

FOCUS Marxismo teorico e Partito comunista italiano: la lunga marcia per uscire dall'idealismo

Paolo De Nardis

Rinvenire le matrici, ovvero le radici culturali del Partito comunista d'Italia che nasce dalla scissione del 1921, sostanzialmente nella filosofia della prassi di Antonio Gramsci, è operazione culturale per molti versi legittima e stimolante, sia da un punto di vista storico, sia da punto di vista teorico. Lo stesso ruolo fondamentale orientato a una politica culturale dopo la guerra di Liberazione, e nell'Italia ormai repubblicana, del Partito comunista italiano ad opera di Palmiro Togliatti e del suo gruppo dirigente non viene senz'altro a delegittimare tale riflessione, anzi, soprattutto fino ai primi anni Cinquanta dello scorso secolo sembrerebbe preponderante soprattutto nell'operazione di innervamento del pensiero gramsciano all'interno del filone "progressivo" della storia del pensiero in Italia tra XIX e prima metà del XX secolo. Infatti il "fil rouge" che unisce il secondo hegelismo partenopeo (Bertrando e Silvio Spaventa, Francesco De Sanctis e altri) ad Antonio Labriola, Giovanni Gentile e Benedetto Croce sembrerebbe ancora una volta dar fiato a tale interpretazione senza colpo ferire e in linea con la politica culturale del Pci dal dopoguerra fino agli anni Sessanta del Novecento.

In realtà c'è da dire che proprio dal cuore di quegli anni Sessanta si comincia ad aprire una discussione sullo stesso pensiero di Gramsci e sull'interpretazione lineare di un marxismo italiano in salsa neoidealista che non ha mancato di rinverdire una polemica nel campo della stessa "egemonia" gramsciana che si era effettivamente accesa già dal '45 ai primi anni della repubblica e quindi prima delle stesse elezioni politiche del 1948.

Spia luminosa fondamentale appare in quegli anni (1945-47) la polemica che si aprì fra lo stesso Togliatti ed Elio Vittorini che in

quella stagione aveva fondato e dirigeva la rivista «Il Politecnico», partendo dal tema di quanto un intellettuale debba legarsi alla politica e quanto un politico abbia il diritto di intervenire sul lavoro di un intellettuale. In un primo momento Vittorini associò la sua rivista al Pci per le sue istanze intellettuali non più meramente consolatorie ma di liberazione dalle sofferenze, dallo sfruttamento e dalla schiavitù e l'idea di letterato-ideologo rispetto al letterato puro era ispirato da una lettera di Jean-Paul Sartre che lo stesso Vittorini aveva pubblicato sul «Politecnico» e che in parte divenne il motivo della polemica con Togliatti.

In effetti la linea "avanguardista" di Vittorini esortava all'inclusione di nuove prospettive culturali dall'esistenzialismo alla psicanalisi, per arrivare alla linguistica e alla sociologia (anche per il tramite di importanti esperienze letterarie, narrative e culturali oltreoceaniche sulle quali lo stesso Vittorini lavorava da anni) ed entrava in questa maniera in rotta di collisione con la linea storicistica del partito e di Togliatti che accusava queste novità di «misticismo della cultura» classificandole come troppo astratte e decadentistiche.

Sembrerebbe qualcosa di episodico, ma a ben analizzare fenomeno e vicenda così non è. Infatti se si esamina la questione le due linee, assolutamente dicotomiche, esse si esternavano in due direzioni pressoché opposte. La prima (Togliatti), che è a dire la linea "ortodossa" del partito (fatta propria dal responsabile culturale dell'epoca, Mario Alicata), è quella dettata dalla continuità del filone Spaventa-Labriola-Croce-Gramsci e tutto sommato utilizzare tali matrici come momento propulsivo della lotta politica in Italia poteva significare secondo una certa spiegazione aderire all'impostazione zdanoviana e sovietica dell'epoca con tutti i distinguo e gli accidenti di natura nazionale. La seconda, invece, tentava di suggerire, attraverso l'informazione e la diffusione che potesse trascendere la provincia italica, nuovi contenuti culturali e intellettuali, soprattutto nel campo letterario, ma anche in quello linguistico, sociologico e artistico nuove tendenze attraverso prospettive in una sorta di possibile "meticciamiento" che di fatto potesse nascondere un superamento (più o meno voluto, più o meno inconsapevole) della linea culturale del partito così come si era consolidata dal 1921, ovvero dal 1926, attraverso fascismo, antifascismo e guerra di Liberazione nazionale.

È ovvio che in questo modo il “nodo Gramsci” fosse tutto in gioco correndo il pericolo di diventare un vero e proprio nodo gordiano con la pesante e connessa alea di venire tagliato dall'esterno a fronte dell'impossibilità di scioglierlo dall'interno. Ma Gramsci e la sua filosofia della prassi avrebbero resistito per vent'anni così come del resto il nesso tra storicità e materialismo storico, che è a dire il nerbo dello storicismo marxista, che a sua volta sembrerebbe essere il piatto forte della “intelligenza” del Pci per tutto il corso degli anni Cinquanta fino alla metà degli anni Sessanta dello scorso secolo. Gli organi principali del partito dal punto di vista della comunicazione oltre al quotidiano ufficiale («l'Unità») e ai periodici «Rinascita» (settimanale), «Vie Nuove» (mensile) e alle riviste fondamentali dal punto di vista culturale («Società» e poi «Critica marxista», «Democrazia e Diritto», «Problemi della storia», «Scuola democratica», ecc.) nonché la maggiore accademia italiana del marxismo, l'Istituto Gramsci, avevano ben dritta la barra del timone sulla linea ufficiale del partito eccezion fatta per la casa editrice Editori Riuniti, dove a volte autorevoli voci del dissenso interno avranno posto nei titoli quando non anche nelle direzioni di collana.

Ciò che occorre tenere presente è comunque come il nucleo di riferimento dell'idealismo italiano la cui egemonia, tanto nella versione storicistico-crociana, quanto in quella attualistico-gentiliana, aveva monopolizzato la prima metà del secolo scorso, avesse permeato di sé il pensiero di Gramsci fin dagli scritti politici e poi, quindi, nei *Quaderni del carcere*. Forse si può notare come negli scritti politici ci fosse di più un riferimento a Gentile, mentre nei *Quaderni* più un riferimento esplicito a Croce, ma indubbiamente il magistero di Gentile rimane anche nell'ultimo Gramsci (quello dei *Quaderni*) anche se, come ben è stato notato, non si può non rilevare la scarsa coscienza che lo stesso Gramsci ha forse avuto della sua dipendenza dal Marx gentiliano connessa alla mitologia della rivoluzione nella sua forma di prassi/atto che non può non essere mutuata che dall'attualismo stesso. Per cui appare evidente in Gramsci, accanto a un certo idealismo nel lessico di cui è in gran parte permeato il suo pensiero, anche una difficoltà tipica del lascito gramsciano per il marxismo italiano successivo di fare i conti con alcuni presupposti teorici che si rifanno in maniera manifesta ovvero latente al patrio neoidealismo. E non è un caso se

un certo soggettivismo, senz'altro più gramsciano che labrioliano, abbia ispirato anche un discorso sulla rivoluzione marxista che nel nostro paese è stata sovente confusa con una rivoluzione di tipo attualistico molto vicina alla matrice filosofica gentiliana; del resto parte la stessa interpretazione della rivoluzione bolscevica da parte di Gramsci, era fortemente imbevuta di volontarismo attualistico.

D'altra parte è almeno apparentemente ovvio che gli scritti di Gramsci siano scanditi in due tempi ben precisi: scritti prima del carcere e scritti del (nel) carcere. Nel secondo tempo, per così dire, appare a tutto tondo il problema denunciato da Croce del marxismo come canone interpretativo della storia e della metafisica del marxismo (leggi, secondo Croce, Antonio Labriola) e in tal modo si viene a compiere in una sorta di dissolvenza incrociata con la dicotomia soggettivismo-oggettivismo. Da un lato quindi, secondo l'esegesi crociana, ci sarebbe un pericolo di metafisica nel marxismo soprattutto nell'accezione che conosce meglio, quella labrioliana; dall'altro comunque la dicotomia soggetto/oggetto porterebbe Croce a bocciare drasticamente la filosofia della prassi troppo imbevuta di gentilismo e ad abbracciare invece un'idea fondata sui distinti di un agire etico-politico non riducibile a semplice economicismo che indubbiamente ispirerà il secondo Gramsci, che è a dire quello dei *Quaderni del carcere*. Insomma in questa prospettiva saremmo di fronte a due Gramsci: uno iniziale più gentiliano, l'altro più recente, fortemente condizionato dal pensiero crociano. L'uno sembrerebbe escludere l'altro ma in realtà, a volte, si può registrare una sia pure indigesta convivenza dell'uno e dell'altro.

È giusto, come fa Acocella, situare un punto d'approdo fondamentale nel congresso organizzato dall'Istituto Gramsci nell'ottobre 1971¹. Da parte di Berlinguer, all'epoca Segretario del partito, e dalla governance del Gramsci, la relazione principale fu affidata proprio a Nicola Badaloni, se vogliamo il più storicista di tutti (studioso peraltro di Vico e di Giordano Bruno, autori tipicamente "spaventiani") e non per esempio a Cesare Luporini (che non si poteva e non si può definire "storicista") né a studiosi più giovani come Giuseppe Vacca, già all'ora di-

¹ Vedi gli atti del convegno in Istituto Gramsci, *Il marxismo italiano degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Editori Riuniti, Roma 1972.

scussant, che pure della “*ècole barisienne*” era già noto rappresentante e che comunque avrebbe già all’epoca aderito senza problemi a un discorso di recupero gramsciano. Badaloni infatti sviluppa pressoché immediatamente il dibattito sulla prassi che in Gramsci vede nel soggetto subalterno del lavoro proprio l’elemento cosciente (quasi in versione leniniana) del partito rivoluzionario e comunque il vero protagonista della storia che sappia generare nuove soggettività collettive di cui il nuovo Principe (il partito delle *Note sul Machiavelli, la politica e lo Stato moderno*) e ne è, come principale intellettuale collettivo di esso il guardiano nonché il principale esegeta.

Ed effettivamente, essendo la prassi politica un agire etico all’interno della filosofia della politica, esso non può ridursi ad agire economico e all’utile secondo i distinti crociani e quindi, per molti, è Croce e non Gentile, forse, si ripete, più presente nel primo tempo della vicenda politica e intellettuale gramsciana e pertanto stella cometa che illuminerà il cammino di Gramsci.

Ma allora se Croce, con tutte le critiche al suo Maestro, si rifà a Labriola, come mai Gramsci cita così poco nei *Quaderni* il filosofo cassinate pur riconoscendogli un ruolo importante nella storia del marxismo? Insomma come mai questa contraddizione? Ricordare Labriola nella sua importanza ed essere così poco labrioliano (e tanto crociano) da parte di Gramsci? In effetti una risposta alle domande di cui sopra riposa senz’altro sul fatto che in verità Labriola ruppe molto presto con quel campo ideologico hegeliano e spaventiano del secondo idealismo partenopeo della sua giovinezza e trasferì tutto il proprio lavoro scientifico nel pensiero europeo, in particolare tedesco, dell’epoca, coltivando molto presto le scienze sociali empiriche, non certo la sociologia positivista, ma senz’altro fortemente attratto dallo studio della psicologia sociale, dell’etnologia, della linguistica derivante da Herbart e dalla scuola herbartiana di Lazarus, Bastian, Lindner e altri.

Le interpretazioni che sono state date al pensiero di Antonio Labriola si possono ridurre sostanzialmente a due linee di analisi fondamentali. La prima è ancorata ad una visione del suo pensiero sostanzialmente «storicistica», per cui sarebbero da rinvenirsi in Labriola i primi sintomi dello storicismo crociano in una forma non già idealistica ma oggettivistica. La seconda, invece, volge la propria analisi interpretativa a una lettura dell’opera del filosofo in chiave non

più storicistico-filosofica ma secondo un'angolazione epistemologica e sociologica.

In effetti spingendo un po' più l'analisi nella prospettiva di questa seconda linea interpretativa, sarebbe possibile rinvenire in Antonio Labriola la prima istanza di un metodo scientifico da applicare alle scienze storiche e alle scienze umane, attraverso una prospettiva non più intesa a fagocitare metafisicamente nel mare del divenire storico i singoli elementi della realtà, ma a tenere conto di questi in maniera, se vogliamo, sincronica, e a riuscire a studiare ogni singolo elemento in modo particolareggiato e individuale tale da riflettere un punto di vista epistemologico-scientifico di tipo galileiano, promotore di una «logica specifica dell'oggetto specifico». Per giungere a ciò sarà proprio lo studio dei fenomeni socio-giuridici a dare al Labriola gli strumenti idonei per la ricerca sociale scientificamente corretta.

È proprio uno scritto che Labriola compose intorno al 1866 e che ha tutta l'apparenza di un'esercitazione occasionale, di carattere scolastico, che può, in certo qual modo, segnare il momento iniziale della rottura scientifica del Labriola rispetto a quel campo ideologico hegeliano e spaventiano della sua giovinezza. È questa forse la prospettiva migliore per inquadrare il saggio *sull'Origine e natura delle passioni secondo l'«Ethica» di Spinoza*²: tale lavoro infatti si presenta come un momento importante nella formazione scientifica dell'autore, in quanto i problemi si vengono a specificare e a circoscrivere abbandonando quell'esigenza sistematica ed onnicomprensiva dei primi anni e affinando gli strumenti d'indagine nei singoli campi del sapere con metodo critico-induttivo. Il contenuto di questo scritto, che è un'analisi critica del pensiero di Spinoza relativa ad alcune parti dell'*Ethica*, presenta le sue conclusioni più interessanti nella critica della libertà incondizionata e nella critica al concetto di libero arbitrio.

Nella *Prova della Conclusione del saggio su Spinoza* Labriola pone già alcune lucidissime premesse concernenti la trattazione dei fatti storici. Egli così scrive: «La legge del progresso storico è certamente il valido criterio della critica [...]. I fenomeni storici non sono soltanto anelli in una catena, ma organismi individuali; e dove su a questi non

² Cfr. A. Labriola, *Scritti e appunti su Zeller e su Spinoza (1862-1868)*, in *Opere*, vol. I, Feltrinelli, Milano 1959, pp. 51-113.

si ponemente col senso sperimentale e col talento riproduttivo, non si scovre giammai dove sia in essi il nerbo della vita ed il filo conduttore della loro formazione e apparizione»³.

Come si può notare, quell'istanza hegeliana e, grosso modo, storicistica, presente nel primo lavoro del giovane Labriola⁴, cede il posto a una impostazione, che pur non rinunciando all'analisi diacronica, che è a dire storica e progressiva dei fenomeni del reale, non può prescindere da una preventiva analisi sincronica oggettiva e scientifica dei singoli fenomeni stessi, che vengono in tal modo studiati nella loro realtà individuale, circoscrivendo e delimitando per ragioni analitiche il campo epistemologico della ricerca. Si profila quindi una nuova metodologia delle scienze storiche che non ha nulla da invidiare alle scienze della natura in quanto anche le prime devono essere verificate e vagliate con quel «senso sperimentale» presupposto fondamentale per ogni indagine scientifica da Galilei in poi. Inoltre, ci pare che nell'espressione «talento riproduttivo» si possa trovare già in luce il concetto di «metodo dell'astrazione» che nella metodologia economica del Marx più maturo si presenta come microscopio delle scienze sociali.

Ma a questo punto della vicenda labrioliana (siamo nel 1866) ancora non si presenta la lettura dei classici del socialismo scientifico e gli interessi del Labriola sono incentrati su argomenti di storiografia filosofica. *La dottrina di Socrate* (1871) infatti si presenta come una monografia dedicata al filosofo greco in cui già si incominciano ad affacciare nel Labriola gli interessi per la psicologia empirica, si viene vieppiù a specificare l'applicazione al caso concreto e a porre le fondamentali problematiche per una analisi semantica della nascita del concetto socratico e per la psicolinguistica in genere.

Ma è solo con lo studio approfondito di Herbart e degli herbartiani che si circoscrivono gli interessi del Labriola alle scienze morali e sociali, modernamente intese⁵. Ed è anche nel 1873, con il libro *Della libertà morale*, quando il Labriola dirà esplicitamente di attenersi all'etica e alla psicologia di Herbart, pur aggiungendo che con ciò non intende chiuder-

³ A. Labriola, *ivi*, p. 127.

⁴ A. Labriola, *Risposta alla Prolusione di Zeller*, cit.

⁵ Cfr. F. Sbarberi, *Antonio Labriola: la metodologia premarxista e il problema dello Stato*, «Rivista del socialismo», 1965, pp. 45-48.

si «in un sistema, come in una sorta di prigione»⁶, che si puntualizzano i suoi interessi di filosofia giuridica e politica.

D'altra parte l'equivoco ermeneutico di base riposa sul fatto che in fondo, se vogliamo, si è al cospetto anche di due Marx: un pensiero scientifico che rompe con Hegel fin dal 1843/1844 e attraverso

⁶ A. Labriola, *Ricerche sul problema della libertà e altri scritti di filosofia e di pedagogia*, Feltrinelli, Milano 1962, p. 4. Un'autorevole interpretazione, poco dopo la morte di Labriola nel gennaio del 1904, vide già nello scritto del 1862 una lettura sottilmente criticistica, una sorte di salvataggio di Kant dalla fallace lettura dei neokantiani, da parte del diciannovenne allievo di Spaventa: «Che vi sia una recita opposizione tra la filosofia di Kant e quella di Hegel non tutti gli hegeliani sono disposti ad ammettere: anzi nelle classificazioni che gli storici vogliono fare degli hegeliani, sarebbe importante tener conto della contrapposizione tra quelli che sono consci della loro opposizione al sistema kantiano, e quelli che invece credono di essere i veri continuatori di Kant. Quando s'iniziò il movimento neo-kantiano, ambedue questi gruppi di hegeliani vi si opposero; ma gli uni combattendo insieme coi neo-kantiani Kant stesso, gli altri invece ritenendo che i neo-kantiani fossero cattivi interpreti di Kant, e credendo di rivendicare contro di essi il Kant vero (cioè il Kant secondo Hegel). Si veda il diverso modo in cui dal punto di vista hegeliano combattono il criticismo nel primo senso Augusto Vera nel suo articolo "Filosofia critica" del 1860 (in "Melangés philosophiques", Paris et Naples, 1862, pp. 38-65) e nel secondo Antonio Labriola (allora seguace dello Spaventa) nel suo scritto postumo del 1862 *Contro il ritorno a Kant propugnato da Edoardo Zeller* (in *Scritti vari di filosofia e politica*, Bari, 1906, pp. 1-33). Cfr. Adolfo Ravà, *I compiti della filosofia di fronte al diritto* (1907), in *Scritti minori di filosofia del diritto*, a cura di W. Cesarini Sforza, Giuffrè, Milano 1958, p. 52, nota 6». Come si vede tale interpretazione legge lo scritto giovanile di Labriola come "pendant" contrapposto rispetto all'impostazione del più anziano Augusto Vera. La rottura di Antonio Labriola da quel campo ideologico hegeliano e spaventiano della sua giovinezza che si compie nelle opere giovanili fin da quando era appena diciannovenne è la tesi sostenuta fin da 1973 da chi scrive in un'ottica di recupero della logica galileiana (la logica specifica dell'oggetto specifico) e sperimentalistica dal punto di vista metodologico e quindi di un Labriola protoanalista sociale e proprio per questo padre isolato anche nella polemica antipositivistica (v. P. De Nardis, *Filosofia e sociologia del diritto nel pensiero di Antonio Labriola*, in «Rivista di sociologia», anno XII, n. 3, 1974, pp. 111-130, e, vent'anni dopo, *Aspettando la sociologia. Antonio Labriola Dalla psicologia empirica alla spiegazione sociologica*, Bonanno Editore, Acireale 1993). Dello stesso parere ma con valutazione fortemente negativa e con antipatia intellettuale per Labriola al limite della rancorosità storiografica, cfr. F. De Aloysio, *Studi sul pensiero di Antonio Labriola*, Beniamino Carucci Editore, Assisi-Roma 1976, p. 10. Sul tema vedi ancora e più di recente P. De Nardis, *Marxismo e protosociologia in Italia: un'analisi non positivista e antievoluzionista*, in R. Vignera (a cura di), *Neodarwinismo e scienze sociali*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 145-170.

so le opere del 1845-1847 e degli anni Cinquanta del XIX secolo; e il Marx teorico della I internazionale con i suoi scritti più propriamente aderenti alle questioni politiche e al programma politico dell'organizzazione stessa. Tornando quindi al tema della filosofia della prassi, siamo sicuri che la locuzione abbia lo stesso significato in Labriola e Gramsci? In effetti, come del resto è stato notato, al di là della comune semantica e al di là della medesima concezione dell'unità della storia nelle sue componenti strutturali e sovrastrutturali, le loro concezioni del processo storico del carattere dello sviluppo del movimento operaio sono nettamente discordanti. Per Labriola infatti la filosofia della prassi è anzitutto la concezione oggettiva e oggettivistica della storia nel cui alveo ci sono tutti gli strumenti per poter scoprire che le cosiddette ideologie non siano solo fantasmi della realtà, ma oggetti reali e come abbiano la testa dura come i fatti e siano in grado anche di sciogliere quello che viene definito l'intreccio delle condizioni antitetiche. Per Gramsci invece essa viene identificata come una filosofia indipendente e originale senza quel nesso epistemologico con i fatti storici. Viene ignorato insomma in Gramsci l'oggettivismo storiografico di Labriola scegliendo così «una concezione totalmente attivistica del sapere»⁷ con la connessa e naturalmente conseguente accezione soggettivistica di filosofia tanto come produzione culturale, quanto come generatrice del mondo sociale con una ricaduta fortemente idealistica sia pure nell'immanenza. E in questo modo che, nella concezione di Gramsci della praxis, viene obliata tutta l'analisi relativa al processo di identificazione operato da Labriola, quella della prassi-lavoro.

Quello che si può notare, peraltro già altrove messo in evidenza⁸, è che nel periodo che va, nel secolo scorso, dagli anni Settanta fino alla prima metà degli anni Ottanta del XIX secolo, Antonio Labriola si avvicina di fatto alle correnti della cultura tedesca che sono, come dire, più direttamente coinvolte nel nascente dibattito sul rapporto *tra scienze della natura e scienze dello spirito*.

⁷ M. Vanzulli, *Il marxismo e l'idealismo. Studi su Labriola, Croce, Gentile, Gramsci*, Aracne, Roma 2013, p. 189.

⁸ S. Poggi, *Antonio Labriola. Herbartismo e scienze dello spirito alle origini del marxismo italiano*, Longanesi, Milano 1978, pp. 9-13.

Per cui l'acquisizione dell'impostazione herbartiana sulla base della psicologia empirica e le problematiche della teoria della storia vanno ad innestarsi in prospettive relative alla possibilità di un vero e proprio tentativo di spiegazione dei fatti storici di carattere dichiaratamente nomologico. Infatti la prolusione romana del 1887 a *I problemi della filosofia della storia*, viene a rappresentare un attento lavoro analitico sul corso effettivo dei processi storici, sulla possibilità di formalizzare gli stessi e sulle leggi di tali processi; quindi, in sintesi, una disamina sulla possibilità di considerare la storia come una scienza anche se costituzionalmente diversa dalle scienze della natura.

Anzitutto c'è da rilevare come vengano distinti in questo scritto i *principia cognoscendi* dai *principia essendi*, intendendo con i primi le questioni inerenti al metodo dell'indagine storica, e, con i secondi, l'effettiva realtà e consistenza dei fatti storici, per arrivare infine a delineare le questioni relative alla "sistematica generale" nella quale inserire e organizzare i vari elementi del processo storico. La riflessione sulla "obiettività dell'esposizione" si snoda lungo alcune coordinate teoriche riprendendo e sviluppando tematiche affrontate già da storici, filologi, linguisti anche di scuola herbartiana come Steinthal, Lazarus, Droysen, Boeck. Il primo risultato di tale analisi conduce a riflessioni secondo le quali la certezza del risultato del lavoro dello storico «non si misura soltanto dalla precisione instrumentale di metodi paleografici, filologici, linguistici e come altri si chiamano, ma anche e principalmente dal grado di trasparenza e di riproducibilità teorica della materia presa in esame»; inoltre «gli elementi teorici coi quali s'interpreta il fatto storico, quando siano stati per se stessi convenientemente dichiarati, dando luogo a discipline generali, che fanno come da capisaldi di ogni ulteriore ricerca particolare»⁹. Come dire che, insomma, per comprendere la specificità degli eventi, non si può ricorrere a una sorta di induttivismo rozzo (i dati non parlano da sé) ma bisogna ricorrere a un qualche schema teorico.

I due punti analitici fondamentali in Labriola appaiono la *teoria epigenetica*, da un lato, e la *teoria morfologica*, dall'altro. Infatti una prima rappresentazione dei processi storici mette avanti «determi-

⁹ A. Labriola, *Scritti filosofici e politici*, vol. II, a cura di F. Sbarberi, Einaudi, Torino 1973, p. 9.

nate forme di rapporto e di insieme» che danno il senso di «nessi o plessi» dell'attività degli uomini, ovvero «formazioni resistenti» all'azione corrosiva delle contingenze che tendono a permanere¹⁰. Labriola ritiene che non esista un principio unico che deterministicamente metta in azione tali attività e nel suo scritto riposa una forte carica polemica nei riguardi di ogni visione monistica ed evoluzionistica della storia; quindi, pur riconoscendo che la nascita e lo sviluppo di nuove discipline come l'antropologia, l'etnologia e la sociologia hanno prolungato di un buon tratto la serie delle condizioni che concorrono a formare la storia, era pur vero che molte di queste visioni del processo storico mostravano di condividere una certa esigenza monistica ed olistica totalizzante, ricadendo così (o rischiando di ricadere così) nell'ontologia hegeliana o nell'assoluto identico di schellingiana memoria. Perciò Labriola insiste sull'importanza della *discrezione finita* che permette di constatare che le processualità storico-sociali presentino di fatto il crescere di nuove forme di organizzazione dell'umana attività, per giungere a una chiara *teoria epigenetica* della struttura storico sociale.

In gran parte un'influenza decisiva per queste tesi l'avrà il dibattito tedesco che rifletteva in quegli anni sui capisaldi fondamentali delle "scienze dello spirito". Da questo punto di vista l'influenza di autori sensibili alla disamina del sociale, come ad esempio lo Schäffle, catalizzava il tramonto definitivo del protohegelismo di Labriola (peraltro mai dogmatico, come si è visto, fin dalla risposta giovanile a Zeller). In più l'attenzione alle nuove prospettive connette l'importanza teorica dell'azione sociale e dell'umano operare all'esigenza di una fondazione di una scienza della società, nonché, quindi la risoluzione e lo scioglimento della filosofia della storia nella sociologia.

Come si può notare siamo di fronte alla liquidazione definitiva del positivismo nel confronto, invece, con la cultura tedesca di fine secolo che prestava gli strumenti per la critica del determinismo monistico di tipo evoluzionistico sia pure attraverso concetti mutuati della psicologia empirica e, in modo particolare, dalla psicologia sociale.

¹⁰ Ivi, p. 15. Sull'argomento, in particolare per i rapporti marxismo-scienza, v. P. De Nardis (et al.), *Le cause e la storia. Sul marxismo e le teorie della conoscenza scientifica*, Armando editore, Roma 2008.

Già in una recensione a un volume di G.A. Linder, studioso di ispirazione herbartiana, Labriola parla della fecondità metodologica della psicologia sociale che muove dalla psicologia individuale attraverso quel *metodo genetico* posto a fondamento dell'indagine psicologica da tutto il dibattito intorno ai fondamenti della nuova scienza della psicologia che, a sua volta, aveva messo in evidenza come tutta la dinamica psichica fosse caratterizzata dal fatto che tutto si è connesso per condizioni e condizionato, per presupposti ed interesse, ma non già per semplice causa meccanica. Da qui deriva il particolare valore che il concetto di "legge" ha per lo storico che, chiaramente, non può essere dedotto dall'ordine ovvio della cronologia estrinseca degli avvenimenti, dal momento che sarebbe impossibile formulare alcuna previsione di sorta in questo modo. Perciò il concetto di "legge" va formulato, invece, nella prospettiva del metodo genetico-morfologico, che è un metodo comparativo che analizza le lingue, i miti, i costumi e altri oggetti simili; ed è proprio la morfologia delle scienze organiche ad avere ispirato tale sorta di metodo comparativo e a fare in modo di riconoscere le condizioni di corrispondenza o d'azione reciproca, da cui nasce un dato tipo e a trascendere in tal modo l'empirismo o l'induttivismo rozzo che si basa sul «cumulo delle infinite notizie», spiegando bene così che le omologie di tipo ci mettono in grado di completare una tradizione o un istituto anche antichissimi che in tal guisa ciò che di frammentario ci fu trasmesso, per il riferimento comparativo, prende poi contorno più determinato e preciso. In tal modo «la designazione di *concezione genetica* riesce più chiara» e più comprensiva in quanto in grado di comprendere non solo il contenuto reale delle cose che divengono, ma anche la virtuosità logico-formale di intenderli per divenienti. Perciò l'espressione di «metodo genetico» lascia impregiudicata la natura empirica di ciascuna formazione, ma nello stesso tempo garantisce il necessario controllo delle strutture formali che costituiscono i binari teorici attraverso i quali spiegare i dati.

Tutto ciò riposa sulla critica, da un lato, ad ogni oggettivismo gnoseologico; dall'altro, ad ogni teleologismo che respinge vibratamente il preconconcetto che le cose nella loro esistenza ed esplicazione rispondano a una norma, a un ideale, a una stregua, a un fine in modo esplicito o implicito che sia. Il problema è allora quello di ridurre «in serie di spiegazioni» le condizioni e le variabili delle processualità storiche offren-

do i canoni parametrici per una valutazione analitica del mutamento storico. Contro il determinismo unilineare, riposa la necessità, ma nello stesso tempo la difficoltà di una forma di previsione. Qui la previsione di tipo engelsiano e, in parte, marxiano, di «preannuncio e di promesse» cede il posto quindi alla previsione di tipo “morfologico”, in quanto previsione possibile e non deterministicamente apodittica.

È stato già notato come Labriola fosse stato sollecitato dalle tesi di Lazarus e Steinthal a ripensare il problema della distinzione tra “scienze della natura” e “scienze dello spirito” e nello stesso tempo fosse stato ispirato da Boeck, Droysen e soprattutto da Paul per una serie di tematiche quanto mai interessanti per la scientificità dell’indagine storica. Ciò soprattutto per quanto riguarda la critica ad ogni visione totalizzante del processo storico, a partire dallo sviluppo di alcune importanti riflessioni critiche sulla psicologia dei popoli degli stessi Lazarus e Steinthal. Ma l’originalità sta proprio nella possibilità di definire la «teoria epigenetica della civiltà» in cui veniva bene messa in evidenza l’interazione tra *forze fisiche* e *forze psichiche*, interazione che può far nascere “formazioni” di civiltà con riflessioni manifestamente derivanti dall’impostazione degli studi di psicofisiologia di Wundt. Infatti questi riteneva che tutte le scienze in generale (e quindi anche la psicologia) dovessero inserirsi in maniera approfondita nella metodologia dell’indagine storica, sicché per il tramite di Wundt lo strumento dell’analisi psicologica diveniva momento fondamentale per la fondazione dell’analisi storica. E qui insomma arriva il nodo Gentile, o meglio il nodo della traduzione effettuata da Giovanni Gentile delle undici *Tesi su Feuerbach* redatte da Marx nel 1845; in particolare la terza tesi e la più famosa undicesima, posta in epigrafe sulla tomba dello stesso Marx nel cimitero londinese di Highgate, dove si riscontra nella problematica dell’azione la sottile questione del passaggio dell’interpretazione del mondo al suo cambiamento e il rinvio al concetto di «umwalze Praxis» che, come ricordato da Tuozzolo e Acocella, «Engels aveva sostituito alla *revolutionaire Praxis*» di Marx, incoraggiando l’attitudine a interpretare idealisticamente la prassi come qualcosa che si rovescia prima o poi automaticamente invece di un concetto di prassi che essa stessa “rovescia”. Tale interpretazione in salsa italiana della praxis in effetti muove da Gentile e permea di sé in maniera aprioristica Rodolfo Mondolfo e lo stesso Gramsci.

Anni fa è stato notato da chi scrive che per quanto riguarda il rapporto nelle scienze sociali tra individuo sociale e ambiente anche la sociologia non va oltre la gestione dello stesso ambiente fisico-naturale in maniera organizzativa e tecnologica rimandando al massimo il problema ecologico a una valutazione dell'impatto ambientale. L'ambiente, in questa maniera, risulta settorializzato all'interno di discipline metafisicamente etichettate e perde quella valenza fondamentale implicita nella nozione di “ambiente come cultura” che è già presente intuitivamente negli stessi autori che si situano alle origini del pensiero sociologico, che spesso erano riusciti a cogliere il nesso culturale del rapporto soggetto-natura.

Le grandi costruzioni dei classici della sociologia, da un lato, e lo sviluppo del funzionalismo post-parsonsiano, dall'altro, sembrano aver interrotto quel discorso ed oggi appare invece fondamentale evitare ulteriori processi dicotomici che si basino su una rappresentazione del soggetto come “altro” rispetto all'ambiente e dell'ambiente come la sfera esteriore del soggetto; entrambe le prospettive, infatti, si presentano, come dire, “riduzionistiche” in quanto il Soggetto si ridimensiona in questo modo «a un Robinson prometeico o narcisista e l'ambiente a una natura inerte, separata dall'uomo». In entrambi i casi viene in effetti amputata «l'alterità che per l'uomo non è data solo dall'ambiente naturale, ma dalla naturalità del suo stesso corpo e dalla pluralità della sua convivenza». Ciò sta a significare, quindi, che come il Soggetto «non è un *Homo clausus*, un io senza-noi, per dirla con Norbert Elias, così l'Ambiente non è una natura indifferente alla presenza umana»¹¹.

Ancora anni orsono è stato notato che se Gramsci ha potuto fare di Benedetto Croce nel dibattito culturale «il proprio interlocutore privilegiato» è perché il suo marxismo, come del resto quello di Rodolfo Mondolfo, «aveva scaricato la natura»¹² dando luogo a una serie di

¹¹ U. Cerroni, *La rete ambiente, Natura, interdipendenza, dinamica*, in «Scienza società», gen-apr. 1989, n. 37-38, p. 5; e mag-ago. 1989, n. 39-40, successivamente in Id., *La cultura della democrazia*, Metis, Chieti 1991, p. 214. Di N. Elias, v. a proposito *Potere e civiltà*, il Mulino, Bologna 1983.

¹² D. Paccino, *L'imbroglio ecologico. L'ideologia della natura*, Einaudi, Torino 1972, p. 229.

apriorismi e a una sorta di latente idealismo di cui è stata permeata poi una certa parte del marxismo italiano.

Come è stato messo in evidenza ormai da tempo, «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 rovescia». Non è un caso, quindi, «che quasi tutta la tradizione marxista italiana del secondo dopoguerra abbia preteso di risolvere il problema della “criticità” della dottrina nella battaglia antideterministica»¹³.

Diverso appare quindi il tentativo di costruzione dell'azione sociale in Labriola, dove l'interesse per la storia naturale è ben presente tanto per l'elaborazione del concetto operativo di *morfologia genetica* quanto per l'interesse e l'importanza data all'analisi delle «condizioni telluriche». In tal modo, l'aggancio agli interessi darwiniani, da un lato, e il tentativo della spiegazione della formazione economica delle società come peculiare processo di storia naturale, dall'altro, si riannodano all'istanza generale della spiegazione dei fatti storico-sociali, trascendono la mediazione filosofico-sociale dell'evoluzionismo positivistico di stampo spenceriano. Ma, su questo punto, l'attesa della sociologia successiva si sarebbe rivelata vana e la teoria volontaristica dell'azione negli anni a venire, oltremodo attenta, giustamente, alla mediazione culturale, avrebbe trascurato ancora per molto le problematiche fisico-ambientali.

Tornando a tempi più recenti, sicuramente la scuola dell'avolpiana è sempre tra i grandi esclusi del dibattito. Della Volpe stesso era stato emarginato all'Università di Messina ed è interessante quanto riportato da Acocella a proposito della considerazione ai giorni nostri da parte di Coniglione sul citato convegno dell'Istituto Gramsci del 1971

¹³ G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia. Dalla “Critica sociale” al dibattito sul leninismo*, De Donato, Bari 1971, pp. 287-288. Sull'argomento cfr. anche S. Timpanaro, *Sul materialismo*, Nistri-Lischi, Pisa 1970. Ovviamente tali lavori risentono fortemente del particolare clima che investiva il dibattito culturale avutosi in Italia tra la fine degli anni Sessanta e i primissimi anni Settanta.

e della sua ricostruzione del dibattito teorico e politico sottolineando la conferma dell’interpretazione storicistica come cosa sicura del comunismo togliattiano¹⁴ contro la sconfitta del “gentiliano” (sic) Della Volpe¹⁵.

Ma, verrebbe da aggiungere, come si può considerare e definire “gentiliano” uno studioso che sceglie tra le proprie matrici teoriche l’Aristotele empirista e critico dell’apriorismo della conoscenza eideutica di Platone, l’empirismo e la teoria dei sentimenti di David Hume e l’estetica trascendentale di Immanuel Kant? E ancora sull’influenza crociana, non si vuole aggiungere che anche lo stesso Vico di Gramsci non è quello di Labriola, bensì quello rivisto in senso neoidealistico da Croce? Nella prospettiva crociana, infatti, come si può evincere, sembra perdersi lo status epistemologico della nuova scienza vichiana che si basa sull’unitarietà di metodo e oggetto. Tale punto di partenza e di approdo all’unisono presente nella *Scienza nuova* è quindi presupposto per la fondazione appunto di una nuova scienza in cui l’istanza di completezza e rigore si oppone a quella “oscurità” dovuta alla confusione di piani disciplinari eterogenei di cui parlava Croce a proposito di Vico. Pertanto nella scienza relativa alla «comune natura delle nazioni» la categoria di trasformazione storica è solo una parte, che è a dire quella diacronica, di un’analisi più ampia che ha come fine quello di predisporre i principi generali per ogni possibile ricerca socio-antropologica. Quindi la ragione e le sue trasformazioni storiche, nonché il movimento delle determinazioni essenziali, rappresentano l’oggetto e il metodo che in linea di principio coincidono nella filosofia dello spirito hegeliana, ma le costanti culturali dei diversi popoli con la sottintesa tensione per la «fondazione civile» dell’intero sapere, nonché l’analisi di tipo genetico-critico di «ritrovare la guisa» nella ricorsività di vichiana, ma anche di labrioliana memoria, sono rispettivamente l’oggetto e il metodo della *Scienza nuova*. Per intendersi, quindi, il “compimento” filosofico che si realizza nella luce razionale dello Stato è sì tematica squisitamente hegeliana, ma le “origini”

¹⁴ Cfr. G. Acocella, *infra*.

¹⁵ F. Coniglione, *Verso un marxismo post-empiristico?* In *Marx in Italia, Ricerche sul bicentenario della nascita di Karl Marx*, vol. II, a cura di C. Tuozzolo, Aracne, Roma 2020, pp. 712-713, citato anche in G. Acocella, *infra*.

oscuri «già da tutti disperate a sapersi» in cui tuttavia siano già timbrati le morfologie dell'ordinamento civile umano, vengono a rappresentare, invece, il tema vichiano più squisito. Ed è da lì che sembra partire il Vico di Labriola¹⁶.

C'è chi ha affermato¹⁷ che l'incontro di Labriola con Herbart si è venuto a mediare con una parte del patrimonio culturale del filosofo cassinate, derivatogli dalla filosofia giuridica napoletana, ed entrambe queste componenti sarebbero intervenute a soddisfare un bisogno di una spiegazione unitaria della realtà, per cui bisognava innanzitutto liberarsi di ogni residuo teleologico ereditato dall'hegelismo di Spaventa. Quest'ultimo infatti non era l'unica grande personalità culturale vivente nella Napoli filosofica della seconda metà dell'Ottocento. Ma vi sono anche molti rappresentanti di scuola giuridica che, attraverso lo studio del diritto, giungono a riallacciarsi allo storicismo di Vico per l'elaborazione di una scienza giuridica, intesa come storicità e come conoscenza sperimentale della realtà. Da qui possiamo dedurre che l'interesse di quegli anni del Labriola per le dottrine di Vico, documentato dagli appunti della lezione sulla *Esposizione critica della dottrina di Vico*, tenuta a Napoli nel 1871 per il concorso della libera docenza, sia in buona parte derivato anche da quel movimento di idee promosso dalla scuola giuridica napoletana che faceva capo in quegli anni al Pisanelli, ai Savarese, al Cenni.

Del resto anche Spaventa e Vera si erano interessati allo storicismo del Vico, ma Labriola sottolinea nel pensiero del filosofo del Seicento la grande importanza attribuita da questi alla nuova scienza positiva, al concetto storico del diritto, mettendo in rilievo, con accezione negativa, il «difetto metafisico di Vico» al contrario di Spaventa, che invece elogiava quella stessa metafisica vichiana delle idee. Labriola insomma prende dal Vico il concetto di «naturalizzazione» del processo storico, per cui l'uomo è sempre visto agire nel mondo e non è

¹⁶ Per tutte queste notizie relative agli interessi di Labriola per Vico cfr. L. Dal Pane, *Antonio Labriola. La vita e il Pensiero*, Edizioni Roma, Roma 1935, p. 509. Sulla lettura crociana di Vico, cfr. M. Vanzulli, *La scienza nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce e Hegel*, Istituto italiano per gli Studi filosofici, Guerini e Associati, Milano 2003.

¹⁷F. Sbarberi, *Antonio Labriola: la metodologia premarxista e il problema dello Stato*, cit., pp. 45-48.

mai considerato estraniato dal mondo. Tra i seguaci di Herbart presi in esame dal Labriola è da ricordare il Bastian, che era un etnologo che dedicò le sue ricerche all'esame degli uomini primitivi. Secondo lui la vita dei popoli ha come nucleo centrale l'idea etnica; vale a dire l'insieme delle componenti culturali ed alcuni altri elementi, che si possono rinvenire tramite lo studio della politica, del diritto, del costume, dell'arte presso i popoli.

Si è sopra parlato di due Labriola e di due Gramsci, ma anche dei possibili due Marx: il Marx scienziato che compie il proprio tragitto epistemologico passando dalla critica alla filosofia del diritto pubblico di Hegel per approdare a una scienza della società capitalistica nell'analisi del suo cuore pulsante e del suo vettore, «Das Kapital», e il Marx teorico politico della I Internazionale nonché attento osservatore dei fatti politici della sua epoca. E forse non sempre è possibile trovare "immediatamente" coerenza fra i due Marx, ma occorre elaborare una serie di mediazioni logico-concettuali per poterli ricongiungere.

L'ipotesi che il nodo Gramsci nella interpretazione togliattiana che riposa anch'essa sulla linea rossa di una lettura storicistica dell'idealismo italiano che vede immediatamente possibile il nesso Labriola-Gramsci, con un connesso recupero di De Sanctis e Spaventa per far perdere punti alla pesante presenza di Croce, soffra come tutto il marxismo teorico di tale dualismo non può essere escluso, anche se sarebbe comunque un errore presentarla in forma geometrica piana e lineare per autori invero così alieni per formazione e impostazione teorica a ogni forma di schematismo, trovando in Labriola, come si è visto, una personalità del tutto peculiare per la sua precoce rottura dell'idealismo iniziale e per il fecondo rapporto culturale e scientifico che ebbe con l'herbartismo e con le scienze della cultura europee. Pertanto la cittadella storicistica nel 1971 sembra uscire sì vittoriosa dal "Gramsci" (e forse si ritenne così di restituire una sicurezza teorica "fondativa") ma senz'altro con meno certezze e tanti dubbi laici in più, perché in fondo i grandi isolati (leggi per tutti Della Volpe e la sua "scuola") erano poi i soli che potessero già all'epoca far fronte alle letture del marxismo teorico che provenivano dall'estero e soprattutto da Oltralpe (leggi Althusser, Balibar, Badiou, Poulantzas e il gruppo parigino).

È in questo senso che il convegno di Roma dell'ottobre del 1971 veramente viene a rappresentare uno spartiacque e l'ultimo grande dibattito culturale di tipo corale del Partito comunista italiano, prima della nuova *Gran bonaccia delle Antille*¹⁸ e dello stallo del dibattito degli anni '80 a monte e a valle della scomparsa di Enrico Berlinguer e dell'epilogo (altrimenti detta "svolta") nel 1989 della Bolognina. Ciò che accadrà dopo sarà tutta un'altra storia.

¹⁸ Ci si riferisce al titolo del racconto di Italo Calvino, *La gran bonaccia delle Antille*, che fu pubblicato sulla rivista «Città aperta» nel 1957 quando lo stesso Calvino lasciò il Pci. Nello stile consueto del suo autore si trattava di una sorta di fiaba/parabola marinara ambientata nel millecinquecento per descrivere, da parte di un certo zio Donald (lo stesso Calvino), l'immobilismo del partito per responsabilità del gruppo dirigente e dello stesso Togliatti capitano della nave corsara (il Pci) bloccata nella bonaccia delle Antille per eseguire gli ordini dell'ammiraglio Drake (Stalin) davanti ai galeoni dei Papisti (la Dc dell'epoca). Il racconto non ha conclusione, ma solo la volontà di un'esortazione per il partito ad uscire dall'immobilismo politico di quegli anni. Maurizio Ferrara qualche mese dopo rispose su «Rinascita» con lo pseudonimo di Little Bald (Piccolo Clavo/Calvino in inglese) con il racconto *La grande caccia delle Antille* che narra della vittoria del Vecchio (Togliatti) contro i gabbieri e i loro comandanti rivoltosi tra cui Antonio il Nipote (Giolitti che era uscito per primo dal Pci) e Italo il Petalo (lo stesso Calvino che, assieme ad altri, l'aveva seguito). Anni dopo, nel 1963, Calvino sembrerà tornare sulla polemica sia pure in maniera indiretta quando ne *La giornata di uno scrutatore* (Einaudi editore) parla del protagonista del libro militante e scrutatore del Pci, che durante le elezioni politiche del 1953 nel seggio del Cottolengo di Torino sente la necessità di andarsi a rileggere il seguente passo fondamentale del giovane Marx dei *Manoscritti economico filosofici del 1844* attraverso la traduzione di Norberto Bobbio che apparve anni prima, nel 1949 per i tipi di Einaudi a Torino: «L'universalità dell'uomo appare praticamente proprio in quell'universalità che fa dell'intera natura il corpo "inorganico" dell'uomo, sia perché essa 1) è un mezzo immediato di sussistenza, sia perché 2) è la materia, l'oggetto e lo strumento della sua attività vitale. La natura è il "corpo inorganico" dell'uomo, precisamente in quanto non è essa stessa corpo umano. Che l'uomo "viva" della natura vuol dire che la natura è il suo "corpo", con cui deve stare in costante progresso per non morire», p. 77. Questo anche per tornare alla problematica individuo sociale/ambiente sopra trattata a proposito del confronto Labriola-Mondolfo-Gramsci.