

Matteo Cavalleri, Francesco Cerrato (a cura di), *La battaglia delle idee. Il Partito comunista italiano e la filosofia nel secondo dopoguerra*, Roma: Sossella Editore, 2024

Silvestre Gristina

In *Lenin e la filosofia* [L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, a cura di F. Madonia, Jaca Book, Milano 1972], Louis Althusser, dando voce al suo ‘Lenin’, scrive che “se tutta la storia della filosofia non è altro che la rifrittura d’argomenti in cui si consuma una sola e unica lotta, la filosofia è semplicemente lotta di tendenze, quel ‘*Kampfplatz*’ di cui parlava Kant, ma che ci getta allora nella soggettività pura e semplice delle lotte ideologiche” (Althusser 1972, 39). Tuttavia, a volere seguire il ragionamento di Althusser, dovrebbe essere piuttosto la *storia della filosofia* ad essere il ‘campo di battaglia’ sul quale è possibile registrare i ‘posizionamenti’ della filosofia. È la conseguenza della “risposta selvaggia” (Althusser 1972, 45) del Lenin di Althusser, contenuta nella “tesi celebre e, bisogna pur dirlo, per molti scandalosa, della presa di partito in filosofia” (Althusser 1972, 45). Una tesi che, secondo Althusser, suona “come una parola d’ordine *direttamente* politica in cui partito starebbe a significare partito politico, partito comunista” (Althusser 1972, 45), ma che in realtà è più di una semplice parola d’ordine, è un concetto. In fondo, la tesi della presa di partito è la constatazione del fatto che ogni filosofia è una filosofia “situata”, per quanto nel suo situarsi dichiara esattamente di non avere intenzione di prendere partito. In questo risiederebbe la contraddizione fondamentale di ogni filosofia o, meglio, il carattere intrinsecamente ideologico della filosofia speculativa: il fatto che alla “*denegazione teorica della propria pratica*” (Althusser 1972, 46) corrispondano “*giganteschi sforzi per registrare questa denegazione in discorsi coerenti*” (Althusser 1972, 46).

La storia del rapporto tra il Partito comunista italiano e la filosofia è la storia di un rapporto immanente, la storia di una grande presa di partito della filosofia in un determinato ‘campo di battaglia’ che si compone di due traiettorie convergenti: la storia della politica e la storia della filosofia

Università di Ferrara (silvestre.gristina@unife.it; ORCID: 0009-0005-5814-7034).

italiane dal Secondo dopoguerra al crollo dell'Unione Sovietica. Il volume collettaneo *La battaglia delle idee. Il Partito comunista italiano e la filosofia nel secondo dopoguerra*, curato da Matteo Cavalleri e Francesco Cerrato, indaga la storia complessa di questa presa di partito della filosofia, alla quale corrisponde – per così dire – una ‘presa di filosofia’ del partito. Infatti, scrivono i curatori, “il rapporto con la filosofia investe [...] propriamente la dimensione ontologica ed epistemologica del Partito che vuole essere, a un tempo, superamento e inveramento della stessa filosofia, assumendo il compito di rendere realtà concreta ciò che fino a quel momento era stato solo pensato” (10). Si tratta della vocazione del Partito di realizzare politicamente il sapere filosofico, producendo una trasformazione delle condizioni sociali esistenti e ponendo le condizioni di possibilità per una nuova umanità. Il problema che il volume si pone è – per ammissione dei curatori – “genuinamente storico-filosofico” (10) e consiste nel ricostruire il ruolo del Pci nella storia della filosofia italiana, attraverso le due prospettive anticipate: lo sguardo del Pci sulla filosofia e lo sguardo di filosofi e filosofe sul Partito. Tuttavia, nonostante “il volume non present[i] una tesi interpretativa unitaria” (9) e nasca, piuttosto, dal dialogo di studiosi e studiose che condividono “la convinzione che il rapporto tra il Pci e la filosofia sia immanente e, soprattutto, necessario” (9), dal lavoro collettivo risulta evidente che il ‘problema’ di cui sopra non sia solamente un problema storico-filosofico, ma il problema *dello* ‘storico-filosofico’, o lo ‘storico-filosofico’ *come* problema. Con ciò, si intende mettere in rilievo il fatto che il rapporto tra Pci e filosofia non sia soltanto oggetto della storia della filosofia, ma che proprio il renderlo oggetto di tale sapere riveli il fatto che il problema della storia della filosofia sia consustanziale al prodursi del rapporto stesso. Questo implica che, nel rapporto biunivoco tra Pci e filosofia, sia presente un terzo elemento che ne definisce termini: la storia. La conseguenza di questo intreccio è, quindi, che la *storiografia* rientri nell’arsenale polemico del Partito schierato nel *Kampffplatz* e che, allo stesso modo, anche la ricostruzione storiografica divenga strumento *politico* messo in funzione all’interno del Partito *in quanto* campo di battaglia, nelle tensioni tra correnti interne e tentativi di riconfigurazione.

In fondo, l’atto di ‘seconda nascita’ del Partito dopo la fine della Seconda guerra mondiale è accompagnato dalla creazione di un vero e proprio canone storico e storico-filosofico. Il contributo di Giulia Bassi, *Storia e storicismo nel pensiero comunista del dopoguerra. Una riflessione sul Togliatti di “Rinascita”* – che apre la prima parte del volume, *Il Pci e la filosofia*, così come la prima sezione *Organizzazione e cultura* – mette in luce come il problema del Partito “togliattiano” fosse proprio quello della ri-narrazione

del passato, cioè della creazione di un discorso sulla storia, e come proprio a partire da Togliatti venga data una torsione specifica alla costruzione della storia, tanto da poter parlare di una “mobilitazione narrativa” (18): l’attivazione della riflessione sul passato come pratica di lotta politica e la narrazione del passato come strumento di legittimazione politica di una serie di svolte e transizioni. A partire da questi elementi, Bassi sottolinea 1) come “la storia, la rinarrazione del passato, e la costruzione di un racconto che sostenesse una memoria collettiva comunista [...] abbiano funzionato da architravi logico-narrativi nella costruzione e nel rafforzamento della leadership di Togliatti entro una linea di successione diretta con Gramsci” (21); 2) come questi elementi siano serviti a mantenere l’immagine di partito rivoluzionario e classista all’interno del nuovo assetto costituzionale italiano, pluralista, interclassista e democratico (cfr. 22) e, infine, 3) come questi elementi fossero funzionali a creare uno sostrato comune finalizzato al progetto di massificazione del Partito (cfr. 23). Per queste ragioni, al cuore del programma educativo del partito vi era una specifica visione della storia e un’educazione allo studio della storia come propedeutica alla prassi politica. Questa storia del Partito venne costruita su due vettori: attraverso una nuova periodizzazione fondata sulla storia italiana e la definizione di un canone della filosofia marxista italiana Labriola-Gramsci, a matrice storicistica, due traiettorie che garantivano una chiave continuista e nazionale alla narrazione della storia del partito. Rispetto a questi ultimi elementi, Bassi mette in luce come, tra gli strumenti privilegiati di questa costruzione storiografica e, al tempo stesso, di applicazione politica di questa narrazione era la rivista “Rinascita”, in cui appariva l’iconica rubrica “Battaglia delle idee”, luogo in cui, attraverso recensioni e note critiche, si costruiva “in negativo” l’identità del Partito.

Con questo *incipit*, vengono fornite le coordinate a partire dalle quali si sviluppa la storia del rapporto tra Filosofia e Partito, ma anche l’articolazione dell’intero volume. La narrazione della storia del Partito e del proprio canone filosofico avviate dal periodo “togliattiano” tracciano, infatti, la linea di demarcazione con la quale gli intellettuali comunisti dovettero inevitabilmente confrontarsi per tutta la storia del Pci, sia fossero essi chiamati a rinsaldare il canone, sia fossero – al contrario – chiamati ad un gesto innovativo che comprendesse uno spostamento dall’asse. Un caso emblematico di confronto con il ‘canone’ del Partito fu quello portato avanti da Rossana Rossanda, oggetto del contributo di Alessandro Barile, *L’egemonia perduta. Rossana Rossanda e la politica culturale del Pci negli anni Sessanta*. Negli anni Sessanta, Rossanda cercò di innovare la politica culturale del Partito, nel tentativo di ristabilire quella che Barile definisce l’“egemonia

perduta” (39) del Pci; perduta a causa dell’incapacità del Partito di evolversi come mediatore culturale nel periodo di massima esplosione dell’industria culturale di massa. In questo contesto, fin dal dicembre 1962, quando venne nominata responsabile della politica culturale del Pci da Togliatti, Rossanda avviò un processo di riconfigurazione del canone storico-filosofico che aveva definito la politica culturale del Partito. Come *pars destruens* della nuova politica culturale, Rossanda si pose l’obiettivo di “verificare nuovamente lo storicismo come linea politico-ideologica dominante nel Partito” (46), attraverso l’articolazione di una “critica dello storicismo di derivazione crociana che costituiva, a suo dire, un limite di fondo della capacità conoscitiva e valutativa dei cambiamenti sociali (e di pensiero) che si stavano verificando nel paese” (46). A questa critica, Rossanda connesse l’introduzione di elementi allogeni rispetto al canone filosofico del Pci, operazione che può essere considerata la *pars construens* della sua politica culturale, tramite la quale diede “riconoscimento e visibilità (soprattutto nel Partito) a quei filoni di pensiero critico europeo presenti nel marxismo milanese, più in grado – in quel determinato frangente di mutazione e rinnovamento – di dialogare con le correnti culturali, artistiche e scientifiche che si stavano affacciando nella società italiana che il comunismo nazionale aveva difficoltà a decifrare” (46).

Rispetto ai problemi appena sollevati, se Rossanda aveva cercato di innovare il canone del Partito e la sua autonarrazione, Enrico Berlinguer cercò di recuperarne le coordinate fondative: entrambi casi esemplari di “politiche della filosofia” (53), come emerge dal contributo di Giulio Azolini, *Il Pci di Berlinguer e le politiche della filosofia*. Si tratta certamente di politiche della filosofia, ma anche di ciò che potrebbero essere definite *Politiche della storia della filosofia*, cioè di un consapevole esercizio *polemico* e *politico* della storiografia filosofica sulle tensioni critiche – nel caso specifico – interne al partito. Berlinguer rilancia, infatti, il canone storico-filosofico sfibratosi negli anni Sessanta, recuperando lo storicismo marxista, ormai rinnegato “pressoché *in toto* dalle punte più avanzate della intellettualità comunista” (58), tanto che “nel 1971 ‘Rinascita’ promuove un’inchiesta sulla ricerca marxista in Italia, e l’acquisizione fondamentale [...] è la trasversale critica allo *storicismo*” (59).

La seconda sezione del volume è intitolata *Tornanti storici* e, spiegano i curatori, “indaga le modalità con le quali il dibattito filosofico all’interno del Pci, o ai suoi margini, si sia strutturato [...] in frangenti storici significativi [...], ove il dibattito politico si è espresso anche e soprattutto attraverso crisi e critiche epistemologico-filosofiche” (11). La metafora del *tornante* è particolarmente felice: in questa sezione si parla, infatti, di curvature e

adattamenti del Partito e del suo canone filosofico alla conformazione accidentata del terreno della crisi, che impone alla linearità del canone delle torsioni, talvolta traumatiche e radicali.

Ne è un primo esempio la crisi del marxismo come storicismo dopo “l’indimenticabile ‘56”, oggetto del contributo di Giulia Dettori, “*Dal marxismo ai marxismi*”: *Partito e intellettuali in Italia dal 1956 al 1967*, che si esprime nella “perplexità nei confronti di una linea filosofica e culturale (la famosa linea De Sanctis-Labriola-Gramsci) considerata anacronistica e colpevole, come lo era stato l’idealismo, di impedire il confronto con nuove tematiche e con correnti filosofiche dal respiro internazionale” (69). La crisi del canone filosofico del Partito e l’allargamento delle sue maglie aprirono alla possibilità di riconfigurazione di alcuni snodi della “famosa linea”: è il caso dell’emersione, in seguito alla pubblicazione degli scritti gramsciani giovanili, di un “nuovo Gramsci” (72), consiliarista e teorico del ‘controllo operaio’, opposto al Gramsci proposto dagli intellettuali comunisti, teorico dell’egemonia e ‘del moderno principe’. È il segno che il canone storico-filosofico del Pci era sottoposto ad una profonda revisione, che prevedeva la riapertura e la ridefinizione degli anelli di una catena storiografica definita. Allo stesso tempo, allo storicismo cominciarono ad essere contrapposte correnti metodologiche differenti, come quella sociologica o quella scientifico-epistemologica. In contrasto con Gramsci e Labriola come sostenitori dell’autosufficienza del marxismo, intellettuali come Preti, Paci e Timpanaro rivendicavano l’esigenza di pensare il marxismo come un sistema aperto all’ibridazione con altre discipline e correnti filosofiche. In questa direzione, Geymonat – lo si vedrà in maggior dettaglio – iniziò a decostruire la linea genealogica “tradizionale” per opporvi un’interpretazione del marxismo, attento a questioni gnoseologiche ed epistemologiche, facente capo ad un “contro-canone” italiano, rimasto sottotraccia a causa della “tradizione idealistica a cui si era intrecciato il marxismo storicistico” (74-75), che per “aver voluto essere continuat[ore] di Bertrando Spaventa, non [aveva] saputo tenere conto di quel filone scientifico della storia della filosofia [italiana] che va [...] da Leonardo a Galileo e a Cattaneo” (75). Nella stessa direzione rientra la critica di Tronti a Gramsci, che, nel fondare la propria *filosofia della praxis*, non sarebbe riuscito a svincolarsi dalla linea Labriola-Croce-Gentile, ma – come si vedrà – si tratta della generale implosione di un canone, dell’esaurimento della funzione propulsiva e progressiva dello storicismo togliattiano, che fin dalla nomina di Rossanda e, più tardi, con la morte di Togliatti nel 1964 avrebbe portato all’irradiazione di molteplici traiettorie marxiste, sostenute da grandi figure intellettuali come Luporini, Badaloni, Colletti, Della Volpe e gli operaisti. A

questo rifiuto della metodologia storicista, e del canone storico-filosofico ad essa legato, corrispose un rifiuto del concetto tradizionale di “politico” con le sue conseguenze. Gli intellettuali comunisti italiani sembravano, infatti, avere compreso come allo storicismo e all’idealismo corrispondesse un’idea classica di “politico”, corredata di un partito come avanguardia, chiamata ad egemonizzare le classi subalterne secondo il modello dell’introduzione di coscienza politica dall’esterno e “dall’alto”; mentre ad una critica dello storicismo e alla configurazione di un marxismo contro-canonico – sociologico e scientifico – corrispondesse la valorizzazione materialistica delle pratiche sociali nella loro mobilitazione e organizzazione spontanea “dal basso”.

Lo scompaginamento del canone dell’unico “marxismo aprì – in concomitanza con altri momenti chiave della storia mondiale – a nuove traiettorie e ibridazioni. Ne è un primo esempio rilevante l’apertura, a partire dall’inizio degli anni Sessanta, del marxismo nei confronti della prima teoria critica della Scuola di Francoforte e, nello specifico, con la filosofia di Herbert Marcuse. Quest’ultimo argomento è oggetto del contributo di Fiammetta Balestracci, *Il Partito comunista italiano e Herbert Marcuse: il dialogo a distanza nell’anno degli studenti*, che mette in rilievo come il “tornante storico” dell’insorgenza del movimento studentesco sessantottino avesse chiamato gli intellettuali del Partito a confrontarsi in modo sistematico con il pensiero marcusiano, il quale, pur non avendo messo in discussione la linea politica del Partito, si era affermato come un “terreno di confronto ineludibile per gli intellettuali del Pci impegnati nel dibattito sul marxismo” (105). Un altro esempio di torsione interna alla linea marxista del Partito è esposto nel bellissimo contributo di Carlotta Cossutta, *Vedove di Lenin o figlie di Irigaray? Il Partito comunista e il femminismo tra emancipazione e liberazione*, nel quale viene messo in evidenza come “negli anni ’80 si sia prodotto un incontro tra donne comuniste e femminismo della differenza sessuale che ha scompaginato la relazione con il Partito” (106). Si trattò di una ridefinizione del canone del Partito, dovuta all’intreccio tra prospettive e la conseguente emersione di un “doppio sguardo: verso il passato, riconoscendo la genesi dell’oppressione femminile come peculiare e fondativa, o come una tra le diverse oppressioni; e verso il futuro, immaginando un mondo in cui ci sia spazio per la differenza femminile o, invece, uno in cui sia possibile *abolire il genere*” (124).

Questi “tornanti” sono prime forme di disarticolazione o rivolgimento interno alla linea filosofica e storico-filosofica del Partito, dovute per lo più all’urto del piano filosofico con quello materiale degli eventi storici e dell’insorgere di movimenti sociali con rivendicazioni sinergiche con le

istanze del Partito e, al contempo, eccedenti la configurazione canonica del programma comunista. La seconda parte del volume, *Intellettuali, filosofia e Pci*, è dedicata ai filosofi e alle filosofe che hanno contribuito all'evoluzione del quadro teorico del Partito. La prima sottosezione è significativamente intitolata *Traiettorie marxiste*. Se la prima sottosezione era stata dedicata alla "costituzione", all'integrazione o alla restaurazione del canone, la seconda sottosezione a sconvolgimenti e aperture, la terza sembra prendere le mosse dal problema della proliferazione di "marxismi", seguita alla messa in discussione del canone del marxismo storicistico. La critica su più livelli al canone – si è visto – aveva prodotto uno sfibramento della sua compattezza, rendendo la sua superficie porosa e permeabile rispetto a ibridazioni filosofiche inedite. Il risultato di questo processo è l'irradiamento di una pluralità di "traiettorie marxiste" originali e spesso tra loro stridenti. La terza sezione del volume è dedicata a svolgere una mappatura delle più rilevanti di queste ramificazioni, che mostrano di rimandare – per quanto obliquamente – a quel ceppo comune storico-filosofico, al confronto con il quale si generano al contempo le più profonde crisi e i più grandi gesti di emancipazione e creazione teoriche.

La prima "traiettoria" tematizzata nel volume è quella aperta da Cesare Luporini, trattata nel contributo di Sergio Filippo Magni, il cui titolo, *Cesare Luporini, la filosofia e il Pci*, evoca immediatamente il tipo di rapporto consustanziale tra Filosofia e Partito, che caratterizzò la vita e il pensiero del politico-filosofo Luporini. In effetti, la vita di Luporini vede una serie di "cambiamenti di rotta" (128), che riflettono l'andamento della storia del Partito. La svolta del '43 è di natura politica e filosofica, e si traduce nel "passaggio politico dal liberal-socialismo al comunismo, con il correlato passaggio dall'esistenzialismo al marxismo" (128). All'inizio della sua militanza, Luporini rimase aderente alla linea togliattiana e il suo lavoro, sia come storico della filosofia, sia come teorico marxista, fu impegnato nel tentativo di pensare una continuità tra gli scritti filosofici giovanili di Marx e la sua "fase scientifica", così come nello sforzo, interno al canone, di integrare fruttuosamente Marx, Engels e Lenin con lo storicismo gramsciano. La seconda transizione avviene nel 1965, un anno dopo la morte di Togliatti, quando Luporini inizia a rifiutare pubblicamente l'interpretazione storicista del marxismo e la linea culturale del partito gramsciano-togliattiano. Si tratta – si è visto – di un movimento comune a molti intellettuali marxisti, che in Luporini acquisisce un tratto fondamentale: la critica allo storicismo e, di conseguenza, al canone storico-filosofico che lo aveva sostenuto come *ideologie*. Infatti – scrive Magni – "mettere in discussione lo storicismo significa innanzitutto mettere in discussione la tesi della

razionalità del processo storico. Per lo storicismo la storia è il principio di spiegazione di ogni aspetto del reale [...], ma insieme anche il principio di giustificazione [...]: lo storicismo è conservatore” (134). In questa fase anti-storicistica, che sarebbe durata fino alla morte, Luporini si avvicina allo strutturalismo di Althusser, pur mantenendo ferma la centralità dell’umanesimo marxista, sia da un punto di vista teorico, sia politico.

Il saggio di Giorgio Cesarale, *Dialettica e positivismo nel marxismo italiano post-bellico: la polemica di Luporini con la scuola dellavolpiana*, indaga un “caso studio” decisivo per comprendere alcune modalità di sviluppo interno alle posizioni degli intellettuali marxisti. La polemica tra Luporini e i dellavolpiani mette in rilievo come le diverse traiettorie marxiste andassero definendo le proprie peculiarità nelle tensioni teoriche reciproche, nelle quali era sempre implicato un esito sul piano politico. Ad esempio, Cesarale analizza la critica di Luporini al “metodo galileiano” di Della Volpe, sottolineando come per il filosofo ferrarese “l’incapacità della scuola dellavolpiana di afferrare la contraddizione [...] comanderebbe insomma un esito *politicamente* inerte, un ritiro ‘contemplativistico’ nel fortitizio di un’analisi scientifica effettuata *ab extra*” (154). A partire da questo caso, il saggio di Cesarale aiuta a complicare quella che Magni – nel saggio immediatamente precedente – definisce il “secondo cambio di rotta” di Luporini, perché mette in luce come proprio “l’acuto tentativo di superare le aporie della posizione dellavolpiana porta [...] Luporini, già nel ’62, a porre l’esigenza di un nuovo e più profondo rapporto teorico con Marx, compiendo quel passaggio dallo ‘storicismo’ alla ‘riscoperta delle forme’” (164).

Questo esempio mette in luce come il quadro dei “marxismi”, della proliferazione di “traiettorie marxiste” presentasse una composizione complessa e intrecciata. Queste correnti nascevano sì dall’opposizione al canone togliattiano, ma si andavano definendo sia attraverso l’assorbimento di correnti filosofiche estere, sia attraverso un intenso confronto, spesso veementemente polemico, con le “altre” traiettorie interne al marxismo italiano. Un altro caso esemplare è quello di Nicola Badaloni, discusso nel contributo di Gregorio De Paola, *Badaloni e la ricerca della libertà (comunista). Note introduttive*, nel quale viene messo in luce come l’ibridazione del marxismo di Badaloni con l’esistenzialismo e alcuni tratti della filosofia heideggeriana avesse condotto ad una critica dello storicismo crociano-gentiliano e alla formulazione di un’idea di comunismo originale, legata a due aspetti principali: “la fondazione *pre-politica* e l’approdo in qualche misura *post-politico* dell’idea di libertà [e] il radicarsi e il realizzarsi della libertà *nell’individuo*” (168).

Tra le “traiettorie marxiste” presentate nel volume è incluso – a ragione – il pensiero di Raniero Panzieri, trattato nel contributo di Francesco Cerrato, dal titolo *Organizzazione e critica dell’ideologia. Scienza, pratica e lotta politica nel marxismo di Raniero Panzieri*. Per quanto “Panzieri non fu mai iscritto al Partito comunista italiano [...] e non [possa] essere propriamente considerato un filosofo” (185), il suo ruolo fu cruciale nella definizione del legame tra marxismo e filosofia, nel pensare in modo inedito il rapporto tra teoria e prassi in relazione all’organizzazione e alla lotta operaie. Per queste ragioni e per il suo costante confronto “da esterno” al Pci, Panzieri è l’esempio di come esistessero “traiettorie marxiste” al di fuori della cornice istituzionale del Partito, che tuttavia andavano definendosi *in relazione* alle linee teoriche interne al Partito. Tuttavia, Panzieri fece più che produrre semplicemente una propria interpretazione del marxismo, dal momento che fu in grado di mettere in discussione la modalità stessa in cui il rapporto tra Filosofia e Partito era stato declinato fino alla fine degli anni ’50, in particolare la concezione dell’intellettuale-filosofo organico e il suo ruolo di produttore di cultura. Dopo l’ “indimenticabile ‘56” Panzieri formula un esplicito attacco al modello di dogmatizzazione e cristallizzazione della storia operato dall’Unione Sovietica e, *mutatis mutandis*, dallo storicismo italiano, tanto che – scrive Cerrato – “contro il dogmatismo del marxismo tradizionale, [che assumeva la cultura in funzione legittimante dell’azione politica], Panzieri sostenne, al contrario, che la teoria rivoluzionaria non poteva che situarsi sul terreno della critica” (193) e, quindi, in una postura antiideologica e antidogmatica. Questo approccio metodologico critico è alla base dei due saggi di Panzieri pubblicati su “Quaderni Rossi”: *Sull’uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo* (1961) e *Plusvalore e pianificazione. Appunti di lettura del Capitale* (1964). Cerrato mette in rilievo come, in particolare, nel primo dei due saggi Panzieri rifiuti la *prospettiva oggettivista*, che dal suo punto di vista avrebbe caratterizzato la tradizione del marxismo teorico, compromettendone la capacità di comprendere a fondo i processi di innovazione tecnologica veicolati dallo sviluppo capitalistico. Questi e molti altri aspetti, uniti all’estraneità di Panzieri al Pci, caratterizzano quella che Cerrato definisce l’ “*anomalia*” (200) del marxismo di Panzieri, “un marxismo critico della tradizione storicistica precedente, accusata di oggettivismo” (200-201), e caratterizzato da un vero e proprio “ritorno a Marx”, supportato da fonti e tradizioni eterogenee rispetto alla tradizione marxista, come la teoria critica e i contributi della sociologia anglosassone.

Del gruppo di “Quaderni rossi”, esperienza che rappresenta l’atto di nascita dell’operaismo, faceva parte anche Mario Tronti che, diversamente

da Panzieri, fu iscritto al Partito dal 1954 al suo scioglimento e per il quale il Partito sarebbe stato *il problema filosofico per eccellenza*. Il saggio di Jamila M.H. Mascat, *Mario Tronti e il partito come problema. Fenomenologia del Pci e metafisica del partito*, è dedicato alle questioni del *partito come problema* e della *metafisica del politico* in Tronti. Nel primo paragrafo del contributo, intitolato significativamente *Una filosofia del partito?*, Mascat scrive che “il partito per Tronti *non ha* un problema, il partito è *problema* perché, contrariamente alle aspettative del marxismo ortodosso, del partito operaio non si dà una teoria predefinita” (203). Per riprendere il filo legato al problema del canone filosofico, l’antistoricismo è un elemento cruciale per comprendere la presa di posizione di Tronti rispetto al problema del partito. Infatti, scrive Mascat, “se la proclamazione dell’impossibilità di una teoria del partito si fa eco dell’antistoricismo trontiano e dell’avversione del filosofo per le formalizzazioni dei problemi politici nelle maglie concettuali della storia che solo producono ideologia e mai conoscenza, sembra al tempo stesso possibile reperire [...] una ‘filosofia del partito’, che, agli antipodi di qualunque filosofia della storia, rigetta [...] la possibilità di convocare leggi generali [...], ma determina in forma minima alcuni elementi necessari a comprendere il *quid est?* e il *che fare?* del partito in situazione” (205). Senza una critica del canone filosofico del Partito, Tronti non avrebbe potuto, quindi, pensare quella che Mascat propone di definire ‘filosofia del partito’ e, di conseguenza, difficilmente il filosofo avrebbe formulato con tanta precisione la teoria dell’*autonomia del politico* come asincronia del politico rispetto all’economico e al sociale (cfr. 214). Lo storicismo era in fondo la faccia teorica dell’immobilismo pratico del Pci, che gli aveva fatto perdere presa sulle nuove configurazioni del capitale in rapporto allo Stato. Per questa ragione, “l’organizzazione deve discostarsi risolutamente dallo storicismo classico e dalla vecchia scienza di partito per fare esperienza del *nuovo*. Sebbene la critica allo storicismo sia un tema che viene da lontano nella riflessione trontiana, essa qui si tramuta specificamente in appello a osare nell’incertezza, sforzo di comprensione di ciò che non è noto ma appare come inedito, e rivendicazione di uno spregiudicato diritto all’esperienza teorico-pratico” (219). L’apertura di questo piano sperimentale libera la politica dalla storia e la ripensa come dispositivo creativo, che – pur essendo condizionato dalle congiunture storiche – si presenta come un’eccedenza radicale in grado di sprigionare nuove articolazioni dei rapporti sociali (cfr. 222).

L’ultima sezione del volume, *Intersezioni filosofiche*, indaga “alcuni luoghi teorici in cui la prospettiva marxista – già nella sua plurivocità – incarnata dal Pci ha incrociato e si è nutrita – non senza specifiche difficoltà

concettuali e travagli personali – di prospettive teoriche altre, come il razionalismo e il neo-positivismo, la fenomenologia, il pensiero liberale e la teologia cattolica” (12). L’immagine dell’intersezione illumina il modo in cui le traiettorie divergenti analizzate in precedenza – proprio in virtù delle proprie direzioni centrifughe rispetto al canone del partito – abbiano intercettato altri vettori di pensiero, producendo risultati originali e significativi nel panorama intellettuale italiano.

La prima intersezione è quella esplorata nel contributo di Fabio Minazzi, *Sull’“implacata ‘concordia discorde’” dei filosofi di Milano col Pci*, dedicato alla “Scuola di Milano” e ai suoi maggiori rappresentanti, Banfi, Cantone, Paci, Formaggio, Geymonat e altri. Il rapporto dei filosofi milanesi con il Pci è – ancora una volta – segnato da un profondo attrito rispetto alla costruzione del canone filosofico e storico-filosofico. L’apertura dei milanesi alla filosofia contemporanea a livello internazionale, alla fenomenologia husserliana, all’esistenzialismo, al neokantismo, al pragmatismo, all’epistemologia storica francese, ecc., non poteva che confliggere con la linea egemone nel gruppo dirigente del Pci. Tutte queste ibridazioni filosofiche, che assumevano una funzione rivitalizzante in chiave anti-idealistica e contraria all’ortodossia del Partito, andavano a condensarsi in forme di “marxismo critico ed eterodosso che risultava indigeribile ai togliattiani” (242). Rispetto a questa apertura di respiro internazionale, scrive Minazzi, il canone del Partito non poteva che risultare anacronistico, provinciale e non all’altezza della comprensione della cultura internazionale. In questo senso, “mentre la dirigenza del Pci si baloccava in una curiosa “catena di S. Antonio” con cui cercava di mettere in fila, come tante pedine, autori come Vico, Spaventa, De Sanctis, Labriola, Croce e Gramsci, l’intellettualità del Nord Italia preferiva invece guardare alla cultura europea internazionale, proponendo, a sua volta, un’altra e differente tradizione italiana, che teneva presente – si è visto – Galileo, l’illuminismo [Beccaria, i fratelli Verri, la Napoli illuminista di fine Settecento]e, infine, la lezione di Romagnosi e Cattaneo” (242). In questo passo, Minazzi esemplifica il filo rosso con cui si è cercato di interpretare l’intero volume e la storia filosofica del Pci. Nello specifico, l’attrito tra Scuola di Milano e Pci, tra Nord cosmopolita e una cultura “nazionale” del centro-Sud (cfr. 247-48), fa emergere il problema di quella che è stata definita *politica della storia della filosofia*: una costruzione consapevole si storiografie filosofiche e canoni con funzioni *politiche* e *polemiche*. In questo senso, il contro-canone italiano Galileo-Cattaneo veniva costruito strategicamente per combattere un canone “troppo idealistico” e aprire alla possibilità di mettere in dialogo marxismo e scienza e di occuparsi di marxismo in modo scientifico (cfr. 248-250). Se-

condo Geymonat, quindi, “per liberarsi veramente dagli schemi idealistici della cultura italiana, non sono sufficienti gli insegnamenti gramsciani, i quali sono nati e maturati proprio in quella stessa temperie neo-idealistica che deve essere superata. A suo giudizio, per operare una tale liberazione critica occorre [liberarsi] della tradizione metafisica e rivolgere invece il proprio sguardo privilegiato a quella tradizione scientifica che si incardina nei nomi di Leonardo, Galileo e Cattaneo. [...] È ‘un fatto – scrive Geymonat, citato da Minazzi – che l’apertura verso Spaventa ha sempre significato chiusura verso Cattaneo” (251). Vi è in quest’ultimo passaggio un altro elemento che caratterizza la politicizzazione delle storiografie e dei canoni storico-filosofici: la selezione e, quindi, l’esclusione. In questo, Geymonat sembra comprendere come, per disarticolare il canone storicistico-idealistico del Partito, si sarebbe dovuto costruire un canone storico-filosofico innovativo e alternativo, passando dalla riapertura di alcuni nodi storici e dal ripristino (o riattivazione) di “pedine” che, per ragioni politicamente strategiche, erano state silenziate o soppresse.

Due altri esempi rilevanti di intersezioni filosofico-politiche sono rappresentati da Norberto Bobbio e Franco Rodano. Di Bobbio si occupa il saggio di Stefano Zappoli, *Norberto Bobbio e il Partito comunista (1951-55)*, in cui è sostenuta la tesi di una “sostanziale subalternità di Bobbio rispetto alla politica culturale del Partito comunista” (269). Si tratta di un contributo molto rilevante per comprendere a pieno l’influenza della politica culturale, che imponeva anche ai *non comunisti* come Bobbio di pensare in relazione al Partito. Nello specifico, Zappoli ripercorre alcuni momenti cruciali del dibattito tra Bobbio e gli intellettuali comunisti come Geymonat e Togliatti, mettendo in luce le critiche di Bobbio agli aspetti ideologici della linea politico-culturale del partito e ricostruendo le divergenze di posizione rispetto al problema generale della mediazione tra politica e cultura, e della discrasia tra “astratte” libertà formali e “concrete” libertà sociali.

Da ultimo, il contributo di Matteo Cavalleri, *Sbloccare le “verità interne”*. *Filosofia e politica rivoluzionaria in Franco Rodano*, indaga un caso eccentrico e relevantissimo di ibridazione tra comunismo e cattolicesimo, due “dogmi” o “dottrine”, che Franco Rodano si sforzò di attraversare criticamente, ponendoli in sinergia e non in mera contrapposizione o giustapposizione. Nella sua critica al Partito, anche Rodano riconosce che sia proprio la concezione filosofica del Partito ad essere deficitaria e a produrre un immobilismo dell’azione politica. A questo è legato un modello ideologico dell’antropologia, radicata nel mito della razionalità della storia. Contro questi limiti della linea teorica del Partito, scrive Cavalleri, “la produzione

ideale offre [...] alla politica l'innescò e il supporto – una nuova definizione di uomo – per la pratica rivoluzionaria, al fine di preservarne la processualità storica; la politica rivoluzionaria, invece, salva l'idea dall'astrattezza reificante dell'ideologia" (283). In linea con questo proposito, Rodano si propone di operare un duplice sblocco, sia rispetto al limite ideologico dei comunisti, sia rispetto alla mancata consapevolezza rivoluzionaria dei cattolici (cfr. 285). Da questo deriverebbe la necessità dello sdoppiarsi dell'azione: nello stesso soggetto, l'attività politica (comunista) deve distinguersi dall'attività pre-politica, ovvero la fede. Così, scrive Cavalleri, "il realismo politico dell'analisi e dell'azione politica non può quindi saturare, mai, lo spazio pre-politico della fede. Uno sdoppiarsi – ovvero un distinguere che, proprio in forza di tale perimetrazione, connette – che deve essere caratterizzato dalla medesima tensione, quella della testimonianza. Testimoniare la distinzione tra fede e politica significa testimoniare nell'ambito religioso che i cattolici sanno fare i comunisti e testimoniare nel Partito comunista che esiste una tensione rivoluzionaria nuova tra i cattolici" (286). Si tratta di una tensione non dialettica e non conciliabile, un "et-et teso e dinamico, [con] una carica inquieta [...] che retroagisce sulla fede stessa" (286). Un altro doppio è rappresentato dal tentativo di Rodano di salvare Marx dallo strutturalismo, salvaguardando la continuità del processo storico e la razionalità della rivoluzione, senza però scadere nel determinismo storicistico. Da questa *impasse* deriva il concetto rodaniano di "storia possibile", cioè l'idea di una continuità storica non *data a priori*, ma ricercata costantemente attraverso un lavoro di quell'eccedenza radicale che è l'attività della "causazione ideale". Quest'ultima permette di svincolare l'origine delle idee e la filosofia dall'ipoteca del materialismo storico, per cui la produzione di idee e la filosofia sarebbero mera ideologia, e – al contempo – di comprendere la rilevanza del piano ideale nella produzione e determinazione dialettica di salti qualitativi nella continuità storica.

Il volume *La battaglia delle idee* si chiude con l'importante postfazione di Alberto Burgio, *Filosofia e Trasformazione. La funzione del pensiero critico nell'azione del Pci durante la Prima Repubblica*, che rivela *post festum* le caratteristiche generali del rapporto tra Partito e Filosofia; caratteristiche che mostrano *perché* la storia di questo rapporto si sia data effettivamente come un *Kampffplatz* filosofico e storico-filosofico, perché – in altri termini – la storia del Partito, che è anche storia del canone filosofico del partito, si sia data nella forma di una *battaglia delle idee*. Per comprendere questi problemi, scrive Burgio, è necessario comprendere "la peculiarità del Partito comunista" rispetto agli altri partiti della scena politica italiana, "lo *statuto specifico* del Partito comunista: lo statuto di un partito *nato per*

la trasformazione strutturale – rivoluzionaria – della società capitalistica, un partito concepito e fondato come forza politica il cui compito fondamentale consisteva nel promuovere la *transizione storica (epocale)* della società moderna [...] – la transizione di questa società in una forma sociale basata sulla sovranità economica e politica della classe operaia” (293-294). Per queste ragioni, scrive Burgio, “il Partito comunista *operava* in questa società ma non *apparteneva* a questa società, che aveva invece il compito di trasformare e trascendere: ecco, questa specificità del Pci connotava [...] in termini del tutto peculiari anche il suo rapporto con la filosofia” (295). Infatti, proprio come Partito nato per modificare “lo stato di cose presente” e produrre un nuovo ordine sociale, il Pci aveva bisogno di una *teoria filosofica*, per desincronizzarsi dallo schiacciamento sul *dato* e pensarne una configurazione radicalmente alternativa. Su questo punto cruciale, Burgio cita significativamente Lukács per chiarire “*l’assoluta peculiarità dell’impatto politico e della funzione trasformativa della filosofia* [...] come momento essenziale, costitutivo di una forza rivoluzionaria” (298). Così facendo, nella prima parte della sua postfazione, Burgio definisce le ragioni per le quali la battaglia interna al piano filosofico sia stata così cruciale per la storia del Partito.

Una conseguenza di questa riflessione sta nel fatto che l’esito della trasformazione operata dalla filosofia varierebbe al variare delle peculiarità della specifica filosofia mobilitata. Questo permette a Burgio di esibire la struttura del volume e di definire la storia del marxismo teorico italiano come “*anche* una storia di contaminazioni” (305), dovuta al fatto che l’intellettualità di estrazione borghese avvicinatasi al Pci portava con sé posizioni teoriche differenti e, al contempo, al problema dell’assenza di una prospettiva teorica organica, radicata nella classe operaia che avrebbe potuto “risolvere in partenza i problema dell’ibridazione tra prospettive teoriche differenti” (305). Questi elementi sono rilevanti perché investono una questione cruciale fin dalle origini del marxismo teorico italiano, il problema del determinismo, che venne aspramente criticato da Labriola e Gramsci, perché nella sua costituzione fatalistica avrebbe chiuso qualsiasi possibilità di intervento della soggettività critica e della prassi trasformatrice (cfr. 306-307). A questa critica del determinismo e del marxismo volgare si legava, prima in Labriola, poi in Gramsci, l’affermazione teorica e pratica del marxismo in quanto *filosofia della praxis*, che avrebbe dovuto porre le condizioni di possibilità per l’autonomia della classe operaia. Da questa convinzione deriverebbe il rifiuto gramsciano delle combinazioni del marxismo con altre filosofie.

A questo punto, Burgio si chiede: “per quale motivo Labriola e Gramsci consideravano esiziali simili ‘combinazioni?’” (309) e risponde scrivendo che “la ragione fondamentale sta in ciò: nelle contaminazioni tra marxismo e altre filosofie entrambi (Labriola e Gramsci) scorgevano la causa dello snaturamento del pensiero critico e la premessa della subalternità ideologica e politica della classe operaia” (309). Di conseguenza, per Gramsci era decisivo salvaguardare l’autonomia del materialismo storico, operazione che avrebbe implicato la “presa di distanza dei comunisti dalle posizioni filosofiche precedenti, pena la dispersione del potenziale rivoluzionario contenuto nel gesto teorico di Marx” (309). Da questo punto di vista, per Gramsci e Labriola, l’ibridazione del marxismo con altre filosofie, il gramsciano “marxismo di combinazione”, non avrebbe fatto altro che sancire la sconfitta del proletariato e l’affermazione dell’egemonia borghese, in grado ancora una volta di imporre le proprie categorie interpretative. Per questo, “chi ‘collegava’ il marxismo ad altre posizioni filosofiche, ritenendo di apportarvi delle integrazioni, [...] non faceva altro che disperdere e vanificare la verità interna della teoria, asservendola a finalità opposte alla liberazione della classe operaia” (310).

Questi ultimi temi permettono – tramite un salto indietro all’origine del marxismo teorico italiano, all’origine di quella linea Labriola-Gramsci più volte evocata – di riguadagnare l’intero percorso svolto nella lettura del volume e di formulare delle considerazioni conclusive. La postfazione interroga l’intera struttura del volume e “chiude” la storia del rapporto del Pci con la Filosofia, esibendo quello che si presenta come un paradosso dell’evoluzione del marxismo teorico italiano: la dogmatizzazione dell’origine, cioè la “canonizzazione” di Labriola e Gramsci, pone le condizioni di possibilità affinché il marxismo venisse effettivamente contaminato, trasformandosi in un “marxismo di combinazione”. Non si tratta di stabilire se queste combinazioni abbiano effettivamente indebolito la teoria marxista e propiziato l’inevitabile capitolazione del proletariato, quanto piuttosto di mettere in rilievo il problema che emerse nel momento in cui il marxismo di Labriola e Gramsci venne privato della sua carica critica, nell’atto stesso in cui venne trasformato in presupposto ideologico. Di conseguenza, non solo *La battaglia delle idee* fornisce un’importantissima mappatura della storia del Pci e del suo rapporto con la filosofia, affermandosi come un contributo estremamente rilevante nel colmare in modo sistematico una lacuna storiografica (di storia della filosofia e del pensiero politico italiani), facendo da apripista per nuove ricerche (il volume offre una prima panoramica del problema Pci-Filosofia – con una selezione determinata di autori e autrici –, dalla quale è però possibile rilevare una

metodologia di indagine generale, con la quale sarebbe idealmente possibile ampliare e completare il quadro proposto), ma – attraverso la mappatura storico-filosofica – fa emergere anche un problema teorico e metodologico cruciale: la contrapposizione tra una postura critico-riflessiva e una postura dogmatica. Infatti, nel momento in cui la vocazione critica e antidogmatica del marxismo teorico labrioliano-gramsciano viene tradita e cristallizzata nel tratto rigido di un canone, il marxismo teorico come blocco monolitico apre alla possibilità di ibridazioni, che si propongono di esercitare esattamente quello che Labriola e Gramsci avevano identificato come caratteristica propria della filosofia della praxis: la critica e la capacità trasformativa. In questo senso, la reificazione del marxismo teorico in un canone filosofico e storico-filosofico implicò la perdita della capacità auto-critica e autoriflessiva di una teoria, caratterizzata da una costante revisione delle proprie categorie e capace di trasformarsi e regolarsi al mutare delle condizioni storico-materiali. Questo snaturamento del pensiero critico – tanto temuto da Labriola e Gramsci – diede inizio alla “storia delle contaminazioni”, come storia dei tentativi di riabilitare delle forme di critica rispetto ad un modello ormai ipostatizzato. In questo senso, il volume esibisce – quasi performativamente – le ragioni e i cortocircuiti teorici sottesi alla proliferazione di prospettive e traiettorie marxiste, che ancora una volta chiamano in causa il problema del canone filosofico e storico-filosofico, confermando al contempo la rilevanza cruciale dell’intuizione di Labriola e Gramsci, per i quali il marxismo sarebbe stato in prima istanza sapere critico e auto-critico, in grado di trasformare lo stato di cose esistente *in quanto* filosofia strutturalmente *non* dogmatica.

