuliscioff, in una lettera del 19 gennaio '94 pone a Engels l'importante quesito sulla tattica che il partito avrebbe dovuto adottare e seguire nelle specifiche condizioni dell'Italia. Era un momento difficile per la vita del giovane partito socialista: la repressione si era scagliata senza tregua e la « Critica sociale » era stata sequestrata sotto l'imputazione di sobillare le masse spingendole alla guerra civile. Accennando alla « situazione difficile », la Kuliscioff scriveva: « Il partito socialista è appena nato e non si potrebbe certo parlare d'una rivoluzione socialista in un paese per 2/3 medioevale dove i contadini si trovano in condizioni analoghe alla Francia prima dell'89. La situazione politica attuale si può paragonare in metà d'Italia (parte del centro e meridionale) a quella della Francia prima dell' '89 e nell'Italia Settentrionale prima del '48. Ci manca però la borghesia colta ed ardita che sappia mettersi alla testa del periodo rivoluzionario che attraversiamo » (ivi, p. 251). La questione agitata dalla K. era doppiamente importante: 1) perché toccava il tema generale del rapporto democrazia-socialismo, per di più nella chiave determinata di una situazione per così dire « arretrata », con una borghesia che, per la sua debolezza, veniva meno ai suoi compiti storici di liberazione delle forze produttive; 2) perché aveva dietro di sé una profonda diversificazione di analisi e di linea politica da parte delle due tendenze affacciate all'interno del partito (preludio delle future ali dei riformisti e dei rivoluzionari); non è un caso, di fatto, che il nocciolo politico della lettera della K. stesse nella questione che con nomenclatura di comodo possiamo definire della *transigenza o intransigenza* del partito in rapporto alla situazione di classe dell'Italia. (Va ricordato in proposito che il 6 gennaio era avvenuta la proclamazione dello stato d'assedio in Sicilia, e in Lunigiana un'analogha tensione si era prodotta il 16 gennaio. Per inquadrare la condotta di Turati e del partito nella situazione creata dai Fasci siciliani e dalla repressione del governo Crispi, si veda L. Cortesi, *Il Partito Socialista e i Fasci siciliani*, in « Movimento operaio », 1954, pp. 1067-111). All'interno del Psi si erano delineate, si diceva, due posizioni: una che sosteneva la « necessità del lavoro metodico » per tutto il periodo della repressione, non essendo « il caso di cavare le castagne dal fuoco pei repubblicani »; l'altra che, partendo dal presupposto che in una fase rivoluzionaria non sono applicabili « le leggi della fisiologia normale dell'azione del partito », sosteneva fermamente la necessità che il partito stesso si mettesse alla testa delle masse dei

contadini, dei disoccupati, dei sottoproletari, nella convinzione che « questi moti... non sono artificiali come quelli degli anarchici, ma sono il prodotto organico di un periodo storico che sta per chiudersi » (ivi, pp. 251-2). Entrambe le « correnti » concordavano, comunque, sul fatto che in Italia, date le particolari condizioni storico-economiche del paese, non ci potesse essere una rivoluzione *sociale*, ma soltanto una rivoluzione *politica*, cioè un mutamento della *forma* dello stato da monarchico a repubblicano. « Io personalmente sono convinta — continuava la K. in polemica con i “ socialisti dottrinari ” — che una rivoluzione politica in Italia sarebbe un tal giovamento alla futura evoluzione del partito socialista che, se non si trattasse che di ottenere la repubblica, per noi socialisti basterebbe anche quello » (ivi, p. 252).

La risposta di Engels, nella lettera del 26 gennaio, ha a parer mio una importanza decisiva sulle scelte politiche del partito e contiene quelli che saranno i cardini, anche dopo la crisi della Seconda Internazionale e del riformismo in genere sul piano europeo, della politica del movimento operaio italiano, aggrappato oltre misura alla leggenda di un pigmeismo congenito del capitalismo italiano: « La situazione in Italia — scriveva dunque E. —, a mio parere, è questa. La borghesia, giunta al potere durante e dopo l'emancipazione nazionale, non seppe né volle completare la sua vittoria. Non ha distrutti i residui della feudalità né ha riorganizzato la produzione nazionale sul modello borghese moderno. Incapace di far partecipare il paese ai relativi e temporanei vantaggi del regime capitalista, essa gliene impose tutti i carichi, tutti gli inconvenienti » (ivi, p. 256). Il popolo lavoratore, in conseguenza di ciò, è costretto a soffrire, oltre che dei mali apportati dal nuovo modo di produzione, dei vecchi mali ereditari, « derivanti dalla vegetazione continua dei modi di produzione che hanno vissuto, colla conseguenza dei rapporti politici e sociali *anacronistici* che essi producono » (Marx). La situazione spinge oggettivamente a una crisi. Ma la presenza dei molteplici fattori regressivi rispetto al processo rivoluzionario (acerbità del neonato partito socialista, prevalenza della popolazione agricola su quella urbana, scarsità relativa di « proletariato *tipico* » e conseguente presenza di una massa fluttuante composta di piccoli bottegai artigiani e piccola borghesia in genere — « la più parte proletari futuri, non ancora proletari dell'oggi ») impedisce che si arrivi oltre — per ben che vada — a una rivoluzione politica, cioè al passaggio dalla forma monarchica a quella repubblicana. Quali allora, per Engels, dovevano essere — stando a questa situazione da lui delineata — i compiti del Partito socialista? La risposta ribadiva, tutto sommato, la tattica dei comunisti a partire dal dopo-quarantotto: il movimento socialista rappresenta il futuro, la guida del movimento generale. In questa legge di movimento complessiva deve inserirsi la funzione di « *avanguardia* » del partito. I socialisti devono prendere parte attiva *in tutte* le fasi evolutive della lotta di classe (e così E. implicitamente liquidava la posizione astensionista), ma esercitano *azione di classe effettiva* a una sola condizione: alla condizione che essi non perdano mai di vista « che queste fasi non sono che altrettante tappe conducenti alla prima grande meta: la conquista del potere politico da parte del proletariato come mezzo di riorganizzazione sociale. Il loro posto è fra i combattenti per ogni vantaggio immediato da ottenere nell'interesse della classe operaia: tutti questi vantaggi politici e sociali essi li

accettano ma solo *come acconti*. Perciò essi considerano ogni movimento rivoluzionario o progressivo come un passo nella direzione del loro proprio cammino; è loro missione speciale spingere avanti gli altri partiti rivoluzionari e, quando uno di questi trionfasse, di salvaguardare gli interessi del proletariato. Questa tattica, che mai non perde di vista il gran fine, risparmia ai socialisti le disillusioni cui vanno soggetti infallibilmente gli altri partiti meno chiavoggenti — sia repubblicani, sia socialisti sentimentali — che scambiano ciò che è una semplice tappa per il termine finale della marcia in avanti » (ivi, p. 257). L'applicazione, immediatamente successiva, di questa legge generale alle condizioni specifiche di un paese come l'Italia, è tutta incentrata sulla tematica delle alleanze e si ricollega al concetto secondo cui la repubblica borghese è la forma specifica che consente alla classe operaia di generalizzare il suo attacco alla società capitalistica; concetto in sostanza fondato sull'intendimento che la tattica si commisura alle capacità dell'avversario, e *concernente nella fattispecie la tattica del proletariato in regime di libera concorrenza, nel momento in cui è ancora vigente la dicotomia fra dispotismo in fabbrica e anarchia nella società civile* (dicotomia che E. negli ultimi anni tende ad assolutizzare, assumendola come costitutiva del sistema capitalistico, come suo limite patologico — per cui la crisi della libera concorrenza viene stigmatizzata come crisi del sistema *tout court*).

X T Pure E., oltre ad insistere sulla *delimitazione tattica* delle alleanze, batte l'accento su un avvertimento del quale né il PSI né l'SPD terranno debito conto: la purezza ideologica, l'*indipendenza* del partito, in quanto espressione organizzativa della *autonomia politica* del proletariato (l'obiettivo per cui Marx si era tenacemente battuto dentro la Prima Internazionale): « Se il movimento è davvero nazionale — scrive E. —, i nostri uomini non staranno nascosti, non vi sarà neppur bisogno di lanciar loro una parola d'ordine... [a questo punto Turati tralascia di tradurre il pezzo finale del periodo, che presentava la chiusura perentoria: "et notre participation va sans dire"]. Ma allora dovrà ben essere inteso, e noi dovremmo proclamarlo altamente, che noi partecipiamo *come partito indipendente*, alleato pel momento ai radicali e ai repubblicani, ma interamente distinto da essi... ».

Parimenti chiaro è in E. tanto il *necessario* ruolo di opposizione del partito al governo borghese (« di fronte al nuovo governo, noi formeremo la *nuova opposizione...* »), quanto il pericolo (lo definisce, anzi, « il pericolo più grande ») di scivolare in una cogestione del potere attraverso la partecipazione per forza di cose *minoritaria* alle cariche governative offerte dall'ala progressista della borghesia: « Dopo febbraio 1848 i democratici socialisti francesi (della "Reforme", Ledru-Rollin, Louis Blanc, Flocon, ecc.) commisero l'errore di accettare cosiffatte cariche. Minoranza nel governo, essi condivisero volontariamente la responsabilità di tutte le infamie e i tradimenti, di fronte alla classe operaia commessi dalla maggioranza di repubblicani puri; mentre la presenza loro nel governo paralizzava completamente l'azione rivoluzionaria della classe lavoratrice che essi pretendevano rappresentare » (ivi, p. 258).

X
22 La risposta era allegata alla già menzionata lettera del 6.2.1892 e venne pubblicata nel fasc. del 16 febbraio della rivista (cfr. la nota 19).

²³ L'analisi di Turati (cfr. « Critica sociale », 1892, 5) poggiava sul referente teorico engelsiano della distinzione di tattica e strategia, che due anni dopo E. articherà in riferimento allo specifico della situazione italiana (v. la nota 21).

²⁴ F. Engels, *A proposito della lotta di classe. Dedicato ai nostri socialisti « ragionevoli » e « umanitari »*, in « Critica sociale », 1892 (II), 8.

²⁵ Engels stesso aveva previsto questo processo sin dal 1844, negli *Umriss einer Kritik der Nationalökonomie* (scritti a Manchester, a diretto contatto con la realtà produttiva di una nazione moderna). Ma in questo scritto era andato anche più in là, affermando che l'incoerenza e l'ambiguità dell'economia liberale doveva necessariamente risolversi nelle sue parti costitutive fondamentali. « Come la teologia — scriveva — deve o retrocedere verso una fede cieca oppure procedere verso una filosofia libera, così la libertà di commercio è costretta a produrre o, da un lato, la restaurazione dei monopoli, oppure dall'altro, la soppressione della proprietà privata ». Ma, accanto a felici intuizioni, lo scritto era viziato da una impostazione moralistica di fondo, nella quale l'astratto della ricerca si reggeva non già su una struttura genetica, ma su un incerto e vago « piano universalmente umano ». Si legge infatti nel testo di Engels: « era necessario che la teoria della proprietà privata abbandonasse il sentiero della pura empiria, della ricerca meramente oggettiva, e assumesse un carattere scientifico che la rendesse anche responsabile di fronte alle conseguenze e portasse così il problema su un *piano universalmente umano...* ». La critica degli economisti classici, che Marx svolgerà di lì a poco nei *Manoscritti parigini* (anche se da un punto di vista ancora *essenzialistico*-filosofico), si risolveva, nello scritto engelsiano, in un severo quanto semplicistico giudizio morale: « Il nostro giudizio dovrà diventare tanto più duro quanto più gli economisti che dobbiamo giudicare appartengono al nostro tempo. Infatti, mentre Smith e Malthus avevano avuto a disposizione soltanto dei singoli frammenti, i più recenti hanno avuto l'intero sistema compiuto... Perciò, ad esempio, Ricardo è più colpevole di Adam Smith, e Mac Culloch e Mill più colpevoli di Ricardo ». (Le cit. sono tratte dall'ed. ital. dei *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Ediz. del Gallo, Milano 1965, pp. 146-7: ed. originale: *Im Bureau der Jahrbücher An bureau des annales, Rue Vanneau 22, Paris 1844*). È assai rilevante, tuttavia, che nell'articolo riportato sulla « Critica sociale », Engels affermi: « Il moderno socialismo internazionale, dopo che esso fu sviluppato come scienza, principalmente e quasi esclusivamente con gli sforzi di Marx, *non esisteva ancora nel 1844* » (corsivi miei).

²⁶ G. Solari, in *L'opera filosofica di H. Spencer*, Bergamo 1904, fa notare come il meccanicismo spenceriano si sveli espressione dell'ideologia borghese nel momento in cui riconnette sviluppo produttivo e progresso sociale sul comune referente dell'egoismo e del piacere individuali. Ma, nota Bulferetti, « se è vero che il Darwin e lo Spencer interpretarono esigenze di ceti borghesi e industriali indotti a preferire l'individualismo, le loro dottrine furono sfruttate, oltre che da borghesi atteggiandosi talvolta a socialisti, anche da elementi filo-proletari, e, almeno, nelle intenzioni, socialisti sul serio sia perché non era riuscito subito chiaro il significato prevalentemente individualistico, dal

momento che nelle premesse sistematiche contenevano spunti o elementi socialistici, sia perché il socialismo borghese non aveva ancora completamente esaurita la propria funzione storicamente progressiva» (L. Bulferetti, *Le ideologie socialistiche in Italia nell'età del positivismo evolutivista*, cit., p. 4).

²⁷ Nel ricomporre queste notazioni generali sul darwinismo abbiamo tenuto conto, oltre che dell'op. cit. di Bulferetti, dei seguenti scritti: F. W. Headley, *Darwinismo e socialismo moderno*, Torino 1912; G. Sorel, *Marxismo e scienza sociale*, in « Rivista italiana di sociologia », 1899; dello stesso, *Storia e scienze sociali*, ib., 1902; E. Ferri, *Socialismo e scienza positiva*, Roma 1894.

²⁸ L. Bulferetti, *op. cit.*, pp. 42-43. Ancora più preciso, forse, è il seguente rilievo di Merli sul carattere elitario, e dunque di classe, dell'egemonia culturale crociana: « Croce ha battuto una cultura democratica di massa (anche se di un positivismo e di un marxismo positivistico volgari) e vi ha sostituito una cultura d'élites, di gruppi dirigenti conservatori e reazionari (anche se rivoluzionareazionari). Quando è andato oltre, nella direzione diciamo di una politica culturale di massa, è arrivato all'influenza sul professorato italiano, da quello universitario a quello medio, e si è fermato lì, arrivandovi peraltro molto illanguidito e inaffiato da Gentile che invece una concezione di una politica di massa a livello culturale l'aveva » (S. Merli, *Dalla storia delle élites e delle strutture alla storia del potere di classe*, in « Giovane critica », 1969, n. 21, p. 32). E questo, a nostro avviso, è il solo modo corretto di impostare un eventuale lavoro di parte marxista sulla figura di Croce (e di Gentile) come organizzatore di cultura, il solo per uscir fuori dal circolo vizioso (= *giustificazionista*) della storia delle idee.

²⁹ O. Gnocchi-Viani, *Il socialismo e le sue scuole. I partiti operai*, in « Critica sociale », 1892 (II), 3.

³⁰ A. Macchioro, *Marxismo ed economia politica fra XIX e XX secolo*, in « Rivista storica del Socialismo », 1966, 27, p. 7; ora in *Studi di storia del pensiero economico*, Milano 1970, p. 481.

³¹ *Ibidem*.

³² G. Ferrero, *L'individuo e lo stato*, in « Critica sociale », 1892 (II), 3.

³³ In « Critica sociale », 1892, 5.

³⁴ F.lli Drucker, Padova 1892.

³⁵ *op. cit.*, p. 61.

³⁶ Ugo Lazzarini, *Pel 1° maggio 1892*, in « Critica sociale », 1892, 9.

³⁷ Vedi G. Ferrero, *La lotta per la vita e la questione sociale*, in « Critica sociale », 1891 (I), 18. Il De Sarlo, nella sua visione retrospettiva della filosofia evolutivista, tentò di analizzare dall'interno del positivismo stesso la dinamica che lo condusse dal piano della metodologia scientifica all'ideologia del determinismo volgare; passaggio mediato dall'oggettiva esigenza di coniare un concetto generale di evoluzione « per poter dar ragione della diversità e della successione delle forme che presenta l'universo » (*Studi sulla filosofia contemporanea*, Roma 1901, p. 112). Il darwinismo si presentò allora come il supporto in grado di trasferire la teoria evolutiva dal ristretto ambito naturalistico

a quello storico-umano: « Il Darwinismo non è una di quelle teorie, le quali non esercitano alcuna azione al di fuori di un determinato dominio scientifico. Essa per contrario non solo ha servito a collegare tra loro vari gruppi di scienze particolari (scienze biologiche), ma ha come permeato tutta la cultura e la vita contemporanea [...] Socialmente o no siamo tutti sotto l'impressione della concezione darwinistica [...] » (ivi, p. 115). Da qui il recupero, da parte della scienza positiva, delle categorie di *processo* e di *svolgimento*, sganciate dal contesto metafisico e collocate nella dimensione del flusso temporale, che, relativizzando i fenomeni, li fa *oggetto di spiegazione genetica*: « Una delle basi della "Filosofia scientifica" è rappresentata dalla teoria dell'evoluzione. Il significato filosofico di questa è riposto nella negazione di qualsiasi finalità nel mondo e nella tendenza quindi a spiegare tutti i fenomeni per mezzo di processi e cause naturali: da tal punto di vista essa rappresenta il *complemento della interpretazione meccanica della realtà*. Se non che, ciò facendo, viene come a porre in luce ed a considerare una nuova "dimensione" del reale. [...] È alla *teoria evolutiva devoluto il compito di supplire a tale deficienza col tentativo della spiegazione genetica, dell'indagine del processo di formazione attraverso il tempo* [...] » (ivi, p. 159 — corsivi miei). Ma l'iniziale carica rivoluzionaria del positivismo, che aveva distrutto i capisaldi della metafisica tradizionale, ancora persistenti in Italia, e con essi ogni forma di apriorismo astratto, era degenerata in un'acritica assolutizzazione ed estensione al campo della scienza sociale delle categorie *determinate* del darwinismo (selezione naturale, lotta per l'esistenza). Esempi classici di questa degenerazione si possono considerare *Socialismo, darwinismo e sociologia moderna* di P. Siciliani (terza ediz. accresciuta delle *Questioni contemporanee*, Bologna 1885) e *La sociologia nella storia, nella scienza, nella religione e nel cosmo* di G. Boccardo (Torino 1876, I vol. della terza serie della « Biblioteca dell'Economista » della UTET).

³⁸ Cfr. K. Kautsky, *Sozialismus und Darwinismus*, in « Oesterreichischer Arbeiter-Kalender für das Jahr 1890 », pp. 53-4.

³⁹ G. Ferrero e F. Turati, *Carlo Marx ucciso da Carlo Darwin*, in « Critica sociale », 1892 (II), 9.

⁴⁰ Cfr. Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, a cura e con una introduzione di E. Garin, Bari 1965, pp. 72-3: dove si trova la stessa espressione, qui usata da Turati, « storia naturale » e l'analoga « *naturalizzare la storia* ».

⁴¹ Con argomentazioni assai più puntuali e analitiche Kautsky aveva tenuto ferma la distinzione fra marxismo e darwinismo, evitando così di cadere nel confusionismo eclettico di Turati. Si veda per questo il cit. *Sozialismus und Darwinismus*, p. 54.

⁴² « Critica sociale », 1892, 13.

⁴³ E. Maccaferri, *Critiche alla « Critica »*, in « Critica sociale », 1892, 15.

⁴⁴ L'articolo è firmato: « *La Critica sociale* ».

⁴⁵ « O. Malagodi, *Il socialismo e la scienza*, in « Critica sociale », 1892, 15.

⁴⁶ « Critica sociale », 1892, 17.

⁴⁷ L. Bissolati, *Il socialismo e il problema della popolazione*, in « Critica sociale », 1892, 16. Si ricordi che B. aveva tradotto *Socialismo e Malthusianismo* di Kautsky (Dumolard, Milano 1884).

⁴⁸ La questione dell'aumento della popolazione e della legge malthusiana venne affrontata da Marx stesso, a proposito della polemica nei confronti della teoria della « legge bronzea del salario » di Lassalle. La tesi lassalliana sosteneva che la distruzione del capitalismo avrebbe determinato l'eliminazione del sistema del salario con la legge bronzea del salario. L'assurdo di questa tesi, faceva presente Marx nella *Critica al Programma di Gotha*, consiste innanzitutto nel parlare della « eliminazione del sistema del salario » (mentre si dovrebbe dire *del lavoro salariato*) con la legge bronzea del salario. « Se elimino il lavoro salariato — faceva notare Marx —, elimino, naturalmente, anche le sue leggi, siano esse “ bronzee ” oppure “ floscie ” ». Il socialismo scientifico ha, infatti, come sua legge fondamentale che le leggi del salario non sono bronzee, ma al contrario estremamente elastiche e oscillanti: il prezzo della merce forza-lavoro è soggetto, al pari di ogni altra merce, alle fluttuazioni della domanda e dell'offerta, cioè alle esigenze del mercato. « La parola *bronzee* — continuava Marx — è un sigillo a cui gli ortodossi si riconoscono tra loro. Ma se accetto la legge con l'impronta di Lassalle e perciò nel senso che egli le ha dato, debbo accettarla anche con la sua giustificazione. *E quale è questa giustificazione?* Come ha dimostrato Lange subito dopo la morte di Lassalle, è la teoria della popolazione di Malthus [corsivi miei] (predicata dallo stesso Lange). Ma se è questo esatto io non posso eliminare la legge, se anche elimino il sistema del lavoro salariato, perché in questo caso la legge non regola soltanto il sistema del lavoro salariato, ma ogni sistema sociale. Ma è precisamente poggiandosi su questo che gli economisti hanno dimostrato da cinquant'anni che il socialismo non può eliminare la miseria essendo questa di origine naturale, ma può solo renderla generale, distribuirla su tutta la superficie della società ad un tempo » (Le citazioni sono tratte da K. Marx, *Critica al Programma di Gotha*, Edizioni in lingue estere, Mosca 1947, pp. 31-2). Engels fa un'esplicazione assai piana ed esauriente della polemica nella sua lettera a Bebel del 15 marzo 1875: la legge lassalliana « riposa su una concezione economica del tutto antiquata, cioè che l'operaio riceve in media solo il minimo del salario e precisamente perché secondo la teoria della popolazione di Malthus vi sono sempre troppi operai (questa era la dimostrazione lassalliana). Orbene, Marx ha ampiamente dimostrato nel *Capitale* che le leggi che regolano il salario sono molto complicate; che, a seconda della situazione, prevale ora l'una, ora l'altra di esse, che esse non sono quindi per niente bronzee, ma al contrario molto elastiche, e che il problema non può affatto venire risolto con un paio di parole, come si immaginava Lassalle. La dimostrazione malthusiana della legge che Lassalle ha copiato da Malthus e Ricardo (falsificando quest'ultimo), come essa si trova citata ad esempio nel *Libro di lettura per operai*, pagina 5, da un altro opuscolo di Lassalle, è stata ampiamente confutata da Marx nel capitolo sul “ processo di accumulazione del capitale ” » (In appendice alla *Critica al programma di Gotha*, cit., pp. 50-1).

⁴⁹ Cfr. *Malthusianismo e socialismo*, in « Critica sociale », 1892, 17.

⁵⁰ K. Kautsky, *Socialismo e Malthusianismo*, trad. it. di Leonida Bissolati, cit., p. 370.

⁵¹ Cfr. *Errori illustri*, in « Critica sociale », 1892, 19. L'intervento di Rosa porta il titolo: *Radicali e socialisti in Italia*, *ibidem*.

⁵² La lettera, riportata nel fasc. del 1° ottobre della rivista, ora si può leggere in: Antonio Labriola, *Scritti politici*, a cura e con una introduzione di V. Gerratana, Bari 1970 (il brano cit. è a p. 285).

⁵³ Cfr. *Socialismo di stato e socialismo democratico*, *ib.*

⁵⁴ *Il Congresso di Berlino*, in « Critica sociale », 1892, 23.

⁵⁵ O. Malagodi, *Le riforme sociali*, *ivi*, 1892, 19.

⁵⁶ Per questa tesi della reciproca conversione di determinismo e volontarismo (« positivismo » e « idealismo ») mi richiamo a E. Garin, *La cultura italiana fra '800 e '900*, Bari 1962 e, soprattutto, *Cronache di filosofia italiana*, Bari 1955.

⁵⁷ Mi sembra ne offra un esempio lampante la raccolta del Cortesi *Il socialismo italiano tra riforme e rivoluzione*, Bari 1969; della quale tuttavia apprezzo, oltre che i numerosi e importanti contributi analitici, *l'interesse politico di fondo* per una ri-storicizzazione marxista, fortemente critica e antidogmatica, che sia funzionale alla costruzione di un nuovo progetto strategico-organizzativo su basi di classe.

⁵⁸ Il saggio di Gentile uscì per la prima volta a Pisa nel 1899.

⁵⁹ Quando parlo di *mediazione idealistica* di Labriola do per sottinteso che c'è un Labriola che *non* è quello della tradizione agiografica che lo ha consacrato, attraverso una duplice e complementare operazione (culturale e politica), capostipite della « filosofia della prassi » e della « via italiana al socialismo ». Questa leggenda del « marxismo italiano » (dialettico e antideterminista sin dalla nascita) è stata presa per buona — sotto un profilo di giudizio, però, precisamente opposto — da Mario Tronti (*Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi: Gramsci e Labriola*, in « La Città futura », Milano 1959), che ha coinvolto Labriola nella generale valutazione negativa della « filosofia della prassi » (valutazione di cui, per altro, condivido il movente polemico e il significato politico di fondo). Un errore simmetrico e opposto è stato commesso da altri esponenti del « marxismo all'opposizione », allorché, muovendo dalla giusta esigenza di riesaminare la figura di Labriola nell'ambito della problematica teorico-politica a lui contemporanea (secondinternazionalista), lo ha appiattito sullo sfondo degli orizzonti positivisticci, sottovalutandone oltre misura la capacità di comprensione storica e politica (Un esempio di ciò si ha in certe asserzioni di L. Cortesi: cfr. *La giovinezza di F. Turati*, cit., pp. 38-9 e *A proposito dei rapporti fra socialdemocratici tedeschi e socialismo italiano*, cit., p. 256; notazioni riprese nell'intervento al Convegno promosso da « Mondo operaio » per il 70° del Psi (Firenze, 18-20 genn. '63), in *Il movimento operaio e socialista. Bilancio storiografico e problemi storici*, cit., pp. 121-2.

⁶⁰ Si vedano di Mondolfo, in generale tutti i saggi contenuti in *Sulle orme di Marx* (Bologna 1919), e in particolare il saggio *Né materialismo, né idealismo*,

ma realismo critico-pratico (ora nell'antologia *Umanismo di Marx*, a cura e con una introduzione di N. Bobbio, Torino 1968). Di Gramsci v. *La rivoluzione contro il Capitale*, in *Scritti giovanili (1914-1918)*, Torino 1958, p. 150.

⁶¹ O. Malagodi, *Il pensiero e la rivoluzione*, in « Critica sociale », 1892, 20.

⁶² « Questo grande esercito dell'umanità, senza né capi né guide muoverebbe all'assalto lontano, alla meta lontana; ma ci sono mille probabilità contro una che non la raggiungerebbe » (O. Malagodi, *ib.*).

⁶³ O. Malagodi, *Socialismo italiano*, ivi, 1893 (III), 2.

⁶⁴ Ivi, 1893, 3.

⁶⁵ A. Macchioro, *Marxismo ed economia politica fra XIX e XX secolo*, cit., pp. 27-8; *Studi di storia del pensiero economico*, cit., pp. 504-5.

⁶⁶ E. Ferri, *Socialismo e Scienza positiva: Darwin, Spencer, Marx*, Roma 1894.

⁶⁷ Cfr. « Critica sociale », 1892, 21.

⁶⁸ F. Turati, *Chi è il piú forte? (Polemica darwino-sociale)*, ivi, 1892, 23.

⁶⁹ L. Bulferetti tratta di Loria alle pp. 127-34 dell'*op. cit.* e ne fa un elogio smisurato ed eccessivo rispetto al reale valore del personaggio, al quale l'appellativo di « cretino » affibbiatogli da Labriola sembra sì addica assai piú che non quello di « ingegno di larghissima cultura e di profonda sensibilità » (ivi, p. 128). Bulferetti gli attribuisce inoltre una « piena comprensione dei nessi tra il sistema economico e le varie attività sociali », che lo collocherebbe in una posizione di vantaggio rispetto a tutti gli altri conservatori d'ispirazione socialista.

⁷⁰ B. Bertarelli, *Spedizione alla ricerca del fondamento scientifico della lotta di classe*, in « Critica sociale », 1893, 7.

⁷¹ K. Marx-F. Engels, *Ergänzungsband, Erster teil*, Dietz Verlag, Berlin 1968, p. 511.

⁷² K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Roma 1963, p. 194. (corsivi miei). In questo senso andrebbe, a mio avviso, sviluppato un discorso critico su Loria che, al di là della polemica genericamente antideterministica (cfr. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*), dovrebbe tendere all'enucleazione delle radici ideologiche dei concetti, separati ma convergenti, di *homo oeconomicus* e di *materialismo dello strumento produttivo*. In questo senso ho inteso tracciare gli appunti per uno studio critico delle teorie di A. Loria che mi permetto di riportare in questa nota, a titolo di indicazione di massima per chi voglia intraprendere una disamina delle dottrine economiche di fine secolo non dal punto di vista idealistico (crociano piú o meno mascherato), bensì da quello, marxista, della *critica dell'ideologia*.

Faccio sempre riferimento all'edizione francese di una delle piú significative opere di Loria: *Le bases économiques de la constitution sociale*, deuxième édition Félix Alcan éditeur, Paris 1893 [La ragione della scelta sta nel fatto che questa ed. (come lo stesso Loria rileva nella prefazione) è assai piú completa e precisa della precedente, essendo frutto di un ulteriore approfondi-

mento storico-economico. Il testo era in origine un discorso d'apertura all'Università di Siena.]

Polemica contro le mistificazioni della sociologia contemporanea: il segreto universale (mistero svelato) sta nel fatto che ogni organizzazione sociale (incluse le moderne « democrazie ») si fonda sull'egoismo, sulla cupidigia e sulla sete di guadagno. L'analisi [= demistificazione] loriaiana si presenta come illustrazione dell'errore ideologico e muove, pertanto, dalla distinzione tra apparenza e realtà: sotto il seducente velo degli ideali di libertà, eguaglianza, democrazia si celano gli istinti predominanti dell'interesse (e, stando al primo punto, *sembra* che L. intenda riprodurre il « cinismo industriale » degli economisti, così favorevolmente accolto da Marx e più volte sottolineato in opposizione al moralismo piagnone e filisteo).

La configurazione presente della società civile ha la sua costante in un elemento di macroscopica evidenza, la scissione in due classi contrapposte, così definite da L.: « l'una vive senza lavorare, l'altra lavora senza vivere ». Il morfologico si dissolve nella falsa alternativa imposta alla motivazione del « cominciamento »: « questo stato di cose è esso il prodotto di una necessità naturale, inseparabile dalle condizioni organiche della *natura umana*, o è piuttosto il risultato di *cause storiche*, destinate a scomparire in una fase ulteriore dell'*evoluzione*? [corsivi miei (cfr. la Introduzione a *La costituzione economica*, p. 1)]. N.B.: viene stabilito un rapporto tra *cause storiche* ed *evoluzione*; in fondo non c'è salto qualitativo, nelle stesse premesse del problema, tra l'enunciato *natura* e il suo pseudo-opposto (storia-evoluzione). L'Evoluzione (con la maiuscola), in quanto « legge della legge » (Croce), è concetto altrettanto tautologico e indimostrabile della « natura umana ».

In quanto prodotto di cause storiche (= *evolutive*), la suddetta separazione è destinata « necessariamente » (= *naturalmente*) a scomparire, per lo stesso movimento dell'Evolutione.

Genesi, tendenze e caratteri della proprietà: essa non può avere origine che dalla violenza, dall'oppressione del lavoratore, *nel caso che la terra sia libera* (ove la supremazia del capitalista si caratterizza nella fattispecie della *schiavitù*). La proprietà dell'uomo diviene *la prima base* della supremazia capitalistica solo quando, con la diminuzione della produttività della terra, si viene a determinare una forma di servitù più sottile e raffinata, volta essenzialmente allo scopo di ottenere un rendimento maggiore, richiesto dalla nuova e più precaria situazione del lavoratore. La diminuzione della produttività della terra costituirebbe così la linea di demarcazione fra le due fasi storiche della schiavitù e del capitalismo vero e proprio. Ma questo non basta: per spiegare la nascita dell'organizzazione capitalistica, Loria deve, all'elemento suddetto, accostarne un altro: l'aumento della popolazione. [L'*aumento della popolazione* è inteso da Loria assai più nel senso malthusiano (ripreso poi da Lange e da Lassalle), che non in quello di Marx — che nell'*Ideologia tedesca* aveva introdotto questo elemento dentro il contesto della *spiegazione genetica*: nel corso della storia, la produzione da parte degli uomini dei propri mezzi di sussistenza « non appare che con l'*aumento della popolazione* » (trad. it., Roma 1967, p. 9)].

La dottrina loria e il malthusianismo: tutte le precedenti considerazioni non devono indurre a risolvere *tout court* Loria in Malthus; errore cui fu indotto F. Virgili, dalla confusione tra l'eccesso di popolazione prodotto dalla cessazione della terra libera (Loria) e l'eccesso naturale di popolazione (Malthus). L'accostamento con la teoria malthusiana serve, di conseguenza, per sottolinearne la comune matrice ideologica e regressiva. C'è in Loria una caratterizzazione dell'evoluzione storica rispetto all'evoluzione biologica, ma essa riguarda la specificazione relativa al mutamento dello *strumento produttivo* (tema che diverrà patrimonio del « marxismo della Seconda Internazionale »: v. Bernstein). O. Malagodi, nel recepire per la « Critica sociale » (1892, 19) il vol. *Carlo Darwin e il darwinismo nelle scienze biologiche e sociali* (Scritti vari di G. Canevini, G. Cattaneo, A. Loria, G. Marinelli, E. Morselli, G. Romiti, G. Tarozzi, G. Trezza e T. Vignoli — raccolti e pubbl. da E. Morselli, Dumolard, Milano 1892), sottolineava un fatto preciso: in un momento in cui la teoria darwiniana veniva applicata a quasi tutte le scienze, il solo Loria affermava che essa non reggeva se applicata al campo economico; motivando ciò con la ben nota affermazione sulla superiorità biologica dei proletari. C'è pertanto in Loria l'istanza dell'individuazione della specificità del piano storico, anche se poi quest'ultimo è volgarmente ridotto a un concetto unilaterale e pre-marxista di *economico*. E qui Loria fa filosofia della storia senza volerlo: il processo di nascita, crescita e morte delle diverse forme di organizzazione economico-sociale sarebbe *espresso*, incarnato, nei mutamenti subiti nel corso dell'Evoluzione dallo « strumento produttivo ».

Cessazione della terra libera: quando, a causa dell'incremento demografico, tutte le terre coltivabili vengono occupate, al lavoratore è preclusa qualsiasi possibilità di occupazione di altre terre libere, per cui è costretto a vendere la propria forza-lavoro al capitalista e a rimettere a questi la maggior parte della sua attività produttiva realizzata in prodotto: « Ed è così che si stabilisce il profitto, non più violento, ma automatico, dovuto all'appropriazione progressiva della terra, che strappa all'operaio ogni opzione e getta le basi della sua servitù economica » (*op. cit.*, p. 4).

Necessità della fine del capitalismo: i limiti che la soppressione della terra libera impone alla produzione « determinano una diminuzione fatale delle entrate del capitale e, infine, il suo annullamento necessario; da ciò la impossibilità della persistenza della produzione, sotto l'impero dell'economia capitalistica, e la necessità della sua dissoluzione » (ivi, p. 7). Il solo rimedio per ovviare alla penuria crescente sarà allora il ripristino della terra libera, mediante la concessione a ciascun individuo del diritto di insediamento in un determinato settore di terra coltivabile: per questa via potrà, secondo Loria, realizzarsi l'associazione spontanea del lavoro, la forma economica adeguata e l'equilibrio sociale (v. in proposito *Analisi della proprietà capitalistica*, Bocca, Torino 1889).

L'antisocialismo di A. Loria: l'associazione mista è la forma-limite dell'economia, « verso la quale tende *inconsciamente* l'evoluzione sociale »; « la forma-limite [...] rappresenta l'ultimo stadio dello sviluppo di un fenomeno » (*Les bases économiques*, cit., p. 8 e n. — corsivo mio).

L'aspetto etico nel pensiero di A. Loria: « La morale, nella società-limite, è l'insieme degli atti e delle astensioni che assicurano la coesione e il benessere sociale; inoltre, per provocare queste azioni e queste astensioni, non c'è bisogno di sanzioni ma è sufficiente l'egoismo individuale » (ivi, p. 13). La meccanica dell'egoismo è, di per sé, la garanzia maggiore dell'armonia sociale: un uomo libero non può esercitare all'interno di questa società alcun atto usurpatore, in quanto quest'ultimo si rivolgerebbe automaticamente contro di lui. Ciò sarebbe, a giudizio di Loria, comprovato dai reiterati fallimenti delle varie forme di organizzazione economica e sociale. Il discorso lorianiano appare come una conseguenza-limite delle premesse hobbesiane (egoismo razionalizzato che si trasforma in beneficio comune), ed è in questo suo carattere saldamente ancorato ai capisaldi dell'ideologia borghese: « Per questo da qualunque lato si osservino le cose, risulta evidente che nella società-limite l'egoismo individuale è sufficiente da solo a determinare un sistema di atti morali che assicurino il benessere sociale e rispondano all'ideale di verità il più elevato che si possa immaginare » (ivi, p. 15). Loria giudica errate le convinzioni di alcuni socialisti (Bellamy) riguardo alla cessazione dell'egoismo nella società-limite, perché fondate sulla falsa premessa che la natura umana è suscettibile di cambiamento. Di contro afferma che in un'economia egualitaria e associativa il rispetto del benessere altrui e l'azione svolta a procurarlo sono esattamente conformi all'egoismo individuale, « poiché ogni danno o vantaggio apportato agli altri si ripercuote fatalmente a danno o a vantaggio di colui che ha agito. [...] Hobbes è dunque assolutamente in errore allorché crede che lo stato naturale dell'umanità è la guerra di tutti contro tutti, perché, al contrario, in un'economia di eguali, la limitazione reciproca degli egoismi determina necessariamente la pace universale » (ivi, p. 16, n.).

⁷³ Cfr. « Critica sociale », 1893, 5.

⁷⁴ V. Pareto-F. Turati, *La risposta di Diogene sulle cause e sui rimedi degli scandali odierni*, ivi, 1893, 7.

⁷⁵ F. Coletti, *Il liberismo e la critica storica della economia sociale*, ivi, 1893, 9.

⁷⁶ Lo stesso Labriola, nel « Primo saggio » batte con forza l'accento sulla necessità storico-morfologica del socialismo scientifico, contro le interpretazioni deviazionistiche tanto in senso meccanicistico che volontaristico; quest'ultima interpretazione, anzi, fa scadere il materialismo storico al rango di dottrina utopistica, e, sotto il profilo politico, non va al di là di un mero settarismo velleitario (cfr. A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 78).

⁷⁷ Cfr. K. Marx, *Le Capital*, Librairie du Progrès, Paris, p. 28.

⁷⁸ K. Marx, *Il Capitale*, trad. it., Roma 1964,, vol. I, p. 45.

⁷⁹ Ivi, p. 107: i primi due corsivi sono miei.

⁸⁰ Ivi, p. 108.

⁸¹ La lettera è firmata: *Un gregario*, v. « Critica sociale », 1893, 12.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ I corsivi sono miei. Il Congresso socialista veneto era stato accusato dalla « Critica sociale » di « rivoluzionarismo ». In una lettera pubblicata sul fasc. del 1° agosto (n. 15), Eugenio Florian rispondeva affermando che scopo del Congresso era stato precipuamente quello d'intendere in modo corretto il concetto di evoluzione, nella convinzione che sul modo in cui esso era correntemente inteso perduravano « errori ed equivoci dannosi alla propaganda del partito ».

⁸⁴ « Critica sociale », 1893, 14.

Capitolo secondo

¹ Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 24.

² Alla fine del VI capitolo del « Secondo saggio » viene affrontato il problema del valore predittivo del marxismo, che fa tutt'uno con il problema del « comunismo critico » e della sua caratterizzante distinzione dal socialismo utopistico: l'avvento di una società senza classi, che in questo si palesava come un mero ideale razionalistico o filosofico, in quello è invece il risultato di un'operazione di analisi dei fatti — condotta, appunto, con metodo « critico » — in grado d'indicare i mezzi con i quali il futuro dell'umanità è in grado di compiere il proprio salto qualitativo. Ciò deriva direttamente dal fatto che il « comunismo critico » altro non è se non la coscienza teorica — e storica — del moderno movimento proletario, il quale, a sua volta, dallo studio della « sottostante struttura economica » risulta essere il supporto determinante di ogni sviluppo effettivamente progressivo della società: « Noi possiamo, senza essere *utopisti*, ma solo in quanto *comunisti critici* [corsivi nel testo], prevedere, come di fatti prevediamo, l'avvento di una società, che svolgendosi dalla presente, e anzi dai suoi contrasti, per le leggi immanenti del divenire storico, metta capo in una associazione senza antitesi di classe: il che porta seco, che la regolata produzione eliminerebbe l'aleatorio della vita, che nella storia si rivela finora come multiforme intreccio di accidente e d'incidenza. Ma ciò è l'avvenire, e non è, né il presente, né il passato. Se noi invece ci proponiamo di penetrare nelle vicende storiche svoltesi fino ad ora, assumendo, come assumiamo, a filo conduttore *il variare delle forme della sottostante struttura economica, fino al dato più semplice del variare degl'istrumenti*, noi dobbiamo avere piena coscienza della difficoltà del problema che ci proponiamo; perché qui non si tratta già di aprir gli occhi e di vedere, ma di *uno sforzo massimo del pensiero, che è diretto a vincere il multiforme spettacolo della esperienza immediata, per ridurne gli elementi in una serie genetica* » (ivi, p. 96; corsivi miei).

Quindi, aspetto predittivo e aspetto genetico sono della stessa natura, o meglio, il primo discende direttamente dal secondo. La stessa definizione di « so-

cialismo moderno», è detto nel primo saggio, « non deve esprimere una semplice data di cronologia estrinseca, ma anzi un indice del processo interno, ossia morfologico, della società ». Pertanto, il superamento storico delle dottrine utopistiche nel « comunismo critico » non rientra in un processo estrinseco, puramente cronologico, ma in un processo morfologico: esso è un « sorpassare intrinsecamente » (ivi, pp. 14-5).

Nella misura in cui il socialismo moderno coglie il carattere necessario del superamento della prospettiva utopistica, esso si pone come la coscienza teorica del movimento proletario e, al tempo stesso, come il massimo punto di consapevolezza cui è pervenuta l'era moderna: « Né a noi è dato di giungere, nemmeno ora, alla coscienza del comunismo critico, senza ripassare mentalmente per quelle dottrine, ripercorrendo il processo della loro apparizione e sparizione. Il fatto è che quelle dottrine, non sono soltanto *passate* nel tempo, o dalla memoria, ma furono intrinsecamente *sorpassate*, e per la mutata condizione della società, e per la progredita intelligenza delle leggi su le quali poggia la formazione ed il processo di essa ». Pertanto, « la coscienza teoretica del socialismo sta oggi, come prima, e come starà sempre, nella intelligenza della sua necessità storica, ossia nella *consapevolezza del modo della sua genesi...* La dimostrazione è tutta nell'imperativo della *necessità* » (corsivi miei; pp. 15-6). Più sotto sono indicate le condizioni storiche che hanno determinato la nascita e il formarsi della nuova teoria: « Il comunismo critico non sorge se non nel momento in cui il moto proletario, oltre ad essere un risultato delle condizioni sociali, ha già tanta forza in sé da intendere, che queste condizioni sono mutabili, e da intravedere con quali mezzi e in che senso possano essere mutate... Esso è una rivelazione, ma non già come apocalissi o promessa di millennio. È la *rivelazione scientifica* e meditata del cammino che percorre la nostra società civile... » (corsivi miei; p. 16).

³ Corsivi miei; ivi, p. 111.

⁴ Ivi, p. 7.

⁵ Ivi, p. 97.

⁶ Ivi, p. 98.

⁷ Corsivi miei; ivi, p. 16.

⁸ Cfr. *Note sulla letteratura italiana del secolo decimonono. XXIII. Giovanni Bovio e la poesia della filosofia*, parte seconda, « La Critica », 1907, pp. 417-8: Labriola, scrive il Croce, « da giovane fu hegeliano; ma poi abbandonò Hegel per passare ad Herbart; ma di Herbart non riuscì ad assorbire né la metafisica né la logica; e si dette, infine, allo hegelismo, alquanto spurio, del Marx, e più ancora, di Federico Engels. Del suo passaggio attraverso Herbart non serbò segno alcuno, perché ciò solo che un hegeliano può imparare da Herbart è l'importanza somma della distinzione; e il Labriola, almeno nel suo ultimo periodo, non proseguì di troppo amore i concetti distinti, che chiamava la scolastica tradizionale ».

⁹ Nella lettera a Engels del marzo '94, dopo un breve accenno alla familiarità che sin dai primi anni aveva avuto con tutta la letteratura hegeliana e posthegeliana, e alla sua lettura dei testi feuerbachiani dal '66 al '69 circa, scriveva:

« Forse — anzi senza forse — io sono diventato comunista per effetto della mia educazione (rigorosamente) hegeliana, dopo esser passato attraverso la psicologia di Herbart e la *Volkerpsychologie* di Steinthal ed altro » (v. Marx-Engels, *Corrispondenza con italiani*, Milano 1964, p. 525).

¹⁰ A. Labriola, *op. cit.*, p. 72.

¹¹ Ivi, p. 71. Alla luce della concezione materialistica della storia Labriola riprende, cosí, una tematica a lui assai vicina: quella della *statistica morale*. Il problema etico, visto dall'angolatura marxista, mentre per un verso studia il campo della vita pratica in modo obiettivo, non intende, per l'altro, fornire l'equivalente etico della singola situazione economica di ciascun individuo (che significherebbe cadere nel massimo della grossolanità e dell'irrazionale); la statistica morale, a differenza da come era stata intesa e svolta dai positivisti, deve avere sí come oggetto fenomeni di massa (proprio per questo è *statistica*), ma non quelli che essa stessa si crea (attraverso un'accumulazione di casi empirici), bensí i gruppi che esistono « realmente ». E per « realmente » Labriola intende, come sempre, in *circostanziate condizioni*. Ragion per cui la statistica morale deve tener conto, proprio alla luce di una corretta interpretazione del materialismo storico, delle varianti individuali. « Dunque l'etica si risolve a un certo punto nello studio storico delle condizioni soggettive ed oggettive del come la morale si sviluppi, o trovi impedimento a svilupparsi. In ciò solo, ossia entro questi termini, ha valore l'enunciato, che la morale è corrispettiva alle situazioni sociali, e ossia, in *ultima analisi*, alle condizioni economiche. A qualche cretino soltanto può esser passato per il capo di dire che la morale individua di ciascun uomo sia rigorosamente proporzionale alla sua individuale situazione economica. Ciò è non solo empiricamente falso, ma è intrinsecamente irrazionale. Data la elasticità del meccanismo psichico, non è possibile mai di ridurre lo sviluppo dei singoli individui esclusivamente al tipo della classe o dello stato sociale. Qui si tratta dei fenomeni di massa; di quei fenomeni che formano, o dovrebbero formare, l'oggetto della *statistica morale*: disciplina costea che è rimasta fin ad ora incompleta, perché ha assunto ad oggetto delle sue combinazioni i gruppi che essa stessa si crea, sommando i numeri dei casi (p. e. adulterini, furti, omicidi), e non quei gruppi che come classi, condizioni, e situazioni realmente, ossia socialmente, esistono » (corsivi nel testo; *op. cit.*, pp. 129-30).

¹² Corsivi miei; ivi, p. 79.

¹³ La volontà di Labriola di specificare il senso scientifico autonomo del marxismo è ancora una volta confermata dalle continue distinzioni che egli pone rispetto all'accezione di *scienza* piú diffusa e corrente nel suo tempo — che era appunto data dal positivismo — soprattutto quando si trova ad affrontare aspetti del marxismo (come quello psicologico e quello sociologico) facilmente travisabili e confondibili con le tante sociologie e psicologie allora diffuse: « Per ciò noi socialisti, che ci lasciamo ben volentieri chiamare scientifici, se altri non intende per total modo di confondersi coi positivisti, ospiti spesso ma da noi non sempre bene accetti, che a lor grado monopolizzano il nome di *scienza*, noi non ci battiamo i fianchi per sostenere una tesi astratta e generica, come fossimo caudicidi o sofisti: né ci affanniamo a dimostrare la razionalità degli

intenti nostri. I nostri intenti non sono se non la espressione teorica e la pratica esplicazione dei dati che ci offre la interpretazione del processo che si compie attraverso noi e intorno a noi; e che è tutto nei rapporti obiettivi della vita sociale, di cui noi siamo soggetto e oggetto, causa ed effetto, termine e parte. I nostri intenti son razionali, non perché fondati sopra argomenti tratti dalla ragion ragionante, ma perché desunti dalla obiettiva considerazione delle cose; il che è quanto dire dalla dilucidazione del processo loro, che non è, né può essere, un risultato del nostro arbitrio, anzi il nostro arbitrio vince ed aggiora » (corsivo nel testo; ivi, pp. 10-11).

¹⁴ Cfr. ivi, p. 72: « ...la nostra dottrina obiettivizza, e in un certo senso *naturalizza* la storia, invertendone la spiegazione dei dati alla prima evidenti delle volontà operanti a disegno, e delle ideazioni ausiliari all'opera, alle cause ed ai moventi del volere e dell'operare, per trovar poi la coordinazione di tali cause e moventi nei processi elementari della produzione dei mezzi immediati della vita » (corsivo nel testo).

¹⁵ Ivi, p. 65.

¹⁶ Ivi, cfr. p. 75: « Dunque la scienza storica ha per suo primo e principale oggetto la determinazione e la ricerca del terreno artificiale, e della sua origine e composizione, e del suo alternarsi e trasformarsi. Dire che tutto ciò non è se non parte e prolungamento della natura, è di cosa, che per esser troppo astratta e generica, in fin delle fini conchiude poco ».

¹⁷ Sarebbe assurdo porsi il problema delle origini specifiche della storia dell'uomo e sarebbe soprattutto uno sforzo disumano che porterebbe soltanto a fare dell'ideologia. Con la conseguenza di trovarsi dinanzi a una problematica falsa e inconsistente proprio perché priva di un aggancio reale.

Cfr. ivi, p. 73: « Ma dell'uomo *ferus primaevus* (corsivo nel testo), che possiamo ricostruirci in fantasia per combinazione di congetture, non è dato a noi di avere una empirica intuizione; come *non ci è dato di determinare la genesi di quel hiatus, ossia di quella discontinuità, per la quale l'uman genere s'è trovato come distaccato dal vivere degli animali*, e poi in seguito sempre superiore a questo » (corsivi miei).

Cfr. la prima parte della *Ideologia tedesca*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1962: « Il primo presupposto di tutta la storia umana è naturalmente l'esistenza di individui umani viventi. Il primo dato di fatto da constatare è dunque l'organizzazione fisica di questi individui e il loro rapporto, che ne consegue, verso il resto della natura. Qui naturalmente non possiamo addentrarci nell'esame né della costituzione fisica dell'uomo stesso, né delle condizioni naturali trovate dagli uomini, come le condizioni geologiche, oro-idrografiche, climatiche, e così via. Ogni storiografia deve prendere le mosse da queste basi naturali e dalle modifiche da esse subite nel corso della storia per l'azione degli uomini ».

Nel brano successivo Marx pone la differenza tra uomo e animale (è un diaframma reale, scientifico, che si sostituisce a un diaframma inesistente, ideologico): « Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciano a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza, un pro-

gresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale ». Quindi, dopo avere indicato nel *fatto* della produzione l'elemento dinamico in grado di determinare, geneticamente, l'origine della società e il salto qualitativo per il quale la storia dell'uomo si è sganciata dalla storia naturale e dal vivere degli animali, Marx passa a considerare — immediatamente — l'importanza del *modo* (Weise) in cui gli uomini producono i propri mezzi di sussistenza; esso non va infatti risolto nella esclusiva riproduzione dell'esistenza fisica degli uomini (concezione meccanicistica o volgare), in quanto nel suo farsi esso si pone già come qualcos'altro da ciò che era in origine, come 1. specifico modo di attività degli individui umani viventi; 2. modo determinato di esplicitare la propria vita; 3. modo di vita (*Lebensweise*) determinato: « Il modo in cui gli uomini producono i loro mezzi di sussistenza dipende prima di tutto dalla natura dei mezzi di sussistenza che essi trovano e che debbono riprodurre. *Questo modo di produzione non si deve giudicare solo in quanto è la riproduzione dell'esistenza fisica degli individui*; (corsivi miei); anzi, esso è già un modo determinato dell'attività di questi individui, un modo determinato di estrinsecare la loro vita, un *modo di vita* determinato. Come gli individui esternano la loro vita, così essi sono. Ciò che essi sono coincide dunque con la loro produzione, tanto con *ciò che* producono quanto col *modo come* (corsivi nel testo) producono. Ciò che gli individui sono dipende dalle condizioni materiali della loro produzione ». Se nell'*Ideologia tedesca* Marx si limita a vedere in equilibrio e in concomitanza i due aspetti del *fatto* e del *modo* della produzione (« sowohl... was sie produzieren, als auch... wie sie produzieren »), nel *Capitale* tenderà decisamente a privilegiare il secondo, cioè il lato formale dell'attività pratica.

¹⁸ A. Labriola, *op. cit.*, pp. 72-3.

¹⁹ Per questa ragione sarebbe assurdo interpretare in senso metafisico o genericamente filosofico l'affermazione che Labriola fa nel « Terzo saggio », per la quale il marxismo sarebbe una « concezione del mondo » (*Lebens- und Weltanschauung*).

²⁰ A. Labriola, *op. cit.*, p. 76.

²¹ Ivi, pp. 76-7.

²² Ivi, p. 77.

²³ Ivi, p. 79.

²⁴ Corsivi nel testo; ivi, p. 85.

²⁵ Cfr. Ernesto Ragionieri, *Il marxismo e l'Internazionale*, Roma 1968, p. 86, n. 76.

²⁶ Vedi in proposito: Erhard Lucas, *Marx' und Engels' Auseinandersetzung mit Darwin. Zur Differenz zwischen Marx und Engels*, in « International Review of Social History », a. IX (1964), pp. 433-69.

²⁷ Karl Kautsky, *Die sozialen Triebe in der Tierwelt*, in « Die Neue Zeit », a. I (1883), pp. 20-7; 67-73. — Karl Kautsky, *Die sozialen Triebe in der Menschenwelt*, in « Die Neue Zeit », a. II (1884), pp. 13-9; 49-59; 118-25.

²⁸ Ernesto Ragionieri, *op. cit.*, p. 88. Nella polemica con il darwinista svizzero Arnold Dodel-Port, che tendeva a ridurre l'ambito di validità del darwinismo al mondo naturale, Kautsky palesa lo sforzo contrario di estendere quello — di cui intuiva la grande importanza rivoluzionaria (riconosciuta, come abbiamo visto, dallo stesso Labriola) — alla società, allo scopo di fondare una scienza sociale organica, che avesse un valore politico progressista. Ma, mosso da un'esigenza puramente intellettualistica, si curò soltanto di estendere ideologicamente l'ambito del darwinismo come naturalismo di per sé capace di sovvertire la morale tradizionale, fondata sulla versione religiosa della creazione, e le relative regole sociali, ad essa direttamente o indirettamente collegate.

²⁹ Corsivi miei. K. Kautsky, *Sozialismus und Darwinismus*, in « Oesterreichischer Arbeiter-Kalender für das Jahr 1890 », pp. 53-4. La traduzione del brano si trova in E. Ragionieri, *op. cit.*, pp. 85-6.

Per chi voglia approfondire il modo in cui la polemica sul rapporto marxismo-darwinismo si sviluppò in Italia, rimandiamo alla discussione di Filippo Turati con Guglielmo Ferrero, apparsa sulla « Critica sociale », 1892 (II), n. 9, sotto il titolo *Carlo Marx ucciso da Carlo Darwin*.

³⁰ Gastone Manacorda, *Formazione e sviluppo del Partito socialista in Italia*, in « Studi storici », IV, 1963, p. 46.

³¹ Mario Tronti, *Operai e capitale*, Torino 1966, p. 132.

³² A. Labriola, *op. cit.*, pp. 29-30.

³³ Ivi, p. 30. Cfr. MEW, Band 13, 1961, p. 9: « Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoss der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet werden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, dass die Aufgabe selbst nur entspringt, wodie materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigsten in Prozess ihres Werdens begriffen sind ».

³⁴ A. Labriola, *op. cit.*, p. 78.

³⁵ Ivi, p. 31.

³⁶ Ivi, p. 17.

³⁷ Corsivi miei, p. 20.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, pp. 20-1.

⁴⁰ Ivi, pp. 147-8.

⁴¹ Ivi, p. 149.

⁴² Ivi, p. 30. Cfr. MEW, Band 13, 1961, p. 9: « Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form der gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinn von individuellen Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorchwachsenden Antagonismus, aber die im Schloss der bürgerlichen

Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser Gesellschaftsformation schliesst daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab ».

⁴³ A. Labriola, *op. cit.*, pp. 110-1.

⁴⁴ Cfr. E. Ragonieri, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani*, Milano 1964, pp. 445-6. Vedi pure Garin, *Introduzione a: Labriola, La concezione*, cit., pp. XLVI-XLVII (nota 36).

⁴⁵ Antonio Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino 1949, pp. 121-2.

⁴⁶ Ludovico Actis-Perinetti, *Antonio Labriola e il marxismo in Italia*, Torino 1958, p. 91. In effetti, Perinetti, almeno per quanto riguarda lo sviluppo del pensiero di Labriola, non sostiene la tesi della rottura bensì quella della continuità; ma ciò gli è possibile solo in quanto egli minimizza la portata dell'esperienza neo-hegeliana, accentuando invece il valore dell'elemento neo-umanistico ed epistemologico. Sostanzialmente si può comunque dire che la base teorica di questa interpretazione ha la sua origine nella tesi della rottura della dialettica materialistica nei confronti di quella hegeliana.

⁴⁷ *Sviluppi dello hegelismo in Italia. F. De Sanctis, S. Tommasi, A. Labriola*, una antologia degli scritti a cura di Mario Rossi, Torino 1957.

⁴⁸ In « Società », n. 6 (nov. 1958), pp. 1189-95.

⁴⁹ L. Actis-Perinetti, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁰ Mastroianni-Merker-Rossi, *A proposito di alcuni studi recenti sul Labriola*, in « Società », n. 5, sett. 1959. Di Giovanni Mastroianni ricordiamo l'interessante e stimolante volume su *Antonio Labriola e la filosofia in Italia*, Catanzaro 1968.

⁵¹ Prefazione di M. Rossi alla cit. antologia, pp. LXI sgg.

⁵² Corsivi miei, « Società », n. 5, p. 1015.

⁵³ Ivi, p. 1018.

⁵⁴ Ivi, p. 1020.

⁵⁵ Cfr. Louis Althusser, *Per Marx*, Roma 1967: « Non ci si può addentrare in uno studio marxista delle opere giovanili di Marx (e di tutti i problemi da esse suscitati) senza avere rotto con le tentazioni spontanee o elaborate del metodo analitico-teleologico in cui sono sempre più o meno presenti i *principi hegeliani*. Per fare ciò bisogna rompere con i presupposti di questo metodo ed applicare al nostro oggetto i principi marxisti di una teoria dell'evoluzione ideologica ».

Questi principi sono: 1) ogni ideologia va considerata come « un tutto reale », avente il suo modulo unificatore nella propria « problematica »; 2) il senso di questa problematica (dell'ideologia come intero) non dipende dai suoi rapporti con una verità ad essa esterna (ché in tal caso si tratterebbe di applicare principi ideologici), bensì con il « campo ideologico esistente e coi problemi e la struttura sociale che lo sostengono e vi si riflettono »; pertanto lo sviluppo della singola ideologia non va mai visto in rapporto alla sua origine

o al suo punto di approdo (visti come la sua verità), bensì nel rapporto tra i mutamenti di essa e i mutamenti del campo ideologico (e quindi dei « problemi » e dei « rapporti sociali » che ne sono il supporto); 3) « il principio motore dello sviluppo di una singola ideologia non risiede dunque dentro l'ideologia stessa, bensì fuori, *al di qua* della singola ideologia; nel suo autore come individuo concreto e nella storia effettiva che si riflette in questo sviluppo individuale, secondo i complessi legami che l'individuo ha con questa storia » (p. 46).

Per quanto riguarda il rapporto Hegel-Marx, Althusser rifiuta le categorie filosofiche del « superamento » e del « rovesciamento » (quest'ultima è accettata da Della Volpe): a) « Il “superamento” di Hegel non è affatto una “Aufhebung” nel senso hegeliano, ossia l'enunciazione della verità di ciò che è contenuto in Hegel; non è un superamento dell'errore verso la sua verità: è invece un superamento della illusione verso la realtà; anzi piuttosto che un “superamento” dell'illusione verso la realtà, è un dissolvimento dell'illusione e un ritorno indietro dall'illusione dissolta verso la realtà: il termine “superamento” non ha quindi più nessun senso » (p. 60). b) « Non si tratta più qui del “rovesciamento” di Hegel in generale, vale a dire del rovesciamento della filosofia speculativa come tale » (p. 72). Sulla base del puro e semplice « rovesciamento » della dialettica idealistica si perviene a una piattaforma ancora filosofica. Chiunque si illude di rovesciare *tout court* la filosofia speculativa non sarà che il Proudhon della filosofia, prigioniero di essa come Proudhon lo era dell'economia politica borghese (qui sta il senso della rottura con l'essentialismo filosofico nella *Deutsche Ideologie*). La « rottura epistemologica » si ha nel momento in cui Marx supera la prospettiva filosofica ed essenzialistica, ponendo i termini specifici in cui va intesa l'analisi della società: non ci si trova più, in tal modo, su un terreno naturale, ma « artificiale », costitutivo della *Wirklichkeit*. « La “produzione e riproduzione della propria vita materiale”, le condizioni specificamente umane — scrive Luporini —, in cui essa si mantiene e si svolge, diventeranno perciò l'elemento strutturale (in senso dinamico) dell'“insieme dei rapporti sociali”. Ciò consentirà l'operazione di astrazione scientifica per cui nello “insieme dei rapporti sociali” verranno ritagliati, per così dire, i “rapporti di produzione” (solo a questo punto tale “insieme” si presenta come strutturato): quale base oggettiva di ogni relazione intersoggettiva e interpersonale. Il materialismo storico sarà allora compiutamente costituito come criterio interpretativo della società e della storia » (C. Luporini, *Introduzione alla Ideologia tedesca*, Roma 1967, pp. LXXXIV-LXXXV).

Il discorso di Luporini riprende e in un certo senso va al di là del discorso di Althusser, nel momento in cui si preoccupa di recuperare dal contesto ideologico delle opere filosofiche giovanili di Marx quegli elementi dinamici (presenti soprattutto nei *Manoscritti del '44*) che lo condurranno al materialismo storico, nonché quel richiamo — sempre costante — agli individui umani viventi, che « rappresenta in Marx il retaggio antispeculativo feuerbachiano » e insieme la garanzia della scientificità del suo discorso (le strutture in funzione degli individui umani, e viceversa). Ma qui si riaffaccia la questione dell'*umanesimo*. Né voglio entrare nel merito, in questa sede, dei particolari della discussione. Chi scrive, comunque, accetta sostanzialmente l'obiezione di Luporini

ad Althusser, nella convinzione che *una teoria marxista delle strutture non chiude, ma piuttosto apre, il discorso sull'individuo.*

⁵⁶ Cfr. Eugenio Garin, *Introduzione*, cit., p. xv.

⁵⁷ Aldo Zanardo, *Introduzione* alla nuova ed. it. cit. della *Sacra famiglia*, Roma 1967, p. xvii.

⁵⁸ A. Labriola, *Opere complete*, a c. di L. Dal Pane, Milano, vol. III, 1962, p. 4.

⁵⁹ Cfr. L. Actis-Perinetti, *op. cit.*, p. 15: « Se la sua attenzione per lungo periodo sembra essersi maggiormente concentrata su Herbart e su Hegel, ciò è dovuto al fatto che sono questi due nomi quelli che in qualche modo riassumono un contrasto, una antitesi profonda che Labriola si propone di non accettare affatto come indice di una dissociazione definitiva: la antitesi fra realismo e idealismo, fra pluralismo e monismo, fra psicologia scientifica e fenomenologia dello spirito, fra specificazione dei metodi ed anticipazione di ogni metodo nella onnisciente dialettica. Si può ben affermare che proprio per aver fissato sin dal principio i limiti opposti di queste due posizioni di pensiero, Labriola ha potuto evitare di trovarsi rinchiuso nei limiti idealistici della dialettica o in quelli empirico-astrattizzanti dell'herbartismo scolastico ».

⁶⁰ Emilio Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Torino 1962, p. 105.

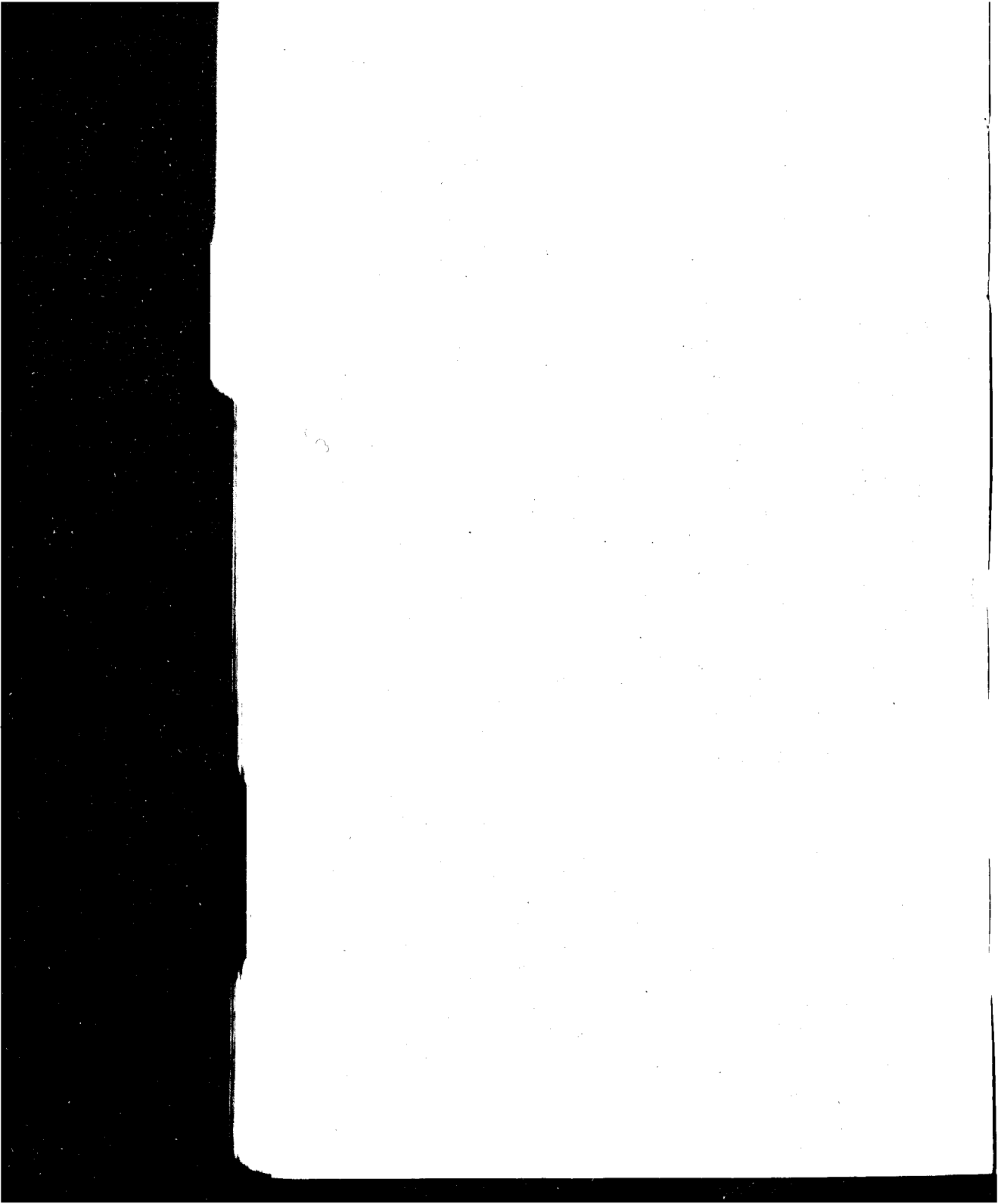
⁶¹ Mi riferisco, oltre al citato Mastroianni, al Berti, che vede nel pensiero di Spaventa l'elemento base che, sviluppato e dinamicizzato, fornirà a Labriola i presupposti per attuare il rovesciamento della dialettica hegeliana. (*Per uno studio della vita e del pensiero di Antonio Labriola*, Roma 1954; *Bertrando Spaventa, Antonio Labriola e l'hegelismo napoletano*, in « Società », 1954, n. 3, pp. 406-30; n. 4, pp. 583-607; n. 5, pp. 764-91).

V. E. Agazzi, *op. cit.*, p. 105: « La tendenza a collegare troppo strettamente il marxismo finale con l'iniziale hegelismo del Labriola, che si manifesta in taluni interpreti marxisti di stretta ortodossia, finisce per l'appunto a condurre ad una certa sottovalutazione dell'importanza assunta dall'influsso genericamente herbartiano, che pure improntò di sé per circa un ventennio il suo insegnamento e i suoi scritti ».

⁶² V. E. Agazzi, *op. cit.*, p. 106.

⁶³ Ivi, p. 124 e p. 183 (n. 206).

⁶⁴ *Introduzione*, cit., p. XLVIII.



Capitolo terzo

¹ Cfr. « Critica sociale », 1892 (II), 16, corsivi miei.

² Ivi, corsivi miei.

³ *Filippo Turati attraverso le lettere di corrispondenti (1880-1925)*, per cura di Alessandro Schiavi, Bari 1947, p. 63 (da ora in poi indicato con la sigla FT).

⁴ Ivi, p. 64. Notevole importanza riveste l'indirizzo al Congresso di Halle, in quanto colloca in termini assai precisi la funzione di avanguardia del partito e lo scopo fondamentale che sta alla base della sua costituzione: « Il proletariato militante procederà sicuro *sulla via che mena diritto alla socializzazione dei mezzi di produzione ed all'abolizione del presente sistema di salariato*, fidando solo nei suoi propri mezzi e nelle sue proprie forze, e fermo in questa convinzione, che non gli è data speranza di progresso intellettuale e morale, né di garanzia di libertà e di costituzione democratica, *se non è prima cambiato nei fondamenti l'assetto economico della convivenza sociale* » [Ho preferito basarmi sul testo riportato da Ragionieri in *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani. 1875-1895*, Milano 1961, pp. 241-2 (tratto da « La Montagna » di Napoli, 28 settembre 1890), piuttosto che su quello di « Cuore e Critica » (IV, 1890, pp. 209-10), poi riprodotto da Croce, in *Scritti vari editi e inediti di filosofia e politica*, Bari 1906, pp. 345-8].

⁵ FT, p. 65.

⁶ Ivi, p. 74.

⁷ Ivi, p. 73.

⁸ Corsivi miei. Ivi, p. 75.

⁹ Ivi, p. 77 (lettera del 31 ottobre 1890).

¹⁰ Assai bene chiariscono l'intimo legame in Labriola tra posizione teorica — che, partendo da una rigorosa interpretazione del pensiero di Marx passa alla disamina della scienza e della cultura dell'Italia del tempo e al conseguente

inserimento della polemica antipositivistica nel contesto della critica della ideologia come pseudo-scienza e metafisica travestita — e posizione pratica, caratterizzata dal netto rifiuto del compromesso, le seguenti parole di Garin: « La sua " inattualità " aveva radice proprio nel rigore del suo marxismo, nello sdegnoso rifiuto dei compromessi teorici e pratici, che erano poi una medesima cosa. Nella operante polemica contro i Loria come contro i Ferri (" un caso paradossale di ciarlataneria cretina ") viveva la serietà dell'allievo di Spaventa, erede della lotta contro i superficiali pontefici del positivismo; e si manifestava l'acume di chi intuiva l'equivoco di troppi politicanti borghesi travestiti da socialisti, ma con la vocazione del conformismo e l'ambizione del potere » (*Introduzione*, cit., p. XLVI).

¹¹ Arfè introduce il parallelo fra Labriola e Turati a netto favore del secondo, del quale considera con benevolenza l'« onesto positivismo lombardo », contrapponendolo al determinismo dialettico del primo. Non vi è dubbio che in questa liquidazione di Labriola Arfè abbia attinto largamente da Gramsci. Egli viene infatti alla conclusione che *leit motiv* dell'atteggiamento labrioliano è « un pessimismo pervicace e costante, che si frappone come pesante e fosco velo tra lui e il mondo ». Questo limite dell'intelligenza politica di Labriola si ripercuoterebbe poi nello stesso sviluppo del suo pensiero filosofico « inquinandolo — e non ha mancato di notarlo Gramsci — di suggestioni che fanno di meccanicismo, alle quali sfugge invece Turati, di lui assai meno addottrinato nelle leggi della dialettica. [...] Il partito nato a Genova non avrà perciò Labriola tra i suoi capi, né tra i suoi ispiratori. Egli è rimasto, come amò definirsi, un " filosofo del socialismo ", senza però neanche riuscire a esercitare una influenza vasta e profonda nel processo di formazione di una cultura marxista militante » (*Storia del socialismo italiano (1892-1926)*, Torino 1965, pp. 14-5. Ma vedi in generale tutto il cap. I: *Il Congresso di Genova*).

¹² Cortesi muove dall'esigenza di ricollocare Labriola « nel suo tempo e nel sistema [...] di condizioni storiche in cui si trovava ad operare e in cui si sviluppava il suo pensiero ». « Il Labriola era figlio del proprio tempo, e portatore dei limiti del proprio tempo, né più né meno, a parte naturalmente l'enorme diversità dei livelli intellettuali e culturali, la sensibilità filosofica, la capacità di comprensione teorica dei capisaldi del pensiero marxista, né più né meno che i suoi stessi contemporanei » (Dall'intervento al Convegno promosso da « Mondo operaio » per il 70° del Psi, Firenze 18-20 gennaio 1963; in *Il movimento operaio e socialista. Bilancio storiografico e problemi storici*, Milano 1965; i brani cit. si trovano rispettivamente alle pp. 183 e 182).

¹³ Ragonieri intende sfatare la leggenda « secondo la quale il Labriola, grande filosofo marxista, avrebbe peccato di ignoranza della reale situazione italiana, ponendo al socialismo italiano delle mete troppo ambiziose, mutuate passivamente dalla realtà degli altri paesi, e finendo col proporre una linea politica oggettivamente viziosa di utopismo e di massimalismo; una leggenda, secondo la quale il dissenso fra il Labriola e il gruppo dirigente del partito socialista italiano, e particolarmente il Turati, sarebbe da ricondurre ad un banale ed ineliminabile dissidio fra la teoria e la pratica, fra ideazione e realizzazione di una politica —. [...] Il dissenso non fu, in realtà, fra una filosofia

e una politica, ma fra due politiche, o fra due filosofie, se così si preferisce, tanto più che i saggi del Labriola sulla concezione materialistica della storia risultano assolutamente incomprensibili se non sono considerati anche come il punto di approdo delle sue esperienze politiche. Per di più, dato lo stato di disgregazione nel quale trovavasi in quegli anni il Partito socialista dei lavoratori italiani, può dirsi addirittura che il Labriola ne costituisse, in una forma invero assai speciale, un dirigente di primo piano» (*Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani*, cit., pp. 338-9).

¹⁴ L'autocritica di Manacorda si trasforma in una polemica nei confronti della sua precedente « coscienza » storiografica (Cortesi): « Forse la singolarità, la grandezza di Labriola fu tutta di pensatore e non anche di politico? Questo sembra credere Luigi Cortesi, che si dice d'accordo con me [qui M. si riferisce allo scritto di Cortesi *La costituzione del Partito socialista italiano*, Milano 1961, nel quale si faceva riferimento alle posizioni espresse nella prima edizione del *Movimento operaio italiano attraverso i suoi congressi. Dalle origini alla formazione del Partito socialista*, Roma 1953], ma io debbo dire preliminarmente che proprio in questi giorni, preparando la ristampa del mio libro, ho tolto dall'ultimo capitolo quelle due righe dove si dice che Labriola aveva una fobia per la politica nei suoi aspetti quotidiani e minuti [...]. Debbo poi aggiungere che Cortesi va, comunque, ben oltre il mio giudizio di allora, quando asserisce addirittura che Labriola avrebbe negato "costantemente, con aspro e fatalistico pessimismo, la possibilità obiettiva" che il movimento socialista italiano potesse avviarsi verso nuovi e moderni orientamenti ideologici e in essi rinnovarsi » (M. fa perciò atto di accogliere le critiche al suo giudizio del '53 su Labriola mossegli da Luciano Cafagna nel saggio *Antonio Labriola e la « coscienza socialista » in Italia*, in « Movimento operaio », 1954, VI, pp. 661-83). Nella relazione di M., tuttavia, non manca l'avvertimento: « Labriola è un marxista dell'epoca della Seconda Internazionale, che è convinto che per fare la rivoluzione occorran condizioni di avanzato sviluppo capitalistico e che *si pone al di qua dell'analisi dell'imperialismo*: questa è la sua collocazione storica » (G. Manacorda, *Formazione e primo sviluppo del Partito socialista in Italia. Il problema storico e i più recenti orientamenti storiografici*, in *Il movimento operaio e socialista*, cit.; dei brani cit. il primo si trova a p. 171, il secondo a p. 172; il testo della relazione era apparso su « Studi storici », 1, 1963, quindi ripubblicato, con alcune modifiche, come *Introduzione* alla 2ª ed. del *Movimento operaio italiano attraverso i suoi congressi*, Roma 1963).

¹⁵ G. Procacci, *Antonio Labriola e la revisione del marxismo attraverso l'epistolario con Bernstein e con Kautsky, 1895-1904*, in « Annali » dell'Istituto G. G. Feltrinelli, III, 1960.

¹⁶ V. Gerratana, *Introduzione a: Antonio Labriola, Scritti politici 1886-1904*, Bari 1970.

¹⁷ Ivi, p. 101. E qui Gerratana riprende, criticamente, l'esigenza di realismo storico conseguente già espressa con esemplare chiarezza — ma con altrettanta esasperazione — da Cortesi nell'intervento al Convegno di Firenze del '63 (v. nota 12). Ma proprio Cortesi, nel recensire la raccolta curata da Gerratana (« Movimento operaio e socialista », 4, 1970), ha ulteriormente accentuato

i termini della sua precedente svalutazione di Labriola, che viene ora definito il « personaggio-limite della crisi » (p. 324); sconfitto sí, ma non « figlio del suo tempo »: « appartenente per molti aspetti al tempo della Prima Internazionale, in una parola [...] un prerevisionista », incapace, perciò, di dare qualsivoglia indicazione positiva ai suoi contemporanei (cfr. *ibidem*).

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 63: la presenza di questo motivo etico-pedagogico nell'elaborazione labrioliana del concetto di direzione intellettuale demistifica la leggenda « di sinistra » del pre-leninismo di Labriola (a meno che non si assuma a verità la leggenda socialdemocratica del Lenin « giacobino » e « illuminista »).

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 97.

²⁰ Corsivi miei. FT, p. 79.

²¹ Qui Labriola si riferiva al comportamento dei « legalitari » nei Congressi di Lugano e di Ravenna. Cfr. FT, p. 79.

²² *Ivi*, p. 80.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Salvatore Massimo Ganci, *La formazione positivista di F. Turati. La polemica Turati-Ferri-Colajanni sui fattori criminogeni (1883-1884)*, in « Rivista storica del Socialismo », 1958, n. 1-2, pp. 56-68.

²⁵ *Ivi*, p. 67. Conformemente a questo tracciato Ganci conclude « che il socialismo positivista rappresentò la conquista da parte del nostro proletariato del senso dell'immanenza e la sua elevazione sul piano culturale » (p. 68).

²⁶ Servirà bene a chiarire il *rapporto critico* che Labriola ebbe con le « scienze positive » (più che col positivismo come corrente ideologica), la seguente osservazione di Bruno Widmar sul significato del *metodo genetico*: « Il metodo genetico o epigenetico, come anche lo chiamò Labriola, non deve far incorrere in errori di valutazione o di sottovalutazione. L'errore di valutazione potrebbe consistere nel giudicare il "metodo genetico" come una trascrizione di un termine di marca positivista... ». In realtà « Labriola non è caduto in una posizione positivista, ma ha assorbito il positivismo depurandolo della concezione meccanicistica che gli è propria » (*La giovinezza di Antonio Labriola*, in « Rivista storica del Socialismo », 1960, n. 11, pp. 665-6).

²⁷ FT, p. 81.

²⁸ *Ivi*, pp. 81-2.

²⁹ *Ivi*, pp. 82-3. Non è un caso che queste drastiche affermazioni, queste precise denunce, coincidano all'incirca con il periodo in cui Labriola, dopo il ritiro dalla politica attiva e la rottura col socialismo ufficiale, accentua il proprio lavoro di approfondimento teorico e di preparazione ideologica; questo fatto è di notevole importanza, come ha notato acutamente Emilio Agazzi in *Il giovane Croce e il marxismo*, cit., p. 108. Queste affermazioni di Labriola, che sono in effetti una radicale accusa del socialismo italiano, hanno determinato reazioni curiosamente diverse, a seconda dell'ottica politica sotto la quale sono state esaminate: di conseguenza la polemica, anziché vertere specificamente su Labriola, ha spostato il piano della disputa sulla questione generale

del nesso coscienza (teoria)-movimento, per poi riproiettarla dall'esterno sulla figura del malcapitato Labriola, nel tentativo (ben poco *storico* per degli « storicizzatori » di mestiere) di far discendere surrettiziamente da alcune sue affermazioni ed enunciazioni piú o meno polemiche conclusioni politico-teoriche già desunte in partenza da altri contesti. Conclusione: la storia della « fortuna » (o « sfortuna ») di Labriola ha finora coinciso con la storia delle — piú o meno articolate, piú o meno filologicamente dignitose — strumentalizzazioni politiche aposteriori della sua opera.

³⁰ FT, p. 85.

³¹ Ibidem. Scrive il Cantimori che « il noto " pessimismo della pratica " del Labriola si ricollega alla sua seria e ironica critica dell'impostazione teorica generale dell'organizzazione politica del movimento operaio e socialista italiano, che fu insieme attività costruttiva e anche di polemica contro le deviazioni in senso economicistico, contro il materialismo positivistico e volgare, contro i travisamenti sociologici evolucionistici e deterministici del pensiero di Marx e di Engels; e lotta contro le tendenze riformistiche e conciliatrici » (D. Cantimori, *Su Antonio Labriola*, in « Il nuovo Corriere », 7 febbraio 1954, ora in *Studi di storia*, Torino 1959, p. 697).

³² Non a caso Antonio Labriola dava importanza *solo* alle categorie operaie *miglior organizzate*: la classe operaia (egli intravede, pur non riuscendo ad *articolare politicamente* il concetto) non si risolve nel suo carattere di *forza-lavoro*, ma si definisce *come classe* soltanto nel momento in cui comincia a darsi un'*organizzazione autonoma*. Pertanto, il pessimismo di Labriola non va frainteso, perché il nostro autore, pur lamentando l'assenza in Italia di una classe operaia degna di questo nome, « sapeva bene che cosa fosse classe operaia e che cosa fosse socialismo » (G. Manacorda, *Formazione e primo sviluppo del Partito socialista in Italia*, cit., p. 152). Su questo punto Labriola si può considerare piú avanti dei « politici » che guidavano il Partito socialista, nei quali l'arretratezza strutturale si rifletteva come scarsa capacità di individuazione della « classe operaia » (lo dimostra ampiamente il termine, da essi adoperato e poi divenuto caratteristico nel linguaggio corrente dei socialdemocratici, di « classe lavoratrice »). Con questo, lo ripeto nuovamente, *non si dice affatto* che Labriola sia quasi un pre-leninista, ma precisamente il contrario: la sua polemica con Turati è sui *tempi*, oltre che sui modi, di costruzione del partito.

³³ A proposito del modo in cui Labriola vede il processo di organizzazione politica della classe operaia, assai piú esatte delle affermazioni dell'Arfè (cfr. *Storia del socialismo italiano*, cit., pp. 10-3) ci sembrano quelle, d'altronde molto piú recenti, di Valentino Gerratana, il quale opportunamente fa notare che sul *problema del partito*, « attorno al quale in questo periodo si travagliavano, e non solo teoricamente, sia Labriola che Turati », le posizioni di quest'ultimo non erano né piú chiare, né piú avanzate di quelle di Labriola. Inoltre, se vi è da ravvisare in essi un elemento di differenziazione, esso è « da vedere nel diverso modo con cui essi concepivano la " coscienza socialista " »; per Turati si trattava d'uno stato d'animo soggettivo, che poteva essere alimentato dalle piú diverse motivazioni psicologiche, per Labriola del risultato di un

rigoroso lavoro teorico e di una conseguente azione educativa » (*Introduzione* a: Antonio Labriola, *Scritti politici*, cit., p. 61).

³⁴ E. Garin, *Introduzione*, cit., p. XIII.

³⁵ FT, p. 86.

³⁶ All'indomani dei tragici fatti di Aigues-Mortes, dove alcuni operai francesi avevano trucidato gli immigrati italiani che avevano loro tolto il lavoro accettando salari piú bassi, Labriola scriveva: « Al di sopra dei trucidati e dei trucidatori, come al di sopra di Francia e d'Italia insieme, sta il sistema capitalistico tutto intero, contro del quale sono rivolti gli atti e i pensieri, i sentimenti e le parole di noi socialisti. Di tale sistema sono vittime, cosí i trucidati, che portano sul mercato del lavoro l'inferiorità del loro modo di vivere e l'urgenza dei loro bisogni, sí da essere sempre pronti a concorrere, come i trucidatori, che, ignoranti e passionali, rivolgono le loro ire e i loro attacchi non contro il sistema, ma contro i piú maltrattati, i piú assaliti, i piú schiacciati dal sistema stesso. Aigues-Mortes non ismentisce, ma anzi conferma le nostre idee, ci dà nuova lena, giustifica innanzi alla coscienza universale il principio dell'opera nostra ». A questa realtà del sistema capitalistico nel suo complesso deve contrapporsi l'organizzazione internazionale del proletariato militante, in stretta connessione col movimento di classe nel suo complesso: « L'Internazionale dei lavoratori è una tendenza, che si svolge fatalmente dai contrasti e dalle contraddizioni del presente sistema economico, — e trae alimento e trova rinforzo, da quello e in quello appunto, che alla prima ha maggiore apparenza d'indebolirne lo sviluppo, o di sviarne il cammino. Noi socialisti ne siamo i precursori. Per ciò noi non siamo né setta, né Chiesa, né misera conventicola, ma noi siamo un partito, che milita, combatte e discute con le armi politiche e intellettuali proprie dei partiti » (*Aigues-Mortes e l'Internazionale*, stampato come manifesto del Circolo socialista di Napoli, è stato poi riprodotto in *Scritti vari*, cit. e in *Democrazia e socialismo in Italia*, a c. di Luciano Cafagna, Milano 1954; ora in *Scritti politici*, cit., pp. 293-4).

³⁷ Nella sua relazione al Convegno di Firenze del '63 Pier Carlo Masini critica la posizione di Labriola sull'Internazionale. Labriola avrebbe rifatto « la storia dell'Internazionale non sulla base del suo reale svolgimento, ma sulla base dei testi polemici di Marx e Engels contro Bakunin, senza dubitare minimamente che da parte marxista potessero essere stati commessi degli errori di giudizio o di condotta politica » (*La Prima Internazionale in Italia. Problemi di una revisione storiografica*, in *Il movimento operaio e socialista. Bilancio storiografico e problemi storici*, cit., p. 137). Masini contrappone a questa posizione drastica (« ...oltre a essere non veridica, non ha niente di marxista ») di Labriola l'agiografica e superficiale benevolenza di Angiolini (cfr. *Cinquant'anni di socialismo in Italia*, Nerbini, Firenze 1903) e di Michels (cfr. *Il proletariato e la borghesia nel movimento socialista italiano. Saggio di scienza sociografico-politica*, Bocca, Torino-Roma-Milano 1908). La mia posizione al riguardo tende invece a vedere nella polemica labrioliana contro le perniciose conseguenze dell'influenza internazionalista (= bakuninista) in Italia (nello « strano intreccio di birbanti di professione con idealisti squilibrati ») una critica profonda del duplice fenomeno dell'anarchismo e del filantropismo democra-

tico, come effetto di una particolare deformazione ideologica, di origine piccolo-borghese, che conduce agli (apparentemente) opposti principi del velleitarismo volontaristico e del gradualismo evolutzionistico (entrambi, nella sostanza teorica, aclassisti e, nella pratica, *sganciati dal reale processo di sviluppo della classe proletaria*). Lo stesso Masini, d'altro canto, offre un'ampia riprova della validità della nostra interpretazione quando riconosce la comunanza di fondo tra concezione anarchista e concezione social-federalista, esprimendosi nell'ispirazione *antiautoritaria* della « Plebe », nonché nella diffusa tendenza dei socialisti italiani a concepire il socialismo non come monopolio di una sola classe, ma come « emancipazione umana » *tout court*, in polemica con il comunismo « autoritario » dell'Internazionale (cfr. *ivi*, le pp. 110, 111, 127 e 133: in quest'ultima Masini ricorda che « Gnocchi-Viani in più di una occasione aveva sostenuto tesi anti-autoritarie »).

³⁸ Questo giudizio di Manacorda è riportato da Cantimori nell'articolo *Su Antonio Labriola*, in *Studi di storia*, cit., p. 697.

³⁹ « Critica sociale », 16, 1892 (II).

⁴⁰ FT, pp. 92-3 (lettera del 24 luglio 1892); corsivi miei.

⁴¹ *Ivi*, p. 93.

⁴² *Ivi*, p. 95 (lettera del 22 agosto 1892). La costituzione del Partito dei lavoratori italiani si colloca in un particolare momento dello sviluppo capitalistico italiano, in procinto di « decollare ». Cfr. in proposito L. Cafagna, *L'industrializzazione italiana*, in « Studi storici », 1961 (II), n. 3-4. Il momento d'inizio dello sviluppo industriale era stato intuito da G. E. Modigliani, che ne aveva inoltre intravisto le possibili conseguenze sul piano sociale con gli inevitabili effetti sui compiti che la nuova situazione politica avrebbe imposto all'intero movimento socialista e alla dinamica delle sue « alleanze » (cfr. G. Manacorda, *Il socialismo nella storia d'Italia*, Bari 1966, pp. 249-56). La decisione di convocare un congresso operaio entro l'estate del '92 era stata presa nella seduta pomeridiana del 3 agosto '91 del Congresso operaio italiano di Milano. Turati era intervenuto con un o.d.g. di compromesso, nel quale faceva larghe concessioni all'operaismo e al libertarismo generico di una certa schiera che aveva concorso alla formazione del partito. Nota in proposito Cortesi che « il documento non rifletteva il pensiero del Turati e dei socialisti del 1891, ma semplicemente la loro preoccupazione di giungere ad un accordo di compromesso che offrisse la possibilità di organizzare finalmente sul piano nazionale le forze operaie e socialiste » (L. Cortesi, *La costituzione del « Partito dei lavoratori italiani »*. *I precedenti e la preparazione del Congresso di Genova*, in « Rivista storica del Socialismo », 1959, n. 5, p. 141). Nelle pp. 160-4 Cortesi analizza l'apporto di Labriola alla costituzione del PDLI, sulla base dell'influenza esercitata nella fase preparatoria e conclude: « Fu dunque per la convergente opera del Labriola e del Turati che l'avanguardia del socialismo italiano poté organizzarsi in partito politico della classe operaia » (*Ivi*, p. 164). A questo articolo di Cortesi si ricollegava il contributo di Lelio Basso *Alle origini del Partito socialista italiano. Il numero unico « La Lotta di classe »* (18 giugno 1892) (in « Rivista storica del Socialismo », 1960, n. 10, pp. 471-7). Basso faceva notare che « l'importanza del foglio va al di là della semplice contin-

genza amministrativa. Esso è infatti chiaramente il preannuncio di quello che sarà di lì a poche settimane il foglio di battaglia preparato dal gruppo socialista milanese nella lotta contro gli altri gruppi (operaistico, anarchico) per la *leadership* del movimento operaio, e che, dopo il successo riportato al Congresso, diventerà l'organo ufficiale del partito fondato a Genova» (ivi, p. 472). Il giornale, che era interamente dedicato agli aspetti politico-ideologici della lotta di classe, riprendeva i temi affrontati da Marx nell'80, per il programma del Partito operaio francese, che poi Engels stesso riprenderà nel '95, nell'introduzione alla ristampa delle *Lotte di classe in Francia*. La lettera del 22 agosto '92 è l'ultimo guizzo polemico di Labriola; a questo punto il carteggio con Turati non ha più storia: nelle lettere successive si limiterà a chiedere delle semplici informazioni, dichiarando esplicitamente il proprio intento di evitare ulteriori attriti, che ormai non avrebbero né senso né utilità (v. per esempio la lettera del 13 nov. '92, nella quale chiede informazioni sul Comitato di Milano, congedandosi in tono molto dimesso, FT, pp. 96-7. Nella stessa lettera Labriola faceva allusione a «certi giudizi e apprezzamenti personali» che si sarebbero fatti «fuori d'Italia», aggiungendo: «Ma ciò forse non vi riguarda». La questione, invece, riguardava proprio Turati, se si tiene presente lo scambio di lettere con Engels tra il giugno e il luglio 1895. Turati aveva attribuito a Labriola una «méchante langue», prendendosi un'assai secca risposta da parte di Engels; v. Marx-Engels, *Corrispondenza con italiani*, Milano 1964, pp. 608-10, e inoltre Garin, *Introduzione*, cit., p. xxxvi).

⁴³ Cfr. Gerratana, *Introduzione*, cit., p. 76.

⁴⁴ L'espressione si trova in E. Ragonieri, *Socialdemocrazia tedesca e socialisti italiani*, cit., p. 339. Sul versante opposto abbiamo il giudizio di Cortesi, espresso nel saggio *La giovinezza di Filippo Turati* (in «Rivista storica del Socialismo», 1958, n. 1-2, pp. 3-40). Cortesi accetta sostanzialmente l'ipotesi, da me non condivisa, secondo cui la nascita del partito sarebbe stata il frutto di una sorta di cooperazione e di fusione degli sforzi di Turati e di Labriola; concordo, comunque, con lui nella polemica contro i perentori giudizi d'inferiorità che si dimostrano, a ben vedere, niente più che una scusa per non affrontare i termini teorici e politici dello scontro: i concetti di «politica» e di «partito» vengono da Labriola fortemente caratterizzati rispetto alla tradizione democratica e subordinati ai concetti di *previsione* e di *direzione teorica*. Non si dà politica (di classe, naturalmente) senza previsione; non si dà partito senza direzione teorica, senza acquisizione «schietta» e profonda del metodo marxista nel suo rapporto di rottura con le varie ideologie positivistiche ed eclettiche della società. Giusta la conclusione di Cortesi, per cui «Il porre a paragone l'ideologia del Turati con quella del Labriola per trarne un facile giudizio d'inferiorità, è [...] un limitare la ricerca [...] il problema invece pare essere quello del posto singolare del L. nella vita culturale e politica italiana [...]» (ivi, p. 39); ma ciò è impossibile senza chiamare in causa il peso avuto dall'hegelismo nella storia della intellettualità progressista italiana del secolo scorso. Cortesi riprende e sviluppa questi giudizi nell'articolo-recensione (al libro di Ragonieri) *A proposito dei rapporti fra socialdemocrazia tedesca e socialismo italiano* (in «Rivista storica del Socialismo», 1961, n. 12). Non sono d'accordo con Cortesi quando, criticando un'affermazione del Ragio-

nieri, nega praticamente il provincialismo politico di Turati, piú volte rimarcato da Labriola; nel battere l'accento esclusivamente sulla Lombardia come « laboratorio » delle piú moderne esperienze sociali, in quanto città operaia altamente sviluppata, Cortesi a mio avviso trascura che ciò può fornire *soltanto* le condizioni piú favorevoli per la diffusione della teoria marxista; né il fatto di trovarsi nella città piú industriale d'Italia impedí a Turati di subire continuamente l'influenza dei principi della tradizione « democratica » italiana, dell'onesto ma ristretto punto di vista del positivismo meneghino, che lo portarono, oltre che a soluzioni superficiali, a commettere considerevoli ingenuità (basti pensare alla sfegatata ammirazione per Loria, anche dopo il durissimo attacco di Engels). Per questa via Cortesi, sviluppando alcuni spunti del precedente saggio, arriva non solo a presentare come indice di vitalità l'interesse del gruppo dirigente del Psi piú per le indicazioni politico-organizzative che non per la struttura teorica del pensiero marx-engelsiano; ma addirittura ad accusare Labriola di condurre la sua critica da un « punto di vista " ideologico " e idealistico [...] da posizioni di amaro distacco dal movimento e poi dal Partito socialista » (ivi, p. 256). Certo, partendo da presupposti schematici, non si può non arrivare al disconoscimento degli sforzi e dell'azione di chi, come Labriola, aveva tentato, alla luce della *scienza* marxista, di separare nettamente e senza compromessi residui la politica socialista dai radicali, dai repubblicani e dai « democratici » interessati alla questione sociale. Non dimentichiamo poi (e basti analizzare attentamente il carteggio Engels-Turati) che il pensiero di Engels vedeva come condizione per lo sviluppo delle *possibilità oggettive* della rivoluzione in Italia, l'*autonomia teorica* (e politica) del partito. Priva di senso mi sembra, di conseguenza, l'affermazione di Cortesi secondo cui Engels avrebbe chiaramente espresso, con il riconoscimento del Partito socialista, il suo pieno accordo con Turati, sanzionando così l'emarginazione di Labriola (cfr. ivi, p. 261).

⁴⁵ G. Manacorda, *Formazione e primo sviluppo del Partito socialista in Italia*, cit., p. 173; G. Procacci, *Antonio Labriola primo marxista italiano*, in « *Rinascita* », 1963, 3.

⁴⁶ Sono assi sintomatiche, e certo non casuali, le osservazioni di Spinella al saggio introduttivo di Procacci: Procacci, nota Spinella, mette a raffronto l'analisi di Croce (v. *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*) con i nuovi dati offerti dall'epistolario, arrivando alla conclusione che « là dove Croce vedeva una contraddizione fra il " criticismo " di Labriola nei confronti del marxismo e la sua passione e fedeltà rivoluzionaria, e considerava tale contraddizione insanabile, un esame piú approfondito dimostra la piena coerenza marxista del Labriola. Occorre muovere infatti dal senso che quest'ultimo ebbe sempre assai vigile dell'unità marxista tra la teoria e la pratica; sicché era per lui impresa disperata quanto vana quella di isolare la " filosofia " marxista dalla storia stessa del movimento operaio e delle sue lotte, e valutarla quindi con il metodo consunto di chi crede che le idee nascano da altre idee, e che, una volta formulate, le idee stesse abbiano compiuto il loro destino, mentre Labriola aveva sempre insistito non solo sul nesso fra la genesi delle idee e la realtà che esse a volta esprimono, ma anche sul fatto che le idee (anche quelle " filosofiche ") non possono essere giudicate che sulla base del loro influsso pratico » (M. Spinella, *Politica e ideologia negli « Annali » dell'Istituto G. G.*

Feltrinelli, in « Società », 3, 1961, pp. 380-1). Notiamo in margine una cosa sola: che nella citata affermazione di Spinella sono confusi e interscambiati due temi diversi, quello della coerenza interna del pensiero e dell'azione di Labriola con l'altro del nesso marxista teoria-prassi, che, al di là del formalismo retorico e delle soluzioni strumentali, è un *nodo teorico* ancora da sciogliere.

⁴⁷ Antonio Labriola e la revisione del marxismo attraverso l'epistolario con Bernstein e con Kautsky 1895-1904 (d'ora in avanti indicato con la sigla LBK), cit., p. 312. Labriola non aveva la soluzione in tasca e si limitava perciò a dare degli spunti e tracciare delle indicazioni di massima, come nella lettera a Luise Kautsky del 13 marzo 1897: « ...oggi, come 24 anni fa, quando cadde la Internazionale, possiamo porci queste domande: 1. È possibile di stabilire le basi e le condizioni di una politica internazionale del proletariato? 2. È possibile di trovare in ciascuna azione degli uomini tanto orientati su le condizioni generali della politica, che i loro consigli possano formare i criteri della condotta internazionale? 3. Non è forse vero che le difficoltà di una politica internazionale consistono *non soltanto* nelle diverse condizioni del proletariato, ma nella difettosa intelligenza e nei *pregiudizii* dei suoi direttori? 4. O siamo entrati in un periodo di pausa nello sviluppo del socialismo? (io credo di sí) » (LBK, p. 304). Nella importante lettera a Karl Kautsky del 29 agosto dello stesso anno ripropone il problema nei termini del rapporto movimento socialista-intellettuali. Labriola si chiede la ragione della stasi degli intellettuali, del loro scarso interesse per il socialismo (non era lo stesso problema di Turati; a Labriola non interessava l'arruolamento eclettico di elementi disparati nel *sozialistischer Akademiker*); la ragione della crescita smisurata della letteratura socialista, che restava « senza risposta »; e, non limitandosi al puro e semplice rispecchiamento piagnone dei dati — rifuggendo da una ratifica in *negativo* della crisi, non già del marxismo, bensì del socialismo come movimento politico organizzato e coscienza internazionale della classe—, Labriola vedeva in questi sintomi di flessione una manchevolezza del partito, cui spetta sempre il compito e la funzione di porsi la domanda: « *a che ne siamo, e Was nun?* » (LBK, p. 312).

⁴⁸ Questo discorso sull'unità di teoria e prassi è diventato poco piú che una *boutade*, riflesso di un semplicistico astrattismo che non indaga le specifiche presenze/assenze dentro le coordinate teoriche di un filosofo che, come Labriola, è rimasto indubbiamente legato ai limiti del marxismo secondinternazionalista, riuscendo però ad elaborare (a differenza di altri, benché sempre nei termini della « coscienza teorica » della sua epoca) una *problematica della scientificità* strettamente connessa alla *critica della ideologia* e in rapporto dialettico con i risultati e i progressi metodologici delle scienze contemporanee.

⁴⁹ Questa carenza, comune a tutto il marxismo della Seconda Internazionale, è dovuta all'assenza (o insufficienza) di un'analisi della dinamica sovrastrutturale e di una *trattazione critico-materialistica dell'ideologia*.

⁵⁰ Nella lettera a L. Kautsky del 27 maggio 1899 scriveva: « Avrò molto piacere se Carlo vorrà finalmente leggere i miei saggi di materialismo storico. Leggendoli si persuaderà che il *marxismo* può progredire, senza che ci sia la *crisi del marxismo* » (LBK, p. 331).

⁵¹ Mi rendo conto che, in tal modo, vengo a sostenere che L. cominciò ad entrare nel vivo dei nodi politici della Seconda Internazionale proprio quando divorziò dalla politica attiva. Questa tesi, che a prima vista potrà apparire paradossale, riuscirà piú comprensibile se si terrà conto che sono proprio gli anni dal 1895 al 1900 quelli nei quali L. sviluppa e definisce criticamente le coordinate teoriche della sua interpretazione del marxismo, attraverso le quali poi arriva a dare ai suoi rilievi politici una incisività e una forza che invano si cercherebbe nel L. degli anni '90.

⁵² « Il Labriola che esce fuori dalla corrispondenza con Bernstein e con Kautsky — nota bene il Procacci — è un Labriola decisamente *critico* » (LBK, p. 265).

⁵³ LBK, p. 319.

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ G. Vacca, *Lukacs o Korsch?*, Bari 1969, p. 51.

⁵⁶ K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, trad. it., Milano 1966, p. 64. Nella seconda lettera a Sorel Labriola definisce le opere di Marx ed Engels « i frammenti di una scienza e di una politica che è in continuo divenire; e che altri — e non dico che ciò sia l'affare del primo venuto —, deve e può continuare » (A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 190). Piú innanzi, dopo avere indicato nel procedimento dialettico il « punto scabroso » del *Capitale*, che disarmi tutti i metafisici, tutti gli empiristi e i « padri definitori di entità concepite *in aeternum* », pone in stretto rapporto il lavoro di continuazione teorica e il lavoro di riacquisizione del marxismo come strumento di analisi e di azione politica: « Il marxismo — giacché questo nome è oramai adottabile come simbolo e compendio di un molteplice indirizzo e di una *complessa dottrina* [corsivi miei] — non è e non rimarrà tutto rinchiuso negli scritti di Marx e di Engels. Ci vorrà, anzi, molto, prima che esso divenga la dottrina piena e completa di tutte le fasi storiche già ridotte alle rispettive forme della produzione economica, e regola al tempo stesso della politica. [...] Come quella dottrina è in sé la *critica*, così non può essere continuata, applicata e corretta, se non *criticamente* » (ivi, p. 194).

⁵⁷ Karl Korsch, *op. cit.*, *ibidem.*

⁵⁸ Cfr. la già menzionata lettera a L. Kautsky del 27.5.1899; LBK, p. 331.

⁵⁹ LBK, p. 322.

⁶⁰ Indubbiamente è un giudizio politico quello che L. dà del revisionismo italiano e del suo organo principale, la « Rivista critica del Socialismo », fondata dall'« ex-anarchico » Merlinò col finanziamento dell'« ex-bakuninista » Domanico: « Due fatti son sicuri: 1. che attraverso questa rivista, fondata da una spia, s'è popolarizzata in Italia la *crisi del marxismo*, compreso il nome del Bernstein; 2. che il presidente del Consiglio, generale Pelloux diceva giorni fa ad un uomo politico « questo fatto del Domanico è per il governo una grossa disgrazia; ora ci doveva rendere un grande servizio; e poi quella rivista da lui fondata ci è tanto utile ». Quanti Domanico e quanti Merlinò ci sono per l'Europa? Quanti sono gl'ingannati, e quanti gl'ingannatori? Sorel c'è capitato

per sola vanità letteraria, come il mio amico Croce: o per altre ragioni? Che cosa vogliono quei *retori* del Belgio? Come un uomo dell'esperienza di Bernstein *non ha* previsto quello che ha accaduto?» (lett. a L. Kautsky del 5.4.'99; LBK, pp. 323-4). Nella lettera a L. Kautsky del 7.4.'99 articola con maggiore precisione la sua analisi politica: « Per molti il *marxismo* non era che un *simbolo* [...] e per molti Marx non era che un altro Garibaldi, che per caso avesse anche scritto dei libri! I fatti di maggio sorpresero il partito in questo stato *d'infanzia*. Ora molti, moltissimi socialisti, per quanto siano in collera, *non capiscono* tutta la connessione *giornalistico-poliziesca* di questa *pretesa* guerra a Marx, che è semplicemente una guerra al *partito*. Quelli che veramente capiscono sono il *governo* e il sig. Merlino. Evviva Bernstein, esecutore testamentario di Engels! [...] Dacché Engels è morto si è perduto *l'istrumento* internazionale: e i tedeschi sono troppo tedeschi » (LBK, p. 325). I « tedeschi », naturalmente, sono gli esponenti del professorame accademico, ma anche i dirigenti come Kautsky, *non sufficientemente critici* e incapaci perciò di promuovere un processo di rivitalizzazione teorica all'interno del partito; a parte la « cattiveria » di certe staffilate, Labriola continua a considerare Bernstein non un promotore della crisi, ma un effetto e, in un certo senso, una vittima del « complotto internazionale ». Anche dopo la lettura delle *Voraussetzungen* Labriola continua a considerarlo niente più che uno strumento del *battage* antisocialista di Merlino e soci; nella lettera del 20.5.'99, infatti, gli scriveva: « Clerikale und conservative Zeitungen, sogenannte *soziale Revuen*, u.s.w. Haben deinen Namen in Verbindung mit demjenigen des Herren Merlino überall kolportirt, um in deinem und des Herren Merlino's Namen, die Auflösung, die Krisis, die Agonie, das Ende des Marxismus und sogar des Socialismus zu proklamiren. Merlino selbst, der eine giftige Polemik gegen die Partei führt, hauptsächlich *weil* und *nachdem* die Partei den Spitzel G. Domanico (*Gründer* seiner berühmten Rivista) ausgestossen hat, beruft sich fortwährend auf deine Autorität, und meint und schreibt sogar, dass alle ihr Crisisten, du und die Anderen, nur seine Schüler und Nachfolger seien » (LBK, p. 330).

⁶¹ Cfr. LBK, p. 317.

⁶² L. si riferisce all'articolo di Georg Plechanov, *Bernstein und der Materialismus*, in « Die Neue Zeit », fasc. del 30 luglio 1898, pp. 545-55. Non vi è dubbio che L. dimostri una certa incomprensione verso l'azione polemica del teorico russo contro il revisionismo bernsteiniano; incomprensione che mi sembra si possa ricondurre a un limite *eurocentrico* che egli ebbe in comune con il marxismo della Seconda Internazionale. Una soverchia importanza viene, però, attribuita a Plechanov come teorico e una conseguente sopravvalutazione della sua influenza politica (che fu comunque non indifferente) dagli studi di R. Risaliti, che partono sí dal giusto avvertimento a non confondere la rottura di Lenin con il revisionismo teorico con la rottura con i centristi (onde sfatare la leggenda staliniana di un « leninismo » orientato *ab originibus* sulla rottura con la tradizione socialdemocratica e secondinternazionalista), ma giungono alla conclusione, implicita, che Lenin avrebbe trovato nel materialismo dialettico la chiave per risolvere i problemi della strategia politica rivoluzionaria, compresa l'analisi marxista del capitalismo e dell'imperialismo: il vero Lenin sarebbe, così, quello di *Materialismo ed empiriocriticismo*. (Cfr. Risaliti,

Plechanov, Lenin e l'inizio della lotta contro il revisionismo, in « Rivista storica del Socialismo », 1965, n. 24; *Sul socialismo in Russia prima della rivoluzione del 1905*, ivi, n. 25-26. A spezzare la leggenda stalinista di un leninismo monopolistico e predeterminato sin dalla nascita hanno contribuito gli studi di Georges Haupt: si veda p. e. il saggio su *Lenin, i bolscevichi e la Seconda Internazionale (1905-1914)*, in « Rivista storica del Socialismo », 1966, n. 29).

⁶³ LBK, p. 317.

⁶⁴ LBK, *ibidem*.

⁶⁵ K. Korsch, *Marxismo e filosofia*, cit.; cfr. le pp. 37-84.

⁶⁶ K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffassung. Eine Auseinandersetzung mit Karl Kautsky*, Leipzig 1929; trad. it. *Il materialismo storico*, Laterza, Bari 1971, p. 121, n. 4. « Il nome " comunismo critico " non si addire già per il fatto che in esso viene cancellata la differenza specifica tra la teoria di Marx-Engels e i sistemi da loro designati nel *Manifesto comunista* come " socialismo e comunismo critico-utopistici ", i sistemi cioè dei grandi utopisti, St.-Simon, Fourier, Owen ecc., ed è espresso solo ciò che è comune ad entrambi » (ivi, pp. 121-2, n. 4). Qui forse è da vedere un mancato approfondimento, da parte di Korsch, delle ragioni che spinsero Labriola all'uso di questa denominazione e della stesso *leit motiv* del « Primo saggio », tutto rivolto a tracciare lo spartiacque fra socialismo utopistico e materialismo storico.

⁶⁷ Ivi, p. 122, n. 4. In *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, proprio all'inizio della terza lettera, Labriola scrive: « adopero questa espressione [socialismo scientifico] non senza tema, che il mal uso che se ne va facendo possa averla resa in certo qual modo presso che risibile specie quando è usata a significare un certo che di scienza universale... » (A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 196).

⁶⁸ A. Labriola, *op. cit.*, p. 252; il corsivo è mio.

⁶⁹ Ciò dimostra ancor più la impossibilità di estrapolare dal contesto teorico labrioliano una indicazione politica: la classe operaia è vista sempre come « lavoro »; è, per così dire, incastonata nello sviluppo del processo storico, compenetrata con le forze produttive, delle quali sembra seguire le leggi oggettive che dovranno necessariamente portare al conflitto risolutore coi preesistenti rapporti di produzione. In questa visione si perde il momento « dialettico » (ma qui il senso è metaforico) fondamentale che produce la lotta di classe come *fatto politico* che reclama il suo peculiare strumento organizzativo: il partito. In Labriola il problema è affacciato, ma in termini tutt'altro che « leninisti »: risente, anzi, direi, di motivi etico-pedagogici. Ma questi temi che, è bene dirlo, costituiscono la parte più appariscente del « Labriola politico » (stranamente in contrasto con la sua intuizione, rigorosamente marxiana, dell'autonomia politica della classe come autonomia *teorica* innanzitutto), sono proprio quelli che hanno maggiormente influenzato i successivi sviluppi del « marxismo italiano »; l'ala maggioritaria di quest'ultimo ha, infatti, condiviso con Labriola questo concetto monco di classe come forza-lavoro e basta, sублиmandolo nella categoria idealistica della *Praxis*, nel cui movimento dialettico (che *dialettico* è soltanto nel senso peggiore, mancandogli la *negazione reale*,

il movimento della classe operaia dentro l'organizzazione storicamente determinata della produzione) si risolverebbe l'intero processo storico-sociale.

⁷⁰ LBK, p. 271. Per quanto concerne la centralità del lavoro nella concezione labrioliana della « filosofia della prassi », vedi Alfeo Bertondini, *Antonio Labriola e la mediazione fra struttura e sovrastruttura*, in « Rivista storica del Socialismo », 1959, n. 6; cfr. in particolare le pp. 258-60.

⁷¹ « Du hast Recht das meine Essays kritisch sind —und besonders der dritte (*Discorrendo*) » (LBK, p. 315). Due anni prima aveva scritto a Kautsky: « La mia posizione rispetto alla dottrina è alquanto critica. Io ho superato ormai l'equivoco, per il quale molti riducono il materialismo storico alla illustrazione economica della storia: — il che può portare alla caricatura del Loria e simili » (LBK, p. 300).

⁷² LBK, p. 315. Questa tematica delle « cose stesse » (qualcosa di più che una « risonanza » hegeliana) in L. si riconnette strettamente alla sua interpretazione del « procedimento dialettico » come filo conduttore della genesi delle forme nel *Capitale*: « quel libro [*Il Capitale*], che non è mai dommatico appunto perché critico, ed è critico, non nel senso subiettivo della parola, ma perché ritrae la critica dal moto antitetico e quindi contraddittorio delle cose stesse [corsivi miei], anche nei punti nei quali arriva alla descrittiva storica non si perde nello storicismo volgare, il cui segreto è questo: rinunciare alla ricerca delle leggi del variare, e alle varietà semplicemente enumerate e descritte appiccicare l'etichetta di processo storico, di sviluppo o di evoluzione. Il filo conduttore di quella genesi è il procedimento dialettico; ed è questo il punto scabroso, che mette in tristissima condizione tutti i lettori del *Capitale*, che nel leggerlo vi portino dentro gli abiti intellettuali degli empiristi, dei metafisici, e dei padri definitivi di entità concepite in *aeternum* » (A. Labriola, *op. cit.*, p. 192). Siamo agli antipodi del « criticismo » neo-kantiano di Bernstein (ma v. in proposito la nota 56). Il che è una conferma indiretta dell'osservazione di Korsch sulla differenza radicale fra l'accezione labrioliana e quella bernsteiniana del termine *critico* (Non mi pare che il Procacci si sia curato di rilevare questa divaricazione di significato, cadendo nella consueta tendenza a soggettivizzare oltre misura il senso dell'espressione « filosofia della praxis », omogeneizzandola all'accezione che essa viene ad assumere in Mondolfo, sulla scia di Gentile, e in Gramsci).

⁷³ LBK, p. 315. [« Non so se una crisi del marxismo sia già in atto (— come pensano, per motivi differenti, Masaryk, Sorel, Adler, ecc. —); né voglio figurare fra i suoi (cioè della crisi) rappresentanti »]. Del movimento (non si tratta di corrente, a causa della sua forte disomogeneità) che va sotto il nome di « crisi del marxismo », L. ebbe sempre e costantemente una pessima considerazione; nella lettera a L. Kautsky del 5.4.'99 lo definisce addirittura una « specie di complotto internazionale », del quale sarebbe promotore di primo piano quel « grande intrigante » di Sorel (LBK, cfr. le pp. 321-2). In effetti Sorel aveva contribuito ad avviare la discussione revisionista con l'articolo *La crisi del socialismo scientifico*, trasmesso alla « Critica sociale » da Merlino in persona e ivi pubblicato nel fasc. del 1° maggio 1898; l'intesa fra il teorico francese e il giovane revisionista italiano era divenuta così stretta che, l'anno successivo, Sorel

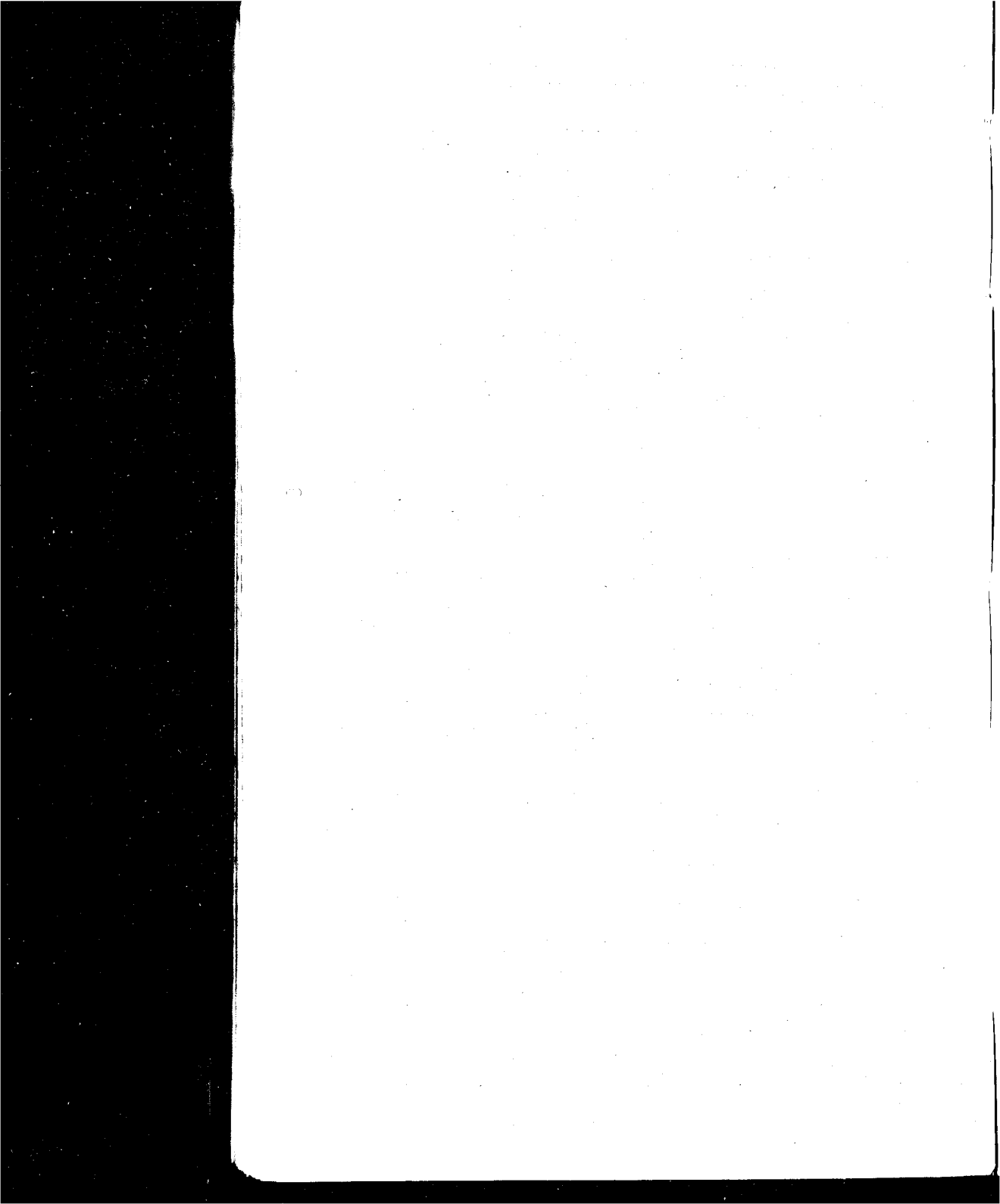
non esitava a dichiarare Merlino superiore allo stesso Marx (cfr. G. Sorel, *Y a-t-il de l'utopie dans le marxisme?*, in «Revue de Métaphisique et de Morale», fasc. del marzo 1899, pp. 152-75).

⁷⁴ G. Manacorda, *Formazione e primo sviluppo del Partito socialista in Italia*, cit., pp. 154-5.

⁷⁵ Cfr. ivi, pp. 167-9. Per i problemi connessi alla questione agraria si veda l'introduzione di Procacci alla trad. it. di Karl Kautsky, *La questione agraria*, Milano 1959.

⁷⁶ Ma Labriola aveva, se non altro, intravisto le nuove frontiere che si erano aperte al capitale sul finire del secolo. Nella lettera a Kautsky del 5 ottobre 1900 scriveva: « Mi riconfermo sempre piú nella mia persuasione, che ho dal 1896, e cioè che il socialismo è entrato in un periodo di lunga pausa. Disgraziatamente comunicai questa mia opinione a Bernstein, che è diventato il *Messer pausa*. Indici del fatto sono il permanere della Russia nello stato quo — il russificarsi della Prussia — l'arresto della rivoluzione in Italia — il risorgere del cattolicismo —. Cause... il campo nuovo aperto al *capitale* dalla politica coloniale, la relativa resistenza dell'artigianato e della piccola proprietà, l'ignoranza delle moltitudini e l'obesità del partito socialista » (LBK, p. 335).

⁷⁷ Come ho cercato di mettere in luce precedentemente (v. la nota 62), l'eurocentrismo di Labriola è visibile nella liquidazione radicale (ma frettolosa) della posizione di Plechanov che, almeno fino al '12, rappresenterà un importante punto di riferimento per i rivoluzionari russi, Lenin compreso. È assai rilevante, tuttavia, sotto il profilo teorico, che Labriola, benché « engelsiano » e sfegatato ammiratore dell'*Antidübring*, non accetti neppure in minima parte la soluzione in termini materialistico-dialettici dello scontro con la corrente revisionista. Questo, forse, dovrebbe indurre a rivedere, almeno in parte la tendenza, divenuta ormai un'abitudine, a risolvere *tout court* in Engels le colpe e le premesse del famigerato *Diamat*; sono i termini del *problema-Engels*, allora, che vanno rivisti e affrontati con maggiore complessità e criticità di quanto non si sia fatto sino ad ora da parte del « marxismo occidentale » (Un importante avvio è stato dato, a mio avviso, dall'articolo volutamente provocatorio, nel senso migliore, di Sebastiano Timpanaro, *Engels, materialismo, « libero arbitrio »*, in « Quaderni piacentini », 1969, n. 39; ora in *Sul materialismo*, Pisa 1970, pp. 55-121).



Capitolo quarto

¹ Cfr. B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, in appendice a: A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Bari 1945, p. 268.

² Ivi, pp. 268, 270.

³ Ivi, pp. 275-6.

⁴ Ivi, pp. 286-7.

⁵ « Devenir social », II, novembre 1896.

⁶ Giannini, Napoli 1897; ora in *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1961¹⁰, pp. 39-81.

⁷ *Come nacque*, cit., p. 287.

⁸ Cfr. *Le teorie storiche del prof. Loria*, cit.

⁹ K. Marx, *Il Capitale*, Lib. I, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1965, p. 30. Sull'argomento si veda: G. M. Bravo, *Engels e Loria: relazioni e polemiche*, in « Studi storici », 3, 1970.

¹⁰ K. Marx, *Il Capitale*, cit., p. 34.

¹¹ Ivi, p. 33.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, p. 34.

¹⁴ Corsivi miei. *Ibidem*.

¹⁵ Benché vi attingesse largamente, Loria non faceva menzione del libro di Amilcare Puviani, *Del sistema economico borghese in rapporto alla civiltà*, Zanichelli, Bologna 1883; del quale Loria stesso aveva scritto una recensione sulla « Rivista critica delle Scienze giuridiche e sociali », Roma 1883, p. 118.

¹⁶ B. Croce, *Materialismo storico*, cit., p. 46.

¹⁷ Ivi, p. 47.

¹⁸ Ivi, p. 53, n. 2. Da questa nota sorse la prima polemica tra Croce e Labriola. Questi, in una lettera del 3 dicembre 1896, definiva inopportuno il rapporto stabilito dal primo tra l'opera di Marx e la scienza economica, o economia pura, e motivava con le seguenti parole la propria disapprovazione: «Parlando della inopportunità della tua nota, io intendevo dire che tu avevi compromesso il valore obiettivo del tuo opuscolo innanzi ai presuntuoselli dell'economia. Ma, giacché siamo entrati nel puro e nel non puro, ti faccio alcune osservazioni. Fra qualche tempo ti persuaderai che la cosiddetta *scuola austriaca* è una semplice *strampateria* [corsivi nel testo]. *L'economia non è che scienza storica, anzi non è che una astrazione della storia. L'economia classica è la teoria della produzione borghese* [corsivi miei]. [...] Ora, a che razza di fatto nuovo corrisponde la scuola austriaca? Chiamarla una continuazione della scuola classica è un assurdo. Quella partiva dal processo della produzione (come poi Marx). La scuola austriaca, invece, suppone i *beni* (venuti di dove?) e li confronta non con la psicologia storicamente data in una data società, ma con degli enti astratti che chiama valutazioni edonistiche. E qui mi ci ammattisco». Per quanto poi riguarda il ragionamento di Croce sul rapporto astratto-concreto, da cui egli ricavava la necessità di una *teoria dell'economia*, Labriola risponde ricorrendo, per analogia, all'esempio dell'arte: «L'estetica è indipendente dall'arte, perché il giudizio estetico è inseparabile dalla coscienza, e l'arte ci può essere e non essere, e non è fatta di *sola estetica*. Insomma, ci può essere una teoria del giudizio estetico, una teoria dell'arte ed una storia dell'arte; e ciò non è passare dal puro al derivato dal generale al particolare. Invece esiste una *economia*, e quindi una descrizione di essa, o una teoria delle sue forme; ma non esiste un giudizio economico per sé stante, del quale si possa fare la teoria. E non so se mi sono spiegato» (cfr. *Come nacque*, cit., pp. 295-6).

¹⁹ B. Croce, *Materialismo storico*, cit., p. 55.

²⁰ Achille Loria, *La scuola austriaca dell'economia politica*, in «Nuova Antologia», 1° aprile 1890, cfr. le pp. 496-7.

²¹ Cfr. M. Pantaleoni, *Principi di economia pura*, Barbera, Firenze 1889, pp. 172 sgg.

²² I corsivi tanto del brano di Marx quanto di quello di Loria sono miei. Come si può notare, all'espressione marxiana «forze materiali di produzione» si è sostituita l'altra, «stromento produttivo» e «stromento tecnico».

²³ B. Croce, *Mat. st. ed econ. marxistica*, cit., p. 65.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ A. Loria, *La terra e il sistema sociale*, cit., pp. 36-7.

²⁶ Ivi, pp. 60-1.

²⁷ B. Croce, *Come nacque*, cit., pp. 290-1.

²⁸ Ivi, p. 291.

²⁹ Ivi, pp. 291-2.

³⁰ Pubbl. per la prima volta con il titolo *Sulla concezione materialistica della*

storia negli « Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli », vol. XXVI, 1896, 8 maggio.

³¹ *Come nacque*, cit., p. 293.

³² *Materialismo storico*, cit., p. 14; il corsivo è mio.

³³ Corsivi miei. Ivi, p. 15.

³⁴ Ivi, p. 16.

³⁵ Ivi, p. 22.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 23.

³⁸ Ivi, p. 26.

³⁹ Ivi, p. 34.

⁴⁰ Ivi, p. 35.

⁴¹ *Come nacque*, cit., p. 298.

⁴² Pubbl. negli « Atti della Accademia Pontaniana », vol. XXVII, 1897, 21 novembre; poi, in francese, nel « Devenir social », fasc. del febbraio-marzo 1898; quindi in estratto con il titolo *Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts du marxisme*, Giard et Brière, Paris 1898; infine in *Materialismo storico*, cit.

⁴³ *Materialismo storico*, cit., p. 86.

⁴⁴ Ivi, p. 89.

⁴⁵ Corsivi miei. *Ibidem*.

⁴⁶ *Zur Kritik des ökonomischen Systems von Karl Marx*, in « Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik », vol. VII, 1894, pp. 555-94.

⁴⁷ Una critica a questo scritto fu mossa da Böhm-Bawerk che si poneva dal punto di vista della scuola austriaca (v. *Miscellanea in onore di Knies*).

⁴⁸ Ivi, cfr. pp. 571 sgg.

⁴⁹ Cfr. *Materialismo storico*, cit., p. 91.

⁵⁰ Ivi, p. 92. Ma la posizione di Labriola era ben lontana dalla interpretazione della « forma-valore » come mera ipotesi logico-formale. Se il capitale pre-industriale e la genesi del salariato sono le premesse della spiegazione storico-genetica, la teoria del valore è la base portante dell'intera comprensione della « morfologia » capitalistica; se le une sono le « premesse di fatto », l'altra è la « premessa tipica » dell'analisi scientifica del modo di produzione. Ma leggiamo direttamente quanto scrive Labriola nella *II Lettera a Sorel*: « Sta come presupposto del tutto la teoria del valore, portata a compimento su la elaborazione che ne avea fatta la scienza economica per un secolo e mezzo: teoria che non rappresenta mai un *factum empirico* tratto dalla volgare induzione, né esprime una semplice *posizione logica*, come qualcuno ha almanaccato, ma è la *premesse tipica*, senza della quale tutto il resto non è pensabile » (A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 191).

⁵¹ Ivi, p. 93. Il revisionismo economico di Croce aveva come retroterra, oltre la scuola austriaca, i dibattiti sulla teoria del valore e sui rapporti marxismo-economia politica apparsi sulla « Critica sociale » tra il 1895 e il 1900. Nell'annata 1895 erano usciti questi saggi: F. Coletti, *La teoria del valore di Carlo Marx e il socialismo scientifico* (p. 26); Arturo Labriola, *La teoria marxista del valore e il saggio medio del profitto* (p. 43) e *Le conclusioni postume di Marx sulla teoria del valore* (con *Postilla della Direzione*, p. 76); F. Virgili, *Il socialismo teorico e l'Economia politica* (p. 142); la polemica Pareto-Turati: primo intervento di P.: *La parte economica e la parte sociale delle dottrine socialiste* (p. 230) e risposta di T.: *Un « fa » che cambia la musica. Replica a Vilfredo Pareto* (p. 231); secondo intervento di P.: *Trasforma e fa trasformare* (p. 266) e seconda replica di T.: *Risparmia e fa risparmiare. L'utopia del Robinson sociale. Controreplica a Vilfredo Pareto* (p. 267). Nello stesso anno ha inizio il revisionismo economico di Antonio Graziadei, con l'art. *Sopralavoro e sopra-valore. L'indipendenza della teoria del profitto dalla teoria del valore* (p. 296), al quale ribatte L. Negro nel 1897 e nel '98-'99 (cfr. L. Negro, *Antonio Graziadei e la crisi marxista*, VIII-IX, p. 301; ma prima era intervenuto nel dibattito Claudio Treves con l'art. *Socialismo ottimista. Le idee di A. Graziadei*, p. 198). La polemica Negro-Graziadei avrà i suoi più ampi sviluppi nel 1901. In questi stessi anni abbiamo, tra le cose degne di nota, gli interventi di Romeo Soldi (*Le nuove tendenze dell'Economia politica*, VIII-IX, p. 300; *La politica economica del Partito socialista*, X, p. 198) e di Enrico Leone (*L'ultima fase dell'Economia lariana. Concepimento generale del sistema*, VIII-IX, p. 340; *Il principio del diritto alla terra*, X, p. 25; *La dinamica del reddito*, X, p. 38; *La sopravvalutazione fondiaria*, X, p. 69; *Le leggi organiche dell'Economia moderna*, X, p. 101; *La catastrofe del capitalismo*, X, p. 135; *La società dell'eguaglianza*, X, p. 150). Di notevole interesse, infine, gli interventi di Jaurès su *Bernstein e l'evoluzione socialista* (X, pp. 191, 200, 218, 238) e la replica di Graziadei, *Risposta a Jaurès* (X, pp. 267, 280).

⁵² *Materialismo storico*, cit., p. 99.

⁵³ È d'obbligo, a questo proposito, il rinvio alla lettera di Labriola a Croce del 3 dicembre '96, poi riprodotta in *Come nacque*, cit., pp. 295-6. È curioso riscontrare in un filosofo strutturalista contemporaneo come Maurice Godelier un analogo concetto di « teoria generale dell'economia »: « La questione della razionalità economica capitalistica è [...] completamente determinata dalla validità scientifica del marginalismo e/o del marxismo e la questione, ancora più fondamentale, della razionalità comparata del capitalismo e del socialismo o d'altri sistemi dipende dalla possibilità dell'una o dell'altra teoria di costituirsi in teoria generale dell'economia » (M. Godelier, *Razionalità e irrazionalità nell'economia. Logica dialettica e teoria strutturale nell'analisi economica*, Feltrinelli, Milano 1970, p. 135). A monte di una posizione del genere sta l'assoluta incomprendimento del carattere peculiare del marxismo (da cui discende il modo affatto particolare, specifico, della sua scientificità), che è quello di essere prima di tutto critica dell'economia politica. L'assenza di questo motivo critico fondamentale determina la particolare « apparenza » descrittiva della scienza (storico-)materialistica, la quale affonderebbe le sue radici in una presunta « economia marxista » (contraddizione in termini): « La questione della razionalità

economica è dunque al tempo stesso quella, epistemologica, dell'economia politica come scienza » (ivi, p. 120). È evidente la perdita, nella prospettiva dello scientismo astratto (e pervicacemente accademico), dello spessore politico dell'analisi marxiana al livello del *Capitale*: in cui la *condizione della scienza* è la *critica della scienza stessa* (l'economia politica, appunto), momento fondamentale a sua volta della critica pratica (rivoluzionaria) del proletariato *in quanto classe*.

⁵⁴ *Materialismo storico*, cit., p. 104.

⁵⁵ Ivi, pp. 107-8.

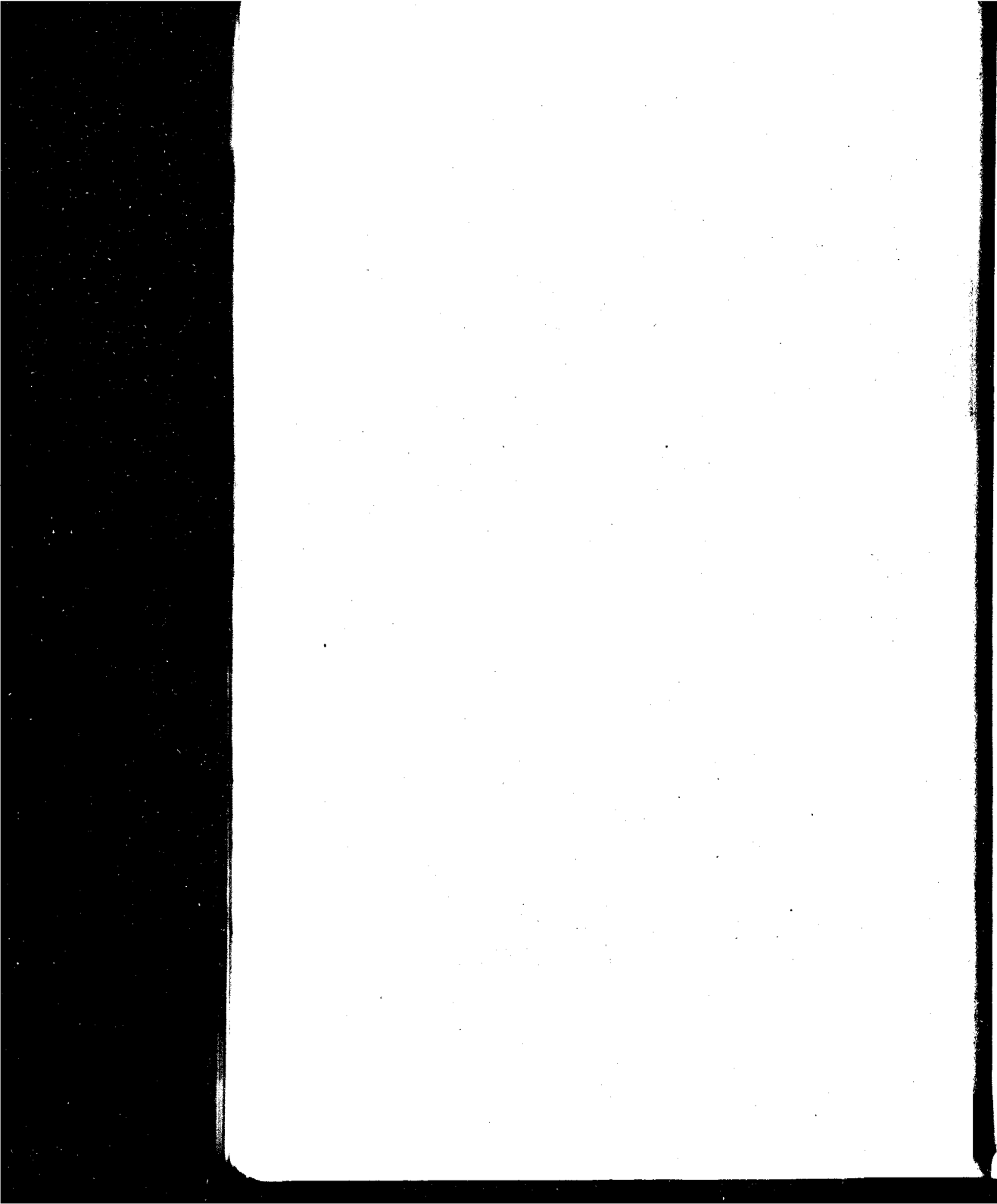
⁵⁶ Ivi, p. 115.

⁵⁷ Ivi, p. 117.

⁵⁸ Ivi, p. 116.

⁵⁹ L'influenza gentiliana sugli sviluppi del cosiddetto « marxismo italiano » ha subito il singolare destino di essere scambiata, spesso e volentieri, con quella di Croce, la quale, di conseguenza, per il solo fatto di essere anch'essa « riformatrice » della dialettica, è stata posta a fondamento della « filosofia della prassi ». Un esempio di questa sovrapposizione dell'etichetta-Croce a motivi in realtà squisitamente gentiliani, ci è fornito dalle seguenti parole scritte da Leo Valiani nel 1945: « Qualunque sia la sua politica attuale, è indiscutibile che Croce [...] con la riforma della dialettica — hegeliana e marxista — ha dato al pensiero socialista gli elementi necessari per il suo rinnovamento » (*Storia del socialismo nel secolo XX (1900-1944)*, Edizioni U, Roma-Firenze-Milano 1945, p. 22). Per chi voglia risalire alle prime reazioni agli atteggiamenti assunti da Croce e Gentile di fronte al marxismo, si consiglia la lettura della recensione di Ernesio Cesare Longobardi a *La filosofia di Marx* e a *Materialismo storico ed economia marxistica*, in « Critica sociale », X (1900), p. 104.

⁶⁰ *Materialismo storico*, cit., p. 158.



Capitolo quinto

¹ Gennaio-marzo 1969 (il brano citato si trova nelle pp. 48-9). Da ora in avanti le pagine relative a questo fascicolo del « Giornale critico della filosofia italiana » verranno indicate nel testo in parentesi.

² Cfr. *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*, cit.

³ Cfr. la lettera del giugno 1898.

⁴ Cfr. *Come nacque*, cit., in particolare le prime pp.

⁵ Lettera del 31 dicembre 1898, riprodotta dallo stesso Croce in appendice alla sua edizione di A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari 1945, p. 306.

⁶ Cfr. la lettera del 26 ottobre 1897.

⁷ G. Gentile, *La filosofia di Marx*, in: G. Gentile, *Opere*, vol. XXVIII, Sansoni, Firenze 1959, p. 128.

⁸ E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi, Torino 1962, p. 558.

⁹ E. Agazzi, *op. cit.*, p. 560.

¹⁰ In particolare, per la trasmissione del pensiero di Marx, vedi il richiamo, sulla scorta di Feuerbach, al Marx umanista.

¹¹ Nella Lettera del 18 ottobre 1898.

¹² R. Mondolfo, *Il materialismo storico in F. Engels*, La Nuova Italia, Firenze 1962, p. 15 (Formigini, Genova 1912¹).

¹³ Ivi, p. 18.

¹⁴ A questo proposito si deve osservare che la critica di Croce a Labriola per la sua intenzione di « rimettere a nuovo » il Marx prequarantottesco attraverso la ricomposizione dei giovanili frammenti filosofici, contrasta nettamente con la perentoria dichiarazione con cui si apre il primo paragrafo di *Materialismo storico ed economia marxistica*: « A chi legga il libro di Labriola, e procuri cavar da esso un concetto preciso della nuova dottrina storica, un primo

risultato deve apparire evidente, che io raccolgo nella seguente proposizione: " il cosiddetto materialismo storico *non è una filosofia della storia*". Tale negazione il Labriola non la pone esplicitamente, anzi, se si vuole, a parole dice talora proprio il contrario. Ma la negazione, se io non m'inganno, è implicita nelle limitazioni e circoscrizioni che egli fa della portata della dottrina ».

¹⁵ *Il libro del prof. Stammler*, in: *Materialismo storico*, cit., p. 161.

¹⁶ *Il giovane Croce*, cit., pp. 266-7.

¹⁷ *Materialismo storico*, cit., p. 162.

¹⁸ Ivi, pp. 163-4.

¹⁹ Ivi, p. 164.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, p. 165.

²² Ivi.

²³ Ivi, pp. 165-6.

²⁴ Ivi, p. 166.

²⁵ Ivi, p. 173.

²⁶ Ivi, p. 171.

²⁷ Ivi, pp. 173-4.

²⁸ Ivi, p. 174.

²⁹ Ivi, p. 175.

³⁰ Ivi, p. 174.

³¹ Ivi, pp. 175-6.

³² Giard et Brière, Paris 1899.

³³ *Materialismo storico*, cit., p. 189. Nonostante la sua ostentata serenità, in questo saggio sulla teoria del valore Croce non riesce a nascondere completamente un forte risentimento per le frecciate, sempre pungenti e azzeccate, di Labriola, il quale gli chiedeva « che cosa possa contenere questa economia generale, e se mai non possa servire alla psicologia congetturale dell'uomo preistorico » (*Materialismo storico*, cit., pp. 189-90).

³⁴ Ivi, p. 190.

³⁵ Ivi.

³⁶ Ivi, p. 193.

³⁷ Ivi, pp. 177-8.

³⁸ Ivi, p. 178.

³⁹ Ivi, p. 179.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, p. 180.

⁴² E. Agazzi, *op. cit.*, p. 267.

Capitolo sesto

¹ *La filosofia di Carlo Marx e la critica filosofica*, in *Filosofia in margine*, Soc. Ed. « Dante Alighieri », Milano-Genova-Roma-Napoli 1930, p. 203.

² I ed.: Spoerri, Pisa 1899; Roma 1937²; ora in: Giovanni Gentile, *Opere*, vol. XXVIII, Sansoni, Firenze 1959.

³ A. Baratono, *op. cit.*, p. 222. A p. 232, inoltre, è detto: « Il Marx è un grande filosofo che non ha voluto fare una filosofia. [...] Ci dobbiamo contentare di definirlo un temperamento filosofico, e ingegnar di *ricostruire* questa filosofia, che ormai si appella, giustamente, filosofia della prassi. Ciò hanno tentato il Gentile e il Mondolfo ».

⁴ Corsivi miei. Ivi, p. 204.

⁵ L'osservazione si trova nell'articolo *Karl Marx*, pubblicato nel dizionario enciclopedico russo Granat, VII ed., 1915. Cfr. Lenin, *Opere*, Lenigrando 1948, vol. XXI, p. 70.

⁶ *Una critica del materialismo storico*, pubblicato per la prima volta negli « Studi storici » del Crivellucci, VI (1897), pp. 379-423.

⁷ Corsivi miei. Ed. Sansoni, p. 14.

⁸ Ivi, p. 17.

⁹ Ivi, p. 27.

¹⁰ Ivi, p. 28.

¹¹ Ivi, p. 30.

¹² Ivi, pp. 30-1.

¹³ Ivi, p. 35.

¹⁴ Ivi, p. 37.

¹⁵ *Socialismo utopistico e socialismo scientifico*, Fantazzi, Milano 1892.

¹⁶ Corsivi miei. Gentile, *op. cit.*, p. 39.

- 17 Ivi, p. 42.
- 18 Corsivi miei. Ivi, p. 52, n.
- 19 E. Agazzi, *op. cit.*, p. 234.
- 20 *La filosofia della prassi*, composto due anni dopo il primo (1899).
- 21 Terzo paragrafo.
- 22 È la prima traduzione italiana delle *Thesen über Feuerbach*.
- 23 Gentile, *op. cit.*, p. 71.
- 24 Cfr. E. Agazzi, *op. cit.*, pp. 268-9.
- 25 Dalle Note al cap. IV della parte prima della dissertazione, in appendice al volume di A. Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1962, p. 412.
- 26 Gentile, *op. cit.*, p. 74.
- 27 Ivi, p. 77.
- 28 Ivi, p. 91.
- 29 *Ibidem*.
- 30 Ivi, p. 92.
- 31 Ivi, p. 95.
- 32 Ivi, p. 102.
- 33 Ivi, p. 109.
- 34 *Ibidem*.
- 35 *La necessità e il fatalismo nel marxismo*, Roux e Frassati, Torino 1898.
- 36 Ivi, p. 3.
- 37 Gentile, *op. cit.*, p. 115; corsivi miei.
- 38 Giard et Brière, Paris 1898.
- 39 Le citazioni dello Stammer sono tratte dal volume pubblicato a Lipsia nel 1896; quelle del Gentile dall'ed. cit., p. 118.
- 40 Gentile, *op. cit.*, p. 118.
- 41 Ivi, p. 119.
- 42 Ivi, pp. 119-20.
- 43 Ivi, p. 120.
- 44 Ivi, p. 121.
- 45 Ivi, p. 123.
- 46 *Ibidem*; corsivi miei.
- 47 Ivi, pp. 125-6.
- 48 Ivi, p. 126.
- 49 « Critica sociale », 9, 1898 (VIII).

⁵⁰ Dalla III ed., Stuttgart 1894, p. 9; trad. di Gentile: « Hegel era idealista, [...] per lui le cose e il loro sviluppo erano solo le immagini attuate dell'idea, la quale esiste già prima del mondo, in qualche luogo ».

⁵¹ Gentile, *op. cit.*, p. 131.

⁵² Ivi, p. 148.

⁵³ Ivi, p. 151.

⁵⁴ Ivi, p. 161.

⁵⁵ R. Mondolfo, *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx*, pubblicato per la prima volta in « La cultura filosofica », III (1909), pp. 134-70; 207-25. Poi inserito in tutte le ed. di SOM (nella III integrato con i capp. VI e VII; ora in UM, pp. 8-78. *

⁵⁶ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1966, p. 170 (la citaz. interna è tratta da G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Milano 1943, pp. 5-9).

⁵⁷ N. Bobbio, Introduzione a UM, p. XIII.

⁵⁸ UM, p. XXIII.

⁵⁹ UM, p. XI.

⁶⁰ A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948, p. 82, n. Per la biografia di Mondolfo cfr. D. F. Prò, *Rodolfo Mondolfo*, Losada S.A., Buenos Aires 1967, pp. 9-17 (cap. I: *Los primeros años*) e le pp. 18-32 (cap. II: *Docencia filosofica en Italia*). *

⁶¹ « Il positivismo aveva sí battuto in breccia la sospirata oratoria spirituale, ma si era alla fine chiuso in una ristretta visione dell'esperienza, in una sempre piú povera contrapposizione metafisica del materialismo, in una paurosa mutilazione dell'uomo » (E. Garin, *op. cit.*, p. 22).

⁶² « In realtà — ha notato, su questo punto giustamente, il Vernetti — non c'era stato vero dibattito tra positivismo e neo-idealismo: favorito da una condizione politico-sociale ormai diversa da quella che aveva accompagnato il sorgere del positivismo, il neo-idealismo aveva avuto buon gioco a scegliere il comodo bersaglio degli ingenui fraintendimenti dei minori epigoni, tracciando una condanna impietosa e ingiusta, che nella sua radicale miopia non consentiva di discernere i contributi che una parte cospicua di quel movimento aveva arrecato all'approfondimento del problema della conoscenza » (L. Vernetti, *Rodolfo Mondolfo e la filosofia della prassi*, Morano, Napoli 1966, p. 47).

⁶³ R. Mondolfo, *Il pensiero di Roberto Ardigò* (conferenza letta per l'80° anniversario di A. Mantova e a Padova), Mondovì, Mantova 1908. Nel fasc. di gennaio-febbraio della « Rivista filosofica » era comparso un omaggio di B. Varisco (*Per l'80° natalizio di Roberto Ardigò*), nel quale veniva menzionata « la conferenza indovinatissima di R. Mondolfo » (p. 143, n.).

⁶⁴ R. Mondolfo, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁵ Ivi, p. 22.

⁶⁶ Ivi, p. 23.

⁶⁷ E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 184-5.

⁶⁸ R. Mondolfo, *Tra il diritto di natura e il comunismo*, Tip. degli operai, Mantova 1909.

⁶⁹ N. Bobbio, UM, p. XII.

⁷⁰ UM, p. XIII.

⁷¹ All'inizio dell'articolo Mondolfo fa riferimento al testo di G. Del Vecchio, *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino nella Rivoluzione francese*, Tip. della Gioventù, Genova 1903, nel quale si diceva che erano state date interpretazioni antitetiche sui rapporti tra la filosofia politica dell'Illuminismo e il socialismo. In particolare, l'Aluard e il Jaurès sostenevano la tesi della continuità, Orano quella della rottura.

⁷² R. Mondolfo, *Tra il diritto di natura e il comunismo*, cit., p. 7. Per risolvere il problema posto da Del Vecchio — il quale aveva affermato che il principio del diritto naturale scaturisce dalla pura essenza della soggettività ed è, per questo, *anteriore* ad ogni rapporto sociale — Mondolfo deve introdurre una distinzione tra *apriori* e *condizione*: se il problema del diritto naturale è quello della *forma ideale* del rapporto sociale, esso non potrebbe porsi come problema se prima non viene posto, come condizione, il concetto di *personalità*. « Dichiarare la legge del rapporto sociale *anteriore* (logicamente) al rapporto stesso non sarebbe un po' come dichiarare la legge della gravitazione *anteriore* alla gravitazione medesima? » (p. 9, n. 1). Lo stesso Hegel, d'altronde, aveva combattuto l'equivocità presente nell'espressione « diritto di natura », ribat- tendo che là dove si parla di diritto non si parla di una realtà immediata (na- turale), ma di una determinazione razionale. Il diritto, pertanto, in quanto si fonda sulla personalità, « suppone ed esige la società come *condizione* della realtà propria » (p. 11). In quanto parte dall'*essenza* sociale dell'uomo, il concetto di personalità è sinonimo di *umanità*. Quando si parla, dunque, di diritto naturale, per *natura* non s'intende animalità, bensì realtà umana, nel senso feuerbachiano. Il diritto di natura « non è inerente alla *naturalità* ma alla *uma- nità* dell'uomo: il quale, come diceva il Feuerbach, se deve la propria esistenza alla natura, deve la propria umanità ai suoi fratelli, in quella "vita sociale, che *sola* realizza l'umanità " » (p. 14).

⁷³ Ivi, p. 23. L'astrattizzazione etico-umanistica, che sottende l'interpretazione della *continuità* ideale, sul terreno della *humanitas*, che corre tra i principi della *Déclaration* e quelli del *Manifesto dei comunisti*, risulta evidente dalle due seguenti affermazioni: « La morale è un *fatto*, e come tale va spiegato; e il materialismo storico vuol spiegarla siccome il riflesso ideologico delle condi- zioni di classe. Ma da questo modo appunto di considerarla deriva la conse- guenza, che per il materialismo storico la morale resta particolaristica, fin che tali siano le condizioni di classe che essa rispecchia; diventa universalistica in quelle classi, che il carattere universale presentino nelle loro condizioni stori- che [...] Il pensiero dell'Engels trova quindi la sua esplicazione in quello che il Marx esprimeva sin dal 1844 nello scritto *Per la critica della filosofia del di- ritto di Hegel*, e che, se fu poi specialmente ripetuto dal Lassalle, dalla sua

Filosofia di Eraclito (1858) allo scritto *Sullo speciale rapporto dell'attuale momento con l'idea della classe operaia* (1863), resta però implicito sempre in tutto lo sviluppo successivo delle teorie del comunismo critico, sí che non sarebbe difficile trovargli riscontro nelle opere posteriori del Marx stesso e dell'Engels » (p. 25). Si noti la stretta affinità tra questa linea d'interpretazione del pensiero di Marx e quella a noi piú vicina di Galvano Della Volpe — ma si veda in proposito il recente contributo di G. Vacca, *Scienza stato e critica di classe. G. Della Volpe e il marxismo*, De Donato, Bari 1970 (cfr. in particolare le pp. 21-5).

⁷⁴ Cfr. R. Mondolfo, *Tra il diritto di natura e il comunismo*, cit., pp. 66-70.

⁷⁵ N. Bobbio, UM, p. XIX.

⁷⁶ UM, p. XXV.

⁷⁷ UM, p. XXVIII.

⁷⁸ UM, p. XXXVI.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 19.

⁸¹ R. Mondolfo, *La filosofia del Feuerbach e le critiche del Marx*, in « *Cultura filosofica* », cit., p. 135 (= UM, p. 9): « Marx deve al reale *Humanismus* del Feuerbach l'orientamento della sua visione del mondo umano e l'indirizzo delle sue stesse indagini economiche: per capire bene Marx occorre dunque innanzi aver rettamente compreso Feuerbach ».

⁸² Ivi, pp. 136-8 (= UM, pp. 10-1).

⁸³ Gentile, *op. cit.*, pp. 68-71.

⁸⁴ R. Mondolfo, *op. cit.*, p. 138 (= UM, p. 12).

⁸⁵ Ivi, p. 139, n. Successivamente Mondolfo introdusse una variazione: « [Labriola] non rispecchiava evidentemente il pensiero del Marx » (UM, p. 12), anziché: « rispecchiava evidentemente il pensiero dell'Engels » — può essere forse indicativa di un sensibile mutamento di posizione nei riguardi di Engels tra il 1909 e il 1912, data in cui arriverà a difenderlo dalle accuse di « materialismo » e ad inserirlo nell'ambito della filosofia della prassi.

⁸⁶ Ivi, p. 139 (= UM, p. 13).

⁸⁷ Ivi, p. 140 (= UM, *ibidem*).

⁸⁸ « Contro l'idealismo e la filosofia dello spirito il Feuerbach vuole affermare un realismo naturalistico, che egli chiama una volta anche materialismo, ma che non è a confondersi col materialismo sensistico della *tabula rasa*: è l'affermazione invece dell'unità dell'uomo con la natura, che si fonda sulla necessità del rapporto fra coscienza e corpo, soggetto e oggetto, perché si abbia l'esistenza reale, concreta, la vita » (ivi, p. 142 = UM, p. 15).

⁸⁹ Ivi, p. 148 (= UM, p. 20).

⁹⁰ Ivi, p. 161 (= UM, p. 33).

⁹¹ Ivi, p. 166 (= UM, p. 37).

- ⁹² Corsivi miei; *ivi*, p. 150, n. 1 (= UM, p. 22, n. 1).
⁹³ *Ivi*, pp. 152-3, n. 1 (= UM, p. 24, n. 1).
⁹⁴ *Ibidem* (=UM, p. 25, n.).
⁹⁵ *Ivi*, p. 213 (= UM, p. 46).
⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 154 (= UM, p. 26).
⁹⁷ *Ivi*, p. 163, n. 2 (= UM, p. 34, n. 2).
⁹⁸ *Ivi*, p. 167 (= UM, p. 38).
⁹⁹ *Ivi*, p. 208 (= UM, p. 41).
¹⁰⁰ *Ivi*, p. 209 (= UM, p. 42).
¹⁰¹ *Ivi*, p. 212 (= UM, p. 45).
¹⁰² *Ivi*, p. 218 (= UM, p. 50).

Capitolo settimo

¹ *La vittoria delle cose* è il titolo dell'editoriale di « Critica sociale » del 1° ottobre 1908.

² « Critica sociale », 20, 1908 (XVIII) = UM, pp. 5-7.

³ UM, p. 6.

⁴ L'espressione si trova in E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Milano 1964, p. 180.

⁵ Corsivo mio. R. Mondolfo, *art. cit.*, UM, p. 7.

⁶ *Ibidem.*

⁷ Cfr. E. Santarelli, *op. cit.*, pp. 180-1.

⁸ Ivi, pp. 182-3.

⁹ Ivi, p. 184.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ L. Verneti, *Rodolfo Mondolfo e la filosofia della prassi*, Napoli 1966, pp. 6-9.

¹² E. Santarelli, *op. cit.*, p. 184.

¹³ Ivi, p. 198.

¹⁴ Ivi, p. 191.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ Pirola, Milano 1909 (poi in tutte le ed. di SOM).

¹⁷ Prolusione a un corso di Storia della filosofia letta nella R. Università di Torino il 1° dicembre 1910; pubbl. in « Cultura filosofica », V, fasc. I; quindi, in estratto, Collini, Prato 1911.

¹⁸ R. Mondolfo, *La filosofia della storia di Ferdinando Lassalle*, p. 3 dell'ed. Pirola.

¹⁹ Delle lettere di Lassalle a Marx diede cenno A. Loria in «Nuova Antologia», marzo 1902.

²⁰ R. Mondolfo, *op. cit.*, p. 14.

²¹ Ivi, pp. 16-7.

²² Ivi, p. 21.

²³ Ivi, p. 27.

²⁴ Ivi, pp. 31-2.

²⁵ Ivi, p. 34.

²⁶ R. Mondolfo, *La vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi*, p. 12 dell'ed. Collini.

²⁷ Ivi, p. 15.

²⁸ Ivi, p. 16.

²⁹ Ivi, p. 17.

³⁰ Ivi, pp. 18-9.

³¹ Ivi, p. 25.

³² *Ibidem*.

³³ «Critica sociale», 10, 1911 (XXI).

³⁴ E. Marchioli, *Oltre la lotta di classe*, in «Critica sociale», 11, 1911.

³⁵ V. I. Lenin, *Marxismo e revisionismo*, in *Opere complete*, vol. XV, Roma 1967, p. 27.

³⁶ Cfr. di E. Bernstein l'articolo *Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus*, in «Neue Zeit», maggio-giugno 1898 e la conferenza *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?*, Berlin 1901.

³⁷ A. Zanardo, *Aspetti del socialismo neo-kantiano*, cit., p. 138.

³⁸ «I contenuti della realtà restano per i neo-kantiani quelli che sono, sono passivamente accettati; soltanto li si giustifica diversamente, si sistemano diversamente le astrazioni di quei contenuti. Insomma ci si allontana dalla realtà e al materialismo storico, alla scienza della società moderna, si sostituiscono frasi filosofiche e l'affermazione dell'umanità e soggettività radicale della realtà, così come in un periodo più recente (e l'analogia non è superficiale) si tese a sostituire all'analisi scientifica della realtà le astratte immagini di un'umanità alienata e l'ideale di un uomo non alienato» (Zanardo, *ivi*, p. 164).

³⁹ T. Colucci, *Il nuovo socialismo*, in «Critica sociale», 11, 1911.

⁴⁰ S. Timpanaro, *Engels, materialismo, «libero arbitrio»*, in «Quaderni piacentini», 1969, 39, pp. 115-6 (= *Sul materialismo*, cit., p. 112).

⁴¹ Ivi, p. 116 (= *Sul materialismo, ibidem*).

⁴² Ivi, p. 117 (= *Sul materialismo*, p. 115).

⁴³ Ille ego, [Filippo Turati], *Vi è veramente contraddizione? (A proposito di due articoli che seguono)*, in «Critica sociale», 11, 1911.

⁴⁴ È interessante notare che Turati condanna del Marchioli la terminologia astratta e l'indeterminatezza del concetto di « giustizia sociale », troppo filosofico e distaccato dal « dolore, la volontà, l'energia proletaria », rivendicate viceversa dal Colucci.

⁴⁵ E. Marchioli, *Lotta di classe e giustizia sociale*, in « Critica sociale », 12-13, 1911.

⁴⁶ L'articolo del Marchioli era stato preceduto, come nella prassi della rivista, da una nota (firmata: « Noi ») intitolata *Propedeutica all'idealismo*, nella quale si rilevava come l'autore non avesse sufficientemente concretizzato le sue tesi, anzi ne avesse addirittura riconfermato il carattere astrattamente filosofico. Inoltre, si diceva, egli non aveva, ancora fornito risposta alla domanda postagli nel numero precedente da « Ille ego », che chiedeva in cosa mai consistesse la giustizia sociale, ove non fosse sostenuta e animata dal sentimento di abnegazione e dalla lotta incessante del proletariato.

⁴⁷ Cfr. « Critica sociale », 12-13, 1911.

⁴⁸ R. Mondolfo, *Rovistando in soffitta*, in « Critica sociale », 14, 1911 = UM, p. 80.

⁴⁹ UM, p. 81.

⁵⁰ Ivi, p. 82. Dopo aver citato la prima delle *Thesen*, come manifesto di una concezione soggettivistico-volontaristica (il germe geniale della *neue Weltanschauung*) e aver fatto un breve richiamo al suo saggio di due anni prima su *Feuerbach e Marx*, Mondolfo, per dimostrare a Marchioli il nesso assai stretto intercorrente tra il pragmatismo (e la filosofia della contingenza) e la corrente « umanistica » della filosofia della prassi, riportava un brano della prolusione torinese del '10, da noi citato nel paragrafo precedente.

⁵¹ Ivi, p. 84.

⁵² Ivi, pp. 84-5.

⁵³ Ivi, p. 85.

⁵⁴ L'articolo di Colucci pubblicato sul fasc. del 1° agosto veniva presentato dalla « Critica sociale » (Turati), nell'editoriale *Contravveleno*, in un tono immeritabilmente entusiastico e fin troppo retorico: « Superbo nello stile, onde il pensiero erompe e rifulge, come un nudo scolpito nel bronzo, percorso dal sole; nella impostatura solida, quadra; nella temerità dell'autodiagnosi. La consiglia altrui, ma predica d'esempio. Bravissimo! Ha della stoffa, questo giovine; si cerca e si troverà; diverrà qualcuno ». Turati polemizza tuttavia con il contenuto dell'articolo e con tutti coloro che muovevano critiche al socialismo ricorrendo al sentimento e a sensazioni personali (« Galileo, per voi, nacque invano. L'egocentrismo rive »): per il vecchio uomo di partito — che non riesce a scorgere nelle ideologie del nuovo « egocentrismo » il riflesso della nuova realtà della borghesia capitalistica — i problemi non si potevano certo risolvere con romantici appelli e richiami al passato; le emozioni e i furori, propri della fase adolescenziale del socialismo erano ormai stati giustamente superati dallo sviluppo oggettivo delle cose: « Cotesta nostalgia di un misticismo superato è anacronismo di spiriti troppo tormentati, che si attardano a

rimuginare il passato, che non ritorna. Il fatto del socialismo li ha sopravanzati. Non se lo trovano piú accanto. Non avrebbero che da accelerar la marcia...». Il vecchio Turati, con questa risposta, dimostrava cosí la chiara intenzione di chiudere gli occhi davanti alle assillanti questioni: di fronte all'alternativa di continuare sulla vecchia strada, benché non ne vedesse gli sbocchi, o affrontare il troppo arduo impegno di rivedere l'intera politica del partito, fu costretto, per i limiti di fondo della sua formazione, ad optare per la prima.

⁵⁵ T. Colucci, *Grandezza e decadenza del socialismo*, in « Critica sociale », 15, 1911.

⁵⁶ *L'eredità*, ivi, 16, 1911.

⁵⁷ « Critica sociale », 16, 1911 = UM, pp. 86-90.

⁵⁸ UM, pp. 86-7.

⁵⁹ Ivi, p. 87.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, p. 88.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Ivi, p. 89.

⁶⁴ Ivi, pp. 88-9.

⁶⁵ Ivi, p. 90.

⁶⁶ E. Marchioli, *Idealismo e socialismo*, in « Critica sociale », 17, 1911. In questo articolo Marchioli passava a specificare le sue critiche al positivismo e al materialismo. Nel numero del 1° agosto, infatti, era apparso un articolo di Felice Feruglio, *Motivi antidealistici* (del quale tuttavia Marchioli non faceva cenno alcuno), in cui, contro le affermazioni del giovane filosofo idealista, veniva affermato il carattere progressivo e non conservatore del determinismo che, curandosi di scoprire i rapporti causali tra i fenomeni, sarebbe animato da quella esigenza di razionalità scientifica che è la sola garante di un effettivo progresso dell'umanità.

⁶⁷ T. Colucci, *Il capitombolo (Ancora sulla « crisi » del socialismo)*, in « Critica sociale », 18, 1911.

⁶⁸ Questi articoli di Colucci verranno raccolti di lí a poco nell'opuscolo *Dal vecchio al nuovo socialismo* (« Avanti! », Milano 1912), presentato da Turati con la nota *Il socialismo di domani*, premessa all'ultimo articolo della serie (« Critica sociale », 13, 1912).

⁶⁹ T. Colucci, *Idealismo e marxismo*, in « Critica sociale », 19, 1911.

⁷⁰ « Critica sociale », 6, 1912.

⁷¹ « Critica sociale », 7, 1912.

⁷² R. Mondolfo, *Intorno alla filosofia di Marx*, in « Critica sociale », 8, 1912 = UM, pp. 91-5.

⁷³ Marcel Rivière & C., Paris 1911.

⁷⁴ Cfr. UM, pp. 91-2.

⁷⁵ Ivi, p. 91.

⁷⁶ Ivi, p. 92.

⁷⁷ Ivi, p. 93.

⁷⁸ Ivi, p. 95.

⁷⁹ C. Rosselli, *Socialismo liberale*, Roma-Firenze-Milano 1945, p. 49.

⁸⁰ E. Santarelli, *op. cit.*, p. 195. (Santarelli si riferisce all'opuscolo di Co-
lucci da noi citato nella nota 68).

⁸¹ R. Mondolfo, Pref. all'ed. originale (Formiggini, Genova 1912); ora in
MSFE, pp. IX-X.

⁸² E. Santarelli, *op. cit.*, pp. 201-2. Nei *Quaderni* Gramsci diede un giudizio
sostanzialmente positivo del libro di Mondolfo su Engels, considerandolo « molto
utile » per la direttiva che tracciava per uno studio autonomo del « secondo »
dei « fondatori della filosofia della prassi »; direttiva usufruibile anche da chi
volesse, isolando il pensiero di Marx, coglierne il pensiero originale. (Cfr.
A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino
1948, pp. 78-9).

⁸³ MSFE, p. 3.

⁸⁴ Ivi, pp. 3-4, n. 2; corsivo mio.

⁸⁵ Ivi, p. 3, n. 2.

⁸⁶ F. Engels, *Antidübring*, trad. it. di G. De Caria, Edizioni Rinascita, Roma
1950, pp. 15, 18. Il testo tedesco (MEW, cit., Band 20, Berlin 1962, pp. 11, 14)
suona: « ...in der Natur dieselben dialektischen Bewegungsgesetze im Gewirr
der zähllosen Veränderungen sich durchsetzen, die auch in der Geschichte die
schembare Zufälligkeit der Ereignisse beherrschen; dieselben Gesetze, die,
ebenfalls in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens den *durch-
laufenden Faden* bildend, allmählich den denkenden Menschen zum Bewusstsein
kommen; die zuerst von Hegel in umfassender Weise, aber in mystifizierter
Form entwickelt worden, und die aus dieser mystischen Form herauszuschälen
und in ihrer ganzen Einfachheit und *Allgemeingültigkeit* klar zur Bewusstheit
zu bringen, eine unsrer Besetzungen war »; « Es sind [...] grade die als
unversöhnlich und unlösbar vorgestellten polaren Gegensätze, die gewaltsam
fixierten Grenzlinien und Klassenunterschiede, die der modernen theoretischen
Naturwissenschaft ihrem beschränkt-metaphysischen Charakter gegeben haben.
Die Erkenntnis, dass diese Gegensätze und Unterschiede in der Natur zwar
verkommen, aber *nur mit relativer Gültigkeit*, dass dagegen jene ihre vorgestellte
Starrheit und absolute Gültigkeit erst *durch unsre Reflexion* in die Natur
hineingetragen ist — diese Erkenntnis macht den Kernpunkt der dialektischen
Auffassung der Natur aus ».

⁸⁷ MSFE, p. 4.

⁸⁸ A questo modulo critico mi sembra si attenga lo studio importantissimo
di A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Bari 1969; benché il
Timpanaro, nel saggio su Engels precedentemente citato, lo annoveri ingiusta-
mente (forse per sovrapposizione della sommaria, e fin troppo saccente, prefa-

zione di Colletti) tra le espressioni « classiche » di esasperato antiengelsismo proprie del « marxismo occidentale ». Per quanto si possa essere d'accordo con Timpanaro che la campagna contro Engels (sul quale si tende in genere a scaricare tutte le colpe del famigerato *Diamat*) tradisce l'ideologismo di fondo dei tanti « ritorni a Marx » dei quali è popolata la filosofia europea degli ultimi 50-60 anni, pare di poter ribadire che il libro di Schmidt *non* rientra nella tradizione delle baldorie antimaterialistiche (e antiengelsiane per partito preso) del cosiddetto « marxismo occidentale ». Schmidt sa bene che la presenza della natura, e dell'uomo come parte di essa, è nello stesso Marx la garanzia del carattere non-idealistico della sua concezione della prassi; ciò non toglie, tuttavia, la necessità di specificare i *due aspetti* in cui la natura è intesa nella concezione materialistica della storia: come presenza esterna, sostrato su cui si svolge il processo lavorativo, e come condizione e limite della prassi storica determinata (il « naturalizzare » la storia di Antonio Labriola, che è simmetrico alla individuazione del « terreno artificiale »). Il concetto marxiano di natura, nel senso di elemento mediato da una prassi che si svolge secondo le condizioni specifiche (storiche) dell'appropriazione della natura da parte dell'uomo e della forma sociale determinata di questa appropriazione, viene ad essere « in questo ampio senso l'unico oggetto della conoscenza » (Schmidt, *op. cit.*, p. 25). La natura in tal modo appare nella sua veste critica di condizione — non, quindi, mera funzione o strumento, inteso in maniera contingentistica, e perciò fondamento di una nuova teleologia (come in Mondolfo) — di un'attività *determinata*. Sotto questo profilo, può semplificare le cose dire che, secondo la concezione materialistica della storia, la natura non ancora mediata dal lavoro (prassi determinata) acquista significato solo *all'interno delle categorie della natura già appropriata* (lo stesso Timpanaro in tanto può impostare la tematica del materialismo, in quanto si muove all'interno di una strumentazione categoriale storicamente determinata). La critica dell'ideologia ha il suo ribaltamento in un principio positivo, sostegno e modulo critico permanente della visione scientifica storico-materialistica: la struttura degli altri ambiti di realtà si può comprendere solo partendo dalla *logica oggettiva* del lavoro umano.

⁸⁹ MSFE, p. 13.

⁹⁰ Ivi, p. 15.

⁹¹ Ivi, p. 20.

⁹² Ivi, p. 22.

⁹³ Ivi, p. 22, n. 3.

⁹⁴ Ivi, p. 51.

⁹⁵ Ivi, p. 51, n. 2.

⁹⁶ Ivi, p. 29.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Ivi, p. 31.

⁹⁹ Ivi, p. 32.

¹⁰⁰ Ivi, p. 40, n. 1. Significative dell'uso socialdemocratico dei temi dell'umanesimo e dello storicismo desunti dalle opere giovanili di Marx sono da un lato l'affermazione fatta recentemente da « Critica sociale » nella presentazione al suo numero speciale su Rodolfo Mondolfo (suppl. al fasc. 24-20 dic. 1967), per la quale « la scoperta del marxismo genuino, da altri interpreti effettuata soltanto dopo la pubblicazione dell'*Ideologia tedesca* e dei *Manoscritti economico-filosofici* (cioè dopo la prima guerra mondiale), da Mondolfo fu fatta fin dal 1912 »; dall'altro quella, che segue, di D. F. Prò: « La publicacion de la *Deutsche Ideologie* en Berlin, en 1932, que contenia la reconstruccion historica de la doctrina marxista, convalidò la interpretacion que Mondolfo venia sosteniendo desde 1909 » (*Rodolfo Mondolfo*, vol. II, Buenos Aires 1968, p. 39). Affermazione ribadita pure nel cap. successivo: « La convalidacion muchos veces textual de la interpretacion mondolfiana por parte de los escritos inéditos de Marx y Engels y por los estudios que les dedicaron Gustavo Mayer y luego Riazanov, ha complacido al mismo Mondolfo, como lo podemos observar en la raseña critica que escribio en 1934 de la edicion de la famosa *Ideologia alemana* que habian editado en Berlin, dos años antes, Riazanov y Adoratsky [*sic*] » (ivi, p. 50).

¹⁰¹ MSFE, p. 42.

¹⁰² Ivi, p. 218.

¹⁰³ Ivi, p. 45.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*. Il concetto di *causa integra* rivela forti analogie con i concetti althusseriani di « surdeterminazione » e di « contraddizione surdeterminata », che stanno appunto a indicare la permanente negazione del determinismo meccanico nel materialismo storico e la sua dialetticità specifica, rispetto a quella astratta della filosofia hegeliana e speculativa in genere, la quale, presentando i momenti del sistema come ripetizione dell'*unum atque idem* del cominciamento, dimostrerebbe di non aver superato, nei fatti, il vecchio concetto di « causa particolare ».

¹⁰⁶ Per questo motivo mi sembra fuorviante insistere, come il Santarelli (cfr. *op. cit.*, pp. 181-2), sulla « sfortuna » del pensiero di Antonio Labriola negli anni del riformismo e della transizione alla *leadership* massimalista e intransigente: per questa via si arriva a legittimare, in chiave di ricostruzione storiografica, la leggenda togliattiana di un recupero e inveroamento della interpretazione labrioliana, caduta nell'oblio per colpa dei socialisti, nel ceppo della « via italiana al socialismo »; mentre le premesse teoriche di questo recupero sono ritrovabili proprio in questi anni, nei termini della « filosofia della prassi » gentiliano-mondolfiana.

¹⁰⁷ *Introduzione* a UM, p. xxix.

¹⁰⁸ Cfr. MSFE, p. 57 e n. 2.

¹⁰⁹ *Ibidem*. Quasi subito dopo, nel polemizzare con Croce, Mondolfo non esita a sottolineare una sua convergenza con Gentile: « Il Croce si sofferma anche sugli esempi che l'Engels recava al Dühring. Certo non tutti sono i piú

esatti ed appropriati (chi vorrebbe negarlo?); ma quand'anche (e non credo; e con me non lo crede il Gentile, che chiama acconci gli esempi dell'Engels [...]) fossero tutti difettosi, quanti non ne ha tratti il Croce dall'Hegel stesso, di esempi del come la costruzione dialettica inferisca presso di lui [...] nella filosofia della storia e della natura e nella storia della filosofia! » (MSFE, p. 57, n. 2).

¹¹⁰ Ivi, p. 47, n. 1.

¹¹¹ Ivi, p. 209.

¹¹² Ivi, pp. 209-10.

¹¹³ Ivi, p. 210.

¹¹⁴ Ivi, p. 212.

¹¹⁵ Ivi, p. 213.

¹¹⁶ Ivi, p. 214.

¹¹⁷ Ivi, p. 250.

¹¹⁸ Ivi, p. 216.

¹¹⁹ *Ibidem.*

¹²⁰ Ivi, p. 280.

¹²¹ Ivi, p. 281.

¹²² *Ibidem.*

¹²³ Ivi, p. 282.

¹²⁴ Ivi, p. 283.

¹²⁵ Ivi, p. 285.

¹²⁶ *Introduzione a UM*, p.xxix.

¹²⁷ MSFE, p. 61.

¹²⁸ Ivi, p. 63.

¹²⁹ « Rivista di Filosofia », 1916, fasc. III, pp. 352-68.

¹³⁰ Ivi, p. 353

¹³¹ Ivi, p. 364.

¹³² Ivi, p. 365.

¹³³ Ivi, p. 366.

¹³⁴ Ivi, p. 367.

¹³⁵ « Rivista di Filosofia », 1916, fasc. V, pp. 700-15.

¹³⁶ Ivi, pp. 700-1.

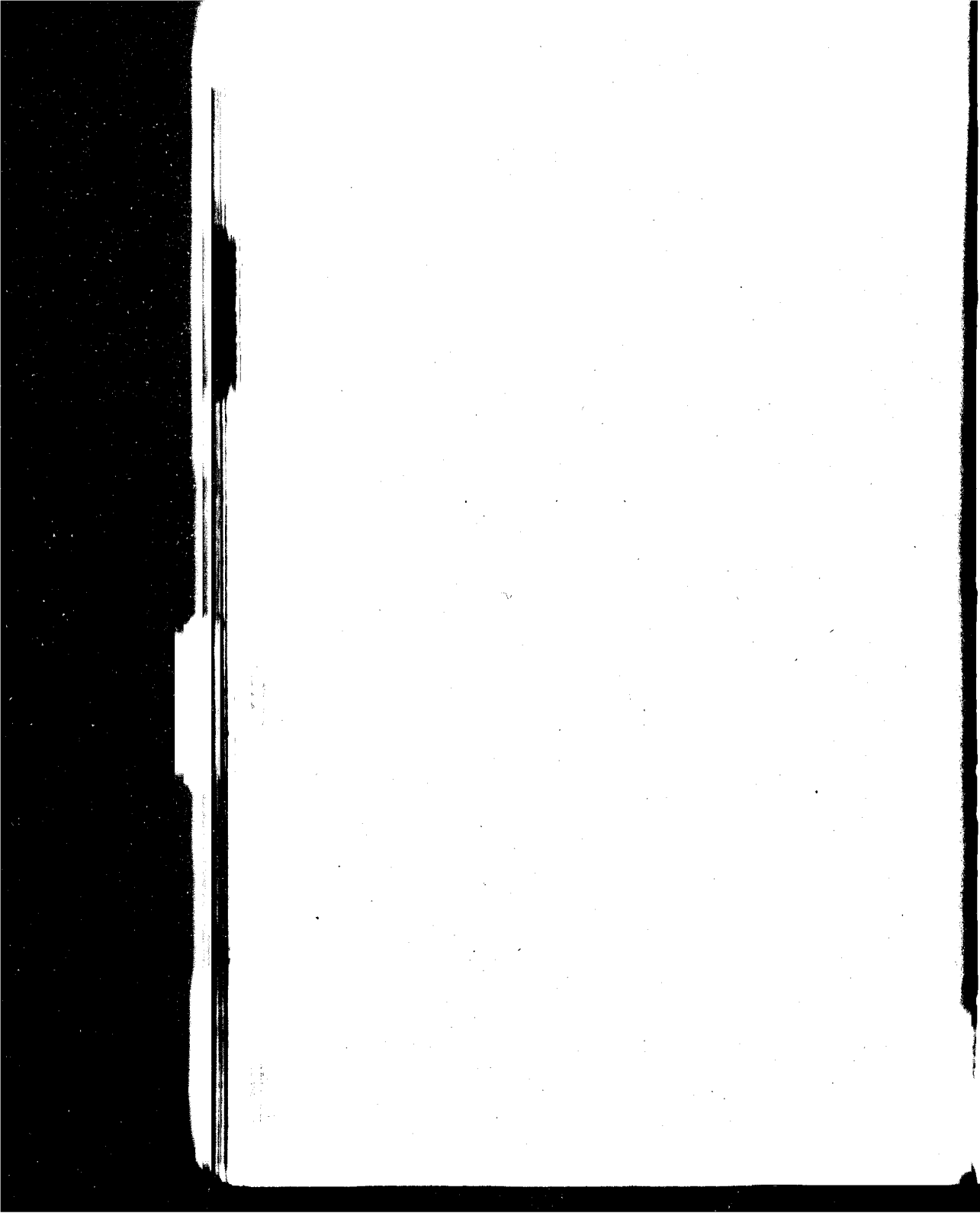
¹³⁷ Palermo 1915.

¹³⁸ « Rivista di Filosofia », cit., p. 703.

¹³⁹ Ivi, p. 707.

¹⁴⁰ *La filosofia di Engels*, in « Critica sociale », 10-11, 1912 (XXII).

- 141 *Op. cit.*, p. 203.
142 MSFE, p. 260.
143 Cfr. *ivi*, pp. 276-7.
144 *Ivi*, p. 85.
145 Cfr. *ivi*, pp. 86-7.
146 *Ivi*, p. 99.
147 *Ivi*, pp. 357-8.
148 *Ivi*, p. 364.
149 *Ivi*, p. 385.
150 Corsivi miei; *ivi*, p. 245.



Capitolo ottavo

¹ R. Mondolfo, *Socialismo e filosofia*, UM, p. 117 (apparso per la prima volta in «L'Unità» di G. Salvemini, nn. 1, 2 e 3, 1913; poi riprodotto in SOM (I) e SOM (II), e in SOM (III) mancante della prima parte e con un'aggiunta polemica contro il leninismo).

² Ivi, p. 118.

³ Ivi, p. 121. Si noti come la « necessità morfologica » di Labriola diventi in Mondolfo « necessità teleologica ».

⁴ Ivi, p. 122.

⁵ Ivi, p. 123.

⁶ « D'altro canto il richiamo al “ rovesciamento della prassi ” come cardine teorico capace di correggere il preteso economicismo di Marx o comunque l'economicismo marxista, è un topos nella tradizione marxistica italiana, da Labriola a Mondolfo (tanto condizionato dai saggi gentiliani del '97-'99 nella sua lettura del marxismo come “ umanismo ” e “ filosofia della prassi ”, e del quale il Della Volpe fu allievo), a Gramsci ed allo storicismo marxistizzante del secondo dopoguerra » (G. Vacca, *Scienza stato e critica di classe. Galvano Della Volpe e il marxismo*, De Donato, Bari 1970, p. 23).

⁷ Questo appiattimento della tematica del *feticismo* su quella dell'*alienazione*, con la conseguente instaurazione di un rapporto di organica continuità tra i due contesti nei quali sono inserite e il conseguente indietro al '43 della « rottura » con la filosofia hegeliana e della fondazione metodica del materialismo storico, è riscontrabile negli studi di L. Colletti (*Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1969) e di G. Bedeschi (*Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Bari 1968). L'ostilità (più che giustificata) della « seconda generazione dell'avolpiana » nei confronti della « marxologia » la pone inizialmente in posizione, corretta, di antitesi all'astratta liquidazione (operata dalla « marxologia » appunto) di Marx a « moralista » o « scienziato »: ma i problemi sorgono allorché essa pretende di superare questo dualismo mediante

la pura e semplice riconversione unitaria della problematica teorica marxiana dai *Manoscritti* al *Capitale* (magari con la sola variante interna della « scoperta » della lotta di classe), venendo ad affermare che « la teoria dell'alienazione è la stessa teoria marxiana della società » [G. Bedeschi, *Il marxismo e Hegel* (si tratta in pratica di una recensione del libro di Colletti), in « Giornale critico della Filosofia italiana », 1, 1970, p. 113]. Questa soluzione, benché assai più seria e articolata delle vecchie « marxologie », mi sembra rientrare nella logica tradizionale della ricerca del fondamento *metodologico* del *Capitale* all'esterno di esso, nella giovanile critica delle « ipostasi speculative ».

⁸ Cfr. R. Banfi, *Considerazioni sulla prima sezione del Capitale di Marx (I)*, in « Rivista storica del Socialismo », 1960, n. 11 (la seconda parte dello studio si trova nel fasc. successivo). Anche Rudi Dutschke, in un lavoro del '66, aveva rilevato acutamente la soluzione idealistica (tendenza a tradurre il materialismo storico in « filosofia della storia » pre-architettata rispetto alle analisi concrete) implicita o esplicita in quasi tutti i « ritorni a Marx » (il riferimento d'occasione è al libro di Jürgen Kuczynski, *Zurück zu Marx*, Leipzig 1926): « il tentativo della " restaurazione " del marxismo attraverso un ritorno immediato e diretto al " puro " Marx ci sembra non cogliere l'essenza e il metodo di Marx. [...] le analisi materiali nell'opera di Marx sono molto spesso più rilevanti delle " famose " prefazioni o introduzioni. Nell'analisi storico-materialistica gli abbozzi di una concezione filosofica della storia vengono resi fluidi: e di ciò Marx fornisce una testimonianza più che chiara nell'abbozzo (*Grundrisse*) per il *Capitale*. Un esempio addirittura classico di questa concreta dialettica materialistica è l'analisi che ivi viene fornita delle forme di produzione precapitalistiche [...]. Qui la dialettica appare nella sua sola forma possibile: come storiografia concreta. Poiché per Marx la storia nel suo insieme non è dominata da un'idea del senso immanente alla storia e imperitura, gli appare del tutto ovvio il concepire i differenti periodi storici come *processi singoli* connessi e l'analizzarli di volta in volta concretamente » (R. Dutschke, *Bibliografia selezionata e commentata del socialismo rivoluzionario da Marx ai nostri giorni*, in « Quaderni piacentini », 1968, n. 36, p. 127).

⁹ Cfr. in proposito il saggio di F. Barcella, *Economia e sociologia nello Hegel jenense* (in « Rivista storica del Socialismo », 1968, n. 30), che, per quanto contenga spunti interessanti, non arriva alla critica dell'ideologia; il miglior tentativo di tematizzazione *critica* della coerenza/funzionalità capitalistica del « negativo » nella dialettica hegeliana mi sembra quello contenuto nei saggi di M. Cacciari: *Dialettica e tradizione* e *Sulla genesi del pensiero negativo*, in « Contropiano », rispettivamente al n. 1, 1968 e al n. 1, 1969. Ma vedi ora l'importante contributo di B. De Giovanni, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari 1971.

¹⁰ UM, p. 124.

¹¹ UM, pp. 115-6 (= SOM (III), vol. II, pp. 14-6).

¹² R. Mondolfo, *Spirito rivoluzionario e senso storico*, in UM, p. 132 (pubbl. per la prima volta in tedesco col titolo *Revolutionärer Geist und historischer Sinn*, nell'« Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewe-

gung », herausgegeben von Prof. Carl Grünberg, Leipzig 1915; poi in « Nuova Rivista storica », 1917, pp. 504-17, e infine in tutte le edizioni di SOM).

¹³ UM, p. 140.

¹⁴ Cfr. *Socialismo e filosofia*, UM, p. 124.

¹⁵ Ivi, pp. 124-5.

¹⁶ Ivi, p. 124.

¹⁷ Arturo Labriola, *Leninismo e marxismo*, in « Critica sociale », 2, 1919 (XXIX).

¹⁸ R. Mondolfo, *Leninismo e marxismo*, UM, p. 146 (pubbl. per la prima volta in « Critica sociale », 4, 1919; poi in SOM a cominciare dalla II ed.; ora si può vedere anche in SRR, brano cit., a p. 21).

¹⁹ A. Gramsci, *La rivoluzione contro il Capitale*, in « Avanti! », ed. milanese, 24 nov. 1917; poi riprodotto in « Il Grido del Popolo », 5 genn. 1918; ora in *Scritti giovanili 1914-8918*, Torino 1958, p. 150.

²⁰ *Ibidem*. Nell'articolo scritto da Gramsci per il centenario della nascita di Marx abbiamo la riconferma e lo sviluppo del motivo idealistico-soggettivo di *La rivoluzione contro il Capitale*, allorché si parla dell'economia come « strumento » della « realizzazione » dell'umanità e cioè momento del farsi concreto di questa: « Con Marx la storia continua ad essere dominio delle idee, dello spirito, dell'attività cosciente degli individui singoli od associati. Ma le idee, lo spirito, si sostanziano, perdono la loro arbitrarietà, non sono più fittizie astrazioni religiose o sociologiche. La sostanza loro è nell'economia, nell'attività pratica, nei sistemi e nei rapporti di produzione e di scambio. La storia come avvenimento è pura attività pratica (economica e morale). Un'idea si realizza non in quanto logicamente coerente alla verità pura, all'umanità pura (che esiste solo come programma, come fine etico generale degli uomini), ma in quanto trova nella realtà economica la sua giustificazione, lo strumento per affermarsi » (*Il nostro Marx*, in « Il Grido del Popolo », 4 maggio 1918; ora in *Scritti giovanili*, cit., p. 219). A ben vedere, proprio in questa esigenza di andare al di là dell'economia (per il fatto che anche questa è il prodotto dell'attività dell'uomo, ecc.) è rilevabile il concetto « naturalistico », e perciò riduttivo, di « economia » che sta alla base di questa rivendicazione gramsciana del primato della volontà e della soggettività nella storia.

²¹ M. Spinella, *Gramsci, la Rivoluzione d'Ottobre, la scienza marxista della politica*, in « Società », 5, 1957, pp. 819-40.

²² E. Santarelli, *La revisione del marxismo in Italia*, Feltrinelli, Milano 1964; cfr. il cap. *Il « ritorno » a Marx*, pp. 180-230.

²³ L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, vol. I: *Nella crisi del socialismo italiano*, Ed. Riuniti, Roma 1970.

²⁴ L'espressione appartiene a Benedetto Croce: si trova nel *Programma de « La Critica »* (1903), poi ristamp. in *Conversazioni critiche*, Serie II, Laterza, Bari 1950, p. 355.

²⁵ M. Spinella, *art. cit.*, p. 822.

²⁶ Ivi, p. 827.

²⁷ E. Santarelli, *op. cit.*, p. 213.

²⁸ Ivi, p. 209.

²⁹ L. Paggi, *op. cit.*, p. 16.

³⁰ Ivi, p. 17. Anche M. Tronti vede una « coerenza logica di questi scritti giovanili con il pensiero maturo di Gramsci », aggiungendo: « la collocazione storica che egli assegna al pensiero di Marx, l'angolazione ideale da cui egli la guarda, rimarranno identiche in tutte le note dei *Quaderni* »; ma mette dinanzi a questa connotazione un segno valutativo opposto a quello del Paggi, vedendo nella persistenza dello « storicismo realistico » e « dialettico » (da cui l'emergere della necessità di una « ritrattazione » della filosofia idealistica controriformata: l'« Anti-Croce ») « il limite del pensiero di Gramsci » (cfr. M. Tronti, *Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci*, in *Studi gramsciani*, Ed. Riuniti, Roma 1969², [ma lo scritto è del 1958], pp. 307-9). Molti dei temi contenuti in questi « appunti » si trovano sviluppati nell'altro saggio di Tronti: *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, in *La città futura*. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci, Feltrinelli, Milano 1959, pp. 141-62.

³¹ « ...le due interpretazioni [di Mondolfo e di Gramsci] avevano dal punto di vista teoretico la stessa matrice », che « apparirà meglio nei *Quaderni del carcere* » (N. Bobbio, *Introduzione a UM*, p. XLIV).

³² G. Vacca, *Lukács o Korsch?*, De Donato, Bari 1969, p. 28.

³³ Le implicazioni idealistiche già presenti in questa giovanile ricezione del « leninismo » come rinascita della soggettività nella storia, condurranno successivamente Gramsci a maturare la sua particolare concezione dello stato e della « società civile », come ha lucidamente dimostrato il Bobbio nella sua relazione al Congresso di Cagliari del '67 (*Gramsci e la concezione della società civile*, ora in AA.VV., *Gramsci e la cultura contemporanea*, 2 voll., Ed. Riuniti, Roma 1969). Nota al riguardo R. Paris, entrando nel merito della relazione di Bobbio: « Mentre nei confronti dello stato il marxismo classico proponeva una risposta *innovatrice*, quale per esempio lo smantellamento dell'apparato statale in *Stato e rivoluzione*, Gramsci, da storicista conseguente, proporrebbe invece un certo tipo di *recupero*, eliminando perciò il " mito della fine dello Stato " ». Di conseguenza, « mentre c'è in Gramsci, lo spazio teorico per echeggiare in un modo o in un altro le posizioni di Lukács e di Graziadei, va notata invece, in quanto rappresenta uno dei massimi problemi, l'assenza di ogni riferimento o accenno, anche indiretto, ai temi propri di *Marxismo e filosofia*, ossia a una problematica tutta imperniata su una critica dello stato, non scevra di elementi anarchicheggianti » (R. Paris, *Il Gramsci di tutti*, in « Giovane critica », 1969, n. 21). Per quanto concerne l'eredità idealistica in Gramsci, vedi S. Sechi, *Spunti critici sulle « Lettere dal carcere » di Gramsci*, in « Quaderni piacentini », 1967, n. 29; mentre un lavoro complessivo su Gramsci costituisce il recente volume di Christian Riechers, *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, Frankfurt am Main 1970 (cfr. in particolare, nella seconda parte del libro, i capp.: IV. *Marxismus als subjektiver Idealismus*, pp. 131-41; VI. *Gramscis Kritik des*

Materialismus im Marxismus, pp. 162-84; X. *Die Erneuerung des Marxismus durch die Philosophie Benedetto Croces*, pp. 224-34).

³⁴ A. Gramsci, *Leninismo e marxismo di Rodolfo Mondolfo*, in «Ordine nuovo», 2, 1919 [f.to: «A. G.»]; ora in *L'Ordine nuovo 1919-1920*, Einaudi, Torino 1954, p. 373.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. 374.

³⁷ *Nei Quaderni* Gramsci definisce la *Prefazione* del '59 la «fonte autentica più importante per una ricostruzione della teoria della prassi» (*Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino 1952, p. 155).

³⁸ Lo stesso Mondolfo giudicherà, negli scritti successivi, sostanzialmente omogenea alla propria l'interpretazione gramsciana della filosofia della prassi e vedrà pertanto i motivi leninisti come atteggiamenti *pratici*, in contrasto con la visione generale, umanistica e storicistica. Si veda in prop.: *Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi* («Critica sociale», nn. 6, 7, 8, 1955 e poi in opuscolo, ed. di «Critica sociale», con pref. di E. Bassi, Milano 1955; nel vol. *Da Ardigò a Gramsci*, Milano 1962, pp. 139-90; ora in UM, pp. 279-304); *Le antinomie di Gramsci* («Critica sociale», 23, 1963; ora in UM, pp. 398-409) e *Chiarimenti sulla filosofia della prassi* («Critica sociale», 21, 1966; ora in UM, pp. 410-13).

³⁹ K. Marx-F. Engels, *La Sacra famiglia*, Ed. Riuniti, Roma 1954, p. 100.

⁴⁰ G. Vacca, *Natura e storia in Marx*, in «L'Unità», 22 agosto 1969; ora in *Marxismo e analisi sociale*, De Donato, Bari 1970, pp. 85-6.

⁴¹ R. Mondolfo, *Leninismo e Marxismo*, UM, p. 146 (= SRR, pp. 22-3).

⁴² UM, p. 147 (= SRR, p. 23).

⁴³ Il criterio informatore del giudizio di Mondolfo sulla rivoluzione russa è dato dall'incontro della tematica feuerbachiana dei «bisogni» con quella «feticistica» delle «forze produttive». Cfr. in proposito: la serie di scritti che va sotto il titolo *Significato e insegnamenti della rivoluzione russa*, pubbl. in «Critica sociale» dal sett. 1921 al febr. 1922; i saggi *Sintomi premonitori in Russia. Nuove forze politiche in vista* («Critica sociale», 2, 1925) e *Dall'esperienza agricola russa al problema contadino occidentale* (*ivi*, 18-19, 1926), i quali contengono già *in nuce* la tesi mondolfiana sul capitalismo di stato dell'URSS, sviluppata nell'ultimo dopoguerra in *Bolscevismo e dittatura* («Critica sociale», 19, 1956) e nella postilla all'articolo *Capitalismo di Stato Sovietico?* di W. Jerome e A. Buick (*ivi*, 16-17, 1967). Tutti questi studi si possono ora vedere nella raccolta SRR.

⁴⁴ UM, p. 148 (= SRR, p. 25).

⁴⁵ R. Mondolfo, *L'insegnamento di Marx*, UM, p. 154 (pubbl. per la prima volta come prefazione a SOM (I); poi in «Critica sociale», 19, 1919).

⁴⁶ *Ivi*, p. 155.

⁴⁷ *Leninismo e marxismo*, UM, p. 149 (= SRR, p. 26). Per avere una visione più o meno complessiva del punto di vista mondolfiano in chiave di «teo-

ria economica » si segua l'iter della sua concezione della transizione dall'era capitalistica a quella socialista, che, mentre lo allontana sempre più dalla concezione catastrofica, lo avvicina sensibilmente alla teoria bernsteiniana di un passaggio senza soluzione di continuità. Cfr.: *Il marxismo e la crisi europea*, estratto da « Scientia », Milano, dicembre 1920; *Collaborazione e lotta di classe*, in « Critica sociale », 18, 1921 (dove chiaramente M. legge i movimenti strutturali espansivi della società capitalistica come indicazione strategica *in positivo* per l'azione del proletariato; il problema politico è presente *solo* come necessità di coadiuvare lo sviluppo oggettivo del sistema, mentre la classe operaia è vista soltanto nella sua faccia *interna* al capitale, da cui l'esaltazione dell'operaio come « produttore », che ritroviamo, in questi stessi anni, in posizioni apparentemente non-riformiste e fortemente intrise di verbalismo rivoluzionario); *Il problema delle classi medie*, con preambolo di F. Turati, ed. « La Giustizia », Milano 1925 (notiamo, per inciso, che Turati, nella presentazione dell'opuscolo, definisce M. « il leader dell'ala riformista, che ha succhiato, dalla sua lunga consuetudine col marxismo, il senso deterministico della differenziazione delle classi e delle sotto-classi », p. 7). Assai più importante, però, è la polemica con Ermanno Bartellini: l'attacco di quest'ultimo e la replica si trovano, sotto il titolo *Discussioni marxiste*, in « La Rivoluzione liberale », nn. 11 e 15, 1925; le risposte di Mondolfo apparvero sulla stessa rivista (*Discussioni marxiste*, 13, 1925; *I punti del problema*, 17, 1923 — entrambi riprodotti in UM, pp. 247-59). Le tesi di Bartellini sul *problema della crisi* si trovano espresse in *La rivoluzione in atto 1919-1924*, Piero Gobetti editore, Torino 1925; ma vedilo ora nella raccolta *La rivoluzione in atto e altri scritti* di E. Bartellini, saggio introduttivo di S. Bologna e premessa di L. Basso, La Nuova Italia, Firenze 1967.

⁴⁸ Corsivi miei. UM, pp. 150-1 (= SRR, p. 28).

⁴⁹ Cfr. SRR, p. 219. Assai sintomatica, al riguardo, la maniera in cui Kautsky, nel '24, polemizzando violentemente con le posizioni di Korsch, ricorreva agli stessi luoghi comuni della tradizione socialdemocratica adoperati da M.: « Per Korsch il marxismo non è nient'altro che una teoria della rivoluzione sociale. In realtà una delle più importanti caratteristiche del marxismo è la convinzione che la rivoluzione sociale è possibile *solo in determinate circostanze*, e perciò solo in determinati paesi e tempi. La setta comunista a cui Korsch appartiene, ha completamente dimenticato ciò. La rivoluzione sociale sarebbe possibile sempre, dappertutto, in tutte le condizioni » (corsivi miei; K. Kautsky, recens. a *Marxismus und Philosophie* di K. Korsch, in « Die Gesellschaft », fasc. del giugno 1924 — trad. riportata da A. Zanardo, *Forme e problemi del marxismo contemporaneo (A proposito della fortuna del pensiero giovanile di Marx)*, in « Studi storici », 4, 1962, p. 688).

⁵⁰ È nota l'adesione di Mondolfo alle tesi di Otto Bauer (contro Rosa Luxemburg); ma è altresì interessante notare che la diffusione delle teorie di Bauer in Italia (nel 1920 venne tradotto *Bolscevismo e democrazia sociale*) esercitò una certa influenza anche su Turati, che si professò favorevole alla « Internazionale due e mezzo » e all'austromarxismo.

* ⁵¹ R. Mondolfo, *Socialismo e filosofia*, UM, p. 125.

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ Ivi, pp. 126-7.

⁵⁵ Rabano Mauro (Claudio Treves), recens. a SOM (I), in « Critica sociale », 22, 1919.

⁵⁶ *Per una coscienza realistica della storia e della rivoluzione sociale*, in UM, p. 161 (pubbl. per la prima volta in « Critica sociale », 24, 1919, poi in SOM, a cominciare dalla II ed.).

⁵⁷ Ivi, p. 162.

⁵⁸ Ivi, pp. 162-3.

⁵⁹ Anche su questo punto la mia posizione diverge profondamente da quella di Santarelli, che definisce Mondolfo il « Kautsky italiano » (*op. cit.*, p. 327).

⁶⁰ A una domanda sui rapporti tra la sua concezione e quella di Bernstein riguardo alla funzione della soggettività e dell'ideale etico nella storia, Mondolfo mi ha così risposto in una lettera del 5 marzo 1971: « nella opposizione fra Bernstein e Kautsky io sono d'accordo col secondo nel rifiutare il principio che " il fine è nulla e il movimento è tutto "; ma sono viceversa d'accordo col primo nella rivalutazione del momento della soggettività e dell'idealità nella storia, che mi par significare una rivalutazione del fine come orientatore del movimento ».

⁶¹ R. Mondolfo, *L'antinomia della coscienza rivoluzionaria*, in UM, p. 172 (pubbl. per la prima volta in SOM (II), non compare nella bibliografia che dovrebbe essere completa, ma non lo è, del vol. *Omaggio a Rodolfo Mondolfo*, a c. di S. Anselmi, Comune di Senigallia 1963).

⁶² Bobbio, UM, p. xxxi.

⁶³ Ivi, p. xxxii.

⁶⁴ Corsivo mio. *Ibidem.*

⁶⁵ La situazione del revisionismo italiano non rientra, come s'è detto, nelle caratteristiche indicate da Lenin in *Marxismo e revisionismo* (o vi rientra solo mediatamente): se i professori tedeschi ritornavano a Kant per trattare Hegel come un « cane morto », i professori italiani riescono a conciliare senza tante preoccupazioni la dialettica storica di Hegel con l'indefinito progresso kantiano verso la realizzazione di quell'umanità consociata, il cui concetto era stato trasmesso dall'antropologia feuerbachiana (non ultima causa di questa convergenza Kant-Hegel, che sarebbe sembrata quanto meno paradossale agli « europei », è da ritenersi la particolare genesi e il particolare sviluppo dell'hegelismo in Italia, che aveva approfondito la sua piú matura meditazione, sulla scorta della tesi di Kuno Fischer, con B. Spaventa, il quale, a sua volta, aveva fornito i cardini teoretici alla « riforma della dialettica » operata da Gentile). È assai indicativa, al riguardo, l'influenza esercitata dall'interpretazione mondolfiana di Marx sul neo-kantiano Adelchi Baratonò, e che ha anch'essa le sue radici teoretiche nella gentiliana « controriforma » della dialettica.

Di Baratonò si veda *La critica a Carlo Marx*, in « Critica sociale », nn. 5 e 6,

1924; quasi tutti i temi qui affrontati vennero ripresi successivamente nel libro: *Le due facce di Carlo Marx (Economismo e romanticismo)*, Genova 1946 (particolarmente significativo il sottotitolo, che esprime con chiarezza la portata revisionistica della dissezione anatomica del marxismo presente in tutte le manipolazioni filosofiche del periodo compreso fra le due guerre, anche in quelle che, pretendendo di unificare il pensiero di Marx, continuavano a trattare il problema come pura esigenza di conversione dialettica dell'*economia* con le *idealità morali*: da qui le due facce, quella « economicistica » e quella « idealistica », non già di Marx, ma della interpretazione mondolfiana di Marx, che era poi la sola che Baratonno avesse a mente).

Assai interessanti gli interventi, nella stessa annata, di Prometeo Filodemo (l'allora giovanissimo Lelio Basso). Nel proporre il bilancio di un anno di « critica marxistica » sulle colonne di « Critica sociale » (n. 4, 1924), Basso, allora fortemente influenzato dalla teoria mondolfiana del « rovesciamento della prassi », scriveva: « Essere marxisti significa [...] essere revisionisti », intendendo, con questo, portare alle conseguenze estreme le premesse implicite nella « riscoperta » mondolfiana della dottrina. Nel recensire la II ed. di SOM (« Critica sociale », 8, 1924), esaltava lo spirito antidogmatico di M.: il suo Marx è un « Marx vivo », non « una morta spoglia, non un cadavere imbalsamato », ma « un pensiero vivo, che costantemente illumina la realtà, traendone lume esso stesso, e che la realtà accompagna nel suo svolgimento dialettico ». La riaffermazione del modulo storico entro cui deve iscriversi il disegno filosofico complessivo in germe nelle *Thesen* (critica dell'« astrattismo antistorico » del materialismo e rivendicazione dell'idealismo soggettivo), serve a Basso per avanzare tacitamente l'ipotesi di un possibile uso rivoluzionario della interpretazione mondolfiana. Proprio per la legge dialettica della *umwälzende Praxis*, se il proletariato non può produrre la società nuova senza aver prima creato la nuova « coscienza », esso non può cambiare la società veramente « se non in quanto si muova di già su un terreno diverso da quello su cui poggia l'ordinamento esistente e su di esso inizi la costruzione dell'ordine nuovo ». Queste affermazioni di Basso fanno emergere i punti di contatto sostanziali che legavano il sottostrato culturale mondolfiano a quello delle posizioni politicamente « alternative » (si pensi al gruppo di « Ordine nuovo »); lo legavano, però, sul comune terreno dell'impotenza teorico-politica, della incapacità di uscir fuori dallo sterile gioco delle parti che vedeva opposti, in determinismo e volontarismo, principi di fatto interscambiabili. Anche nelle punte più avanzate, che erano, se pure sporadicamente, riuscite a realizzare un organico contatto col movimento reale (rivoluzionario) della classe, non si andava al di là — a livello di presa di coscienza — del concetto dell'operaio come produttore (autogestione), la cui corrente e diffusa sublimazione ideologica era per l'appunto la *Praxis*. È inutile ribadire ulteriormente, attraverso nuove citazioni, quanto sia riformisti che rivoluzionari lasciassero intatti i capisaldi teorici del revisionismo: basti pensare alla diffusa utilizzazione del revisionismo economico di Graziadei in questi anni, proprio da parte dei « filosofi » del marxismo (cfr. in proposito la recensione di Franz Weiss a *Prezzo e sovrapprezzo nella Economia capitalistica. Critica alla teoria del valore di Carlo Marx*, in « Critica sociale », 21, 1923).

⁶⁶ R. Mondolfo, *Contributo ad un chiarimento di idee*, in UM, p. 237 (pubbl. per la prima volta in « Critica sociale », 1, 1924). Nella lettera sopra menzionata, Mondolfo così mi scriveva riguardo ai suoi rapporti con l'austro-marxismo (revisionismo economico): « c'è indubbiamente in me una ripercussione d'influssi neokantiani, e c'è, nella interpretazione della teoria del valore, un influsso di quella del Croce (e quindi, indirettamente, della scuola austriaca) ».

⁶⁷ N. Bobbio, UM, p. xxxiii.

⁶⁸ Mai così bene, come nella polemica con Carlo Rosselli, emerge l'efficacia e duttilità revisionistica dell'interpretazione filosofica di Mondolfo; anzi, la raffinata ambivalenza dialettica del revisionismo si esalta proprio nella difesa a oltranza dell'integrità formale della dottrina. Il Rosselli, nei suoi due interventi (*Bilancio marxista. La crisi intellettuale del Partito socialista*, in « Critica sociale », 21, 1923 e *Aggiunte e chiose al « bilancio marxista »*, ivi, 23, 1923), elogiando la « coerenza » di Bernstein, proponeva ai socialisti italiani (e a Mondolfo in particolare) di procedere con spregiudicatezza all'amputazione delle parti ormai putrefatte del « corpo originario » della dottrina, dopo aver distinto (partendo da « basi essenzialmente scientifiche e realistiche ») « ciò che è vivo e ciò che è morto del marxismo ». Nella replica definiva Mondolfo *revisore* piú che interprete di Marx: « ...piú che di interpretazione mondolfiana di Marx, io penso debba parlarsi di revisione: non solo, infatti, molte parti del pensiero marxista sono ripudiate dal Mondolfo, ma diverso è, soprattutto, lo spirito informatore ». L'esigenza che ispirò « tutta l'opera scientifica di Marx [...] è tutt'altra da quella che ispirò e guidò il Mondolfo: il quale ebbe presente nelle sue ricerche [...] il bisogno di *dare una veste logica, una base rigorosamente scientifica all'empirismo in cui era sino allora rimasto il socialismo gradualista* » [corsivi miei]. Le osservazioni di Rosselli sono, a mio avviso, di enorme importanza: non basta, però, vedere in Mondolfo il *dualismo* tra ricerca teorica e istanze pratiche, ma occorre analizzare, *all'interno della sua stessa teoria*, l'intreccio contraddittorio di volontarismo etico e determinismo gradualista. Rosselli, inoltre, vedeva assai bene come fosse comune a tutto il revisionismo (sia di destra che di sinistra) l'abbandono e del « lato positivo » (socialista) della dottrina, relativo alla teoria della rivoluzione sociale (catastrofismo), e del « lato negativo », relativo alla critica scientifica dell'economia capitalistica (teoria del valore).

⁶⁹ N. Bobbio, UM, p. xxxiii.

⁷⁰ R. Mondolfo, *L'antinomia della coscienza rivoluzionaria*, UM, p. 177.

⁷¹ Ivi, p. 176.

⁷² Ivi, p. 178.

⁷³ R. Mondolfo, *Il problema sociale contemporaneo*, UM, p. 194 (pubbl. per la prima volta in « Rivista di Filosofia », 1920, pp. 303-24; poi in SOM, a cominciare dalla III ed.; era apparso parzialmente su « Critica sociale », 24, 1920, col titolo: *Le condizioni della rivoluzione*).

⁷⁴ R. Mondolfo, *Il materialismo storico*, UM, p. 224 (pubbl. per la prima volta in « La Rivoluzione liberale » del 3 aprile 1923 come risposta all'articolo

omonimo di G. Mosca, ivi uscito nel n. dell'11 gennaio dello stesso anno — l'articolo del Mosca si trova rifuso nella seconda parte della seconda ed. degli *Elementi di scienza politica*, edita nel 1923 dai Fratelli Bocca; ma vedilo ora nell'ed. del '53, Laterza, Bari, vol. II, pp. 160-75).

⁷⁵ Ivi, pp. 224-5.

⁷⁶ Bruno Widmar, nell'introduzione all'edizione polacca delle opere di Antonio Labriola (poi pubbl. in italiano con il titolo *Profilo di Antonio Labriola*, in « Il Protagora », 1962, n. 24), obiettava a Mondolfo che non può parlarsi di volontarismo per una dottrina che — come quella di Marx — attribuisce al fatto economico una importanza decisiva rispetto a tutti gli altri. A questa obiezione Mondolfo rispose, nel saggio su *Fromm e il concetto dell'uomo in Marx* (« Critica sociale », 12, 1963), nel modo seguente: la « filosofia della prassi [...] può classificarsi fra le forme di *volontarismo* » dal momento che « Anche il fatto economico è, per la filosofia della prassi, opera dell'uomo e creazione della sua attività; e perciò l'importanza che Marx gli conferisce sopra tutti i fatti umani non toglie al marxismo il suo carattere di *attivismo* » (UM, p. 368; corsivi miei). Come si può agevolmente riscontrare, Mondolfo dà la risposta classica dell'umanesimo storicistico, con una motivazione pressoché identica a quella più volte fornita da Gramsci.

⁷⁷ UM, p. 225. È proprio questa collocazione della « politica » che ha impedito sino ad ora al marxismo occidentale « di un certo tipo » una fondazione scientifica della stessa (nel senso più profondamente leniniano), nella forma adeguata al livello attuale dello sviluppo del sistema capitalistico nel suo complesso.

⁷⁸ V. I. Lenin, *Che cosa sono gli « amici del popolo » e come lottano contro i socialdemocratici?* [1894], in *Opere complete*, Ed. Riuniti, Roma 1955, vol. I, pp. 132-5.

⁷⁹ Mondolfo non critica i contenuti analitici del revisionismo evolucionistico, che stavano in ultima istanza alla base della « teoria dei fattori », illudendosi di aver superato quest'ultima nella « concreta visione unitaria della storia ». Nel recupero aposteriori di Antonio Labriola nel filone della « filosofia della prassi » (articolo del 1924, che blandisce e corregge le critiche fatte al Cassinate nel '12), Mondolfo scrive che la « rivendicazione dell'attività, da una parte, dell'unità della vita e della storia dall'altra », è « la confutazione [...] di ogni teoria dei *fattori storici* » (*Ricordando Antonio Labriola*, UM, p. 244 — pubbl. per la prima volta in « Critica sociale », 4, 1924; cronologicamente precedente a questo articolo è la prefazione a S. Diambri Palazzi, *Il pensiero filosofico di Antonio Labriola*, Bologna [1922]).

⁸⁰ R. Mondolfo, *Il materialismo storico*, UM, p. 225.

⁸¹ G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it., Sugar, Milano 1967, p. 234.

⁸² R. Mondolfo, *Contributo ad un chiarimento di idee*, UM, pp. 238-9.

⁸³ G. Vacca, *Lukás o Korsch?*, cit., p. 91.

⁸⁴ G. Daghini, *Per una riconsiderazione della « teoria dell'offensiva » in « Storia e coscienza di classe »*, in « Aut aut », sett. 1968, n. 107. Il saggio prende le mosse dalla considerazione che « lo sfondo storico-politico della ri-

flessione teorica » del Lukács del '23 è costituito dalla « svolta fondamentale dell'ottobre 1917 » (ivi, p. 55).

⁸⁵ G. Vacca, *op. cit.*, p. 90.

⁸⁶ G. Lukács, *op. cit.*, p. 260.

⁸⁷ R. Mondolfo, *Contributo*, cit., p. 238. Nello stesso saggio Mondolfo riassume il marxismo in tre concetti cardinali: 1. « filosofia della prassi e materialismo storico, ossia concezione volontaristica e critico-pratica della storia »; 2. « determinazione dell'essenza della società attuale come antagonismo di borghesia [...] e proletariato [...], e come dominio della merce, in cui la stessa forza di lavoro umano vien ridotta a nulla più che merce »; 3. « riconoscimento dello spontaneo destarsi, da questo *disumanamento*, di un'aspirazione umana nel proletariato » (*ibidem*).

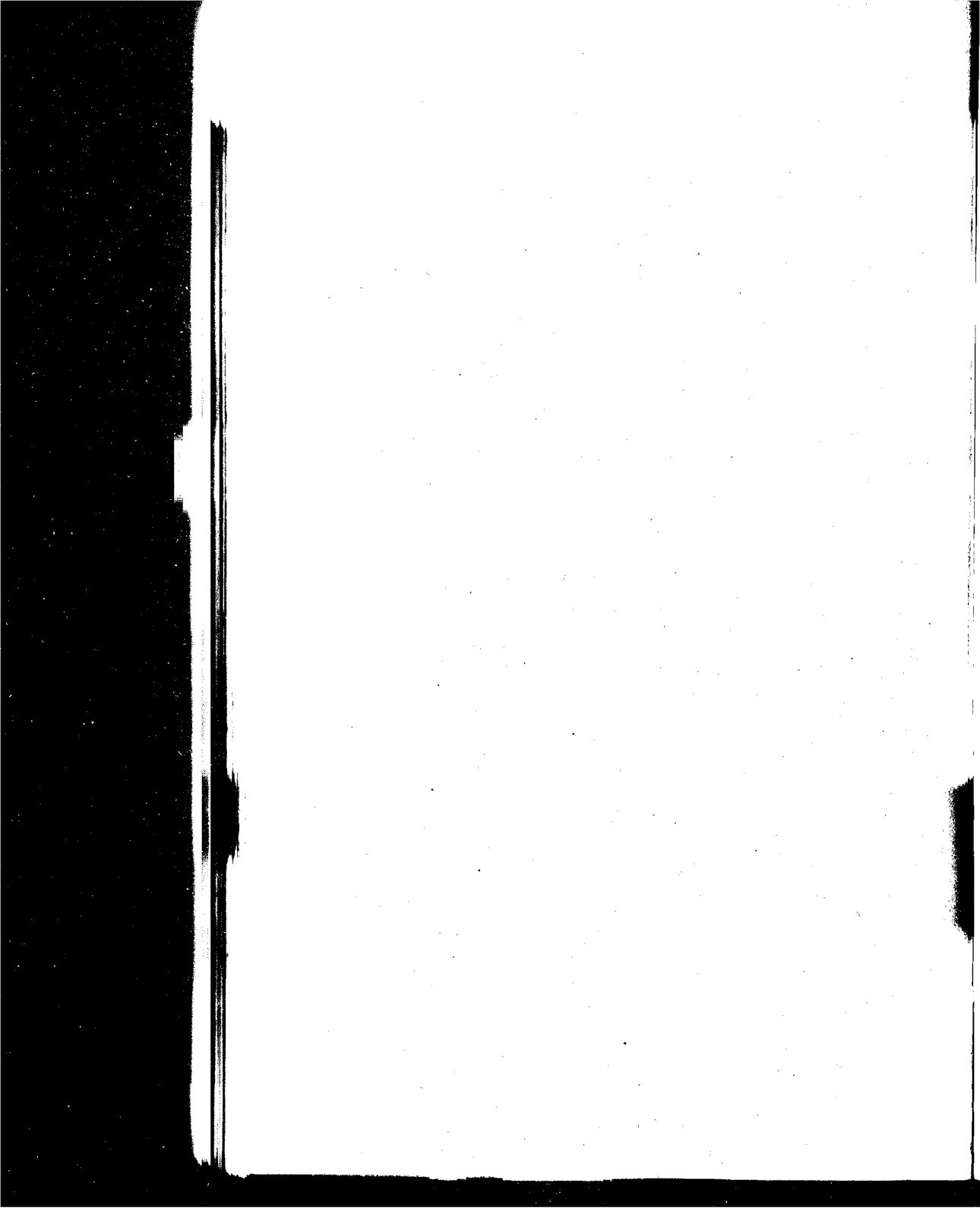
⁸⁸ G. Vacca, *op. cit.*, p. 92. Ha notato al riguardo assai acutamente il Colletti che « ciò che è caratteristico delle prese di posizione antibernsteiniane dell'epoca (come anche di tante parti del marxismo odierno, il quale pure arrossirebbe di vergogna soltanto a immaginarsi "determinista"), è il loro avere in comune con Bernstein un eguale presupposto: un concetto elementare e ingenuo di "economia" ». Questo concetto semplice e inarticolato di « economia », incapace di cogliere la totalità complessa dei *rapporti sociali di produzione*, fa sì che « la cosiddetta sfera economica » tenda a svuotarsi « di ogni effettivo contenuto *storico-sociale*, per presentarsi invece come una sfera antecedente e prelimitare alla mediazione interumana. La produzione *sociale* si trasforma così nella " *tecnica* della produzione "; l'oggetto dell'economia politica nell'oggetto della tecnologia. [...] La principale conseguenza di questo modo di vedere " secondo fattori ", che serpeggia più o meno apertamente in tutto il marxismo dell'epoca [...] è la dissociazione di " produzione " e " società ", di *materialismo* e *storia*, la separazione del rapporto dell'uomo con la natura dal simultaneo rapporto dell'uomo con l'uomo » (L. Colletti, *Bernstein e il marxismo della Seconda Internazionale*, Introduzione a E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*, Laterza, Bari 1968, pp. XXVIII-XXXI; ora in *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969, pp. 85-9).

⁸⁹ G. Vacca, *op. cit.*, *ibidem*.

⁹⁰ R. Mondolfo, *Contributo*, cit., p. 239.

⁹¹ Ivi, p. 240.

⁹² R. Mondolfo, *Leninismo e socialismo*, SRR, pp. 36-7.



¹ I. Bonomi, *Il contratto di lavoro*, in « Critica sociale », 1, 1903 (XIII).

² *Socialismo e statismo*, in « Critica sociale », 5, 1903.

³ Cfr. *Annales de l'Institut international de Sociologie*, tome VIII, Giard, Paris 1902.

⁴ « Critica sociale », nn. 5-6-7, 1903. La corrente sociologica aveva inquinato il socialismo teorico sin dalle origini; è interessante, in proposito, l'art. di A. Crispi su *Herbert Spencer e il socialismo* (« Critica sociale », n. 24 dello stesso anno), in cui viene fatto un breve ma efficace resoconto della situazione teorica del socialismo nei suoi primi anni di vita: « Ci fu un momento in cui la mania sociologica pareva assumere proporzioni morbose. Chi non ricorda i primi anni del sorgere del partito socialista? Da un lato il Colajanni cercava nei capitoli della Statica sociale e della Sociologia spenceriana il paradiso in cui pareva profetizzato il trionfo generale del collettivismo; dall'altro i giovani dell'« Idea liberale », il Ferri nella prima edizione della sua *Antropologia criminale*, dallo Spencer credevano di poter dedurre l'assurdità del socialismo... ».

⁵ « E del resto — notava Fontana —, chi non ricorda la ridicola istoria della famosa sociologia biologica? Per anni i sociologi d'Europa si sono baloccati intorno a quella presso che vuota analogia tra società e organismo [...]; poi è venuta la volta del darwinismo sociale, del lamarkismo sociale, ecc., e [...] solo adesso si comincia a capire che è ora di finirla con le analogie e le figure e le metafore, siano fisiche o meccaniche o biologiche, e con simili passatempi da letterati o da poeti a corto d'ispirazione ».

⁶ Viene, tra l'altro, citato un articolo apparso sulla rivista nel fasc. del 16 sett. 1901 con la firma « xy », dal titolo *Appunti filosofici del socialismo*.

⁷ K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort*, in MEW, Band 13, Berlin 1961, pp. 8-9.

⁸ Fontana dimostra di non comprendere appieno il significato del concetto di determinazione non meccanica dei fatti sociali dalla *Unterbau*: « Questo il significato della formula marxiana, ed è evidente che non ha niente a che fare colla famosa derivazione genetica, sia pure in ultima istanza, di tutti i fatti storici e di tutte le variazioni dei fenomeni sociali da l'economia ». Classico esempio di come dal superamento del vecchio materialismo meccanicistico si passasse frettolosamente alla negazione *tout court* del materialismo e della importanza determinante del « fattore » economico sugli altri. La storia, così, perde il suo carattere di totalità strutturale e diventa un insieme indistinto nel quale i diversi momenti si fondono senza una precisa legge di causazione o di condizionamento.

⁹ G. Sorel, *Saggi di critica del marxismo*, a cura e con una pref. di V. Racca, Sandron, Palermo 1903, p. 42.

¹⁰ Ivi, p. 259.

¹¹ « Critica sociale », 4, 1903: *Il naso di Cleopatra*.

¹² *Riformismo e socialismo. Fra Millerand e Jaurès*, in « Critica sociale », 6, 1903.

¹³ « Nel socialismo internazionale - ha notato in proposito Carlo Pinzani - il caso Millerand ha il significato obiettivo di un rafforzamento delle posizioni revisionistiche e gradualistiche in genere, che proprio su di esso hanno modo di venire clamorosamente alla ribalta, mostrando che la prima *Bernstein-Debatte*, che pure era un fenomeno esclusivamente tedesco nelle sue modalità, era, nella sostanza, la espressione di profonde trasformazioni avvenute nelle società europee. È anzi da questo primo successo che il riformismo trae le mosse per la sua definitiva affermazione nella II Internazionale » (*Il caso Millerand e il socialismo internazionale*, in « Studi storici », 1, 1966, p. 95). Ma dello stesso Pinzani vedi ora il volume su *Jaurès, l'Internazionale e la guerra*, Laterza, Bari 1970.

¹⁴ « Critica sociale », 7-8, 1903.

¹⁵ *Ancora di G. Mazzini e del socialismo*, in « Critica sociale », 9, 1903.

¹⁶ *Ultime schermaglie intorno a Mazzini e al socialismo*, in « Critica sociale », 10-11, 1903.

¹⁷ Trad. it., Palermo 1903.

¹⁸ Era di recente uscito il libro di Loria, *Il movimento operaio; origini, forme, sviluppo* (Sandron, Palermo 1903), nel quale venivano fornite alcune notazioni etico-volontaristiche che possono essere accostate, in un certo senso, a quelle di Pareto. Nel capitolo sugli operai e il socialismo Loria, come aveva notato lo stesso Pareto, era ben lungi dal vedere nella disparità di correnti esistenti nel campo socialista un sintomo di crisi e di decadenza, e veniva con questo ad affermare che il movimento operaio doveva tutta la sua importanza all'introduzione di un fattore nuovo nella storia: l'elemento volontario e cosciente. Cfr. la recensione al suddetto vol. in « Critica sociale », 10-11, 1903. Il recensore (« a. c. »), dopo aver dato un giudizio assai severo sull'autore, e rilevato la banalità della sua polemica con Pantaleoni sulla cooperazione, sotto-

lineava, tra l'altro, che il libro poteva valere soltanto « come opera di volgarizzazione ».

¹⁹ Ci preme, in proposito, riportare alcuni brani di un articolo di E. Savagnone, sintomatico tanto per il titolo – *La vendetta delle cose* – quanto per la forma nella quale conduceva la campagna contro ogni prospettiva teorica: « La storia è una grande vendicatrice. La realtà viva delle cose è la piú allegra e la piú inesorabile smascheratrice delle menzogne e dei convenzionalismi umani [...] – i fatti, i modesti fatti!, le circostanze della vita, le esigenze fatali del momento storico s'incaricano – come altrettanti spiriti folletti – di porre in subbuglio ogni cosa, di mettere in stridente contraddizione i teorici del fenomeno sociale ... » (« Critica sociale », 14, 1903).

²⁰ G. Jaurès, *I socialisti davanti al potere*, in « Critica sociale », 21, 1903.

²¹ *Continuando*, in « Critica sociale », 1, 1904(XIV).

²² I. Bonomi, *Fine di un periodo*, ivi. Bonomi (assieme a Bissolati) è, tra i socialisti italiani, quello piú fortemente influenzato dal revisionismo bernsteiniano, il quale, tuttavia, esercitò indirettamente la sua influenza su quasi tutto il movimento, specie, come si può riscontrare dai dibattiti che stiamo analizzando, nella tematica degli *ideali etici*. Non è un caso, perciò, che gran parte della storiografia socialista abbia dato un giudizio favorevole sul revisionismo tedesco, tenendolo talvolta addirittura in conto di alfiere del socialismo umanitario e « libertario ». Scriveva, ad esempio, L. Valiani nel 1945: « Al di là delle questioni relative allo svolgersi concreto degli avvenimenti politico-sociali, Bernstein aveva realmente intuito un problema: quello dell'origine liberale del socialismo e la necessità di difendere appassionatamente tale filiazione contro ogni dittatura mascherata di ortodossia » (*Storia del socialismo nel secolo XX*, Ed. U., Roma-Firenze-Milano 1945, p. 13; ma cfr. in generale l'intero cap. su *La revisione del marxismo in Germania*).

²³ F. Ceramicola, *Evoluzione sociale e tendenze socialiste*, in « Critica sociale », 1, 1904.

²⁴ « Critica sociale », 6, 1904.

²⁵ Ivi, 7, 1904.

²⁶ Société nouvelle de Librairie et d'Édition, Paris 1904; Giard et Brière, Paris 1904 (trad. it., *Di un socialismo in accordo colla dottrina economica liberale*, F.lli Bocca, Torino-Milano-Roma-Firenze 1901).

²⁷ « Critica sociale », 2, 1904.

²⁸ Per Rignano le condizioni fondamentali e primarie per lo sviluppo della coscienza collettiva sono: 1. il numero dei componenti (tenendo presente che l'ampiezza temporale dell'iter verso la coscienza collettiva è inversamente proporzionale al numero d'individui di cui una società è composta); 2. la densità; 3. la potenza economica dei membri della società; 4. il loro grado d'intelligenza; 5. la frequenza, l'ampiezza e la gravità del processo inerente ai fenomeni sociali (quelli economici in specie); 6. la graduale estenuazione del sentimento religioso.

²⁹ « Critica sociale », 10, 1904.

³⁰ E. Rignano, *Il programma medio*, ivi.

³¹ E. Marchioli, *L'ultimo critico di Karl Marx*, ivi, 13, 1904.

³² F. Oppenheimer, *Das Grundgesetz der Marxschen Gesellschaftslehre. Darstellung und Kritik*, Berlin 1904.

³³ F. Turati, *La vittoria di un metodo*, in « Critica sociale », 15, 1904.

³⁴ Cfr. ivi, 16-17, 1904.

³⁵ Ivi, 2, 1905(XV).

³⁶ L. Faccio, *Giorgio Sorel e i rivoluzionari di casa nostra*, ivi, 5, 1905.

³⁷ Ivi.

³⁸ La negazione della scienza è il « filo nero » destinato ad unire espressioni ideologiche apparentemente diverse, negli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale; dal relativismo, all'idealismo, alla « filosofia della vita »: tutte espressioni che, benché sorte — per ribaltamento — dalla crisi dell'edificio metafisico tardo-positivistico, ne mantengono l'illusione di onnicomprensività dell'organismo cosmico-naturale, degradando le scienze storiche a un rango subalterno. « I neokantiani del periodo prebellico (oltre Simmel anzitutto Windelband e Rickert) hanno elaborato una particolare gnoseologia filosofica per la scienza storica, per dimostrare ch'essa ha un valore uguale alle scienze della natura. Questa parità consiste nella decisa eliminazione di ogni legge dalla storia. Il positivismo estremo aveva dichiarato le scienze storiche scienze di rango inferiore a causa delle loro leggi meno esatte, e alcuni sociologi positivisti si erano preoccupati di mostrare l'immutata validità delle leggi della natura nella storia » (G. Lukács, *La distruzione della ragione*, trad. it., Einaudi, Torino 1959, pp. 466-7).

³⁹ Cfr. *Anarchismo e democrazia socialista*, in « Critica sociale », 9, 1905 (nella rubrica « Fra libri e riviste »). La « meta finale », per Friedeberg, consiste nella « personalità umana completamente libera ».

⁴⁰ I. Bonomi, *Le due tendenze del socialismo*, ivi, 11, 1905.

⁴¹ *A proposito di due Congressi*, ivi, 12, 1905.

⁴² È interessante notare che tra i due brani citati sopra Bonomi aveva riportato una frase di Bernstein.

⁴³ In realtà il Graziadei — come chiarirà nella sua risposta a Turati (fasc. del 16 agosto) —, con la sua difesa del sindacalismo, intendeva distinguere, anche se non separare, l'azione politica dall'azione economica (il movimento operaio sta all'azione economica come il partito socialista sta all'azione politica), per concludere che il partito non può né deve essere il solo e unico strumento della lotta di classe.

⁴⁴ « Critica sociale », nn. 18-19, 1905. G. Petronio definisce questo articolo di Rensi « la prima capitolazione teorica del socialismo italiano »; lo sfondo del discorso è dato dalla contrapposizione di *vivere e philosophari* (tramite cui veniva consacrata teoricamente la scissione tra la lotta quotidiana del proleta-

riato e la sua concezione del mondo). Nell'articolo è presente quella confusione fra « idealismo » e « ideali », che sarà alla base della polemica Marchioli-Colucci nel 1911-12, già tutta interna alla nuova ideologia imperante (cfr. G. Petronio, *Correnti culturali e di pensiero nella « Critica sociale »*, in « Rivista storica del Socialismo », 1-2, 1958, pp. 69 e passim).

⁴⁵ Alcan, Paris 1896.

⁴⁶ Bocca, Torino 1905, recensito sulle colonne di « Critica sociale » da E. Carrara, 16, 1905.

⁴⁷ B. Spaventa, *Da Socrate ad Hegel*, Laterza, Bari 1905, p. 127.

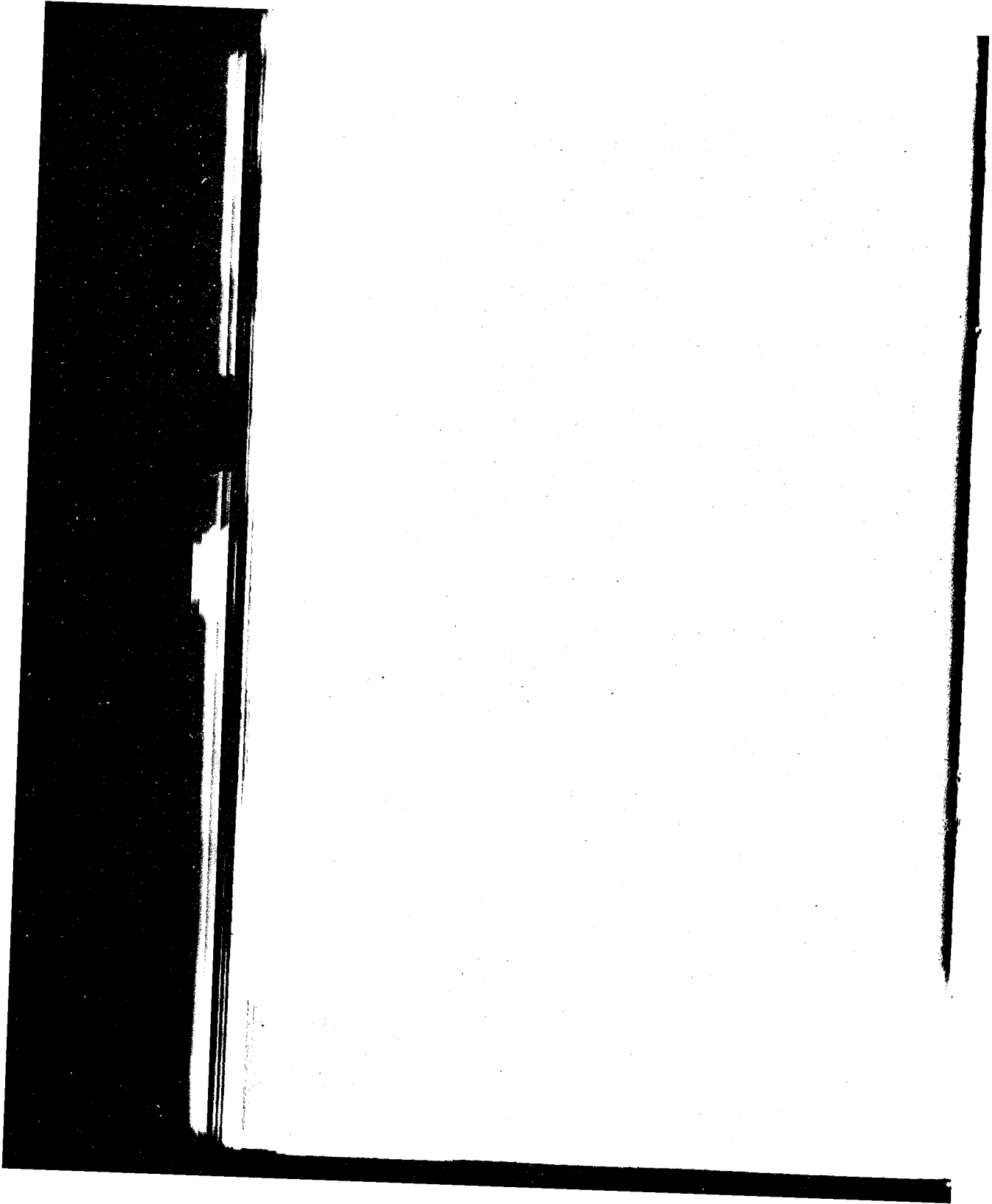
⁴⁸ Villa, *L'idealismo moderno*, cit., p. 47.

⁴⁹ Ivi, p. 132 e passim.

⁵⁰ E. De Marinis, *Sistema di sociologia. Naturale concezione del mondo sociale*, Utet, Torino 1901.

⁵¹ Cfr. G. Manacorda, *Il socialismo nella storia d'Italia*, Laterza, Bari 1966, p. 365.

⁵² Cfr. I. Bonomi, *Le vie nuove del socialismo*, Roma 1907, pp. 226-33. L'opera teorica di Rodolfo Mondolfo non sarà altro, in fondo, che una sublimazione (nella « nuova » forma della mediazione dialettica) di questa coesistenza contraddittoria di empirismo pragmatico e di finalismo etico-universalistico, i cui presupposti erano già dati nell'ideologia bernsteiniana.



Indice dei nomi

- ACTIS PERINETTI L., 87, 375, 377.
Adler M., 119, 230, 392.
ADORATSKIJ V., 206, 415.
AGAZZI E., 94, 164, 181, 352, 377, 382,
401, 402, 404.
Agnini G., 16.
Agostino, s., 329.
ALTHUSSER L., 375, 376, 377.
Andler, 189, 321.
Angiolini, 384.
Anselmi, s., 425.
Ardigò R., 25, 196, 197, 198, 199,
223, 234, 319.
ARFÈ G., 101, 320, 353, 380, 383.
Aristotele, 320.
- Bacone F., 296.
Bakunin M., 3, 6, 11, 308, 348, 384.
BANFI R., 6, 27, 420.
Baratono A., 175, 176, 403, 425, 426.
Barcella F., 420.
Bartellini E., 424.
BASSI E., 423.
BASSO L., 385, 424, 426.
Bauer O., 424.
Bebel A., 12, 14, 42, 354, 362.
BEDESCHI G., 419, 420.
Bellamy, 367.
Bergson H., 223, 234, 279.
Bernstein E., x, 86, 101, 112, 113,
115, 116, 117, 119, 121, 171, 219,
227-31, 238, 239, 283, 295, 296,
307, 308, 332, 334, 366, 389, 390,
393, 410, 425, 427, 429, 433, 434.
- Bertani A., 347, 348.
Bertondini A., 392.
Bertarelli B., 57, 58, 364.
Berth E., 340.
Bersezio, 12.
BERTI G., 377.
Bignami E., 6, 7, 349, 351.
Bismarck, O. von, 155.
Bissolati L., 24, 39, 57, 323, 325, 347,
362, 363, 433.
Blanc L., 358.
Bloch J., 287, 308.
BOBBIO N., 196, 199, 200, 202, 203,
204, 250, 264, 285, 296, 298, 364,
405, 406, 407, 422, 427.
Boccardo G., 361.
BOFFINO U., 12, 13, 354.
Böhm-Bawerk E., 397.
Böhme J., 208.
BOLOGNA S., 424.
Bonardi E., 318, 319, 320.
Bonomi I., 307, 322-330, 338-9, 343,
431, 433, 434, 435.
BOSIO G., 354.
Boutroux E., 223, 229, 234, 279.
Bovio G., 14, 15, 355, 356.

- Braun, 125.
 BRAVO G. M., 354, 395.
 Brentano L., 215.
 Brousse, 332.
 Bruno G., 296.
 Buckle, 28.
 BUICK A., 423.
 BULFERETTI L., 22, 353, 359, 360, 364.
- CACCIARI M., 420.
 CAFAGNA L., 381, 384, 385.
 Cafiero C., 7.
 Caird E., 234.
 Cairnes, 130.
 Campanella T., 124.
 Canestrini G., 366.
 CANTIMORI D., 383, 385.
 Carioti G., x.
 Carrara E., 435.
 Cartesio, 184, 296.
 Cattaneo C., 42.
 Cattaneo G., 366.
 Cavallotti F., 355.
 Ceramicola F., 325, 433.
 Chiappelli A., 261, 352.
 Colajanni N., 24, 25, 98, 100, 431.
 Coletti F., 24, 59, 60, 61, 62, 63,
 66, 367, 398.
 COLLETTI L., 414, 419, 420, 429.
 Colucci T., 224-7, 229, 231-46, 248,
 249, 269, 281, 410, 411, 412, 435.
 Comte A., 20, 223, 258, 263.
 Condorcet, M.-J.-A. Caritat de, 258.
 CORTESI L., 101, 347, 348, 349, 350,
 356, 363, 380, 381, 385, 386, 387.
 Costa A., 3, 11, 98, 347, 351.
 Crespi A., 320, 321, 327.
 Crispi F., 323, 356, 431.
 Crivellucci A., 403.
 Croce B., VII, VIII, 22, 23, 55, 81, 71,
 87, 104, 123-45, 147-73, 176, 178,
 179, 180, 182, 186, 187, 191, 196,
 199, 202, 228, 229, 234, 259-61,
 264-66, 269, 282, 283, 297, 298,
 310, 329, 341, 360, 365, 370, 379,
 387, 390, 395, 396, 398, 399, 401,
 402, 415, 416, 421, 427.
- DAGHINI G., 428.
 DAL PANE L., 377.
 Domanico G., 389, 390.
 Darwin Ch., 19-30, 77, 78, 319, 359.
 DE CARIA G., 413.
 DE GIOVANNI B., 420.
 DELLA PERRUTA F., 351.
 DELLA VOLPE G., 376, 407, 419.
 De Luca F., 319, 320.
 Del Vecchio G., 406.
 De Marinis E., 342, 435.
 De Molinari, 62.
 De Sanctis F., 172, 195, 196.
 De Sarlo F., 22, 360.
 Diambri-Palazzi S., 428.
 Di Carlo E., 205, 206, 265-7.
 Dodel-Port A., 78, 374.
 Dühring E., 75, 144.
 Durkheim E., 145.
 Dutschke R., 420.
- Eccarius G., 308.
 Einaudi L., 55.
 Empedocle, 299.
 Engels F., 4, 6, 7, 10, 11, 12, 14, 15,
 16, 18, 19, 29, 30, 32, 34, 43, 54,
 55, 58, 71, 78, 93, 94, 95, 108, 114,
 116, 117, 124-8, 130, 140, 143, 144,
 151, 152, 156, 160, 164, 166, 168,
 179, 181, 182, 192, 193, 196, 203,
 204, 206, 210, 212, 215, 216, 220,
 221, 224, 226, 227, 237, 238, 241,
 242, 246, 249-271, 276, 278, 287,
 288, 300, 304, 308-10, 312, 349,
 350, 351, 354, 355-9, 362, 364, 370,
 371, 383, 384, 386, 387, 389, 390,
 391, 393, 407, 413, 414, 415, 416,
 423.
 Esquirol, 37.
- Faccio L., 334, 434.
 Fechner, 21.
 Feuerbach L., 71, 74, 163, 185, 192,
 195, 198, 201, 204, 205, 207, 208,
 209, 210, 211, 212, 213, 219, 221,
 223, 229, 230, 237, 238, 242, 244,

- 245-8, 250, 255-7, 261, 270, 279,
401, 406, 407.
- Ferrero G., 24, 28, 29, 32, 360, 361,
374.
- Ferri E., 11, 318, 323, 325, 326, 360,
364, 380, 431.
- Feruglio F., 412.
- Fichte J. G., 221, 271.
- Fischer K., 183, 425.
- Flocon, 358.
- Florian E., 368.
- Fontana P., 308-12, 431, 432.
- Foraboschi, 100.
- Forni E., 354.
- Fouillé, 311.
- Fourier Ch., 12.
- Friedeberg, 337, 434.
- FROSINI V., 352.
- Galileo G., 411.
- GANCI S. M., 103, 104, 382.
- GARIN E., IX, X, 95, 107, 196, 361,
363, 375, 377, 380, 384, 386, 405.
- Gentile G., VIII, IX, 86, 87, 104, 147,
148, 150-6, 158-64, 167, 171, 173,
175-8, 180-96, 199, 202, 204-6, 210,
211, 246, 254, 257, 259-60, 264, 265,
283, 287, 296, 341, 360, 363, 392,
399, 401, 403-7, 415, 416, 425.
- Gerisch A., 46.
- GERRATANA V., 101, 363, 381, 383, 386.
- Ghisleri A., 3, 347.
- Giacobinelli, 99.
- Gioberti V., 282.
- Giolitti G., 318, 323, 333.
- Gnocchi-Viani O., 10, 12, 22, 24, 31-
4, 360, 385.
- Gobetti P., 216, 233.
- Godelier M., 398.
- Godwin, 39.
- Gramsci A., IX, X, 49, 52, 86, 87, 90,
104, 118, 119, 158, 173, 197, 199,
202-4, 233, 275, 280-8, 300, 364,
375, 380, 392, 405, 413, 419, 421,
423, 428.
- Graziadei A., 339, 398, 422.
- Graziani A., 55.
- Groppali, 310.
- Grün K., 212.
- Grünberg C., 421.
- Guesde J., 7.
- Haeckel E., 19, 27.
- HAUPT G., 391.
- Headley F. W., 360.
- Hegel F. W., 20, 22, 70, 86, 87, 90,
93, 94, 117, 136, 158, 160, 162,
171, 179, 181, 183, 190, 192, 193,
194, 208, 211, 221, 226, 228, 244-7,
250, 253, 255, 265, 271, 293, 320,
329, 341, 370, 376, 377, 405, 406,
413, 415, 416.
- Helvetius C.-A., 222.
- Herbart J. F., 93, 94, 138, 370, 371,
377.
- Hilferding R., 23.
- Hobbes Th., 200, 367.
- Humboldt, 94.
- Huxley Th. H., 39.
- Jacoby L., 19, 354.
- James H., 234.
- Jaurès J., 315-8, 323, 324, 353, 398,
406, 433.
- Jerome W., 423.
- Kant I., 138, 179, 228-9, 239, 341,
425.
- Kautsky K., X, 23, 28, 39-41, 44-6,
77-9, 86, 93, 101, 112-5, 117, 119,
121, 171, 217, 218, 219, 283, 295,
323, 324, 329, 334, 337-8, 361, 362,
363, 373, 374, 388, 389, 390, 392,
393, 424, 425.
- Kantorowicz M., 354.
- Kellès-Kranz, 309.
- Korsch K., 114, 115, 116, 117, 121,
233, 389, 391, 392, 424.
- Kovalevsky M. H., 124.
- Kriege H., 212.
- Kuczynsky J., 420.
- Kuliscioff A., 109, 356.

- Labriola Antonio, VII, VIII, 8, 20, 23, 43, 48, 49, 52, 55, 58, 67-95, 97-121, 123, 124, 132, 133-39, 141, 142, 148-58, 161, 163, 167, 168, 171, 175-81, 188, 191, 195, 197, 202, 203, 207, 209, 214, 217, 218, 229, 238, 243, 245, 254, 255, 259-64, 267, 283, 287, 294, 295, 297, 310, 312, 319, 321, 325, 327, 329, 330, 332, 334, 340, 350, 353, 354, 361, 363, 364, 367, 369-71, 373-75, 377, 379-83, 385, 387-93, 395-98, 401, 402, 414, 415, 417, 421, 428.
 Labriola Arturo, 55, 176, 280, 283, 284, 289, 327, 339, 353.
 Lafargue P., 7, 44, 124, 236, 261.
 LANGE o., 21, 42, 135, 144, 220, 362, 365.
 Lassalle F., 215, 219-22, 250, 293, 319, 362, 365, 406, 410.
 Lazarus, 21.
 LAZZARINI U., 360.
 Ledru-Rollin A.-A., 358.
 Lenin W. I., 80, 88, 91, 113, 114, 120, 176, 228, 233, 280, 285, 286, 291, 292, 301, 305, 333, 334, 382, 390, 393, 403, 410, 425, 428.
 Leone E., 55, 338-9, 398.
 Lessing G. E., 221-2.
 Letourneau, 37.
 Liebknecht W., 43, 46, 93.
 Limousin, 311.
 LINZ J. J., 354.
 Locke J., 201.
 Lombroso C., 37.
 Longobardi E. C., 399.
 Loria A., 23-6, 39, 40, 49, 54-9, 85, 124, 125, 127-30, 132, 134, 135, 150, 152, 309, 328, 332, 342, 353, 364-7, 380, 387, 395, 410, 432.
 Lubbock, 37.
 Lucrezio, 320.
 Luigi Filippo d'Orleans, 322.
 Lukács G., x, 233, 275, 285, 398, 301-3, 373, 422, 428, 429, 434.
 LUPORINI c., x, 376.
 Luxemburg R., 23, 424.
 Maccaferri E., 34, 35, 361.
 MACCHIORO A., 55, 360, 364.
 Mac Culloch J. R., 359.
 Machiavelli N., 83, 172.
 Magliano, 31, 32.
 Malagodi O., 24, 37-9, 47, 49-54, 66, 361, 363, 366.
 Malon B., 7, 8, 10, 349, 352.
 Malthus Th. R., 39-41, 78, 268, 362, 366.
 MAMMARELLA G., 353.
 MANACORDA G., 101, 109, 110, 112, 119, 120, 374, 381, 383, 385, 387, 393, 435.
 Marchioli E., 226-8, 231, 233-4, 236-7, 239, 248, 268-9, 330-2, 340, 410, 411-2, 434-5.
 Marinelli G., 366.
 Martello T., 55.
 Marshall A., 133.
 Marx K., VIII, 4, 6, 9, 11, 12, 14-6, 18-30, 32, 39, 40, 49, 50, 55, 57-9, 63-4, 68, 70, 71, 74, 75, 77, 78, 80-3, 85-8, 90, 91, 93-5, 110, 113, 115-7, 123, 124-6, 128, 129, 133, 134, 136, 139-45, 147, 148, 150-2, 158, 159, 162, 163-5, 168-70, 175-83, 185-97, 199-204, 206-10, 212, 213, 215-18, 220-6, 228-30, 236-9, 241, 243-50, 253, 254, 256-9, 261, 266-70, 273, 275-6, 278, 280-4, 286, 290, 291, 297-9, 301, 303, 304, 308-10, 312-3, 319-22, 327, 328, 330, 331, 332, 336, 337, 339, 343, 349, 350, 352, 353, 354, 357, 358, 362, 364, 365, 367, 370-3, 375, 376, 379, 383, 384, 386, 389-91, 393, 395, 396, 401, 403, 406, 407, 410, 413-5, 417, 420-3, 426-8, 431.
 Masaryk T. G., 119, 171, 392.
 Masini P. C., 384, 385.
 MASTROIANNI G., 89, 90, 375, 377.
 MAZZINI G., 319, 320, 348.
 Mayer G., 415.
 Mehring F., 1, 220, 248, 308.
 Menger A., 327-8.
 MERLI s., 348, 349, 360.

- Merlino F. S., 8-10, 98, 115, 189, 310,
352, 353, 389, 390, 392, 393.
- MERKER N., 87-91, 375.
- Meyer E., 45.
- Michels R., 11, 14, 352, 353, 354, 384.
- Michelet J., 10.
- Mill J. Stuart, 130, 241-312, 359.
- Millerand A., 313-7, 323, 432.
- Modigliani G. E., 385.
- Moleschott F., 255.
- Momigliano F., 319.
- Mondolfo R., VIII-X, 47-9, 158, 160,
166, 175-6, 181-2, 187-8, 195-219,
221-4, 228, 230, 231, 235-41, 243-4,
246, 248-50, 252-71, 275-81, 283,
285, 287, 289-92, 294-304, 317,
333, 348-9, 353, 363, 392, 401, 403,
405, 406, 407, 409, 410-5, 417, 420-
5, 427, 428, 429, 435.
- Montesquieu Ch-L., 201.
- Morselli E., 366.
- Mosca G., 299, 428.
- Mosè-Dari, 55.
- Negro L., 326, 398.
- Nicola II Romanov, 355.
- Nietzsche F., 336-7.
- Novicow, 311.
- Oppenheimer F., 331-2, 434.
- Orano P., 406.
- Owen R., 64, 185, 222.
- PAGGI L., 205, 282, 284, 421, 422.
- Palladino, 7.
- Pantaleoni M., 130, 396, 432.
- Pareto V., 24, 55, 60-2, 320-2, 367,
398, 432.
- PARIS R., x, 422.
- Pelloux L., 323, 389.
- PETRONIO G., 434-5.
- Petty W., 63.
- PINZANI C., 432.
- Pisacane C., 352.
- Plechánov G., 113-5, 135, 261, 390,
393.
- PRETI G., 405.
- PRÒ D. E., 415.
- PROGACCI G., x, 101, 112, 113, 118,
353, 381, 387, 389, 392, 393.
- Prometeo Filodemo *vedi* Basso L.
- Protagora, 224, 257.
- Proudhon P.-J., 376.
- Puviani A., 395.
- Quetelet L.-A.-J., 20.
- Rabano Mauro *vedi* Treves C.
- Racca V., 432.
- RAGIONIERI E., x, 77, 78, 101, 349, 351,
353, 354, 373, 374, 375, 379, 380,
386.
- Renouvier Ch-B., 223, 229, 279.
- Rensi G., 336-7, 340-2, 434.
- RIAZANOV D. B., 415.
- Ricardo D., 64, 133, 140, 359, 362.
- Ricci U., 55.
- Rickert H., 434.
- Riechers C., 422.
- Rignano E., 327-9, 433-4.
- Risaliti R., 390.
- Rodbertus J. K., 44-5.
- Romiti G., 366.
- Rosa G., 42-3, 363.
- ROSSELLI C., 248, 297, 303, 413, 427.
- ROSSELLI N., 7, 347, 348, 350.
- ROSSI M., 87, 90, 91, 375.
- Rousseau J.-J., 89, 200.
- Rousseau, ministro, 314.
- Rusciani L., x.
- Russo V., 352.
- SABETTI A., 404.
- Saint-Simon, 12, 258, 263.
- Salvemini G., 240, 419.
- Salvioli S., 35.
- SANTARELLI E., 199, 217-8, 269, 282-4,
351-3, 406, 409, 413, 415, 421, 422,
425.
- Savagnone E., 433.
- Sax E., 62.
- Schäffle A. E. F., 20, 23, 72.
- SCHELLING F. W., 77, 208.

SCHIAVI A., 354, 379.
SCHMIDT A., 413, 414.
Schmidt K., 125-8, 140, 158, 308.
Schmidt O., VII, 19.
Sechi S., 422.
Seligman, 246.
Siciliani P., 361.
Sidgwick E., 62.
Simmel G., 145, 434.
Smith A., 133, 359.
Socrate, 184.
Solari G., 359.
Soldi R., 398.
Sombart W., VII, 125-7, 140, 158,
332.
Sorel G., VII, VIII, 88, 119, 138, 148,
156, 163, 171, 176, 181, 186, 188,
189, 191, 192, 243, 246, 269, 279,
312, 320-2, 334, 360, 389, 392, 432.
Spaventa B., 86, 183, 185, 196, 199,
341, 377, 425, 435.
Spaventa S., 341.
Spencer H., 12, 20, 24, 26, 28, 37, 49,
266, 319, 359.
SPINELLA M., 282, 283, 387, 388, 421.
Stammler, 145, 147, 149, 150, 157,
163-71, 189, 404.
Starkenbug H., 308.
Steinthal H., 93-4.
Stirling J. H., 183.
Stirner M., 270.
Supino C., 40, 308.

Tarozi G., 366.
*Tcernicowsky, 39.
TIMPANARO S., 232, 393, 410, 413, 414.
Tommasi S., 196.
Treves C., 294, 398, 425.
Trezza G., 366.

TRONTI M., 80, 363, 374, 422.
Turati F., 3, 5, 6, 10, 13, 14, 16, 17,
24, 29, 30, 32-6, 40-3, 50, 51, 55,
56, 60, 65, 66, 77, 86, 88, 97, 98,
99, 102, 103, 105, 106, 107, 109,
111, 120, 124, 218, 233, 234, 238-
42, 248, 249, 277, 314, 323, 325,
333, 339, 347, 353, 354, 355, 356,
358, 359, 361, 364, 367, 374, 380,
383, 385, 386, 387, 388, 398, 410,
411, 412, 424, 434.

VACCA G., x, 288, 389, 407, 419, 422,
423, 428, 429.
Vadalà Papale G., 21.
VALIANI L., 352, 399, 433.
Vanderwelde E., 188.
Varisco B., 405.
*Verneti L., 405, 409.
Vico G. B., 139, 162, 178, 184.
Vignoli T., 366.
*Villa, 340-1, 435.
*Villari P., 132.
Virgili F., 24, 39, 40, 41, 366, 398.
*Virchow R., 19.
*Vollmar, 44, 45, 46.
Vogt K., 255.
Von Mises R., 23.

*Waldeck, 314.
Weiss F., 426.
WIDMAR B., 382, 428.
*Windelband W., 234, 434.
*Witte S. J., 145.
Wundt W., 149, 319.

Zanardelli G., 323, 338.
ZANARDO A., 93, 230, 377, 410, 424.
ZANGHERI R., 347.

Finito di stampare nel mese di ottobre 1971
con i tipi della Tiferno Grafica di Città di Castello
per conto di De Donato editore

Dalla « Critica sociale » all'« Ordine nuovo », da Turati a Gramsci, dalla critica al filantropismo umanitario delle origini alla crisi del positivismo si svolge nel movimento operaio italiano una complessa e animata vicenda teorica — specchio, funzione e motore di quella politica — che conduce i socialisti italiani dal Congresso di Genova del 1892 alla scissione di Livorno, dalla separazione dagli anarchici alla 'svolta' del leninismo, ma certamente non si esaurisce, arrivando a fornire materia e schemi al dibattito teorico e politico di questo dopoguerra.

Nel valutare meriti, ruoli e rapporti dei protagonisti — uomini e correnti — di questa vicenda, da Turati a Labriola, da Croce a Gentile a Mondolfo, dai 'critici di Marx' ai restauratori di una 'filosofia' del socialismo, il dibattito storiografico degli ultimi decenni, pur nella diversità talora radicale dei giudizi, ha prodotto i suoi canoni, delineato un quadro sistematico.

Passando attraverso un'analisi attenta dei testi del 'revisionismo' — da quelli del dibattito collettivo sulle colonne della « Critica sociale » a quelli decisivi di Labriola, Croce, Gentile, Mondolfo — il volume di Marramao approda da un lato a una valutazione indubbiamente originale del merito teorico e dei significati politici delle correnti e degli episodi più significativi di quel dibattito; dall'altro, a un profondo rimescolamento delle gerarchie, dei rapporti reciproci, delle influenze fra gli interlocutori fondamentali. I risultati più importanti del volume si muovono quindi in due direzioni: la prima stabilisce un rapporto di convertibilità dialettica — e di sostanziale convergenza — fra i due poli, del determinismo (materialismo 'volgare') e del volontarismo (idealismo o concezione 'attivista'), che la storiografia ha finora, maggioritariamente, visto in irriducibile contrapposizione,

stando l'uno a significare il vecchio socialismo, o meglio l'ideologia secon-dinternazionalista (il 'revisionismo'), l'altro la 'rinascita' del 'marxismo italiano'; la seconda intende colpire la tesi di un 'italomarxismo' sin dalle sue origini 'critico' e rivoluzionario che, da Labriola a Gramsci, avrebbe il suo punto di maggiore originalità in quella concezione della storia abitualmente indicata con la formula di « filosofia della prassi ».

A concreta verifica e supporto analitico di questa operazione di revisione Marramao offre la reintegrazione a pieno titolo di Labriola nel quadro teorico della Seconda Internazionale, l'affermazione del carattere schiettamente idealistico (gentiliano) della genesi del concetto-cardine del marxismo 'antideterministico': il « rovesciamento della prassi »; la conseguente restituzione di una ben diversa centralità alla riflessione di Gentile e di Rodolfo Mondolfo.

L'autore tuttavia non intende concludere la sua ricerca né con la pura e semplice denuncia del carattere idealistico della « filosofia della prassi », né coinvolgere astrattamente nello stesso giudizio continuità teorica (« filosofia della prassi ») e rottura storica (fondazione del PCdI); al contrario, l'indicazione metodologica più esplicita del volume è quella di una ricerca capace di analizzare la misura e il peso dell'incidenza della lotta di classe dentro il campo della teoria e, simmetricamente, la capacità di questa di farsi organica allo sviluppo di quella.

Giacomo Marramao è nato il 18 ottobre 1946. Ha svolto i suoi studi universitari a Firenze dove ha discusso con Eugenio Garin la sua tesi in filosofia. Ha collaborato a varie riviste (« Giornale critico della Filosofia italiana », « Critica marxista », ecc.). Lavora attualmente come ricercatore presso l'Institut für Politikwissenschaft di Francoforte sul Meno.