Soggetti, natura e strutture: Cesare Luporini interprete di Marx

Mi sembra che il socialismo sia un mare nel
quale devono confluire come rivoli tutte queste
singole rivoluzioni individuali.
B. PASTERNAK, *Il dottor Živago*

1. *Approssimazioni al marxismo italiano del secondo Novecento*

Avvicinarsi a questi scritti marxisti di Cesare Luporini non è cosa semplice. Non tanto, o almeno non primariamente, per lo sforzo richiesto dall'opera di ogni pensatore di penetrare nell'articolazione delle sue riflessioni, ma per ragioni di ordine differente, e in gran parte extra-teoriche. La difficoltà è innanzitutto storica ed è legata alla situazione culturale in cui siamo collocati. Le pagine che il lettore può sfogliare in questo volume sono infatti, che piaccia o no, l'espressione intellettuale di una stagione storica e politica alla quale non ci si può che sentire irrimediabilmente estranei. La cesura che gli eventi del biennio 1989-91 hanno interposto fra quella realtà e il nostro secolo non poteva essere più netta e profonda; e se è vero che considerazioni del genere si potrebbero premettere a ogni fatto ed esperienza del secolo scorso, bisogna riconoscere che per il marxismo esse hanno tutt'altra portata. Con la fine storica del comunismo (o meglio della sua unità internazionale) – e nella fattispecie italiana di cui qui si tratta, con lo scioglimento del Pci – a venir meno sono stati i soggetti politici ai quali quella vicenda era ancorata e, assieme a essi, l'orizzonte di un possibile rinnovamento sociale e politico da cui traeva senso e vigore l'impegno per la costruzione di una teoria marxista sistematica.

Del marxismo teorico, del resto, non si sente più molto parlare e per lo più esso è stato oggetto di un atteggiamento culturale e storiografico un po' liquidatorio: sancita la sua irreparabile obsolescenza, esso non sembra poter suscitare più alcun serio interesse[34]; e ritornare a discuterne sarebbe, nel migliore dei casi, mera storiografia, nel peggiore, un patetico esercizio di nostalgia. È prevalso così un modo di guardare all'intera stagione del marxismo, e alla sua conclusione storica, in maniera ad un tempo fatalistica e disfattistica: come se per la fine del marxismo si fosse trattato, da

[34] Esemplare di un simile atteggiamento è il libro di G. BEDESCHI, *La parabola del marxismo in Italia (1945-1983)*, Roma-Bari 1983. In netta controtendenza invece il libro di C. CORRADI, *Storia dei marxismi in Italia*, Roma 2011 (2007), a cui è poi seguita un'ampia discussione in *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, a cura di R. Bellofiore, Roma 2007.

un lato, di un destino già segnato e di una sconfitta alla quale nulla (in termini di analisi politica e teorica) potesse più sopravvivere, e dall'altro, di un processo di dissoluzione del tutto endogeno, quasi un'eutanasia intellettuale[35]. Tuttavia, una prospettiva monocausale di questo tipo, che è risultata agli storici semplicemente impraticabile per esaminare la fine del comunismo (come realtà storico-politica)[36], appare ancora più inadeguata per studiare il marxismo (come fenomeno intellettuale). Non solo perché, come il termine 'comunismo', anche quello di 'marxismo' va declinato al plurale, ma soprattutto perché un complesso di teorie come quelle marxiste presenta necessariamente un'eccedenza rispetto ai programmi e alle realtà politiche che a esse si sono ispirate (o hanno preteso di ispirarsi). Ciò non significa naturalmente negare il rapporto strettissimo e costitutivo che c'è stato nel marxismo fra teoria e politica – come se il marxismo fosse stato un fenomeno esclusivamente intellettuale, quasi sospeso per aria sopra la storia reale dei comunismi – ma semplicemente non assolutizzarlo e non trivializzarlo nel senso di una meccanica corrispondenza.

Ora, il modo spesso troppo frettoloso con cui sono stati chiusi i conti col marxismo, e la delegittimazione un po' isterica che ne è seguita, mi sembra abbiano impedito di intraprendere una vera riflessione critica su di esso; ovvero una riflessione che consentisse di scorgerne i limiti innegabili, ma al contempo di riconoscerne i punti di forza, e soprattutto di leggerne la crisi sullo sfondo di alcune radicate tendenze di ordine politico-economico e ideologico che hanno contraddistinto la storia dell'Occidente in questi ultimi cinquant'anni (basti pensare al progressivo smantellamento dello Stato sociale, all'esautoramento della democrazia, o alla disgregazione politica delle classi lavoratrici)[37].

In questo senso, il lavoro di Luporini offre un punto di osservazione privilegiato per avviarsi a un riesame di questa stagione culturale, che sia meno condizionato tanto da ostili pregiudizi ideologici quanto da inutili volontà apologetiche[38]. Non solo per il fatto che la sua versione del marxismo e la sua lettura di Marx sono indubbiamente tra le più interessanti e originali, ma anche e soprattutto

---

[35] È significativo che anche protagonisti di quella vicenda abbiano condiviso letture di questo genere. Emblematico a tal proposito è ciò ha scritto alcuni anni fa Biagio de Giovanni, per il quale il marxismo italiano «è come scomparso in un buco nero, si è progressivamente afflosciato su se stesso, si è come abolito da sé, come se fosse stata una vicenda tornare sulla quale non sarebbe più destinato a produrre riflessione ed effetti di pensiero» (B. DE GIOVANNI, *Breve riflessione su Cesare Luporini e la fine del marxismo italiano*, «Il Ponte», 65/11, 2009, pp. 193-5). Responsabili di questa «fine senza lasciti testamentari» sarebbero stati poi, per un verso, l'eccessivo schiacciamento della riflessione teorica sulla politica e, per un altro, il finalismo (teologico-politico) sotteso ad esse. Non intendo qui contestare, beninteso, le motivazioni psicologiche che possono stare dietro a un atteggiamento di questo tipo (tutte comprensibilissime se rapportate a una sconfitta storica di portata epocale), ma semplicemente la valutazione dei fatti storici che esse producono.

[36] Come mostrato in *Le siècle des communismes*, sous la dir. de M. Dreyfus, B. Groppo, C.S. Ingerflom *et al.*, Paris 2000 (trad. it. *Il secolo dei comunismi*, Milano 2001); cfr. anche S. PONS, *La rivoluzione globale. Storia del comunismo internazionale. 1917-1991*, Torino 2012.

[37] Fa eccezione il volume collettaneo *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, a cura di G. Vacca, Roma 2015, nel quale è stato tentato un riesame del marxismo alla luce di queste cautele critiche. Rilevante in questo senso è soprattutto il contributo di R. FINELLI, *Il disagio della 'totalità' e i marxismi italiani degli anni Settanta*, *ibid.*, pp. 15-28, il quale ha interpretato la crisi e fine del marxismo nei termini espliciti di una controrivoluzione o di una rivoluzione passiva, nel senso gramsciano, con riferimento in particolare alla sussunzione di istanze di emancipazione, tipiche della cultura del Sessantotto, da parte di forze tecnocratiche e reazionarie.

[38] C'è da rammaricarsi, in questo senso, che all'interno del già citato volume *La crisi del soggetto* manchi il riferimento a Luporini in più di un contributo in cui invece esso sarebbe stato non solo opportuno ma anche proficuo; come ad esempio nel contributo di Finelli per quanto riguarda l'espunzione (dellavolpismo e althusserismo) e deformazione (storicismo) della dialettica dal marxismo, oppure in quello di S. TAGLIAGAMBE, *Gli effetti deleteri della sottovalutazione della svolta epistemologica del 1970*, pp. 29-48, in relazione al dialogo fra teoria dei sistemi di Luhmann e marxismo e sul problema dei rapporti fra soggetti e strutture (cfr. *infra*, § 4.2).

perché nella sua attività intellettuale si riflette gran parte di quel travaglio teorico-politico che è stato così caratteristico dei marxismi del secondo Novecento.

Questi ultimi appaiono soprattutto come il risultato di un processo di diffrazione rispetto a una versione canonizzata di marxismo: intorno alla metà degli anni Cinquanta, e soprattutto lungo tutti gli anni Sessanta e Settanta, infatti, entra in crisi quel programma intellettuale e politico che si era consolidato a partire dal 1917 fino all'apogeo staliniano, e che aveva fornito al movimento comunista un'ideologia di riferimento solida («il programma, la strategia, e la tattica della sua lotta rivoluzionaria contro il capitalismo»)[39]. Le ragioni di questo rinnovamento, che prende anche le fattezze di una crisi (come si comincerà a dire negli anni Settanta), sono naturalmente molteplici e anche molto complesse – mutamento della base sociale nei paesi europei, arretramento del movimento comunista (specie nei paesi socialisti), inattese mutazioni del capitalismo in Occidente, radicamento del marxismo nella cultura accademica e dell'informazione – e sarebbe pertanto inutile tentarne qui una ricostruzione e tanto meno una valutazione[40]. Basti qui richiamare due caratteristiche che ci interessano più da vicino per il nostro discorso su Luporini. Ovvero, da un lato, l'affinamento e la complicazione teorica, che si verificano soprattutto nell'alveo della filosofia – più che delle scienze economiche e sociali, come sarebbe stato naturale – a partire da discussioni metodologico-epistemologiche e da tentativi di contaminazione con altri approcci. Dall'altro, il diverso modo di rifarsi a Marx, non più usato come utile repertorio di concetti e tesi definitivamente validi, bensì come guida teorica generale da rianalizzare e ridiscutere in maniera non preconcetta e libera dagli schemi interpretativi consolidati.

Tutta la ricerca marxista di Luporini va osservata esattamente in questo quadro generale. A cominciare soprattutto dagli anni Sessanta, infatti, Luporini sentirà l'esigenza di avviare una «lettura liberata»[41] di Marx e denuncerà il «processo di sclerotizzazione-dogmatizzazione»[42] e di «congelamento teorico»[43] del marxismo – che riguardava non solo la grigia e untuosa *intelligencija* formatasi sul *Diamat* sovietico, ma anche intellettuali riguardevoli del Pci (come Emilio Sereni, ad esempio). Nel caso di Luporini, però, non si tratta né di un rinnegamento opportunistico della propria ascendenza politica, né del semplice rifugiarsi in una rassicurante attività accademica del tutto avulsa dall'impegno politico. Se non si coglie, infatti, il complesso equilibrarsi di istanze diverse, si perde completamente la specificità di queste battaglie teoriche. La ripresa di Marx non doveva avere il senso di una ricerca teorica avulsa da qualsiasi funzione storica e politica, bensì quello di ricostruire gli indispensabili strumenti teorici per riuscire ad analizzare la realtà e contribuire alla sua trasformazione – pena una riduzione della «politica a empiricità»[44], come dirà spesso Luporini.

---

[39] La citazione è dalla voce *Marxismo-leninismo* della *Filosofskaja enciklopedija* sovietica, cit. in V. STRADA, *Marxismo e post-marxismo*, in *Storia del marxismo*, a cura di E. Hobsbawm *et al.*, 4, *Il marxismo oggi*, Torino 1982, p. 95.

[40] Per un'analisi più approfondita rinvio allo scritto di E. HOBSBAWM, *Il marxismo oggi: un bilancio aperto*, in *Storia del marxismo*, 4, pp. 5-52. Una valutazione molto critica e negativa è invece quella di Vittorio Strada (nel già menzionato contributo *Marxismo e post-marxismo*), il quale reputa questo secondo «marxismo mondano», aperto e sincretico, come l'altra faccia del marxismo rigido di partito.

[41] C. LUPORINI, *Ai miei interlocutori*, «Critica marxista», 24/6, 1986 (*Quarant'anni di filosofia in Italia. La ricerca di Cesare Luporini*), p. 237.

[42] ID., *Marx secondo Marx* (1972), in *Dialettica e materialismo*, p. 254.

[43] ID., *Il problema della soggettività. Risposta a Sartre*, a cura di S.F. Magni, «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», n.s., 8, 2002, p. 8.

[44] Cfr. C. LUPORINI, *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, p. XLVI. Cose molto simili le scriverà anche in altre occasioni, ad esempio: «l'eclettismo a livello teorico si ripercuote sulla strategia e finisce per dare una libertà al politico

Analogamente, quando all'inizio degli anni Ottanta Luporini sentirà l'esigenza di «mettere fra parentesi il marxismo», ciò non significherà per lui sminuirne e negarne l'importanza storica (soprattutto per la formazione di un movimento operaio internazionale), ma rendersi conto del venire meno della sua funzione conoscitiva, dell'esaurirsi della sua «capacità di presa analitica sulla realtà»[45].

Nient'affatto, dunque, un tentativo di restaurazione di una presunta dottrina delle origini, intatta e non contaminata dai peccati del socialismo reale – una *restitutio in integrum*, come dirà polemicamente Bobbio – né tanto meno un voler consegnare Marx al pantheon dei classici[46]. Perché, per Luporini, Marx non è «un'eredità», ma «un'incombenza, uno scoglio che, pure nel mondo contemporaneo, non si può evitare», una di quelle «grandi figure che ci stanno addosso, che ci incombono, lo vogliamo o non lo vogliamo»; innanzitutto perché Marx è «un caso quasi unico di un pensatore, di un analista così contemporaneo a se stesso e che poi invece sporga con tanta forza verso di noi». Dunque, un grande pensatore, e «i grandi sono grandi per due ragioni, perché guardano in modo nuovo sul reale, scoprono tagli sul reale, che non c'erano prima, quindi creano anche un linguaggio in questo senso, e poi perché determinano linee problematiche che arrivano ancora a noi», ovvero, in altri termini, perché «hanno un lato che non è semplicemente contemporaneo a loro stessi»[47].

Per questa sua ricerca «dentro Marx», Luporini più che di marxismo parlerà di 'marxologia'; ma da intendere nel senso suddetto, ovvero come costante ricerca di soluzioni teoriche (e non meramente storiografiche) a partire da Marx (per esempio sui problemi politici o sul rapporto sistematico fra le varie parti della teoria marxiana). In questo senso mi sembra però che, nonostante tutto, l'uso della parola 'marxismo' mantenga per noi una sua legittimità (come categoria storiografica) in riferimento a Luporini, a patto che se ne faccia un uso consapevole. E, a proposito di questo rapporto fra istanza teorica marxista e studio dei testi marxiani, è molto interessante ciò che Luporini scriverà nel 1978 rivolgendosi a Bobbio, il quale in quegli anni aveva aperto un ampio dibattito con intellettuali (comunisti e non) sulla crisi del marxismo:

---

empirico che io non sono disposto a concedergli» (M. CACCIARI, B. DE GIOVANNI, C. LUPORINI, *Nietzsche e la cultura della crisi*, Resoconto della tavola rotonda a cura di F. Adornato, «La città futura», 2/13, 1978, p. 9). In questo volume, cfr. *Dentro Marx: il presente e la prospettiva*, *infra*, p. 213, laddove Luporini avverte del rischio di una «spaccatura fra ideologia e realtà», se il «ripensamento delle basi teoriche» viene sganciato dai compiti pratici del movimento operaio.

[45] *Con Marx, oltre i marxismi*, *infra*, p. 255. A proposito di questa funzione politica è interessante ciò che Luporini dirà in occasione di una tavola rotonda per il bicentenario di Marx, a testimoniare il fatto che non scompare mai l'orizzonte politico-rivoluzionario: «Non ho intenzione di produrre o di aiutare a produrre nessun nuovo marxismo. A me importa relativamente poco oggi sapere come funziona nell'Unione Sovietica il sistema teorico del marxismo-leninismo in quanto dottrina dello Stato-partito; a me importa molto di più – e qui parlo proprio, se consentite, da militante comunista – importa molto di più vedere come esso funziona o viene fatto funzionare o si impone che funzioni in Paesi che hanno avuto una rivoluzione propria, come certi paesi dell'Africa, o a Cuba (dove la rivoluzione era partita in tutt'altra forma) o in quello che è un punto tragico della storia in questo momento, nel Nicaragua» (ASNS, CL, Manoscritti e materiali di lavoro, C. LUPORINI, *Intervento alla tavola rotonda 'È vivo Marx?'*, 1983).

[46] In *Marx e la democrazia: un'eredità politica*, *infra*, pp. 265-6, Luporini scrive: «non accetto […] di considerare Marx un 'classico' (un pensatore divenuto ormai tale) e di trattarlo di conseguenza. I classici sono *classici* perché noi con-viviamo tranquillamente con loro, anche quando cerchiamo in loro risposte alle nostre inquietudini. Non è il caso di Marx (almeno per ora; e quello che sarà di lui in futuro non lo sappiamo). Egli incombe ancora sopra di noi e qualche volta ci ossessiona. Non è facile liberarsene, benché tutto sia cambiato (o quasi…) nel nostro tempo e nel mondo in cui viviamo, rispetto a quello che egli analizzò e in cui agì. Ma il nostro tempo è figlio diretto del suo».

[47] *Con Marx, oltre i marxismi*, *infra*, pp. 255-6.

Per fortuna – scrive Luporini – nessuno è padrone della parola 'marxismo'. Chi crede di operare, anche in senso militante, dall'interno del marxismo, o muovendo da esso, sarà bene che cerchi di fare dei 'tanti marxismi' un campo di tensione produttiva e non un campo di dispersione.

Di altre cose ancora mi sarebbe piaciuto discutere con Bobbio. Per esempio della questione dei 'testi' e delle 'battaglie a colpi di citazioni'. Giusto, giusto! Ma si può ridurre poi a questo il rapporto o non rapporto coi 'testi'?[48]

Per Luporini, infatti, studiare e rianalizzare i testi non poteva e non doveva rappresentare una comoda scappatoia per sottrarsi alla fatica di affrontare i nodi irrisolti della teoria marxista e i problemi imposti dalla realtà in corso.

Ora, le caratteristiche del lavoro di Luporini qui richiamate fanno sì che ci si possa avvicinare a questi scritti da più lati. Si tratta infatti, per un verso, di documenti che aprono uno squarcio su quell'intreccio di politica e intellettualità che è stato così costitutivo della storia del secolo scorso; per un altro verso, poi, si tratta di pagine notevoli di analisi storiografica e filosofica che in quanto tali restano ad oggi ancora validi strumenti e interessanti chiavi di lettura per chiunque voglia accostarsi al pensiero di Marx. E in un periodo come questo in cui si assiste, se non proprio a una *Marx-Renaissance*, sicuramente a un rinnovato interesse per Marx – a partire dalle acquisizioni critiche della nuova *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA^2), ma anche in più stretto rapporto all'attualità economica (com'è avvenuto per la crisi finanziaria del 2007-09) – può essere di estremo interesse tornare a confrontarsi con un grande interprete del pensiero marxiano come è stato Luporini[49]. Così come, per converso, può essere altrettanto utile far interagire la lettura luporiniana di Marx con queste nuove acquisizioni. E ciò è tanto più interessante per il fatto che il Marx che ci restituisce Luporini non è un Marx dimidiato e rifratto in contributi diversi, separabili a piacere l'uno dall'altro, bensì l'autore di una teoria sì composita ma, al contempo, organica e strutturata, che anche nei suoi punti di più debole saldatura teorica (come ad esempio tra teoria economica e teoria politica) è attraversata da un'esigenza fortissima di integrazione fra lato analitico e prospettiva politico-pratica, fra «critica e azione rivoluzionaria»[50].

2. *La via traversa di Luporini al marxismo*

Prima di dire qualcosa sui testi di questa raccolta, vorrei ripercorrere alcuni fatti dell'esperienza marxista di Luporini, che ci consentono di inquadrarne meglio la figura intellettuale. E comincerei innanzitutto richiamando alcune date: nel 1941 Luporini inizia a studiare Marx, del 1943 è la sua

[48] C. LUPORINI, *Bobbio e la crisi del marxismo*, «Mondoperaio», 10, 1978, p. 103.

[49] Tra i contributi più rilevanti si vedano ad esempio i volumi pubblicati negli ultimi anni dall'International Symposium on Marxian Theory (ISMT), il gruppo di filosofi ed economisti coordinato da Fred Moseley a partire dal 1991. Si veda inoltre il recentissimo volume che raccoglie contributi di numerosi studiosi di diverse nazionalità *'Marx revival'. Concetti essenziali e nuove letture*, a cura di M. Musto, Roma 2019 (trad. ingl. *The Marx Revival. Key Concepts and New Interpretations*, Cambridge [UK] 2020); cfr. poi M. MUSTO, *Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi*, Roma 2011, e R. FINESCHI, *Un nuovo Marx. Filologia e interpretazione dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA^2)*, Roma 2008. Cfr. anche la raccolta *'Global Marx'. Storia e critica del movimento sociale nel mercato mondiale*, a cura di M. Battistini, E. Cappuccilli e M. Ricciardi, Milano 2020, e, in più diretta connessione coi problemi della crisi finanziaria, V. GIACCHÉ, *Karl Marx e la crisi del XXI secolo*, in K. MARX, *Il capitalismo e la crisi. Scritti scelti*, Roma 2009, pp. 7-53.

[50] *Dentro Marx*, *infra*, p. 226.

adesione clandestina al Partito comunista italiano (che, dopo un periodo da «militante senza tessera»[51], nell'immediato dopoguerra diventa iscrizione ufficiale nel 1946), mentre al 1955 risale il suo primo saggio dichiaratamente marxista[52] (pubblicato in *Società* col titolo *La consapevolezza storica del marxismo*)[53], che sancisce il suo ingresso a pieno titolo nel novero degli intellettuali comunisti.

L'autoriflessione di Luporini su quell'arco di anni così significativi è nota a chi abbia letto (fra le altre sue pagine autobiografiche) la celebre *Introduzione* a *Dialettica e materialismo* (1974); la richiamo brevemente: Luporini parla di «sforzo volontaristico» nella militanza all'interno del Pci, di difficoltà ad «affrontare *direttamente* temi teorici» e di decisione di «saggiare prima la teoria»[54] con la pubblicistica e scritti di storia della filosofia. Sul piano dell'attività pratica e politica quella transizione al comunismo si era compiuta e i problemi che essa implicava venivano, per così dire, risolti nella disciplina e con l'adattamento alla linea politica (nazionale e internazionale) del partito; ma per quanto riguardava l'analisi teorica le cose procedevano, necessariamente, in maniera più lenta (e a questo rispetto mi sembra cruciale distinguere conseguentemente la transizione al marxismo da quella al comunismo)[55]. Non si deve pensare, tuttavia, che la scelta di campo politico fosse stata facile e veloce – o ancora peggio del tutto fideistica (magari sotto la spinta di astratti ideali) – e che poi il pensiero le fosse andato dietro, quasi rincorrendola per assicurarle una legittimazione teorica; tutto il contrario: si trattò di processi estremamente travagliati, dal punto di vista personale, in congiunture storiche drammatiche, i quali – con una certa pazienza – possono essere ricostruiti nel dettaglio. Preferisco non soffermarmi sulle motivazioni strettamente politiche, per limitarmi a dire qualcosa sul processo di maturazione teorica, che in questo contesto ci interessa in maniera più diretta.

È chiaro innanzitutto che l'impegno teorico nel marxismo non fu affatto vissuto come una sorta di dovere o obbligo per il fatto di militare nel partito in veste di intellettuale. Non era, infatti, in termini così ristretti che poteva impostarsi la questione per una personalità come Luporini, che aveva alle spalle una formazione filosofica di grande spessore e che aveva trascorso i suoi anni giovanili a contatto diretto con la migliore cultura filosofica europea (da Heidegger a Hartmann)[56]. Si può dire anzi che un certo modo canonicale di praticare la ricerca filosofica all'interno del partito gli fu sempre profondamente estraneo: impegnarsi teoricamente non doveva significare, infatti, trasformarsi nel «*Parteiideolog*»[57] ma, al contrario, assumere un ruolo attivo, volto a sollecitare criticamente e a indirizzare la politica (non solo culturale) del partito piuttosto che a farne da docile cassa di risonanza. Che ciò fosse cosa non sempre semplice – specie nei primi decenni del dopoguerra – e che Luporini stesso abbia anche attraversato momenti molto difficili all'interno del partito – penso soprattutto alle

---

[51] ASNS, CL, Carteggio, C. Luporini a G. Napolitano, 3 aprile 1975.

[52] Se si fa eccezione per la breve nota *Marxismo e sociologia: il concetto di formazione economico-sociale* del 1954 (poi in LUPORINI, *Dialettica e materialismo*, pp. 297-304).

[53] Poi raccolto in ID., *Dialettica e materialismo*, pp. 3-41.

[54] *Ibid.*, p. XXVII.

[55] Questa, ad esempio, una delle principali chiavi interpretative per analizzare il rapporto fra intellettuali e Pci di M. CILIBERTO, *Cultura e politica nel dopoguerra. L'esperienza di «Società»*, «Studi storici», 22/1, 1981, pp. 5-25 (poi in ID., *Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a «Società»*, Bari 1982, pp. 317-41).

[56] Cfr. C. LUPORINI, *Con Heidegger 1931-1933. Alcune riflessioni, oggi, tra filosofia e politica*, in *Heidegger in discussione*, Atti del convegno internazionale *L'eredità di Heidegger* (Roma 29-31 maggio 1989), a cura di F. Bianco, Milano 1992, pp. 25-49; *Da Heidegger a Gramsci. Intervista a Cesare Luporini*, a cura di G. Mele, «Critica marxista», n.s., 1, 2004, pp. 27-40; e il testo dell'ultima lezione fiorentina C. LUPORINI, *Qualcosa di me stesso*, «Il Ponte», 65/11, 2009, pp. 233-46.

[57] ID., *Ai miei interlocutori*, p. 237.

vicende della rivista *Società*, ma non solo[58] – è tutt'altra questione, nella quale non è qui il caso di addentrarsi (e sulla quale, del resto, Luporini stesso si è espresso in più di un'occasione)[59]. Ritengo più utile, invece, per introdurre a questa raccolta di scritti teorico-politici, mostrare come questo passaggio al marxismo fosse anche frutto di una precisa maturazione teorica che aveva radici relativamente lontane, e cioè nella sua formazione filosofica premarxista[60].

Occorre ricordare innanzitutto che questo passaggio avviene dopo un confronto intenso di Luporini con la filosofia classica tedesca e, soprattutto, dopo una fase di autonoma e originale elaborazione filosofica di ispirazione esistenzialistica – di cui è prova un testo dal titolo *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, che ebbe allora una certa influenza in Italia[61]. Ma ancor più rilevante è il fatto che questa adesione all'esistenzialismo (assieme alla scelta di dedicarsi alla filosofia e non alla storia) fosse a sua volta il risultato «di un'esperienza fallimentare»[62] fatta negli ultimi anni universitari rispetto al marxismo in quanto metodo di indagine storica, i cui dettagli sono rievocati da Luporini nella sua ultima lezione universitaria a Firenze del 1979[63].

A seguito di quel suo primo confronto col marxismo durante gli anni universitari, Luporini era giunto (un po' precipitosamente) alla conclusione che «il marxismo non era vero», ovvero che gli strumenti teorici da esso proposti per analizzare la società e i processi storici erano del tutto impraticabili, e in fondo indecidibili rispetto alla loro veridicità. Per quello scopo – cominciava a rendersi conto Luporini – bisognava intraprendere altre vie, più lunghe, e cominciare innanzitutto a prendere in considerazione l'individuo umano e impegnarsi a «riconfermar[lo] come centro di iniziativa irriducibile»[64]. Sotto la spinta di queste esperienze Luporini si recherà a Friburgo da Heidegger, dalla cui filosofia egli – come tanti altri suoi contemporanei – resterà profondamente colpito.

---

[58] Altri episodi potrebbero essere ricordati, come ad esempio la presa di posizione contro lo storicismo negli anni Sessanta, che fece addirittura temere a Luporini una non rielezione al Comitato centrale nel 1966 (cfr. S.F. MAGNI, *La morale, l'umanesimo e lo storicismo. Le lettere tra Luporini e Althusser*, «Paradigmi», 37/3, 2019, p. 518); o ancora gli eventi legati al gruppo de «il Manifesto» e alla radiazione dei loro animatori dal Pci nel 1969 (alla quale Luporini si oppose col voto contrario).

[59] Su queste vicende legate alla rivista *Società* si veda il testo, importantissimo in quanto testimonianza storica, di Luporini stesso, pubblicato postumo: C. LUPORINI, *Da «Società» alla polemica sullo storicismo*, «Critica marxista», n.s., 6, 1993, pp. 5-35; ma anche ID., *Qualcosa di me stesso*. Per un bilancio storico si vedano il libro ben documentato di N. AJELLO, *Intellettuali e PCI, 1944-1958*, Roma-Bari 1979; CILIBERTO, *Cultura e politica nel dopoguerra*, pp. 5-25; G. DI DOMENICO, *Saggio su «Società»: marxismo e politica culturale nel dopoguerra e negli anni Cinquanta*, Napoli 1979 e L. MANGONI, «*Società*»*: storia e storiografia nel secondo dopoguerra*, «Italia contemporanea», 145, 1981, pp. 39-58.

[60] Un'analisi di questo passaggio si trova in N. BADALONI, *Esistenzialismo, libertà e marxismo in Cesare Luporini*, «Critica marxista», n.s., 6, 1993 (*Cesare Luporini: filosofia e impegno civile*), pp. 56-64.

[61] C. LUPORINI, *Situazione e libertà nell'esistenza umana*, Firenze 1942 (poi in ID., *Situazione e libertà nell'esistenza umana e altri scritti*, Roma 1993, pp. 1-195). Per quanto riguarda i suoi lavori di storiografia filosofica sono da ricordare la celebre raccolta di saggi *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze 1947 (Roma 1981[2]) e i contributi su Voltaire, Leonardo e Kant: *Voltaire e le 'Lettres philosophiques'*, «Società», 6/2, 1950, pp. 212-41 (poi apparso, in versione ampliata, come *Voltaire e le 'Lettres philosophiques'. Il concetto della storia e l'illuminismo*, Firenze 1955; Torino 1977); *La mente di Leonardo*, Firenze 1953; *Spazio e materia in Kant. Con una introduzione al problema del criticismo*, Firenze 1961 (rielaborazione de *Il criticismo di Kant*, Firenze 1955). Su questi lavori storiografici di Luporini vd. C. CESA, *Il confronto con la filosofia classica tedesca*, in B. ACCARINO *et al.*, *Il pensiero di Cesare Luporini*, pp. 110-25 e S. LANDUCCI, *Storia della filosofia e storicismo*, «Critica marxista», 24/6, 1986, pp. 43-68.

[62] LUPORINI, *Qualcosa di me stesso*, p. 236.

[63] Ricorda Luporini che, inizialmente orientato a una tesi di storia medievale (con Nicola Ottokar), in cui si proponeva di rintracciare la lotta di classe nelle *societates populi* fiorentine all'inizio del Trecento, egli si trovò alla fine costretto ad abbandonare il progetto per difficoltà metodologiche: cfr. *ibid*., p. 237 e LUPORINI, *Da Heidegger a Gramsci*, p. 30.

[64] ID., *Qualcosa di me stesso*, p. 237.

Al contempo, però, tutte queste esperienze intellettuali vanno osservate sullo sfondo del contesto culturale dell'Italia di quegli anni; si può dire, infatti, che tanto quel suo esperimento giovanile di marxismo, quanto soprattutto la scelta esistenzialistica (o heideggeriana), furono sostanzialmente due tentativi, sia pur differenti, di disincagliarsi dalle secche dell'idealismo italiano[65]. Quell'individuo da porre al centro dell'indagine filosofica si presentava, infatti, nelle sistemazioni filosofiche degli idealisti italiani come inghiottito, poco importa poi se nello Stato etico come sua vera libertà (Gentile) o nelle quattro forme dello spirito (Croce); fatto stava che fuori di essi l'individuo «era nulla, mero dato naturalistico, necessario supporto della storia ma in se stesso (o anche come inerte, classificatorio, dato sociologico) disvalore»[66].

Ho richiamato per sommi capi queste vicende perché le reputo cruciali per potersi orientare nella riflessione marxista di Luporini: esse ci permettono di capire quali problematiche teoriche egli si porta dietro da questa sua prima elaborazione filosofica e in che modo e misura esse confluiscano nel suo successivo marxismo. Una volta affrontato il problema della libertà dell'individuo, infatti, si tratterà per Luporini di trovare un punto di passaggio che conduca dalle questioni dell'individuo alle dimensioni collettive della società e della storia; ovvero, in altri termini, si tratterà per lui di capire in che modo in queste sfere possa realizzarsi la libertà e l'affrancamento dell'uomo da tutti quei condizionamenti che ne frenano lo sviluppo. Al riguardo è utile menzionare una tra le poche circostanze ricordate in diverse occasioni da Luporini per spiegare retrospettivamente questo passaggio al comunismo: ovvero la lettura, nel 1942, di *Stato e rivoluzione* di Lenin (passatogli da Cantimori in traduzione tedesca). Nulla di più canonico per un (futuro) comunista e marxista, verrebbe da pensare, eppure quanto afferma Luporini è tutt'altro che scontato:

> È lo scritto più libertario di Lenin: si tratta di abolire lo Stato, di creare le condizioni a questo scopo. […] Ho sempre conservato con quel testo di Lenin, con la sua essenza se non con la sua lettera, un legame profondo, e credo sia quello che mi ha dato la forza, la tenacia, l'ostinazione di rimanere nel partito: l'idea che non si debba far scomparire dall'orizzonte della lotta politica quella meta, o ciò che essa simboleggia, la piena liberazione dell'uomo da quei condizionamenti esterni al suo essere proprio […] che siano sopprimibili in quanto non di natura ma prodotti della sua precedente prassi storico-sociale[67].

Ora, ritengo che se può essere rintracciato un comune denominatore fra queste due fasi intellettuali della vita di Luporini, pur così eterogenee, questo debba essere identificato esattamente in questa spinta libertaria; la stessa spinta che lo aveva condotto giovanissimo in Germania da Heidegger («scelta libertaria», appunto, dirà più tardi Luporini)[68]. Non si tratta, a mio avviso, di scegliere, in sede storiografica, fra continuità e rottura – che sarebbe un modo un po' artificioso e astratto di impostare il ragionamento – ma piuttosto di individuare, per un verso, le motivazioni intellettuali (più

---

[65] Nella lezione fiorentina Luporini esplicita questo motivo polemico nei confronti di Croce, che aveva recensito il libro di Ottokar (*Il Comune di Firenze alla fine del Dugento*, Firenze 1926) con il solo scopo – a detta di Luporini – di «mettere da parte la lotta di classe» (*ibid.*).

[66] LUPORINI, *Con Heidegger*, p. 34.

[67] ID., *Ai miei interlocutori*, p. 236. Ma lo stesso giudizio si trova in tanti altri luoghi: cfr. *Da Heidegger a Gramsci*, p. 40: «lessi *Stato e rivoluzione* grosso modo nel 1942, su una copia in tedesco che mi passò allora Cantimori. L'impressione che mi fece fu enorme; non è che mi piacesse la struttura del libro, fatto con tutte quelle citazioni di Engels, ma questa idea che puntava tutto sulla rivoluzione come abolizione dello Stato fu per me folgorante e mi tolse definitivamente gli ostacoli al comunismo»; o ancora in *Qualcosa di me stesso*, p. 244, e in *Introduzione (1980)*, *infra*, p. 25.

[68] LUPORINI, *Da «Società» alla polemica sullo storicismo*, p. 13.

o meno esplicite) che stanno dietro a questo punto di svolta, e di osservare, per un altro, in che modo quella problematica esistenzialistica venga incorporata e innestata su un terreno teorico differente come quello marxista.

Detto in estrema sintesi, mi sembra che questo passaggio sia spiegabile teoreticamente nei termini di un approfondimento e di uno sviluppo della questione della libertà umana, da un lato, e di un suo conseguente dislocamento teorico, dall'altro. Ciò si vede molto chiaramente nel modo in cui Luporini si pone nei confronti dell'analitica esistenziale di Heidegger. Egli riconosce che il livello pre-politico, e per certi versi individualistico, della libertà davanti al quale si arrestava la filosofia heideggeriana doveva essere superato e che di lì bisognava procedere in direzione della società e della storia, andando a rintracciare le connessioni fra quella libertà individuale e le sue varie configurazioni sociali e storiche[69]. Laddove Heidegger cercava di inoltrarsi nella sfera del *Mitsein*, infatti, le sue analisi apparivano a Luporini arbitrarie e sconnesse, «senza un vero centro»: la realtà sociale e comunitaria ne risultava impoverita, la «cooperazione produttiva e la divisione del lavoro»[70] scomparivano del tutto. Dall'analitica esistenziale, invece, bisognava passare «senza salti […] al *concretum* del corso storico e della storia in atto»[71], al «dramma umano in tutta la sua ricchezza di determinazioni materiali, economiche, spirituali, in una parola, storiche»[72]. Ora, è proprio in questo spazio lasciato aperto e indeterminato dalla filosofia di Heidegger che si inserisce il confronto col pensiero di Marx (inizialmente col Marx degli anni Quaranta, critico del diritto e dello Stato politico). Spazio che però – com'è stato giustamente detto – rappresenta solo una «premessa in negativo del suo passaggio al marxismo»[73], dal momento che non c'è nulla che lasci presagire in modo necessario i suoi successivi sviluppi concreti.

Ciò che è fondamentale rilevare però è che con questo spostamento di *focus* tematico (dall'individuo alla società e alla storia) le questioni dell'individuo non scompaiono né dall'orizzonte teorico né da quello pratico-politico; esse, al contrario, restano al centro, ma in un quadro più grande e complesso – ed è questo appunto il senso del giudizio sul *pamphlet* di Lenin citato prima. Al centro resta non solo l'attenzione per il modo in cui la società viene vissuta dai soggetti, ma anche la questione della liberazione dell'uomo dai suoi condizionamenti; questione eminentemente individuale ma che non può essere portata a compimento, come compito pratico, se non attraverso un rivoluzionamento complessivo dei rapporti sociali. In questa prospettiva, la riflessione di Marx per Luporini contiene una teoria dei condizionamenti storicamente prodotti (condizionamenti materiali-economici innanzitutto) e ad un tempo le indicazioni per una pratica emancipatrice, di liberazione da tali condizionamenti; e non c'è da stupirsi, dunque, che Luporini dica che in questa pratica (che è poi la prassi rivoluzionaria a tutti i suoi livelli) vi è «un elemento perfino esistenziale»[74].

In questo senso, secondo Luporini, Marx ha aperto la strada per «riproporre in guisa non ideologica una integrale problematica della libertà», ovvero per «verificarne i limiti»[75]. Ecco, dunque, come ricompare la coppia individuo-libertà in Marx, ovvero come si configura in lui la problematica

[69] Un'analisi dettagliata del tema della libertà nel passaggio dall'esistenzialismo (liberalsocialismo) della resistenza al marxismo del primo dopoguerra e nella riflessione dei primi anni Ottanta è quella di A. ZANARDO, *"Che cosa l'uomo può diventare"*, in ACCARINO *et al.*, *Il pensiero di Cesare Luporini*, pp. 53-75.

[70] LUPORINI, *Con Heidegger*, p. 39.

[71] ID., *Ai miei interlocutori*, p. 235.

[72] C. LUPORINI, *L'etica di Max Scheler*, in ID., *Filosofi vecchi e nuovi*, p. 48.

[73] S. LANDUCCI, *Quella 'duplice fedeltà'*, p. 42.

[74] LUPORINI, *Intervento alla tavola rotonda 'È vivo Marx?'*.

[75] ID., *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, p. XXII.

esistenziale. Ma, si badi, per Luporini si tratta soprattutto di un criterio orientativo, di un'impostazione generale, più che di una soluzione definitiva, e non mancano infatti rettifiche e integrazioni da fare a questa concezione marxiana dell'individuo, reputata anzi sotto certi aspetti «un po' semplificata» e «idealistica»[76]; rettifiche che devono tenere conto di altri ambiti di condizionamenti, «corrispondenti a strutture più nascoste dell'uomo vivente-sociale», come quelli scoperti «dalla psicanalisi, dalla sessuologia o dalla linguistica»[77]. Ma su ciò torneremo nei paragrafi successivi[78].

Naturalmente, in questo modo, tutta l'impostazione esistenzialistica veniva completamente stravolta, e in definitiva rigettata; con toni anche molto aspri e pungenti all'inizio[79], ma appunto non senza punti di tangenza con quella esperienza, vale a dire non senza il riconoscimento della sostanziale correttezza delle esigenze avanzate dall'esistenzialismo – con la consapevolezza, ad un tempo, della «falsificazione, camuffamento, elusione della richiesta stessa»[80] da parte dei suoi teorici (soprattutto francesi e italiani).

Questo genere di critiche di Luporini nei confronti dell'esistenzialismo nel dopoguerra andrebbero poi ulteriormente contestualizzate, e non viste esclusivamente come polemiche di orientamento teorico: per Luporini, infatti, l'esistenzialismo era stato un'esperienza strettamente intrecciata con una determinata situazione storica, ovvero quella della resistenza antifascista e del liberalsocialismo (del gruppo animato da Capitini e Calogero), ragion per cui il suo ripresentarsi nell'immediato dopoguerra – in forme magari smaccatamente decadentistiche (come avveniva in Sartre, secondo Luporini) – gli appariva come qualcosa di anacronistico, che riportava indietro a «condizioni spirituali»[81] oltrepassate dopo la Liberazione. Ma questo, appunto, era solo un lato della questione 'esistenzialismo', e mi pare che Luporini (col senno marxista di poi) sia stato inequivocabile su questo punto, laddove ha scritto:

> non che ritenessi liquidata la questione dell'esistenzialismo, non che semplicemente voltassi le spalle ad essa, ma […] pensavo che il confronto con l'esistenzialismo del rinascente marxismo dovesse avvenire a ben altri livelli, che non quelli presentati dall'esistenzialismo di seconda mano del Sartre, impasticciato e adulterato, anzi mistificatorio, come esso mi pareva[82].

E, in effetti, Luporini sarà sempre piuttosto restio a quella tendenza, tipica di certo marxismo, a risolvere tutto il campo dell'individuale – o del «privato», come si esprime nell'*Introduzione* del 1980 – in quello sociale (dei rapporti di produzione e del conflitto di classe), e a bollare conseguentemente come ideologismo borghese ogni tentativo di riflessione su di esso[83]. C'è da chiedersi tuttavia: quel

---

[76] ID., *Intervento alla tavola rotonda 'È vivo Marx?'*.

[77] ID., *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, p. XXII. Nel dattiloscritto della conferenza *'È vivo Marx?'* si legge: «è per questo che io ho un inarrestabile interesse, e simpatia, per Freud, perché Freud ha visto e scoperto, a mio parere, cose che Marx non supponeva proprio sul soggetto. Ma ritorna qui il tema dei condizionamenti del soggetto, perché anche la psicanalisi è, prima che una terapia, un sapere dei condizionamenti, di un altro tipo di condizionamenti rispetto a quelli visti da Marx. E dove c'è un problema di condizionamenti c'è un problema di libertà-liberazione».

[78] Cfr. in part. *infra*, § 4.

[79] Come si vede dalla polemica con Vittorini (e indirettamente con il Sartre di *L'essere e il nulla*) in C. LUPORINI, *Rigore della cultura*, «Società», 5, 1946, pp. 5-17.

[80] *Ibid.*, p. 11.

[81] LUPORINI, *Da «Società» alla polemica sullo storicismo*, p. 13.

[82] *Ibid.*

[83] Ciò riporta alla questione più generale del rapporto fra scienza e ideologia; su questo aspetto Luporini aveva una posizione (una disposizione mentale, si potrebbe dire) molto precisa: non c'è filosofia, scienza (o, più in generale, teoria)

confronto con l'esistenzialismo *a livelli alti* è poi effettivamente avvenuto in Luporini? Ebbene, se con ciò si intende un confronto netto e programmatico con l'esistenzialismo, inteso come un corpo di teorie relativamente omogenee fra loro, si deve dire, senza esitazione, che esso non c'è stato; se si intende, invece, un confronto con le esigenze poste da esso (libertà umana, autenticità, restituzione dell'uomo a se stesso etc.), credo si possa dire che esso sia avvenuto e che sia consistito proprio in quell'incorporamento tematico che ho cercato di delineare sopra. E, in fondo, tutta la riflessione sulla soggettività e sulla morale – su cui mi soffermerò in seguito – mi sembra da interpretare in questa direzione.

A riprova dell'ipotesi storiografica che ho suggerito finora può essere portata una testimonianza di Aldo Zanardo relativa all'insegnamento di Luporini a Pisa nei primi anni Cinquanta, che è interessantissima per ricostruire il suo marxismo di allora. Nel marxismo che si delineava nelle lezioni di Luporini di quegli anni – ricorda Zanardo – si affacciavano fondamentalmente due istanze complementari: da un lato, l'*analiticità*, nel senso dell'attenzione ai testi e ai concetti e soprattutto di riconoscimento della «pluralità delle determinazioni reali» e «di pensiero»; dall'altro – e su questo voglio porre l'accento – l'attenzione per la *soggettività*, come contraltare all'*oggettività* del mondo sociale e storico, e soprattutto come argine critico nei confronti della «fiducia nella razionalità insita nelle cose» e nei «gruppi sociali sostantificati, molto forte nel marxismo corrente di allora»[84].

Fin dall'inizio, dunque, Luporini cercò di elaborare un marxismo critico, riluttante a semplificazioni, e che veniva articolandosi anche sulla base delle precedenti acquisizioni teoriche, come dimostra questa particolare attenzione per la soggettività. Si può dire, pertanto, che questa 'via trasversa' per la quale Luporini giunge al marxismo lascia una traccia significativa nella sua elaborazione successiva e ne segna alcune direttrici fondamentali, con effetti anche sul lungo periodo. E di questo, del resto, aveva piena coscienza lo stesso Luporini, come quando ha ricordato che «queste origini» esistenzialistiche lo resero «almeno parzialmente un *diverso*, nel partito, fra i suoi nuovi intellettuali, provenienti quasi tutti dal crocianesimo»[85]. È anche a queste origini, infatti, che mi pare vada ricondotta non solo parte di quella refrattarietà alle tendenze sociologistiche di un certo marxismo, ma anche la sua estraneità di fondo nei confronti di alcuni tratti distintivi del marxismo italiano (di matrice togliattiana) – come l'attenzione alla tradizione nazionale (la celebre linea Croce-De Sanctis-Labriola-Gramsci), il primato di Gramsci come anti-Croce, e l'interpretazione storicistica

completamente riducibile a mero residuo ideologico della classe sociale che l'ha prodotta; perché essa mantiene comunque, in diversi ed essenziali momenti della sua articolazione, una certa autonomia e impermeabilità rispetto all'ideologia (presumibilmente) operante in essa. Questo è un altro grande argine che Luporini pone contro le derive storicistiche, in questo caso in ambito di storiografia filosofica. In *Dialettica e materialismo* scrive ad esempio che la grande filosofia del passato «non si risolve del tutto in ideologia nella misura in cui è presente in lei la forza concettualizzante come mezzo per impadronirsi conoscitivamente della realtà. […] Se non si tiene conto di ciò si dà al marxismo un orizzonte ristretto» (p. XXXIX).

[84] A. ZANARDO, *Cesare Luporini a Pisa*, «Normale. Bollettino dell'Associazione normalisti», 6/1, 2003, pp. 16-7. Zanardo «ricord[a] che Luporini presentava la cosa in questo modo: nella storia c'è una oggettività dinamica; ci sono conflitti oggettivi che generano dinamismo. Protagonisti sono i rapporti di produzione e le forze produttive, non sono atti umani coscienti. Questi conflitti, lasciati a se stessi, precipitano le società nella decadenza; ma possono risolversi positivamente attraverso l'opera di forze coscienti. Queste però, precisava, vanno intese come forze degli individui, al di fuori di ogni mistica della volontà collettiva o della classe cosciente. Sono gli individui i portatori dei gruppi sociali. Rivelava spesso: gli atti degli uomini sono filtrati dalla loro individuale coscienza» (*ibid.*, p. 17). Ringrazio Luigi Luporini per avermi segnalato questo contributo.

[85] LUPORINI, *Da «Società» alla polemica sullo storicismo*, p. 13.

– che si manifestò fin dai primi decenni di attività intellettuale di Luporini[86]. Ma soprattutto ritengo che questi motivi teorici stiano sullo sfondo di molti dei saggi qui raccolti e svolgano un ruolo centrale proprio nell'ultima fase della riflessione marxista di Luporini. I manoscritti per l'*Introduzione* einaudiana del 1980 mi sembrano confermarlo in modo evidente: in quelle pagine – con riferimento alla stagione post-Sessantotto – Luporini parla a più riprese di una «straordinaria rinascita della problematica morale» e, con lo sguardo rivolto al suo passato politico, un po' amaramente commenta:

> quante cose che volevamo discutere all'indomani della liberazione (e accettammo di esserne impediti, nel timore di farci portatori di istanze piccolo-borghesi, per es. esistenzialistiche) sono tornate di forza all'ordine del giorno[87].

Problematica morale, ritorno al privato, crescita della soggettività, sono tra i principali nuclei tematici attorno ai quali ruoterà gran parte della riflessione di Luporini, che si tratta ora di approfondire e mettere in collegamento con l'altro interesse dominante dell'ultimo Luporini, quello per la politica.

3. *Individuo e soggettività nella riflessione degli anni Sessanta*

3.1. *La duplice radice della vita morale*

Di problemi riguardanti la morale Luporini discute a più riprese nel corso della sua riflessione filosofica: essi costituiscono il filo rosso che attraversa gli scritti storico-filosofici della raccolta *Filosofi vecchi e nuovi* (1947)[88], raggiungono nel saggio *Le 'radici' della vita morale* (1964) una provvisoria sistemazione teorica da una prospettiva marxista e permeano tutti i lavori su Leopardi. Si tratta certo di una trattazione nient'affatto organica né tanto meno sistematica, che si presenta a stadi di tematizzazione non sempre avanzati, e arrestatasi spesso a semplici suggestioni teoriche; ma nondimeno con alcuni punti fermi, che cercherò di mettere in luce, con riferimento in particolare allo scritto *Le 'radici' della vita morale*, qui riproposto.

C'è innanzitutto un approccio di fondo critico nei confronti delle pretese di assolutizzazione dei valori e della sfera morale, così come delle prospettive etiche di tipo normativistico. Da un lato, infatti, Luporini ritiene che non ci siano valori assoluti e meta-storici (cioè indipendenti dalle concrete situazioni culturali) e che essi non vengano perseguiti dall'uomo per loro stessi – idea che storicamente ha spinto verso la ipostatizzazione dei valori morali di bene e male – ma sempre in funzione di altro e sulla base di una certa scala preferenziale. Dall'altro lato, invece, egli tiene fermo al principio (scheleriano) per il quale la vita morale è spiegabile non tanto facendo riferimento a

---

[86] A proposito di questa relativa impermeabilità allo storicismo marxista del dopoguerra preziose sono le pagine di LANDUCCI, *Storia della filosofia e storicismo*, in part. pp. 60-6. Da segnalare, inoltre, lo scritto sul marxismo italiano LUPORINI, *Il marxismo e la cultura italiana del Novecento*, pp. 1583-611, in cui Luporini si pronuncia criticamente nei confronti di un'interpretazione eccessivamente lineare e continuista del marxismo italiano.

[87] *Introduzione (1980)*, *infra*, p. 14.

[88] Nell'*Avvertenza* alla seconda edizione (Roma 1981) Luporini scriverà che tutti i saggi «ruotano intorno a due temi principali e convergenti: il rapporto moralità-politica e il rapporto intellettuali-politica» (pp. 7-8).

norme ma innanzitutto all'esperienza dei valori, vissuti spontaneamente dalla persona in modo emozionale[89].

Sulla scorta di queste istanze critiche nei confronti della sfera morale, Luporini è spinto a circoscrivere considerevolmente l'indagine morale e a distinguere due piani discorsivi nettamente distinti epistemologicamente: uno *contenutistico* e *propositivo*, che rinvia all'accettazione e proposizione di un determinato sistema di valori, cioè di una specifica morale (sia come «*ethos* vivente», cioè costume e scala di valori di una società, sia come sistematizzazione dottrinaria, come ad esempio quella religiosa); l'altro invece *formale* e *descrittivo* (meta-etico) che mira ad analizzare la struttura della vita morale (ovvero, funzionamento e genesi dei valori morali) e alla «determinazione *formale*» del contenuto della morale (qualsiasi essa sia), ossia «delle leggi del suo presentarsi e dei suoi rapporti»[90]. Solo questo lato formale della morale appartiene a pieno titolo all'indagine filosofica e razionale, quello contenutistico invece fuoriesce sempre da quest'ambito, non essendo «in alcun modo fissabile in sede filosofico-aprioristica», e rappresentando sempre – come scrive Luporini nel 1946 – una «espressione (sincera o ipocrita, qui non interessa) di una concreta situazione storica». E ciò – aggiunge Luporini ne *Le 'radici' della vita morale* – in quanto i valori non sono altro che «termini orientativi dei comportamenti umani»[91] nella prassi sociale, e quindi come tali da studiare sempre in relazione ai rapporti sociali (e primariamente a quelli di produzione).

Questa separazione di piani discorsivi, tutto sommato tradizionale, non implica tuttavia che l'adesione a un sistema assiologico dipenda sempre e necessariamente da criteri emozionali o da pure scelte di gusto, e che quindi debba essere per forza qualcosa di irrazionale (cioè sottratta per natura a qualsiasi valutazione). Al contrario, essa può darsi in connessione con una riflessione razionale – come in Spinoza, ad esempio, per il quale Luporini parla di una «affermazione razionale di certi valori in connessione con una visione del mondo che si sforza alla propria unificazione e coerenza»[92]; e così similmente nel materialismo di Marx, nel quale assunti di carattere scientifico (ovvero acquisiti razionalmente) implicano e presuppongono precisi orientamenti assiologici. In quest'ottica, per Luporini, giustificazione razionale dei contenuti etici, da un lato, e insuperabile relatività storica, dall'altro, possono coesistere senza entrare in contraddizione.

Tuttavia, ciò che più sta a cuore a Luporini nello scritto del 1964 sembra essere qualcos'altro: vale a dire, in primo luogo, il fatto che la dimensione morale si instaura sempre a partire da uno scarto o tensione (non necessariamente conflittuale) fra l'individuo e la società in cui egli vive – a cui ho fatto riferimento anche nel paragrafo precedente; e in secondo luogo, che tale tensione ha la sua origine in quella «struttura formale» dell'individuo in virtù della quale esso è «supporto delle proprie relazioni

---

[89] Fra gli studi sulla morale in Luporini segnalo quelli di M. VACATELLO, *I compiti dell'etica*, in B. ACCARINO *et al.*, *Il pensiero di Cesare Luporini*, pp. 126-39, e di L. FONNESU, *Punto di vista morale e moralità*, «Il Ponte», 65/11, 2009, pp. 123-34, e l'ampio e dettagliato lavoro di S.F. MAGNI, *L'etica nel pensiero di Cesare Luporini*, «Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze», n.s., 6-7, 2000-01, pp. 153-211. Da ricordare inoltre l'influenza esercitata da Ludovico Limentani su Luporini, riconosciuta dallo stesso Luporini in una lettera privata a Garin: «Capii meglio […] non solo quella distinzione fra filosofia morale e filosofia *della* morale, con la quale, se non sbaglio, [Limentani] era solito iniziare i suoi corsi, ma quella idea di 'esperienza morale' su cui tu [*scil.* Garin] fai leva per interpretare il 'confronto teorico' che sta al fondo di molti suoi scritti […]. A tanta distanza di tempo mi chiedo se questo, che ora ho ricordato, non abbia agito in me, sulle mie scelte successive (Scheler, per es.), più di quanto mi sia mai reso conto io stesso» (ASNS, CL, Carteggio, C. Luporini a E. Garin, 24 maggio 1981).

[90] LUPORINI, *L'etica di Max Scheler*, p. 46.

[91] *Le 'radici' della vita morale*, *infra*, p. 203.

[92] LUPORINI, *L'etica di Max Scheler*, p. 46.

sociali», e alla quale sono essenziali la polarizzazione fra interno ed esterno (in un significato anzitutto biologico-fisiologico)[93] e la possibilità di interiorizzare quei rapporti sociali nella sfera della coscienza e financo dell'inconscio. Solo il riferimento a questa interiorizzazione rende pienamente intelligibile l'esperienza morale, e giustifica l'operazione luporiniana di innestare la teoria della persona di Scheler (pur con alcune significative limitazioni) nel quadro del materialismo storico: nella prassi sociale, infatti, si generano determinate norme, criteri di comportamento, fini e valori, che l'individuo trova già dati e ai quali deve adeguarsi o aderire, e che deve incorporare nella coscienza per poterli riprodurre socialmente, cioè per poter agire in accordo a essi.

In questo senso, alla base dell'esperienza morale si trovano sempre (in diverse proporzioni a seconda della situazione storica) un lato *coercitivo* o *deterministico*, per il quale all'individuo si impongono valori storicamente e socialmente prodotti, e un lato *spontaneistico*, in virtù del quale i valori che agiscono sull'individuo dall'esterno divengono tali (cioè realmente operanti come termini orientativi del comportamento) solo se vissuti o «*sentiti*»[94] intenzionalmente. Questa duplicità spiega dunque perché una morale è inefficace se non attecchisce nella coscienza dei singoli, se resta solo coercitiva e gli individui non vi aderiscono spontaneamente (trascurando qui se ciò avvenga tramite mistificazioni ideologiche o no); e anzi – scrive Luporini – si potrebbe «assumere che originaria funzione della morale […] sia proprio» quella «di fare accettare 'liberamente' […], di *non* far vivere come costrizione i 'fini' e valori della società, ai quali l'individuo viene piegato»[95].

La storia umana è piena di situazioni che esemplificano alcune possibili configurazioni di questa interazione fra coercizione e adesione spontanea; vistose soprattutto in quei momenti di crisi e di lacerazioni politiche, in momenti rivoluzionari o di assestamento di un potere, o ancora laddove si verifichi l'affermazione di un ceto sociale su tutti gli altri, col tentativo di imporre la propria morale all'intera società. E in generale, per Luporini, si può dire che «la storia dell'*ethos*, soprattutto nella società di classi antagonistiche, è altrettanto un continuo successo, quanto un continuo fallimento, salvo momenti e casi di eccezione, soprattutto rivoluzionari, in cui si realizza un forte grado di adeguazione fra una morale di gruppo e l'adesione spontanea ad essa degli individui che ne fanno parte»[96].

A questo riguardo Luporini parlerà spesso di uno «scarto esistenziale fra l'individuo e le sue determinazioni sociali»[97]; posizione che egli riconduce direttamente a Marx, e secondo la quale non si darebbe mai una completa coincidenza fra gli individui e i loro ruoli sociali, ovvero un completo assorbimento tale da ridurre i primi a «semplici creature passive della società»[98]. In questo senso, individuo e società si mantengono sempre in una tensione reciproca, e se così non fosse, del resto, la stessa possibilità della rivoluzione sarebbe impensabile: quello scarto esistenziale, infatti, «o si disperde individualisticamente o si raccoglie in un qualche sforzo collettivo di ribellione che ha come punto di riferimento ideale una diversa società»[99]. Un tema cruciale per il marxismo, dunque, che si proietta anche in avanti, sulle fattezze di una futura società comunista, nella quale è auspicabile che

[93] Si legga ad esempio quanto scrive Luporini in *Verità e libertà* (1960), in ID., *Dialettica e materialismo*, p. 90: «l'*interiorità spirituale* […] non è nulla di pensabile se non sulla base di una interiorità fisiologica o biologica costituita dall'interagire di processi organici, in continuo collegamento col mondo esterno».

[94] *Le 'radici' della vita morale, infra*, p. 203.

[95] *Ibid.*, p. 200.

[96] *Ibid.*, p. 201.

[97] Cfr. LUPORINI, *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, p. XXI.

[98] ID., *Intervento alla tavola rotonda 'È vivo Marx?'*.

[99] ID., *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, p. XXI.

tale scarto permanga, ma in una forma non alienata, cioè non limitante e opprimente per l'individuo stesso, e in grado di garantire ad un tempo «la massima possibilità di sviluppo della individualizzazione di ogni singolo uomo, in forma né illusoria né egoistica», e «il massimo di integrazione prevedibile fra individuo e società»[100]. E ciò per almeno due ragioni: innanzitutto perché la morale non è solo l'effetto sulle coscienze di una società antagonistica, bensì un aspetto strutturale di ogni vivere associato, in quanto risultante da quella struttura formale dell'individuo vivente a cui ho accennato (e che Luporini approfondisce in tutta la prima parte del saggio); e poi perché più profonda e originaria di quella radice *pratico-sociale* – o potremmo dire 'antropologica' – è la radice *fisico-biologica* della morale, che ha a che fare con l'uomo «quale semplice o nudo individuo vivente umano», con l'individuo pre-sociale[101], prima della sua integrazione nella società tramite l'educazione e la morale, ovvero con l'uomo in quanto mosso principalmente da «necessità vitali» coi «correlativi sentimenti di piacere e dispiacere»[102] (visibili ad esempio nel neonato).

Giunta a quest'ultimo punto del testo l'argomentazione di Luporini si fa talmente ellittica da far sospettare che manchi una vera e propria teorizzazione di questi aspetti (cioè delle radici fisico-biologiche) in relazione alla vita morale: null'altro, infatti, trova il lettore, a parte quelle scarne indicazioni sul «bisogno di aiuto» del neonato e la contraddizione fra le leggi fisico-biologiche dell'uomo e la sua seconda natura economica. L'indagine sulla vita morale resterà un sentiero di ricerca interrotto in Luporini, e quegli snodi concettuali che in questo testo, pur così suggestivo, restano un po' opachi e inviluppati – anche forse, non va dimenticato, per il carattere occasionale di quell'intervento – non troveranno mai una riorganizzazione più ampia e analitica negli scritti successivi. Tra le ragioni di questo abbandono mi sembra esserci non tanto la perdita di interesse per tali questioni – come cercherò di dimostrare – quanto, più verosimilmente, l'imporsi con maggiore e più immediata urgenza di un'altra serie di problemi, tutti in gran parte riconducibili a quella polemica nei confronti dello storicismo marxista condotta da Luporini a partire dalla metà degli anni Sessanta, in quella fase di riassestamento del Partito comunista che avrà luogo dopo la morte di Togliatti (21 agosto 1964).

3.2. *Dopo il 1964: antistoricismo e permanenza del tema naturalistico*

L'insistenza sul permanente lato naturalistico dell'uomo costituirà, ciononostante, un tema centrale nell'interpretazione luporiniana del materialismo storico, nonché della sua teorizzazione sulla soggettività. Proprio su quest'ultimo tema, occorre tener presente che esso era stato nel frattempo sviluppato anche in altri due scritti: *Verità e libertà* del 1960 e *Marxismo e soggettività* del 1962[103] (ma rielaborato e ampliato nel 1974), entrambi inseriti in *Dialettica e materialismo*. Lo scritto

[100] *Le 'radici' della vita morale*, *infra*, pp. 207-8. Si tratta di un tema su cui Luporini insisterà sempre e che verrà ripreso e sviluppato ampiamente, ad esempio, nello scritto su Marx e Luhmann del 1981; cfr., in questo volume, *Marx/Luhmann: trasformare il mondo o governarlo?*

[101] Qui il concetto di 'pre-sociale' non mi sembra da intendere in senso esclusivamente temporale (quindi anche evoluzionistico), ma anche nel senso di un lato permanente dell'individuo a qualsiasi stadio della sua evoluzione (filo- e ontogenetica).

[102] *Le 'radici' della vita morale*, *infra*, p. 206.

[103] Coevo a questo scritto, e testimone di uno stadio di elaborazione precedente, è il testo dell'intervento di Luporini in risposta a Sartre nel convegno *Il problema della soggettività*, svoltosi a Roma nel dicembre 1961, di cui è stata pubblicata la trascrizione dattilografica (LUPORINI, *Il problema della soggettività*). Un ampio resoconto del dibattito tra i relatori del convegno (Sartre, Paci, Della Volpe, Colletti, Lombardo-Radice, Valentini) si trova nell'appendice di R.

Le 'radici' della vita morale va collocato in questa triade ideale di scritti sulla soggettività, nei quali – da diverse prospettive – il motivo naturalistico e quello tecnico-pratico (ovvero le due radici menzionate prima) vengono coinvolti per spiegare genesi e funzionamento della soggettività; col duplice risultato di salvaguardare quel tema fondamentale dell'interiorità (e dell'interiorizzazione rispetto alla realtà esterna) dalle teorie che lo deformano e occultano in senso idealistico o speculativo[104], e di mettere in luce i diversi livelli della soggettività umana (vale a dire, fisico-biologico, tecnico-pratico e coscienziale-teorico), irriducibili l'uno all'altro.

Questa meditazione attenta sulla soggettività costituisce un elemento cruciale per individuare la collocazione di Luporini nella complessa costellazione dei marxismi teorici del secondo Novecento. Se Luporini, ad esempio, negli anni successivi a questo scritto non si lascerà mai completamente assorbire dalla furia strutturalistica di Althusser – pur recependo da quest'ultimo alcuni insegnamenti decisivi e condividendo con lui molte battaglie teoriche – lo si deve soprattutto a questa riflessione e alla convinzione, maturata in questi anni, che quella della soggettività non è una problematica marginale o «di lusso» per il marxismo, ma ne rappresenta anzi il «nucleo generatore»[105].

A questo riguardo può essere interessante leggere un passaggio di una lettera privata di Luporini ad Althusser. Siamo nell'agosto del 1965, nel contesto di una discussione occasionata da una densa lettera di Althusser, di commento al testo *Le 'radici' della vita morale*[106]. In quella lettera il filosofo francese – sollecitato dallo stesso Luporini – aveva sviluppato alcune osservazioni critiche all'impostazione del problema data da Luporini in quello scritto. Luporini le accoglie nella sostanza, ma con alcune riserve significative, che concernono, nello specifico, il rapporto individuo-società e il permanere di una problematica dell'individuo[107]. Scrive Luporini:

> tu ponendo il problema dell'individuo (che riconosci legittimo, o scientifico) *solo* a partire dalla società, sei a mio parere unilaterale: perdi la completezza (o dialetticità) del ciclo marxiano individuo-società-individuo. Poco male sarebbe se quel ciclo fosse soltanto *storico* e i primi due termini segnassero solo il passaggio dalla animalità alla 'umanità'. Ma quel ciclo è permanente[108].

Si tratta di un punto decisivo, sul quale Luporini non arretrerà mai, anche nel momento di maggiore avvicinamento alle posizioni teoriche di Althusser e di aperta polemica con lo storicismo, che inizierà nei mesi successivi a questa lettera (tra la fine del 1965 e l'inizio del 1966, in occasione dell'XI

KIRCHMAYR, *La conferenza di Roma del 1961. Lo sfondo storico-culturale e i contenuti del dibattito*, in J.P. SARTRE, *Marxismo e soggettività. La conferenza di Roma del 1961*, Milano 2015, pp. 73-162.

[104] Lo schema interpretativo-storiografico relativo al problema della soggettività è esposto da Luporini in *Marxismo e soggettività* (1962-74), in *Dialettica e materialismo*, pp. 113-7, e consiste *grosso modo* nel distinguere una prima fase moderna (che da Cartesio, Galileo e Bacone arriva fino a Kant), in cui esso è un problema sostanzialmente epistemologico, da una seconda fase, inaugurata con Fichte e portata a compimento da Hegel, nella quale il concetto di 'soggettività' viene rimodulato in rapporto al mondo storico-umano in tutta la sua molteplicità, ma approdando a una soluzione speculativa.

[105] LUPORINI, *Il problema della soggettività*, p. 7.

[106] Lo scambio epistolare fra Luporini e Althusser è stato pubblicato di recente in un dossier (in due parti) a cura di Sergio Filippo Magni presso la rivista «Paradigmi», cfr. L. ALTHUSSER, *Lettera a Luporini*, «Paradigmi», 37/3, 2019, pp. 507-12 (lettera a Luporini del 31 luglio 1965) e C. LUPORINI, L. ALTHUSSER, *Tre lettere*, *ibid.*, 38/3, 2020, pp. 516-34 (contenente una lettera ad Althusser del 14-19 agosto 1965, la replica di Althusser del 31 agosto 1965, e una lettera di Luporini ad Althusser del 21 aprile 1967), e il saggio di ricostruzione e di analisi teorica di MAGNI, *La morale, l'umanesimo e lo storicismo*, pp. 513-34.

[107] Per una discussione dettagliata dei temi di questo scambio epistolare rimando a MAGNI, *La morale, l'umanesimo e lo storicismo*. Alcune informazioni si trovano anche in C. LO IACONO, *Althusser in Italia. Saggio bibliografico (1959-2009)*, Milano 2011, pp. 38-46.

[108] C. Luporini a L. Althusser, 14-19 agosto 1965, in LUPORINI, ALTHUSSER, *Tre lettere*, p. 520.

congresso del Pci)[109]. Detto altrimenti, ciò significa che, agli occhi di Luporini, l'approdo a una concezione strutturalistica della società e il riconoscimento di una precisa distinzione fra rapporti oggettivi e rapporti intersoggettivi – che era stato il nocciolo della critica althusseriana – non rendono affatto superfluo (né tanto meno ideologico) cercare di «vedere le cose lungo il filo – nello specchio – dell'individuo»; o – come scrive ancora Luporini – non rendono inutile lo sforzo di «porsi *anche* nella 'pelle dell'individuo'», perché il presupposto e il punto di riferimento ultimo della «*totalità* della società»[110] rimane sempre l'individuo vivente.

A distanza di quasi un decennio, quelle posizioni sulla questione della soggettività nel marxismo verranno ribadite con forza da Luporini nelle prime pagine dell'*Introduzione* a *Dialettica e materialismo*, questa volta in aperta ed esplicita polemica con «le deformazioni strutturalistiche» della scuola althusseriana e con le sue «implicazioni reazionarie sul piano politico»[111]. E, riallacciandosi al tema della radice fisico-biologica dell'individuo umano, Luporini dirà chiaramente che il materialismo storico rappresenta solamente un «materialismo *secondario*» rispetto a un materialismo *primario*, ovvero a un naturalismo[112]. Questo, d'altronde, non sarà l'unico punto di profondo dissenso che emergerà da questo momento in poi rispetto al marxismo di Althusser – basti pensare all'annosa questione dell'umanismo e all'interpretazione storiografica del giovane Marx[113], e soprattutto alla funzione della dialettica (su cui avrò modo di tornare diffusamente in seguito)[114].

Ora, non mi sembra che Luporini sia mai giunto a connettere esplicitamente questa istanza naturalistica con la successiva critica allo storicismo, le quali – come abbiamo visto – appartengono a due distinti momenti intellettuali, sia dal punto di vista cronologico che da quello politico. Credo, tuttavia, che si possa dire che questa istanza abbia finito per armonizzarsi, quasi spontaneamente, nel nuovo assetto teorico risultante dalla svolta antistoricistica, in un modo che si potrebbe provare a formulare nei termini seguenti. Se lo storicismo significava 1) una riduzione del presente a «semplice emergenza del passato»[115] (primato del passato) e 2) un'assolutizzazione della storia e dissoluzione di tutta la realtà in esso (primato del processo), la critica di Luporini è consistita nel rilevare non uno ma due limiti o, per meglio dire, due condizioni non-storiche della storia stessa: non solo, ovvero, *ad* 1) le cosiddette *strutture* (o *forme*), con le quali si metteva in luce la priorità del momento sincronico su quello diacronico, del presente come 'sistema' rispetto al processo storico, dell'elemento formale-strutturale su quello empirico-fattuale; ma anche, appunto, *ad* 2) la base naturale della storia, che segna un limite invalicabile dell'uomo e che è, in certa misura, sempre permanente; secondo Luporini, infatti, le condizioni materiali di riproduzione della vita sociale «sono ancorate in [una] *naturalità* e

[109] Di fine settembre è l'intervento a Salisburgo di Luporini che sarà la base del successivo *Realtà e storicità* e del dicembre-gennaio 1966 alcuni suoi interventi in preparazione dell'XI congresso del Pci. Per un'analisi di questa 'svolta' antistoricistica rimando a S.F. MAGNI, *Luporini e la riflessione filosofica «dentro Marx»*, in *Cesare Luporini politico*, a cura di S.F. Magni e F. Lucarini, Roma 2017, p. 517 e ID., *Tra Sartre e Althusser. La svolta anti-storicistica di Cesare Luporini*, in *La filosofia italiana del Novecento. Autori e metodi*, a cura di G. Polizzi, Pisa 2019, pp. 65-80.

[110] C. Luporini a L. Althusser, 14-19 agosto 1965, in LUPORINI, ALTHUSSER, *Tre lettere*, pp. 520-1.

[111] LUPORINI, *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, pp. XV-XVI. Secondo Luporini infatti «questa ideologia strutturalistica […] assume un significato particolarmente reazionario nel momento in cui sulla terra si viene accentuando un urto gigantesco e senza precedenti fra i meccanismi storico-sociali (economici, ecc.), con i loro apparati istituzionali, e quello che si può chiamare 'il mondo della soggettività'» (*ibid.*).

[112] *Ibid.*, p. X.

[113] Si veda a proposito quello straordinario lavoro di storiografia filosofica che è C. LUPORINI, *Introduzione*, in K. MARX, *L'ideologia tedesca*, Roma 1967, pp. XI-LXXXVIII.

[114] Cfr. *infra*, § 5.2.

[115] *Dentro Marx*, *infra*, p. 222.

fisicità irriducibili» che coinvolgono «il soggetto umano alla radice, e non lo lascia[no] mai, comunque la sua seconda natura storico-sociale la venga modificando esternamente e internamente»[116].

Tutto questo a riprova del fatto che Luporini tenta di coordinare quei vari elementi concettuali, e le loro diverse istanze, in un quadro teorico autonomo. E, a ben guardare, una composizione concettuale ben organizzata di tutti questi elementi si può trovare nel saggio di questa raccolta (che è forse il più maturo) *Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx* (1978); in particolare laddove Luporini – dopo aver interpretato il metodo di Marx come «metodo di riconquista della storia e del suo movimento […] attraverso la complessità della sincronia» – sostiene che nel celebre modello 'base (struttura)-sovrastruttura', introdotto dal cosiddetto materialismo storico di Marx, è contenuto un riferimento all'elemento naturale. La metafora architettonica ha per Luporini, infatti,

> un valore conoscitivo per il fatto che essa possiede un primo referente visibile nella oggettività reale (ed è esso perciò a rendere la metafora funzionale al concetto che vi si rappresenta): il rapporto attivo e intercooperante degli uomini (cioè delle comunità umane) con la terra su cui sono insediati, che essi hanno, in senso proprio, come loro *base*. In altre parole – conclude Luporini – la metafora parziale della «base» ha questo addentellato o referente reale (*naturale*) la cui concettualizzazione (che si traduce in quella di «ricambio organico» e «processo lavorativo») fornisce valore concettuale all'intera metafora[117].

Ed è infatti nell'articolazione dei tre livelli di naturalità, socialità e storicità che risiede una delle tesi principali di questo scritto, sulla quale è poi svolta tutta la riflessione sulle forme che precedono il modo di produzione capitalistico.

4. *Morale e crisi del sistema. L''Introduzione' inedita del 1980*

4.1. *Il ritorno della problematica morale nell''Introduzione (1980)' per Einaudi*

Come abbiamo visto, dunque, Luporini non tornerà più in maniera sistematica sulla questione della morale; e per di più, egli deciderà di escludere lo scritto del 1964 da quello che sarebbe stato il suo luogo di destinazione naturale (vale a dire la prima parte di *Dialettica e materialismo*), con la giustificazione che dall'«impostazione» di quello scritto «non risulta[va] chiaramente il carattere oggettivo dei rapporti di produzione rispetto al loro riflettersi nelle determinazioni soggettive e intersoggettive»[118]. In questa decisione – come ho accennato sopra – un ruolo importante venne svolto

---

[116] LUPORINI, *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, p. X.

[117] *Critica della politica*, *infra*, p. 112.

[118] LUPORINI, *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, p. XLII. Nello scritto *Marx secondo Marx*, polemizzando con l'uso dell'espressione di Sereni «parte privilegiata» per i rapporti di produzione, Luporini rievocherà questo scritto del 1964, dicendo: «anche a me è capitato una volta di adoperare l'espressione soggettivistica di 'privilegiamento' onde indicare la collocazione data da Marx ai rapporti di produzione nell'insieme dei rapporti sociali, ma ne faccio, a distanza, pubblica ammenda» (*ibid.*, p. 222). Il carteggio con Althusser del 1965 permette di ripercorrere con precisione le tappe di questo processo di autocorrezione critica da parte di Luporini: cfr. MAGNI, *La morale, l'umanesimo e lo storicismo*.

dalla discussione con Althusser e dalla polemica antistoricistica che scoppiava nel Pci all'indomani della morte di Togliatti[119].

Non si può dire, tuttavia, che il problema della morale scompaia del tutto dall'orizzonte degli interessi di Luporini. Ed è molto rilevante a questo riguardo che nel 1986, a poco più di vent'anni di distanza da *Le 'radici' della vita morale*, Luporini attenui significativamente quell'auto-giudizio critico, definendo addirittura «un po' sofistiche» le sue «giustificazioni»[120] di allora. Ma soprattutto egli riconoscerà la rinnovata urgenza di quelle questioni morali nel nuovo contesto storico-sociale e – rispondendo a chi (come Cerutti, La Penna, e Landucci) si dispiaceva della mancata ripubblicazione de *Le 'radici' della vita morale* – dirà: «nella crisi di oggi e nel rimescolamento che essa comporta delle strutture concettuali e delle loro gerarchie e articolazioni, il problema [morale] urge, lo riconosco, soprattutto a livello di pensiero politico»[121].

I materiali di archivio oggi disponibili ci permettono di accertare che Luporini non si era limitato unicamente a evocare quel problema, ma nel frattempo aveva anche tentato di svolgerlo, e che proprio a questi temi egli pensava di dedicare l'introduzione a quella che sarebbe stata la sua seconda raccolta di saggi marxisti. Mi riferisco in particolare al manoscritto inedito dei primi anni Ottanta che apre questa raccolta, e che non a caso si è deciso di intitolare *Crisi del sistema e problematica morale*[122]. In questo testo, infatti, assistiamo a un tentativo di mettere in collegamento i motivi teorici che avevano dominato gli scritti degli anni Sessanta sulla soggettività e la morale con un'analisi della realtà in corso, e segnatamente delle trasformazioni e conseguenze socio-politiche del Sessantotto. Per Luporini, infatti, una serie di mutamenti sociali – come la ristrutturazione delle forme di lavoro, la rivoluzione nei costumi della società, la questione femminile, o ancora quella del rapporto con la natura etc. – hanno rimesso al centro la problematica morale.

In questo nuovo contesto, però, per «problematica morale» Luporini non intende tanto un insieme di questioni filosofiche, quanto una «*vivente* problematica» degli individui e dei gruppi umani in una data situazione storica. Si tratta in ogni caso di un uso del termine 'morale' molto generico (verrebbe da dire, pubblicistico), col quale si intende tutto ciò che riguarda le «motivazioni profonde dei comportamenti umani, individuali e collettivi»[123], i «problemi relativi all'individuo, o 'persona'» e i «rapporti fra gli individui, compresi quelli fra i sessi, e quelli col lavoro, e il mondo della produttività, e poi con l'ambiente, con la natura, e così via»[124], quindi anche tutto l'ambito dell'interiorizzazione dei rapporti sociali (con le sue norme e vincoli), dei bisogni specifici che da questi rapporti derivano, delle forme di difesa o di autonoma spontaneità con le quali la soggettività reagisce ad essi. Detto in

---

[119] Ne *Le 'radici' della vita morale* la questione dello storicismo restava in gran parte ambigua, e lo scritto sembra attraversato da una certa tensione fra un omaggio alla concezione antropologica gramsciana e un'insistenza su strutture invarianti e permanenti dell'individuo umano. A questo proposito, infatti, Landucci ha parlato di uno storicismo «lasso» e «inoffensivo» per il Luporini degli anni Cinquanta e dei primi anni Sessanta (LANDUCCI, *Storia della filosofia e storicismo*, p. 59).

[120] LUPORINI, *Ai miei interlocutori*, p. 239.

[121] *Ibid.*

[122] Un testo edito a cui può essere accostato questo manoscritto, molto probabilmente coevo (o immediatamente successivo), è l'intervista *La politica si è ora denudata*, «Paese Sera», 22 giugno 1980, p. 3.

[123] C. LUPORINI, *Morale e politica in Gramsci*, «La città nuova», 2/5, 1987, p. 1. Uso tanto allargato del termine da rendere addirittura legittimo – agli occhi dell'autore – l'impiego in alcune occasioni di «moralità» come sinonimo per «soggettività» e «spontaneità».

[124] *Introduzione (1980)*, *infra*, p. 13.

altri termini: si tratta per Luporini di prendere (di nuovo) in considerazione il modo in cui il soggetto *vive* la totalità sociale in cui è inserito[125].

Ora, secondo Luporini, questo ritorno di interesse per la soggettività va inscritto e interpretato nel quadro di una crisi generalizzata, che si manifesta a livello economico come crisi del sistema capitalistico e a livello politico come «crisi di motivazioni nei soggetti»[126], come disaffezione nei confronti della politica, soprattutto delle giovani generazioni. Si tratta, pertanto, di un fenomeno che non va bollato semplicisticamente come «un *revival* di brutale individualismo»[127], ma che neppure va idealizzato in quanto tale nella sua separatezza dalla sfera politica, ovvero come indifferenza (che finisce per essere accettazione passiva) di scelte politiche che tendono ad autonomizzarsi progressivamente. A questo riguardo, per quanto ottimistiche (e falsificate dalla storia successiva) possano essere giudicate le sue considerazioni sulla spinta innovatrice del Sessantotto, non è affatto lecito parlare, in Luporini, di una deriva spontaneistica o di un'idealizzazione della soggettività, né dal punto di vista teorico né da quello pratico-politico[128]. E ciò per il fatto che Luporini è ben consapevole che questa «crescita della soggettività» – come la definisce egli stesso – è soltanto un momento di un processo del quale non si può prevedere la direzione e il buon esito; come tale, quella crescita è solamente una risposta individuale rispetto a un sistema socio-economico e politico (in crisi, per l'appunto), che deve però tradursi in un mutamento istituzionale, se vuole acquisire un significato positivo e non esaurirsi. Questa posizione non è certamente sorprendente, soprattutto se si tiene conto della collocazione di Luporini all'interno del Pci post-togliattiano (ovvero a sinistra con Ingrao). La questione che a questo livello viene posta da Luporini è infatti quella del rapporto fra spontaneità e organizzazione, e della necessità della mediazione politica – cioè dell'indirizzamento della spinta di rinnovamento della società «in un alveo istituzionale»[129]; riflessione che conduce poi alla constatazione del fallimento dei partiti di sinistra e dell'inadeguatezza dei vecchi modelli di politica rispetto a queste profonde mutazioni (tale da mettere in questione anche alcuni assi portanti dell'impostazione gramsciana, come l'idea di egemonia e quella della riforma intellettuale e morale)[130].

Questo è però solo l'inizio di un discorso che si fa poi più generale e sistemico. L'esperimento principale di Luporini in questo testo consiste, infatti, nell'osservare questi processi di trasformazione della società alla luce di un dato strutturale del sistema capitalistico, vale a dire in relazione a ciò che Luporini (seguendo Marx) chiama il «dominio della forma di merce» sui soggetti (sulle coscienze). Qui entra in gioco in modo evidente, da un lato, l'importanza e l'attualità delle intuizioni di Marx, dall'altro la necessità di andare oltre Marx. Come vedremo, la peculiarità di questo testo è data proprio

---

[125] Come in questo passo: «questo è dunque il problema che si trova davanti la nuova soggettività e spontaneità, la nuova moralità in fermentazione» (*ibid.*, p. 15).

[126] *Ibid.*, p. 6.

[127] *Ibid*., p. 13.

[128] A questo proposito è rilevante quanto Luporini dice in un'intervista riferendosi a Ingrao: «se si dimentica che col capitalismo il soggetto è diventata la merce che tende a imporre la sua forma all'intera società, allora si fa l'errore – che ad esempio, a mio avviso, ha commesso Ingrao – di sopravvalutare i soggetti viventi, siano essi vecchi, siano essi nuovi» (*Conversazione con Cesare Luporini*, in *Ma grideranno le pietre. Conversazione sulla fine del secolo*, a cura di L. Amodio e V. Silvestrini, Napoli 1993, p. 49). Un giudizio articolato sul Sessantotto è dato da Luporini nell'intervista *Un '68 latente*, in *'68. Vent'anni dopo*, a cura di M. Ghirelli, Roma 1988, pp. 143-56.

[129] *Introduzione (1980)*, *infra*, p. 10.

[130] Cfr. *ibid.*: «Se quanto ho detto qui è sufficientemente vero, si deve prendere atto che una grande quinta del pensiero gramsciano è caduta, quella che fa capo alla formula (dirigistica), della "riforma intellettuale e morale" (di massa)». Si veda anche l'intervento al Comitato centrale del Pci (14-16 marzo 1977) nel volume *Cesare Luporini politico*.

da questo sforzo costante di stare teoricamente «con un piede dentro Marx ed uno fuori»[131], e in particolare rispetto a due ambiti per i quali il quadro analitico marxiano presenta alcuni limiti sostanziali: 1) quello del rapporto soggetti-strutture (*in primis* la merce); 2) quello delle condizioni oggettive (materiali-naturali) dello sviluppo delle forze produttive[132].

4.2. *La crisi della forma di merce e il soggetto umano*

Cominciamo col primo di questi problemi. Parlare di «dominio della forma di merce» significa, innanzitutto, dare centralità alla categoria marxiana di *modo di produzione* come ciò che, nella sua relativa invarianza (a fronte di una molteplicità di trasformazioni a vari livelli), descrive o fissa i termini di un'intera epoca del vivere associato umano, consentendo così di distinguere, nel lessico di Marx, una formazione sociale (*Gesellschaftsformation*) da un'altra (categoria sulla quale, come vedremo, si era concentrata moltissimo l'attenzione di Luporini)[133]. L'epoca della storia umana dominata dal modo di produzione capitalistico è, dunque, quella in cui la forma di merce informa di sé l'intera sfera dei rapporti sociali e domina il processo di produzione sociale[134]. Nella prospettiva di Luporini, dunque, questa cornice epocale è ciò entro cui continuano a svolgersi la storia occidentale e le sue crisi, e quindi è ciò rispetto a cui va osservata anche la questione della nuova soggettività.

I soggetti umani viventi (siano essi capitalisti, operai etc.), da questo punto di vista, non sono che elementi di secondo ordine; e non per la loro minore importanza o valore, ma per il ruolo e il posto che essi oggettivamente svolgono nel meccanismo strutturale del modo di produzione capitalistico, il quale è retto da un altro soggetto. Ciò che regge i processi storici, il «vero soggetto *storico*», per quanto astratto o solo formale, è infatti la forma di merce, che come tale «ha assoggettato a sé, in modi diversi, e fin nell'intimo, gli individui concreti». Questo significa che per quanto profonde possano essere state le mutazioni nella società, «tutto il ventaglio delle soggettività, individuali e di gruppo […] rimane ancora condizionato da una polarizzazione fondamentale: quella fra profitto e lavoro salariato», nel cui «condizionamento si muove (e si esalta o si degrada) la soggettività moderna»[135].

Ciò che più conta, tuttavia, dal lato della soggettività, è il fatto che questo dominio produce una «destrutturazione reale del 'soggetto'»[136]. Si tratta di un tema che si presenta poco più che sbozzato da Luporini – qui come in altri contesti – e che avrebbe meritato forse ben altro approfondimento, ma che è comunque possibile intendere nei suoi estremi a partire da alcune indicazioni. C'è innanzitutto il riconoscimento di un limite nella concezione marxiana del soggetto umano (della persona): in essa, infatti, sopravvivrebbero – secondo Luporini – «elementi residui di idealismo o idealismo-utopismo,

---

[131] *Conversazione con Cesare Luporini*, pp. 44-5.

[132] Per questo secondo punto cfr. *infra*, § 4.3.

[133] Cfr. *infra*, § 5.3.

[134] Cfr. ad esempio K. MARX, *Il capitale*, I, 4, a cura di A. Macchioro e B. Maffi**,** Torino 1974, p. 263: «Se avessimo indagato più a fondo in quali circostanze tutti i prodotti, o anche solo la maggioranza di essi, assumano la forma di merce, sarebbe apparso che ciò avviene soltanto sulla base di un *modo di produzione* del tutto specifico: quello *capitalistico*»; o ancora *ibid.*, p. 264, nota *a*: «ciò che caratterizza l'epoca capitalistica è, quindi, che la forza lavoro assume per il lavoratore stesso la forma di una merce a lui appartenente, e perciò il suo lavoro assume la forma del lavoro salariato. D'altra parte, solo da questo momento la forma merce dei prodotti del lavoro *si generalizza*» (corsivo mio).

[135] *Introduzione (1980)*, *infra*, pp. 19-20.

[136] *Ibid.*, p. 24. In un altro contesto Luporini aveva parlato di «'destrutturazione critica della soggettività' o meglio, della ideologia tradizionale e per secoli dominante del soggetto e della persona» (CACCIARI, DE GIOVANNI, LUPORINI, *Nietzsche e la cultura della crisi*, p. 7).

nella proiezione di essa nel comunismo»[137] oltre i quali bisogna procedere teoricamente, assumendo per esempio tutta la portata delle intuizioni di un Nietzsche o di un Freud, i quali invece sono riusciti a mettere in luce quella destrutturazione del soggetto. Più che a Nietzsche, però, è a Freud che Luporini guarda con gran interesse (come testimoniato dagli appunti del suo ultimo corso su *Persona e personalità* pubblicati da Maria Moneti)[138]. In Freud, infatti, il soggetto non è risolto tutto «in autodeterminazione cosciente» (e, si noti, questa sarebbe per Luporini la tara hegeliana che si porta dietro Marx, laddove pensa che una volta eliminato l'assoggettamento alla forma merce, si diano poi *eo ipso* le condizioni per uno sviluppo onnilaterale dell'individuo). Al contrario, in Freud esso viene concepito come quello spazio in cui si svolgono conflitti e compromessi fra pulsioni e istinti contrastanti, in cui altri tipi di condizionamento si producono (come quelli del super-io), tutti interni al campo psichico dell'individuo[139].

In che modo Luporini pensava di tenere assieme questa teoria della soggettività freudiana con l'impostazione materialistico-storica di Marx? Ecco, su questo punto credo occorra riconoscere, con molta franchezza, che queste diverse istanze teoriche rimangono in Luporini poco più che giustapposte, o quantomeno non del tutto chiarite nel loro interagire reciproco (che non è affatto scontato). Non risulta infatti che Luporini si sia spinto oltre una generica tesi della subordinazione ai rapporti di produzione di quei meccanismi di condizionamento intrapsichici[140]. Ciò che invece risulta meno incerto è il fatto che Luporini fosse convinto che le diverse situazioni storiche (quindi i mutamenti dei rapporti sociali) potessero offrire margini di «ricomposizione del soggetto»[141].

Ancora una volta si potrebbe far notare il carattere un po' sibillino di questa formulazione del problema. Ciononostante è importante cogliere quale sia la posta in gioco (teorica e politica) in questo discorso, vale a dire la possibilità stessa di un'emancipazione sociale e politica; senza tale margine di ricomposizione, infatti, quella possibilità scompare, e si è costretti ad affidare tutto a un meccanicismo storico-sociale indipendente dai soggetti. Rischio, politicamente reazionario, che Luporini scorge nelle teorie sistemiche (come quella di Luhmann) e principalmente nello strutturalismo (soprattutto quando applicato al marxismo) nella misura in cui esso, relegando il soggetto «in un campo di dissociazioni delle sue componenti umane, che giuoca sulla loro effettiva reciproca dislocazione (per esempio dell'inconscio rispetto al conscio)», finisce poi per «eternizza[re] e sublima[re] negativamente le dissociazioni che esistono realmente come prodotto della società di classe e dei modi estremi di pressione sull'uomo che stiamo vivendo nella società capitalistica: fino a negare – continua Luporini – il senso stesso di una possibile ricomposizione emancipatrice delle strutture della personalità umana in una società diversa (comunista)»[142].

In questi termini, dunque, si configura la questione dei rapporti struttura-soggettività per Luporini. L'elemento interessante, e per certi versi nuovo, che emerge da questa *Introduzione* sta però nel fatto

---

[137] LUPORINI, *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, p. XXII.

[138] Cfr. M. MONETI, *L'insegnamento di Luporini: appunti dall'ultimo corso*, «Il Ponte», 65/11, 2009, pp. 22-54. Per quanto riguarda Nietzsche e Freud si può confrontare questo giudizio che dà Luporini: «bisogna mettere in luce però una radicale diversità tra Freud e Nietzsche: Freud avverte profondamente il senso del 'condizionamento' come qualcosa che esiste strutturalmente rispetto al costituirsi del soggetto […]. Nietzsche intende il condizionamento, mi sembra, soltanto o precipuamente, come condizionamento del passato, del 'che fu', di ciò che la volontà non può cambiare» (CACCIARI, DE GIOVANNI, LUPORINI, *Nietzsche e la cultura della crisi*, p. 7).

[139] Su questi temi cfr., in questa raccolta, *Marx/Luhmann*, *infra*, pp. 146-9.

[140] Come, ad esempio, in LUPORINI, *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, p. XXII.

[141] *Introduzione (1980)*, *infra*, p. 19.

[142] LUPORINI, *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, p. XVI.

che Luporini ora dica che quei potenziali di ricomposizione (parlando a un certo punto anche di «inconscio potenziale di comunismo»)[143] sembrano provenire dalla crisi stessa, da quella che a lui appare come un passaggio a una civiltà post-borghese. Infatti, al centro della crisi e delle mutazioni sociali – scrive Luporini – «sembra esserci il cambiamento del rapporto col lavoro», visibile principalmente in quel «rimescolamento» di «tempo libero, o disponibile (di vita), e tempo di lavoro» che sembra implicare una sostituzione della vecchia etica del lavoro (condivisa in forme opposte dal capitalismo e dalla cultura socialista) con «una etica dell'attività (in un senso molto largo) o del godimento, in cui i valori dell'associazione e della cooperazione (autodisciplinamento) compaiono come liberanti per l'individuo»[144] rispetto alla divisione sociale del lavoro. Su questo problema del lavoro emerge esplicitamente nell'*Introduzione* un confronto con le posizioni che Mario Tronti aveva formulato nel pamphlet *Il tempo della politica* (1980)[145], che, similmente all'introduzione di Luporini, conteneva una riflessione sugli anni Settanta e sulle conseguenze socio-politiche del Sessantotto.

Non che ci sia una coincidenza totale fra i due autori, beninteso, anzi l'impressione è, in generale, quella di una maggiore cautela di Luporini nello spingere l'analisi fino ai punti estremi toccati da Tronti[146]. Luporini è però molto attento al modo in cui Tronti analizza la questione del rapporto con il lavoro, e ne accetta sostanzialmente l'impostazione (pur denunciandone il carattere deduttivistico e formalistico). Secondo Tronti, la tradizionale «immagine di due schieramenti contrapposti dentro il blocco alternativo, lavoratori e non lavoratori, identità del lavoro e rifiuto del lavoro» è falsa e ideologica, e per questo bisogna pensare a «una terza dimensione che non sia né ideologia del lavoro né ideologia del rifiuto del lavoro, una dimensione che si potrebbe definire di *critica del lavoro*, realistica accettazione del campo di forze che sta sotto questa categoria e opportuno distacco che renda possibile l'organizzazione della lotta, contemporaneamente dentro e fuori la produzione», e consenta così di realizzare un'unificazione fra «classe operaia e nuovi soggetti»[147]. A fronte di questa condivisione di impostazione, va notato però che il discorso di Luporini ha uno sbocco in parte differente: la critica del lavoro, infatti, interessa a Luporini non tanto in quanto presupposto per una mediazione tra la fabbrica e il resto della società, ma in quanto spia della sempre minore identificazione dei soggetti coi ruoli sociali imposti loro dalla divisione del lavoro.

A me pare che qui si arrivi al momento maggiormente aporetico e irrisolto della riflessione svolta da Luporini in questo scritto, che fornisce forse alcune delle ragioni ultime (cioè strettamente concettuali) per spiegare la rinuncia dell'autore a ultimarlo, al di là di tutte le motivazioni di ordine materiale che possono essere addotte[148]. Porre in questi termini la questione del rapporto con il lavoro,

---

[143] *Introduzione (1980), infra*, p. 14.

[144] *Ibid.*, pp. 17-8.

[145] La copia personale di Luporini di questo testo, consultabile presso il fondo Luporini-Gallinaro della Biblioteca della Scuola Normale Superiore di Pisa, consente di verificare tutto ciò con una certa precisione: il testo di Luporini è fitto di sottolineature e annotazioni a margine, molte delle quali corrispondono puntualmente alle questioni discusse nell'*Introduzione*, a testimonianza della sua importanza per la redazione del testo del 1980.

[146] Come avviene, per esempio, laddove Tronti rifiuta drasticamente il concetto di 'strategia' (a suo avviso ancora legato a un paradigma razionalistico della politica) a favore di quello di 'tattica'; o ancora laddove egli sostiene che l'errore principale di Marx e del marxismo sia stato quello di aver pensato che il capitalismo fosse regolato razionalisticamente.

[147] M. TRONTI, *Il tempo della politica*, Roma 1980, p. 78.

[148] Per la ricostruzione della vicenda editoriale del volume per il quale era pensata questa introduzione, rinvio alla *Prefazione*.

infatti, implica una messa in questione di quel dominio della forma merce che ho menzionato prima, e impone a Luporini la domanda non banale sulle sue conseguenze:

> fino a che punto la crisi attuale, sopra delineata, è già crisi della forma di merce nel suo dominio?[149]

La risposta che Luporini dà nel testo è quella che ho richiamato sopra: in ultima istanza, la forma merce permane nel suo dominio. Occorre comunque sollevare il dubbio se Luporini, da ultimo, ritenesse questa risposta del tutto sufficiente a dirimere il problema, e a esaurirne la complessità dal punto di vista dell'analisi. È significativo a questo proposito che nel testo *Marx/Luhmann* del 1981, immediatamente successivo a questo manoscritto, Luporini evochi lo stesso problema, questa volta però con toni di incertezza e apertamente aporetici. Interrogarsi sull'universalità della forma di merce – scrive Luporini – equivale a

> chiedersi se le soggettività oggi in conflitto e in movimento, e anche in aggregazione, siano ancora polarizzabili, come era per Marx, nella cerchia stabilita dagli estremi 'personificati' del capitalista (o chi per lui) e del salariato. Se queste figure sono tutt'altro che scomparse, o divenute secondarie, le cose tuttavia sembrano essersi fatte assai più complicate, e anche quel modello appare da rivedersi[150].

Ciò che è decisivo, indipendentemente dalla risposta che si dà alla questione, è il fatto che questa *crisi* della forma merce significa al contempo crescita della conflittualità (o della resistenza) della soggettività rispetto a quelle strutture, ovvero contrasto tra i «meccanismi stritolanti» di questa nuova realtà sociale (tardo-capitalistica) «e gli elementi soggettivi che emergono e tendono a liberarsi»[151]. E di conseguenza il fatto che questa conflittualità richiama in causa il ruolo della «grande politica»; politica intesa da Luporini alla maniera del *Manifesto* di Marx, vale a dire come quella azione pratica che si pone il «compito» non di realizzare ideali, ma «di *liberare* le forze che sono maturate o vengono maturando nella società»[152]. Dunque, è a quella moralità in fermentazione – come dice Luporini – che la politica (di sinistra, s'intende) deve guardare, per renderla effettuale e metterla al centro della lotta politica; e proprio su questo punto Luporini trova un suggerimento estremamente suggestivo in un autore a lui caro come Giacomo Leopardi, il quale in una pagina del suo *Zibaldone* (di cui Luporini riporta un ampio stralcio) aveva scritto:

> la morale è una scienza puramente speculativa, in quanto è separata dalla politica: la vita, l'azione, la pratica della morale, dipende dalla natura delle istituzioni sociali, e del reggimento della nazione: ella è una scienza morta, se la politica non *cospira* con lei, e non la fa regnare nella nazione[153].

Qualche anno prima, in un'altra occasione, Luporini aveva detto che è proprio dalla «'politicizzazione del sociale' (e del 'personale')» che «oggi passa la lotta di classe», per cui cospirare con la nuova moralità vuol dire ad un tempo «individuare e combattere tutte le forze» che «tendono

---

[149] *Introduzione (1980), infra*, p. 19.
[150] *Marx/Luhmann, infra*, p. 154.
[151] C. LUPORINI, *Sentieri interrotti e non interrotti nell'ultimo Althusser*, in L. ALTHUSSER *et al.*, *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, Bari 1978, p. 168.
[152] *Introduzione (1980), infra*, p. 10.
[153] G. LEOPARDI, *Zibaldone* 311, 9 novembre 1820 (corsivo mio).

a schiacciare, far rifluire o a pervertire (corporativizzazione)»[154] quella politicizzazione. Ora, mi sembra che un buon modo di leggere queste riflessioni sia proprio quello di interpretarle nel senso di una traduzione in termini di visione e strategia politica di quel rapporto soggettività-forma di merce, che potrebbe riassumersi un po' schematicamente in questi termini: se, dal punto di vista sociale ed economico, resta il primato della forma merce (con la polarizzazione soggettiva che essa comporta e la conflittualità che essa produce), parallelamente allora deve restare insuperabile, dal punto di vista politico, la questione della lotta di classe, ovvero l'esigenza di far confluire quelle nuove forme di conflittualità in un'azione politica organizzata con obiettivi rivoluzionari.

4.3. *I problemi del socialismo e il Marx politico*

Gli elementi richiamati finora non sono tuttavia gli unici a spingere Luporini a interrogarsi sulla validità del modello marxiano ai suoi vari livelli. Oltre a questi mutamenti dal lato *soggettivo* del mondo sociale e della produzione (superamento dell'etica del lavoro, ingresso in una fase post-borghese etc.), Luporini riconosce infatti un altro grande e non trascurabile mutamento: quello *oggettivo* della sempre minore disponibilità delle risorse naturali (problema che ha raggiunto ai giorni nostri un'urgenza ancora maggiore, visibile a tutti). E veniamo così al secondo punto, anticipato prima, alla fine del § 4.1.

In questo caso, si tratta per Luporini di mettere in discussione quanto di marcatamente produttivistico (sia pure in senso anticapitalistico) vi è nella concezione di Marx[155], anche e soprattutto nel modo in cui egli si figura il passaggio al comunismo, vale a dire come «ininterrotto e sovrabbondante flusso di forze produttive»[156]. Per queste ragioni, Luporini è d'accordo con Bobbio nel considerare cruciale la questione '*quale socialismo?*', con tutti problemi ad essa annessi, primi fra tutti quelli del rapporto democrazia-socialismo e quello della transizione.

Ed è proprio sul problema della transizione che si arena la riflessione di Luporini condotta in questo testo inedito. Nella parte finale del manoscritto, infatti, dopo aver svolto una serie di considerazioni sul concetto di 'transizione', e aver sollevato la necessità di ripensarlo (soprattutto rispetto a come lo si è attuato nei paesi cosiddetti socialisti), Luporini avanza la sua proposta, che è quasi un esperimento teorico. Prima di abbandonare il modello marxiano tra i reperti archeologici del movimento rivoluzionario del XIX secolo – scrive Luporini – «val[e] la pena compiere un'altra operazione», che consiste nel «ravvicinar[e]» il modello marxiano di transizione «attraverso un cannocchiale esclusivamente teorico (analitico), senza derive storiche»; e il risultato sarà allora lo scomporsi dell'«apparente compattezza razionale di quel modello […] in due momenti relativamente omogenei»[157].

Il manoscritto si interrompe su questo punto, ed è molto difficile ricostruire nei dettagli il prosieguo dell'argomentazione a partire da altre fonti. Ciò che sappiamo con certezza anche dai materiali d'archivio, però, è che negli ultimi anni Luporini stava portando avanti una ricerca molto analitica sul Marx politico, con particolare attenzione alla nozione di 'dittatura del proletariato' e alla

---

[154] LUPORINI, *Sentieri interrotti*, p. 162.

[155] Cfr. ID., *Ma grideranno le pietre*, p. 45: «l'orizzonte marxiano era ancora quello di un produttivismo di origine borghese, mentre il nostro orizzonte non è più questo, non può più essere questo, non foss'altro per il fatto che oggi ha assunto un'importanza decisiva la questione dell'ambiente».

[156] *Introduzione (1980), infra*, p. 17.

[157] *Ibid.*, p. 26.

ricostruzione dell'azione politica di Marx dagli anni Quaranta fino alla prima Internazionale[158]. Problemi sui quali si arrovellerà fino alla fine della sua vita, come ci testimoniano alcune persone a lui vicine[159].

Nondimeno, qualcosa di questo lavoro affiora in due suoi brevi interventi sul Marx politico degli anni successivi (entrambi inseriti in questo volume): il primo è il breve intervento ne *Il contemporaneo* (supplemento di *Rinascita*) del 1983 dal titolo *Per la storia del suo pensiero politico*; il secondo è *Marx e la democrazia: un'eredità politica* del 1984 (che è il testo di un intervento a un seminario dal titolo *Marx, Jaurès et le socialisme aujourd'hui* organizzato dall'Institut socialiste d'études et de recherches a Château de Maffliers dal 19 al 22 marzo 1984). Ciò che in questi lavori confluisce è soprattutto l'attenzione per quelle possibilità di sviluppo politico che si erano aperte a Marx nella sua osservazione e pratica politica e che sono state lasciate cadere dal successivo marxismo, in favore di altre. In particolare, questa operazione porta Luporini a mettere in discussione uno dei capisaldi dell'interpretazione storica del marxismo, vale a dire la centralità della nozione di 'dittatura del proletariato' e soprattutto quella che – nella sua lettura – è stata una fusione-confusione di questa nozione col modello della Comune di Parigi.

Luporini fa notare, ad esempio, come Marx non pensasse affatto che l'esperienza dei comunardi parigini del 1871 potesse essere universalizzata come modello di transizione al socialismo, e come egli anzi avesse ritrattato successivamente quel modello, senza sostituirlo con altri. Così, conseguentemente, il fatto che Marx, nella *Critica al programma di Gotha* del 1875, introduca il concetto di 'dittatura rivoluzionaria del proletariato' – o meglio lo ufficializzi, ché Marx ne parlava già dal 1850 – va interpretato, secondo Luporini, più come una discontinuità con quel modello del

---

[158] In ASNS, CL, Manoscritti e materiali di lavoro, 'Marx e il marxismo', sono conservati tre corposi gruppi di documenti: 1) '*La lotta di classe in Francia 1848-1850*', ms., 31 cartelle, ottobre-novembre 1984; 2) *Marx nell'Internazionale ovvero la proposta politica di M. alla classe operaia*, ds. e ms., 55 cartelle, non datato; 3) una postilla a uno scritto (non conservato) dal titolo *Dictature du prolétariat. 1871-1891*, ms., 37 cartelle.

[159] Nella nota introduttiva all'intervista a Luporini, Giorgio Mele ricorda che la «serie di drammatici eventi» seguenti alla fine dell'Unione sovietica aveva colpito profondamente Luporini, il quale ebbe a dire allo stesso Mele di aver «deciso di recuperare tutti i testi politici e teorici che erano stati alla base della rivoluzione d'ottobre per interrogarli e tentare di scoprire le aporie, i nodi irrisolti, le contraddizioni che potevano aver causato quella sconfitta. Capire ciò che non andava, oltre la coltre retorica di quegli anni» (in LUPORINI, *Da Heidegger a Gramsci*, p. 28). Ancora in una lettera di Luporini a Landucci del 1986, pubblicata nel 2009 da quest'ultimo, egli parla di «un tentativo», dopo il 1983, «portato molto avanti (fino a tutta la I Internazionale compresa), di ripensamento e riproposizione del Marx politico, fin dalle origini (*adversus*, implicitamente filosofi della politica e filosofi *tout court*). Questo lavoro – di cui ho dato qualche anticipazione a Roma (1983) e a Poitiers ('82, mi sembra) – fu interrotto da Leopardi; ma ho qualche speranza (o piuttosto urgenza interiore, e liberatoria!) di portarlo in porto, se mi sarà dato. Anche perché contiene conclusioni (un po' inedite, se non sbaglio) rispetto alle quali penso che non cambierò più (anche per mancanza di tempo ulteriore…)» (in LANDUCCI, *Mezzo secolo fa*, p. 19). Si può vedere inoltre questo passaggio da una lettera di Luporini a Giorgio Napolitano (ASNS, CL, Carteggio, C. Luporini a G. Napolitano, 7 luglio 1984): «Io lavoro ormai tenacemente, quasi accanitamente, ma troppo lentamente (mentre dovrei cercare di affrettarmi) e ho momenti di sconforto, anche perché le interruzioni mi rendono ogni volta più difficile riprendere. Lavoro a *Marx politico*, ancora. Preferirei occuparmi di Hegel o di Spinoza, di Aristotele o di Epicuro, e ogni tanto ho punte di acutissima nostalgia (sono stato felice, per es. di fare a Pisa nella scorsa primavera un seminario di due giorni, sulla Filosofia della storia di H[egel]). Ma sento di doverlo fare. Non posso aver detto "Liberare Marx dal marxismo", e poi andar via, come se nulla fosse, impunemente. Ma è proprio una specie di ascesi a cui mi sono costretto. Qualche volta mi sembra di aver uno spesso muro di sabbia intorno a me che quando l'ho un po' scavato e allargato, poi si ricostruisce in altri momenti invece mi pare che qualcosa di assai nuovo, anche come stile di ricerca, stia venendo fuori. Senza apologetica. Le massime difficoltà le ho trovate nel cercare di ricostruire-capire l'evolversi e la natura del rapporto di M[arx] col mondo operaio, specie al tempo dell'Ass. Internazionale, e nella fase ascendente di essa. Perché parlare di M[arx] politico senza cercare di guardare da tutte le parti questo nesso, significa (sono arrivato a questa persuasione) fermarsi a meno che a metà strada, e forse fraintendere anche il resto. Ma non voglio tediarti con le mie cose. Ti ho fatto questi accenni per una sola ragione: perché avendo scritto una così smisurata lettera, fosse palese *da dove* (non solo geograficamente) ti scrivo».

1871 che come una sua precisazione (come venne poi interpretato per un intero arco storico a partire dal 1891, cioè nel momento in cui Engels rendeva pubblico il testo marxiano del 1875). Il precedente modello della Comune secondo Luporini non contiene, infatti, quell'«elemento coattivo e repressivo» del concetto di dittatura, ma rappresenta piuttosto un'idea di transizione «per pura egemonia del proletariato sulla società», profondamente attraversata da quel motivo (rousseauiano) del riassorbimento da parte della società civile delle «*forces propres* alienate nello Stato»[160], sviluppato da Marx nello scritto giovanile *Sulla questione ebraica* (1844).

Vi è poi, in aggiunta, la questione delle forme politiche nel pensiero di Marx: il nodo irrisolto marxiano relativo alla forma politica del comunismo. Si tratta di un problema sul quale si era consumato un ampio dibattito fra marxisti e non negli anni precedenti, soprattutto a partire dalle tesi di Althusser e di Bobbio. Quest'ultimo, ad esempio, fra le molte sollecitazioni (anche polemiche) che avanzava al mondo marxista, insisteva particolarmente sul problema delle istituzioni politiche del socialismo, mettendo in evidenza quello che, a suo vedere, era un limite sostanziale dell'analisi marxiana (e poi marxista). Secondo Bobbio, infatti, tutta l'attenzione politica di Marx e di Engels sarebbe andata sul problema dei soggetti rivoluzionari, sui modi di conquista del potere, piuttosto che sulle forme politiche con le quali gestirlo, sul *chi* governa piuttosto che sul *come* governare uno Stato socialista, lasciando così indeterminato il problema del suo funzionamento nella cosiddetta fase di transizione[161].

Luporini condivideva nella sostanza la diagnosi di Bobbio su questo punto (molto più rispetto alla grossolana analisi di Althusser), riservandosi però, per così dire, il diritto di rilevare come Marx fosse stato tutt'altro che insensibile all'elemento istituzionale del potere politico. Ad esempio, dal punto di vista della genesi del suo pensiero politico – fa notare Luporini – Marx scopre lo Stato-macchina relativamente tardi, come testimoniano bene i suoi *Kreuznacher Hefte* del 1843, dai quali viene fuori uno studio intenso di Marx su temi politici quasi esclusivamente di natura istituzionale. Certo, una volta traghettato al comunismo e al materialismo storico, Marx sarà assai più riduttivo sulla questione dello Stato, forse anche per ragioni storiche – cioè «si potrebbe forse dire che lo Stato è poco in Marx […] perché era poco nella realtà»[162] – e tuttavia, insiste Luporini, l'elemento istituzionale non scompare mai dalla sua analisi del presente né dalle sue proiezioni sul comunismo. E proprio sulla futura società comunista – con una minuziosità che a qualcuno potrà apparire quasi pedantesca – Luporini si sforza di segnalare quelle spie nei testi di Marx che lasciano intravedere un viluppo teorico mai pienamente risolto e districato teoricamente da Marx stesso. Così – scrive Luporini – «a un certo momento» nella *Critica del programma di Gotha* «si parla dello Stato della società comunista, non semplicemente lo Stato della dittatura del proletariato: vi si parla, cioè, delle *forme statuali*, delle forme politiche che continueranno»[163]; il che lascia pensare che per Marx non «si [possa] pensare veramente data per buona la fine dello Stato almeno in quel senso che era intravisto nello scritto sulla Comune», ovvero come «la fine di ogni forma politica, il puro governo delle cose»[164]. Il problema delle forme statuali si traduce allora nella questione: «quali funzioni sociali persisteranno ancora» in una società comunista «che siano *analoghe* alle odierne funzioni statali?»; questione alla quale Marx

[160] *Per la storia del suo pensiero politico*, *infra*, p. 261. Cfr. anche *Critica della politica*, *infra*, p. 104.
[161] Cfr. N. BOBBIO, *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Torino 1976.
[162] *Con Marx, oltre i marxismi*, *infra*, p. 254.
[163] *Per la storia del suo pensiero politico*, *infra*, p. 264.
[164] *Ibid*.

non fornisce, tuttavia, alcuna soluzione, limitandosi solo «ad osservare che a quella domanda "si può rispondere solo scientificamente" […] irridendo ai tentativi di dare risposte verbalistiche come quelle che compaiono nel programma criticato»[165].

Ora, con questa operazione non si trattava per Luporini di mettere fuori gioco «concetti divenuti scomodi» per gli eurocomunisti – come è stato detto con faciloneria da Bedeschi[166] – ma di evidenziare il fatto che Marx non aveva ragionato sulle prospettive politico-rivoluzionarie in modo unidirezionale (come se esse fossero già tutte risolte in questo o quel concetto), ma si era mosso in modo flessibile su un ventaglio aperto di possibilità che includevano addirittura quella di una «"transizione pacifica" e parlamentare al comunismo»[167] (come in quei paesi con un apparato statale debole), e procedendo spesso per via solo negativa – come avveniva nel passo citato prima, in cui il problema dello Stato veniva posto *per analogia* con quello borghese – con conclusioni quasi sempre provvisorie e mai concettualmente complete.

La questione andava poi riportata – secondo Luporini – a un piano più alto, che fosse non meramente testuale, ma concettuale e sistematico. Nello scritto del 1978 *Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx*, a questo riguardo Luporini era giunto a formulare un'ipotesi generale, secondo la quale Marx non sarebbe riuscito da ultimo ad agganciare e a saldare il problema dello Stato all'analisi scientifica e sistematica del sistema capitalistico, svolta nei suoi lavori sull'economia politica. Nella maggiore opera scientifica di Marx, *Il capitale*, non solo – scrive Luporini – «ogni possibile passaggio teorico allo Stato, in rapporto al funzionamento del modo di produzione capitalistico»[168] rimane inesplorato, ma è addirittura bloccato e interdetto; e ciò per due ragioni strettamente interconnesse: per un verso, perché Marx non è riuscito ad assorbire nella coppia puramente concettuale 'base (struttura)-sovrastruttura' la coppia opposizionale (di derivazione hegeliana) 'società civile-Stato', che è invece empirica e descrittiva, sicché il carattere funzionale agli interessi di classe dell'apparato statale «rimane in Marx la constatazione di un fatto empirico»[169]; per un altro verso, perché egli non ha tratto tutte le conseguenze teoriche dal riconoscimento dell'intreccio, nel modo di produzione capitalistico, fra mercati interni (nazionali) e mercato mondiale, dal quale soltanto si può «pervenire concettualmente […] alla nozione di Stato politico»[170].

Posta in questi termini, la questione della mancata tematizzazione dello Stato da parte di Marx assume tutt'altra configurazione rispetto a quella suggerita da Bobbio. Essa, infatti, non viene ricondotta al primato dell'economico sul politico (riduzione del politico-statuale *tout court* a dimensione borghese di classe), che spingerebbe Marx a considerare risolti i problemi delle istituzioni

---

[165] *Critica della politica*, *infra*, p. 133.

[166] BEDESCHI, *La parabola del marxismo*, p. 174.

[167] *Marx e la democrazia*, *infra*, p. 270; cfr. K. MARX, *Discorso sul congresso dell'Aia (1872)*, in ID., *Critica al programma di Gotha*, Roma 1976, p. 76.

[168] *Critica della politica*, *infra*, p. 131.

[169] *Ibid.* Su questo punto, dunque, la distanza dall'interpretazione di Bobbio è enorme, ed emerge nel commento un po' aspro che Luporini fa al convegno gramsciano del 1977: «è curioso che Bobbio, il quale intende di essere "rigoroso", neppure si sia posto il problema della diversa natura logica di queste due coppie opposizionali, e arrivi a mistificare Marx identificando in lui la società civile con la struttura economica» (in *Politica e storia in Gramsci*, Atti del convegno internazionale di studi gramsciani [Firenze, 9-11 dicembre 1977], a cura di F. Ferri, 2 voll., Roma 1977, II, p. 133).

[170] *Critica della politica*, *infra*, p. 137. La stessa questione era stata sollevata da Luporini un anno prima nello scritto *Per l'interpretazione della categoria di «formazione economico-sociale»* in relazione alla nozione di formazione sociale. Nello specifico, Luporini denunciava una imperfetta concettualizzazione del nesso fra modo di produzione capitalistico e creazione di un mercato mondiale (cfr. *ibid.*, p. 81).

politiche, una volta rivoluzionati i rapporti di produzione; ma è spiegata da Luporini a partire dal carattere incompiuto e aperto del 'canone interpretativo' del materialismo storico.

Secondo la ricostruzione di Luporini, infatti, il cosiddetto 'materialismo storico' non è elaborato da Marx in maniera autonoma, come teoria a sé stante (e men che meno come una filosofia della storia), ma piuttosto nelle battute di arresto della ricerca sistematica sull'economia politica, in quei momenti di maturazione teorica in cui Marx sente la necessità di mettere assieme, in modo generale, una serie di spunti meta-teorici e di esplicitare le proprie categorie teoriche e il proprio metodo di ricerca; ovvero – detto in altri termini – nei momenti in cui Marx cerca di ricostruire e descrivere la «dimensione teorica»[171] dalla quale dipende la scientificità della critica dell'economia politica. La dizione 'materialismo storico', dunque, per quanto conservi «sufficiente verità e utilità da poter ancora essere usata quale approssimazione e indicazione problematica di un determinato modello di teoria», indica qualcosa che non va ipostatizzato come una teoria definitiva, né racchiuso e confinato tutto in un solo testo (nella *Prefazione* del 1859), ma che deve essere interpretato tenendo conto della sua genericità (in quanto criterio orientativo per la costruzione della teoria) e della sua genesi all'interno del pensiero di Marx.

Ora, tale genericità consiste in modo particolare nel fatto che la coppia struttura-sovrastruttura segnala semplicemente un *versus* (ascendente) delle condizioni nella realtà sociale, mediante il quale il dinamismo (o dialettica) forze produttive-rapporti di produzione si manifesta come *determinante*[172] per tutte le restanti sfere della vita associata (ed epistemologicamente come principio ordinatore per la scienza sociale e storica). Ciò significa che all'interno della totalità sociale («*Ensemble* dei rapporti sociali») i rapporti di produzione – isolati «per astrazione funzionale»[173] da tutti gli altri rapporti sociali – possiedono un «carattere *condizionante* rispetto all'intero dinamismo sociale», ma non per questo «esaustivo» (nel senso di un riduzionismo) rispetto agli altri rapporti sociali (giuridici, istituzionali, politici, spirituali etc.): «dal canone del materialismo storico proviene», dunque, solo «l'avvertimento generico che essi fanno tutti parte, sempre, di una totalità sociale» (strutturata secondo quel *versus*), ma esso «non dice ancora molto circa i piani particolari 'sovrastrutturali', e i metodi scientifici ad essi appropriati»[174], né sui modi in cui tale nesso o condizionamento fra struttura e sovrastruttura può verificarsi.

Tornando al problema dello Stato politico, allora, il limite di Marx sarebbe consistito non tanto nel riduzionismo (o determinismo) economico – estraneo, come abbiamo visto, allo spirito di quell'abbozzo metodologico del 1859 – quanto nel non essere riuscito a tematizzare (a modellizzare) in maniera adeguata il nesso fra struttura e sovrastruttura, ovvero nel non essere riuscito a spiegare in che modo il dinamismo della struttura si propaghi e interagisca con il dinamismo proprio della sovrastruttura (ai vari livelli sociali, giuridici, politici, spirituali). Se è così, il problema non è tanto del canone ma della sua applicazione, dell'incompiutezza della ricerca sistematica; nessun problema, infatti, può risolversi del tutto in astratto (speculativamente), ma sempre e solo «nel precisarsi dell'orientamento marxista all'interno dei campi specifici»[175], e in questo senso – si chiede Luporini

---

[171] *Dentro Marx*, *infra*, p. 218.

[172] Luporini è molto attento al significato del termine 'determinazione', che non è adoperato da Marx «nel senso di un determinismo scientifico ottocentesco» ma «in senso classico, spinoziano» e poi hegeliano (*Con Marx, oltre i marxismi*, *infra*, p. 252); cfr. anche *La concezione della storia*, *infra*, p. 182.

[173] C. LUPORINI, *Marx: problemi filosofici e epistemologici*, in *Dialettica e materialismo*, p. 384.

[174] *Ibid.*, p. 369.

[175] *Ibid.*, p. 371.

– quel modello del 1859 non risente forse dello stato di incompiutezza della critica dell'economia politica, alla quale doveva servire da prefazione?

Ma a questo punto, cioè di fronte alle questioni lasciate aperte (o solo sbozzate) da Marx, inizia, non si chiude, il lavoro di un marxista. E da questa prospettiva, dunque, si può dire che quegli stessi limiti della teoria marxiana che portano Bobbio a congedarsi da Marx, spingono invece Luporini ad addentrarvisi, a «penetrare nel vivo della problematica di Marx»[176], scomponendone le varie componenti teoriche e ricostruendone la connessione anche in rapporto alla loro genesi nel ricchissimo percorso intellettuale di Marx. Si tratta di quel lungo lavoro «dentro Marx» – richiamato all'inizio – innescato dalla polemica contro lo storicismo e dall'incontro con lo strutturalismo[177], che impegna Luporini a partire dagli anni Settanta e che si svolge sostanzialmente in due momenti: un primo sul Marx teorico (o, si potrebbe dire altrimenti, sul criticismo di Marx), e un secondo sul Marx politico (teorico della politica e attivista-rivoluzionario). Di questa seconda tappa – prevalente nei primi anni Ottanta – ho cercato di indicare fin qui le coordinate principali; si tratta ora di ricostruire l'altro lato di questa ricerca, quello teoretico.

5. *Forme, dialettica e storia. Il lavoro «dentro Marx» negli anni Settanta*

Su questo lavoro «dentro Marx» Luporini fornisce alcune indicazioni molto significative nell'intervista per *Rinascita* del 1971 (*Dentro Marx: il presente e la prospettiva*) e nell'*Introduzione* a *Dialettica e materialismo* del 1974. Come chiarisce Luporini, malgrado le apparenze quasi filologiche (nel senso di meticolosa analisi dei testi), si tratta di un lavoro di natura soprattutto teorica e non storica, con lo scopo di riaprire la discussione e rianalizzare le basi teoriche della teoria marxiana, le quali non possono esser considerate come del tutto fuori discussione; a questo proposito, Luporini insiste molto sul fatto che lo sviluppo di una teoria marxista non dipende solamente dall'applicazione di un modello teorico ai vari campi di indagine, ma da una incessante discussione sul modello stesso, da un «ripensamento e riapprofondimento continuo delle basi teoriche»: ogni elaborazione teorica marxista, infatti, «nel suo procedere avanti», cioè «a contatto col movimento della realtà, coi suoi mutamenti», «ha sempre bisogno di ritornare anche indietro, per scavare nei principi, nei fondamenti»[178]. E Marx stesso, secondo Luporini, era pervenuto ai suoi più importanti risultati scientifici sull'economia politica proprio in virtù di un simile sforzo costante di riflessione meta-teorica «in rapporto dialettico» con l'indagine empirica e teorica[179].

Dunque, il tentativo di Luporini in questi studi su Marx degli anni Settanta è quello di «rifarsi direttamente a Marx, a come si è strutturata la sua mente, alla storia della sua formazione»[180]; non certo per invitare a una *imitatio Christi*, né tanto meno perché egli pensasse che tutti i nodi teorici del marxismo potessero essere risolti sotto forma di storiografia marxiana, ma piuttosto per cercare di far riemergere i problemi e le domande teoriche che avevano mosso Marx e che lo avevano portato alle

[176] *La concezione della storia*, *infra*, p. 159.

[177] Sull'influenza dello strutturalismo, oltre alla parziale convergenza con la prospettiva teorica di Althusser, è da menzionare anche uno studio sulla linguistica strutturale che Luporini conduce nel 1964-65 (cfr. LUPORINI, *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, p. XXXIII).

[178] *Dentro Marx*, *infra*, p. 212.

[179] *Per l'interpretazione della categoria «formazione economico-sociale»*, *infra*, p. 90.

[180] *Con Marx, oltre i marxismi*, *infra*, p. 243.

sue principali acquisizioni teoriche, così da poterle valutare teoricamente in modo autonomo dalle soluzioni del marxismo successivo; solo così facendo, secondo Luporini, è possibile recuperare un rapporto fecondo con i problemi posti da Marx, che si prolungano fino al presente (suo e nostro)[181].

Ancora nel 1983, nell'intervista con Ottolenghi, Luporini parlerà di questo studio *dentro* Marx come di un lavoro aperto, difficile da «anticipare», e soprattutto capace di «serbare sorprese». I quattro saggi riuniti nella seconda parte di questa raccolta[182] rappresentano i primi tentativi di avviare un esame di Marx su queste nuove basi metodologiche, quindi con una forte attenzione alla pratica scientifica marxiana, e in particolar modo alla sua esigenza di acquisire una «dimensione teorica» appropriata e critica per lo svolgimento delle proprie indagini. I principali risultati di questo riesame mi sembrano riguardare, in estrema sintesi, tre questioni fondamentali, relative a: 1) il rapporto fra sincronia e diacronia nell'analisi marxiana; 2) la funzione della dialettica nella sistemica marxiana; 3) il significato della coppia concettuale *Gesellschaftsformation-ökonomische Gesellschaftsformation*.

5.1. *Il primato della sincronia e la problematica delle forme (o strutture)*

La prima di queste questioni è indubbiamente la più generale, e coinvolge direttamente due ambiti distinti: il rapporto fra scienza della società e scienza della storia, da un lato; l'intreccio di momento empirico e momento formale-strutturale nell'argomentazione del *Capitale*, dall'altro.

Come ho già accennato alla fine del § 4.2, secondo Luporini la teoria di Marx stabilisce, per l'analisi della società borghese-capitalistica, un primato epistemologico del sistematico sullo storico (ovvero del sistema sociale sulla storicità di esso). Marx rifiuta qualsiasi schema di tipo lineare per problematizzare la storia (come poteva essere per un certo Hegel, più o meno deformato) e decide di prendere le mosse dall'analisi della «società attuale» per ottenere, attraverso l'analisi del suo funzionamento, in modo differenziale e «*à rebours*», «'la coerenza del movimento' storico (economico), da cui è risultato il sistema presente»[183]. Non si tratta qui per Luporini di privilegiare banalmente il presente sul passato (liquidando i problemi della storia e della storicità), ma della necessità di assicurare un punto di accesso scientifico per concettualizzare la storia, e ottenere al contempo un criterio affidabile per selezionarne e ordinarne l'enorme mole di dati e fatti (in un modo né ideologico né speculativo)[184]; detto in altri termini, si tratta di fornire «una risposta non idealistica e non teleologica» al problema posto da Hegel «di che cosa *tiene insieme* il corso storico dell'umanità e gli fornisce un senso progressivo»[185].

Secondo Luporini, ciò è possibile per Marx proprio perché egli decide di prendere le mosse dal presente, vale a dire da quella che egli chiama la *jetzige Gesellschaft* (nelle *Randglossen* a Wagner);

---

[181] Luporini, del resto, aveva insistito più volte sull'autonomia del piano teorico contro ogni tentativo di riduzionismo della filosofia a sapere storico (cfr. LUPORINI, *Introduzione*, in *Dialettica e materialismo*, p. XXV). Da questo punto di vista Luporini si collocava su posizioni antitetiche rispetto a quelle di Garin, come ben ricostruito in M. CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento*, Roma-Bari 2011 (in particolare nel capitolo *Garin e Luporini: due maestri*).

[182] Ovvero *La merce come soggetto reale*; *Critica della politica e critica dell'economia politica in Marx*; *Per l'interpretazione della categoria di «formazione economico-sociale»*; *La concezione della storia in Marx*.

[183] *Critica della politica*, *infra*, p. 110.

[184] È da notare su questo problema preliminare-metodologico la divergenza con lo storicismo, che secondo Luporini «sa già sempre che cosa è storia […] rifacendosi a concetti o rappresentazioni intuizionali» di essa, «oblitera[ndo] così la profonda problematicità della nozione di 'storia'» che «l'impostazione critica della rivoluzione teorica marxiana tende invece […] a portare alla luce» (*La merce come soggetto reale*, *infra*, p. 67).

[185] LUPORINI, *Marx secondo Marx*, p. 221.

e soprattutto perché lo concepisce come «sistema», ovvero come dotato di una «sua interna articolazione, funzionalità dinamica e contraddittorietà»[186]. Ora, è soprattutto la nozione di *modo di produzione* che consente a Marx di far risaltare tanto la struttura interna di questa totalità sociale, quanto i limiti epocali di un determinato sistema sociale; e ciò perché il presente, proprio nella misura in cui fa sistema, non è rappresentabile come un punto costantemente mobile nel decorso temporale dei fatti. Ciò implica, pertanto, che la storia non appare più nella ricostruzione scientifica come processualità del tutto empirica e accidentale, né tanto meno come un lineare sviluppo teleologico, ma piuttosto come un *processo di strutturazione*: nello sviluppo storico delle società umane, l'interagire pratico degli uomini (la *prassi*) produce oggettivamente *forme* che «relativamente via via […] stabilizzano» il corso storico, «per poi essere sostituite sotto l'effetto di una *processualità* che può quindi entrare in conflitto con ciò che ha generato»[187]. In questa prospettiva, pertanto, il carattere «empirico» (e quindi «non-teleologico») del corso storico emerge ed è rintracciabile sempre in quanto esso «si produce in determinate *forme*»[188], seguendo le quali è possibile accedere al problema della storia in modo scientifico.

Nello scritto del 1983 sulla *Concezione della storia in Marx*, Luporini ricostruisce i momenti essenziali di questo discorso sulle 'forme' nel pensiero marxiano, mettendo in evidenza una progressiva accentuazione di questo aspetto dopo l'*Ideologia tedesca*; in quest'ultimo testo il problema è posto da Marx per mezzo del concetto di 'forma di relazioni' (nel senso di strutturazione delle relazioni umane a partire da un modo di produzione e da un grado di sviluppo delle forze produttive), per venire poi approfondito nel 1859 nella nozione ben più nota di 'struttura economica della società'. Sul piano ontologico (di teoria dell'essere sociale) e non semplicemente epistemologico, ciò si traduce in Marx – secondo Luporini – in una concezione delle società umane che combina «relazionismo» (o, come dirà altrove, «sistemica»)[189] e «prassismo», dal momento che le forme di relazioni umane che si generano a partire dall'interagire pratico fra gli individui (dalla prassi) finiscono sempre per stabilizzarsi e autonomizzarsi in «sistemi», in condizioni storiche della produzione e riproduzione sociale. E in nota, quasi per inciso, Luporini sulla scorta di questa idea fa un'osservazione di enorme rilevanza: «si possono avere […] interpretazioni della concezione di Marx tendenzialmente opposte se ci si orienta prevalentemente sul prassismo» – leggi: marxismo come filosofia della prassi (e sue deformazioni storicistiche) – «o viceversa, sul relazionismo strutturale» – leggi: interpretazione strutturalistica del marxismo – ma entrambe portano a «versioni riduttive e unilaterali di essa»[190]. Pertanto, l'accento posto sulle forme e sulle strutture non implica, per Luporini, una rinuncia alla processualità storico-empirica e alla dimensione della *praxis* umana, ma il loro inquadramento in una cornice teorica sistemica e antistoricistica, che ne rende possibile un uso controllabile scientificamente.

Nel *Capitale* questa impostazione porterà – secondo Luporini – all'esigenza metodologica di Marx di costruire un modello per far emergere le forme o strutture (non visibili altrimenti) che governano la realtà empirica (e quindi conseguentemente la processualità storica), vale a dire per riconquistare la realtà fenomenica – dalla quale l'analisi prende le mosse (la constatazione empirica della ricchezza

[186] *Dentro Marx*, *infra*, p. 222.
[187] *La concezione della storia*, *infra*, p. 165.
[188] LUPORINI, *Marx secondo Marx*, p. 226.
[189] *Con Marx, oltre i marxismi*, *infra*, p. 251.
[190] *La concezione della storia*, *infra*, p. 179, nota 45.

della società borghese come «immane raccolta di merci») – su un piano puramente concettuale, e renderla così intelligibile. Scrive Luporini:

> il principio empirico «merce» che inizialmente è sufficiente per delimitare il campo teorico «mondo delle merci» (in relazione alla nozione di «società di produttori di merci»), ha bisogno di venire distrutto nella sua empiricità per venire costruito concettualmente (cioè dimostrato) quale reale soggetto economico-sociale[191].

E ciò avviene immediatamente, nel momento in cui Marx decide di avviare un'analisi della merce «come "forma elementare"» e non come semplice «principio empirico»[192]. Una volta raggiunto questo punto di vista è possibile immettere nell'analisi il contenuto empirico, e rendere così intellegibile la storia come «un ripetersi (ma anche un successivo complicarsi) dell'effetto di struttura»[193]; il che, nel *Capitale*, è rappresentato dall'analisi del processo di scambio attraverso il quale si sviluppano storicamente le determinazioni della forma di merce (valore d'uso e valore di scambio) fino alla nascita del denaro (cioè all'isolamento di una merce da tutte le altre in funzione di equivalente generale).

Nella prassi dei soggetti umani (processo di scambio), dunque, si fa strada e si attua una struttura (forma di denaro), secondo una logica che è circolare e dialettica – presuppone cioè all'inizio ciò che si realizza alla fine – ma al contempo non teleologica, e che può ricordare – nota Luporini – la *causa sui* spinoziana. La forma di merce, infatti, agisce prima di essersi completamente dispiegata (separazione del denaro e trasformazione in capitale) e in questo modo guida in maniera latente un processo storico. Nell'ottica di Luporini, tuttavia, non c'è nulla di speculativo in questa concezione: in primo luogo perché quella latenza della forma di merce (anteriore al suo dispiegamento effettivo) è data e constatabile «dalla natura di 'merce' che *alcuni* prodotti del lavoro hanno acquisito e vengono acquisendo», e in secondo luogo perché non vi è una necessità a priori per questo processo, ma semplicemente un affermarsi «graduale e a tentoni»[194] di determinate possibilità a scapito di altre[195].

5.2. *La dialettica della forma di merce*

È la scoperta di questa logica (effetto di struttura) a spingere Marx a concepire la merce come soggetto reale dei processi sociali e storici, e non soltanto come soggetto epistemologico. Secondo Luporini, infatti, Marx userebbe la nozione di soggetto «per indicare qualcosa di autoidentico» che produce effetti reali, che è cioè «generatore di *azione* nel contesto sociale»[196], e la cui «effettualità» non può essere ricondotta o ridotta ad altri elementi. Non si tratta dunque – come abbiamo già avuto modo di vedere[197] – di una nozione coscienzialistica e antropologica di soggetto, bensì di un recupero critico della corrispondente concezione hegeliana; recupero che è reso possibile in Marx una volta che questo concetto viene emendato, da un lato, del suo carattere *idealistico* (per cui il soggetto reale

[191] *La merce come soggetto reale*, *infra*, p. 58.
[192] *Ibid.*
[193] *Ibid.*, p. 56.
[194] LUPORINI, *Marx secondo Marx*, p. 250.
[195] Si legga a proposito quanto Luporini scrive in *Marx secondo Marx*, p. 228: «perché, ad esempio, dal germe di un sistema mercantile si sviluppi il modo di produzione capitalistico devono essere soddisfatte […] alcune condizioni, ma non vi è nessuna intrinseca necessità per cui il maturarsi di quelle condizioni sia possibile solo in una formazione sociale di tipo feudale».
[196] *La merce come soggetto reale*, *infra*, p. 65.
[197] Cfr. *infra*, § 4.

sarebbe l'idea o il concetto), e, dall'altro, della sua *genericità* (per cui tutti i campi specifici sono ricondotti alle astratte determinazioni logiche).

Confondere queste due critiche a Hegel con una generica critica alla nozione di *Subjektivität* rappresenta, secondo Luporini, un passo fatale per chi voglia comprendere realmente l'approccio di Marx. Fin dalla sua critica giovanile del 1843, infatti, Marx cerca di «ripristinare i *soggetti reali* nella loro specificità» per poter cogliere il movimento reale e non mistificato; ma egli non riuscirà a soddisfare questa esigenza all'interno di un quadro ancora sostanzialmente feuerbachiano come quello della *Kritik* del 1843 e dovrà passare per un lungo raffinamento concettuale, che produce i suoi primi risultati solamente nel *Capitale*. Ora, nel quadro concettuale del materialismo storico, il soggetto dei processi storico-sociali (nell'epoca dominata dal modo di produzione capitalistico) non corrisponderà più né a una feuerbachiana 'essenza generica' (*Gattungswesen*) né ad alcunché di dato empiricamente (in senso più o meno positivistico). Esso coincide piuttosto con qualcosa che può essere raggiunto e ricostruito solamente per via concettuale – e quindi tale da «sfuggire alla diretta presa sensibile o percezionale, pur rimanendo in continuo e necessario rapporto […] con la sfera materiale-sensibile»[198]. Dunque, è solo riconoscendo questa posizione di Marx sul problema dei soggetti che, secondo Luporini, è possibile dare un significato specifico al suo confronto con Hegel e alla permanenza di una qualche forma di dialettica nella sua teoria.

Sono questioni sulle quali, com'è noto, si sono consumate tante discussioni filosofiche fra i marxisti nel secolo scorso, e alle quali le indicazioni di Luporini mi sembra forniscano un apporto estremamente chiarificante e teoreticamente fecondo. Per Luporini, infatti, non si tratta solo di fissare un'interpretazione corretta del celebre «rovesciamento» della dialettica e del suo «nocciolo razionale» – a farne «questioni di eredità, di retaggio», o peggio ancora «questioni filologiche», scrive Luporini, «non se ne cava le gambe»[199] – ma piuttosto di comprendere, nella pratica teorica di Marx, il nesso fra quella dialettica rovesciata e l'esigenza di criticità dell'economia politica.

A questo riguardo, secondo Luporini, occorre contrastare due distinte tendenze interpretative: da un lato, la tendenza a dare all'uso della dialettica da parte di Marx una funzione meramente espositiva dettata da necessità pratiche, di «perspicuità ed economia della trattazione»[200]; dall'altro, quella di appiattire la dialettica a una logica dello sviluppo storico instaurando un parallelismo fra storico e logico[201]. In queste due interpretazioni, infatti, viene completamente distorto e perso di vista quello che è l'aspetto più importante della dialettica: ovvero il suo descrivere una dinamica che è innanzitutto puramente logica (che ha a che fare con quelle che Hegel chiamava *Denkbestimmungen* della cosa), quindi non frammista a determinazioni temporali e storiche. Ed è in questo aspetto che secondo Luporini risiede il punto di maggiore convergenza fra Marx e Hegel: che nello specifico si traduce nella «concezione per cui tutto ciò che […] si presenta come immediato è anche sempre un mediato», per cui cioè ogni singolarità e particolarità esistente è sempre inserita in «totalità dinamiche»[202].

Il *nucleo razionale* di cui Marx parla e che permane anche dopo il capovolgimento della dialettica hegeliana non è altro dunque che questa dinamica logica; a cambiare, infatti, è solo il suo referente, ovvero il soggetto di questa dialettica che non è più, come in Hegel, l'*idea* – ipostatizzazione indebita

---

[198] *Dentro Marx, infra*, p. 216.
[199] *Ibid.*
[200] LUPORINI, *Marx secondo Marx*, p. 267.
[201] Le radici di ambedue queste tendenze si ritrovano in Engels, come Luporini aveva ampiamente argomentato nella seconda parte del saggio *Marx secondo Marx*.
[202] *Dentro Marx, infra*, p. 217.

del processo del pensiero umano – ma *das Materielle*; da non fraintendere, di nuovo, in senso empiristico, dal momento che «non vi è» alcun «ricorso alla immediata *fattualità* e *storicità*», ma solo a quelle forme e strutture emergenti dalla concreta e storica prassi umana degli individui associati (ovvero a quella sistemica risultante dal prassismo umano che ho menzionato sopra).

Dunque, la dialettica continua a essere operante ed epistemologicamente feconda in Marx, né a livello fenomenico-empirico né storico, bensì al livello delle forme o strutture, che ne sono il vero soggetto. Detto in altri termini, la dialettica è la logica che regola, da un lato, lo sviluppo e il complicarsi delle forme analizzate nel *Capitale* (dalla merce al capitale), e, dall'altro, le relazioni fra la forma semplice di merce e l'«attuosità» e «processualità dei loro contenuti»[203] (ovvero: fra le forme e i fenomeni).

Da questa impostazione teorica è dunque escluso categoricamente qualsiasi parallelismo tra sviluppo logico-dialettico e sviluppo storico, vale a dire la possibilità di «sviluppare 'dialetticamente'» le categorie economiche «in parallelo con il "movimento storico"»[204]. Questa è, a mio avviso, una delle acquisizioni principali di Luporini sui problemi della dialettica a cavallo fra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta. Se osserviamo ad esempio il modo in cui Luporini parla della dialettica nel saggio del 1962 *Verità e libertà*, possiamo constatare come questo punto di vista morfologico non fosse stato ancora raggiunto; la dialettica di Hegel, infatti, è ancora presentata da Luporini nei termini di «un grandioso sforzo di scoprire e dare strumentazione concettuale a una *ratio* (*Vernunft*) che sia in grado di render conto della processualità storica, in ciò che ha di proprio (per es. di contro a quella *naturale*), e del reciproco condizionarsi e richiamarsi del molteplice in essa»[205]. Si spiega così, in parte, perché nell'*Introduzione* del 1974 Luporini affermi che le questioni dialettiche affrontate nei saggi raccolti in *Dialettica e materialismo* «restano tutte *vere*, ma per *tutte* cambia qualcosa»[206]; che mi sembra vada esplicitato nel senso di un progressivo riconoscimento da parte di Luporini del fatto che la dialettica non costituisce un modo per concettualizzare la processualità storica, ma innanzitutto un modo per indagare ed esporre gli aspetti strutturali del sistema (che sono responsabili poi del dinamismo storico).

In definitiva, si potrebbe denominare questa interpretazione di Luporini del metodo marxiano – adoperando una dizione che beninteso non è sua – una specie di 'strutturalismo dialettico', in quanto combinazione di un approccio morfologico e non empirico-storico all'economia politica, e di un metodo dialettico per l'analisi di quelle forme. E in questa prospettiva si capisce bene perché antistoricismo e recupero critico della dialettica costituiscono in Luporini due operazioni assolutamente complementari. Dunque, in sintesi, il confronto col pensiero di Hegel non si esaurirebbe in Marx in un disimpegnato *kokettieren* – secondo le parole del *Poscritto* al *Capitale* del 1873 – ma, come si è visto, consisterebbe piuttosto in un'applicazione a un contenuto specifico (economia politica) e non empirico-storico del «metodo dialettico dello sviluppo» – sempre Marx, in una lettera a Engels del 27 luglio 1867.

Resta tuttavia un'ambiguità di fondo in Marx, secondo Luporini. Marx, infatti, volendo precisare la natura del «*proprio* metodo dialettico» in occasione della pubblicazione del *Capitale*, pare lasciarsi

---

[203] LUPORINI, *Marx secondo Marx*, p. 234.

[204] *Ibid.*, p. 275. In questa direzione andava invece l'interpretazione egheliana della coppia 'modo logico' e 'modo storico' dell'esposizione, cfr. *ibid.*, pp. 252-82.

[205] *Ibid.*, p. 117.

[206] *Ibid.*, p. XXV.

«risospingere verso le ben chiare ma ancora elementari posizioni della sua critica giovanile a Hegel»[207], quasi non si rendesse conto fino in fondo, per un verso, del nuovo terreno teorico in cui ora viene a collocarsi quel lato razionale della logica hegeliana – ovvero non più un'antropologia filosofica ma il materialismo storico – per un altro, dell'altro grande riconoscimento che ora egli tributa a Hegel: vale a dire, non solo quello di un nocciolo razionale, ma anche quello di aver esposto «le forme generali del movimento della dialettica»[208], di aver fornito la «forma fondamentale [*Grundform*] di ogni dialettica»[209]. Quest'ultimo è secondo Luporini il riconoscimento più compromettente di Marx nei confronti di Hegel, che apre però in Marx uno spazio teorico vuoto, non del tutto riempito se non appunto da quella pratica della dialettica estraibile dal *Capitale*. Questo è, mi sembra, uno di quei casi in cui Luporini, nel ripensamento dei problemi marxiani, si muove in «un aporeticismo controllato» – secondo la felice formulazione di André Tosel[210] – senza lasciarsi tentare da soluzioni di armonizzazione tanto rassicuranti quanto artificiose, ma senza neanche delineare programmi di ricerca e soluzioni sistematiche possibili.

5.3. *La disputa sulla nozione di 'formazione economica della società'*

Un ultimo aspetto della teoria marxiana che attira l'interesse di Luporini è rappresentato dalle nozioni di 'formazione sociale' (*Gesellschaftsformation*) e 'formazione economica della società' (*ökonomische Gesellschaftsformation*, più comunemente tradotta con 'formazione economico-sociale'). Secondo Luporini, infatti, è proprio nella costruzione di questa coppia di concetti che va rintracciato uno dei principali punti di approdo della meditazione meta-teorica sulle forme e sulla possibilità di dare una base scientifica allo studio della storia. La proposta avanzata da Luporini per l'interpretazione di questi due concetti è indubbiamente fra le sue più arrischiate ed eccentriche, e non sarà infatti esente da critiche, anche molto dure[211]. In contrasto con tutta una tradizione interpretativa, che partiva da Lenin, Luporini propone di interpretare la nozione di 'formazione economica della società' non nei termini di una semplice specificazione della nozione più comprensiva di 'formazione sociale' – ovvero, tale da denotare solamente i rapporti di produzione all'interno della classe più ampia di rapporti economici, politici e giuridici – ma come qualcosa di radicalmente eterogeneo.

La nozione di 'formazione sociale' è, per Luporini, una nozione sostanzialmente «classificatoria e tipizzante», «correlata a quella dei "modi di produzione"»[212], e la sua funzione teorica è quella di fissare dei criteri per poter distinguere un'epoca storica della produzione da un'altra (l'epoca capitalistica da quella feudale, asiatica e antica); il criterio per operare tale distinzione, com'è noto, è la predominanza all'interno di un sistema sociale di un modo di produzione rispetto a tutti gli altri. Nella lettura di Luporini, la costruzione di questo concetto svolge un ruolo decisivo in Marx, in quanto gli consente di dare un assetto rigoroso e scientifico all'economia politica e alla problematica della storia: solo per mezzo di essa, infatti, diventa possibile stabilire con precisione i limiti entro i quali

---

[207] *La merce come soggetto reale*, *infra*, p. 62.
[208] K. MARX, *Poscritto alla II edizione*, in ID., *Il capitale*, p. 87.
[209] ID., *Lettera a Kugelmann*, 6 marzo 1868, in K. MARX, F. ENGELS, *Opere complete*, XLIII, Roma 1975, p. 582.
[210] A. TOSEL, *Sul marxismo italiano degli anni sessanta*, «Critica marxista», 24/6, 1986, p. 74.
[211] Cfr. ad esempio E. NARDUCCI, M. MUGNAI, *Marx secondo Luporini*, «Belfagor», 30/3, 1975, pp. 311-35.
[212] *La concezione della storia*, *infra*, p. 183.

svolgere un'analisi scientifica, entro i quali e non oltre è consentito individuare per astrazione invarianti e costanti di una struttura economica.

Diverso invece sarebbe il problema che sta dietro alla nozione di *ökonomische Gesellschaftsformation*. Essa, infatti, non avrebbe a che fare tanto con la specificità di una determinata formazione sociale, ma servirebbe a Marx essenzialmente per denotare la *continuità* delle forze produttive nella *discontinuità* delle formazioni sociali e dei rispettivi modi di produzione; la formazione economica della società – si badi, logicamente e fattualmente al singolare[213] – designa pertanto «un *unicum continuum* le cui variazioni interne (nei rapporti che costituiscono […] il "modo di produzione") danno luogo alla discontinuità delle grandi *Gesellschaftsformationen*»[214]. In questa continuità, centrali sono le forze produttive perché, per quanto possano «variare nella loro composizione e natura, crescere e diminuire», esse non possono «diventare mai uguali a zero in una formazione sociale o durante il passaggio da una formazione sociale all'altra»[215].

Questa distinzione è illustrata nello scritto del 1977 qui raccolto, *Per l'interpretazione della categoria «formazione economico-sociale»*, che va letto anche come una continuazione del saggio *Marx secondo Marx* (1972), e come parte di un dibattito più ampio che coinvolse diversi studiosi in quegli anni[216]. A questo proposito, vale la pena notare che, sebbene non ci siano sostanziali mutamenti interpretativi fra questi due scritti, il giudizio netto, e persino caustico, dato in *Marx secondo Marx* in polemica con Emilio Sereni, viene non poco stemperato da Luporini. Quella distinzione che egli presentava allora come assolutamente perspicua e incontrovertibile, invisibile solo a uno sguardo troppo pregiudicato da una formazione post-leniniana, appare ora, nel 1977, come una «ambiguità e ambivalenza» di non «immediata evidenza», per cui parrebbe che l'uso del termine *ökonomische Gesellschaftsformation* «sia in Marx fluttuante fra due estremi o poli semantici»[217], uno dei quali è proprio quello sviluppato da Lenin. Come per il problema della dialettica, anche in questo caso ciò che più conta per Luporini non è la questione filologica, ma le implicazioni sistematiche di una certa interpretazione; e cioè il rischio di perdere una specificità dell'approccio marxiano ai problemi della storia, nel quale a un discorso di tipo unilineare (o continuistico) – basato sull'insopprimibile permanenza (a un certo grado) di forze produttive – si affianca un'istanza di scansione storica in termini di epoche della produzione sociale (cioè delle rispettive formazioni sociali). E per quanto, per mezzo di quest'ultima, si individui una cronologia *di fatto* lineare – fatta eccezione per il modo di produzione asiatico – l'operazione di Marx resta una selezione sistematica che non liquida le alternative possibili di sviluppo a inconseguenze del processo storico. Dunque Luporini vede in Marx «un *alternativismo*, almeno potenziale, se non proprio controfattuale, quale contrafforte teorico atto a correggere ogni tentazione di necessitarismo aprioristico»[218]; e, in un certo senso, per Luporini è come se Marx lasciasse assorbire tutto il linearismo storico della sua teoria (ovvero, a quel grado massimo consentito a una teoria che vuole restare scientifica e non scadere in

[213] Mossa interpretativa che costringe poi Luporini a rendere conto di quelle occorrenze del termine al plurale, le cui spiegazioni non sono sempre persuasive; si veda ad esempio il commento al passo in *Capitale*, I, 3, fornito in *Marx secondo* Marx, pp. 230-1.

[214] *Per l'interpretazione della categoria «formazione economico-sociale»*, *infra*, p. 77.

[215] *Ibid.*

[216] Su questo dibattito cfr. N. SIMONI, *Tra Marx e Lenin. La discussione sul concetto di formazione economico-sociale*, Napoli 2006, e T. REDOLFI RIVA, *La nozione di formazione economico-sociale nel marxismo di Emilio Sereni*, «Il pensiero economico italiano», 17/1, 2009, pp. 111-24.

[217] *Per l'interpretazione della categoria «formazione economico-sociale»*, *infra*, pp. 72 e 75.

[218] *La concezione della storia*, *infra*, p. 186.

filosofia della storia) dalla nozione di 'forze produttive' – atte a spiegare l'unità del processo storico e i punti di connessione fra un modo di produzione e l'altro – per lasciare poi spazio al complesso intreccio di alternative sincroniche nei processi diacronici.

Per concludere su questo punto, è interessante notare poi come Luporini cerchi di mettere in evidenza anche un'altra tendenza della pratica scientifica di Marx, che fa capo alla «categoria, in certo modo antisistemica (nell'uso che egli ne fa), di "ambiente (*Milieu*) storico"». Questa nozione servirebbe a Marx principalmente per raccogliere «tutte le variabili empiriche storiograficamente accertabili ma non sistematicamente dominabili (almeno in via diretta)»[219] dalla nozione sistemica di 'formazione sociale'; il che mostrerebbe, secondo Luporini, come Marx avesse anche tentato di controbilanciare un certo riduzionismo socio-economico (per quanto complesso e articolato) dei processi storici, implicato dal suo iniziale materialismo storico.

6. *Conclusioni*

Questi i principali fili conduttori che ho ritenuto utile mettere in evidenza per introdurre i lettori a una figura così complessa e sfaccettata come quella di Luporini. Essi mi sembrano riconducibili, in definitiva, ai tre temi generali evocati nel titolo di questa introduzione: quelli della *soggettività*, della *natura* e delle *strutture*. Come ho cercato di argomentare in queste pagine, infatti, la particolarissima fisionomia che il marxismo di Luporini verrà assumendo nel corso degli anni scaturirà proprio dalla sua capacità di coordinare questi tre problemi di fondo in un quadro teorico coerente e tutt'altro che eclettico. Un quadro difficile da classificare sotto una delle principali opzioni teoriche del marxismo di allora (storicismo, strutturalismo, umanismo), e che prenderà progressivamente forma a partire dalle singole battaglie e discussioni teoriche – come quella sullo storicismo, sul ruolo della dialettica e sull'interpretazione di alcune categorie marxiane – ma anche attraverso ricerche più solitarie – come quella sul Marx politico della fine degli anni Settanta. Tutto questo accompagnato poi dallo sforzo di non perdere mai di vista le connessioni con la realtà sociale, con le profonde trasformazioni alle quali essa andava incontro in quei decenni, e quindi anche con la pratica politica.

Nel 1974 Luporini descriveva il (suo) marxismo come «un campo di tensione teorica»[220] fra i due poli del *materialismo* e della *dialettica*. Ora, mi sembra che i saggi di questo volume ne traccino un altro, forse ancora più comprensivo: ovvero, il campo teorico che risulta dalla tensione fra il problema della *libertà* individuale e quello delle *strutture* sociali, ovvero fra un problema esistenziale e un problema sistemico, fra la centralità riconosciuta all'individualità (a tutti i suoi livelli) e la rilevanza dei meccanismi e condizionamenti macro-sociali che su di essa operano. In questa polarità mi sembra siano racchiusi i tratti più essenziali non solo di una teoria, di un modo di intendere e praticare il marxismo, ma forse anche di un uomo, delle sue inquietudini e speranze, così inscindibilmente intrecciate alla storia del Novecento.

Nei testi raccolti in questo volume il lettore avrà modo di verificare e rintracciare il percorso intellettuale che ho suggerito in queste pagine introduttive; ma soprattutto, credo, potrà saggiare la ricchezza e intelligenza dei contributi che questo importante intellettuale del secolo scorso ci ha

---

[219] *Ibid.*, p. 187.
[220] LUPORINI, *Introduzione*, in ID., *Dialettica e materialismo*, p. VIII.

lasciato; e se è vero che i suoi problemi sono in parte ancora i nostri, questi testi hanno ancora molto da dirci.

ROSARIO CROCE