

## La filosofia della storia democratica di Antonio Gramsci

Yohann Douet

Independent Scholar, [y.douet@laposte.net](mailto:y.douet@laposte.net)

Received: 23.03.2026 - Accepted: 08.06.2026 - Published: 30.06.2026

### *Abstract*

Gramsci ha sviluppato risorse teoriche che rispondono *ante litteram* alla *rimozione della storia* che caratterizza in larga misura il pensiero contemporaneo. Egli critica giustamente le concezioni dogmatiche della storia e respinge l'espressione «filosofia della storia». Ma non ha abbandonato il progetto stesso e ha affrontato le questioni classiche della filosofia della storia. Si è quindi chiesto quali siano le *forze motrici* della storia, chi siano i suoi *soggetti* e quale sia il suo *senso*, pur ritenendo che le risposte a queste domande siano sempre provvisorie, in quanto condizionate dalle attività e dalle lotte umane. La dialettica tra la consistenza del processo storico e la sua apertura alla *praxis* è quindi al centro del suo approccio. Ecco perché Gramsci sviluppa una filosofia della storia *di tipo nuovo*. Essa mira a produrre effetti storici ed è essa stessa *pratica*. Situata all'interno del processo storico, si concepisce come tale e si rivela quindi *immanente* e *riflessiva*. Costitutivamente *aperta* all'attività umana, è aperta principalmente a quella dei subalterni, che cerca di esprimere e intensificare: il modo migliore per descrivere una tale filosofia è quindi dire che essa è *democratica*.

### *Keywords*

Benedetto Croce, Contraddizione, Dialettica, Hegel, Laclau e Mouffé, Subalterni

## Antonio Gramsci's Democratic Philosophy of History

### *Abstract*

Gramsci developed theoretical resources that respond, as if in anticipation, to the *repression of history* that largely characterises contemporary thought. He rightly criticises dogmatic conceptions of history and rejects the expression “philosophy of history”. But he did not abandon the project itself and confronted the classic questions of the philosophy of history. He thus asked himself what the driving forces of history are, who its subjects are, and what its meaning is, while conceiving that the answers to these questions are always provisional, as they are conditioned by human activities and struggles. The dialectic between the consistency of the historical process and its openness to *praxis* is therefore at the heart of his approach. That is why Gramsci develops a philosophy of history *of a new kind*. Aiming to produce historical effects, it is itself *practical*. Situated within the historical process, it is conceived as such and thus proves to be *immanent* and *reflexive*. Constitutively *open* to human activity, it is primarily open to that of the subalterns, which it strives to express and intensify: the best way to describe such a philosophy is then to say that it is *democratic*.

### *Keywords*

Benedetto Croce, Contradiction, Dialectics, Hegel, Laclau and Mouffé, Subalterns.

# *La filosofia della storia democratica di Antonio Gramsci*

Yohann Douet

1.

La filosofia della storia non gode di buona fama ed è oggetto di numerose critiche. Secondo i suoi detrattori, il progetto stesso di una filosofia della storia sacrificherebbe la complessità storica e la contingenza intrinseca al corso degli eventi sull'altare di cause riduttive, di leggi rigide o di fini fissati *a priori*.<sup>1</sup> Le filosofie della storia negherebbero l'attività e la libertà umane nella teoria, e persino nella pratica, a causa della loro presunta influenza sui vari totalitarismi.<sup>2</sup> Agli antipodi di un metodo storiografico rigoroso, le filosofie della storia corrisponderebbero a un pensiero metafisico e addirittura trasferirebbero nella realtà mondana, secolarizzandolo, uno schema religioso ed escatologico.<sup>3</sup> La filosofia della storia, confutata dagli eventi e dai progressi intellettuali del XX secolo, sarebbe dunque un genere anacronistico, definitivamente confinato nel XIX secolo.<sup>4</sup>

La proliferazione di queste critiche accompagna la *rimozione della storia* che caratterizza la riflessione filosofica contemporanea, che il più delle volte affronta la politica solo in modo decontestualizzato e astratto, in particolare in termini individualistici e normativi (basti pensare, per esempio, alla centralità dei dibattiti sulle teorie della giustizia). Ciò conduce a concezioni antistoriche della politica, che rischiano di contribuire alla chiusura nel presentismo, rendendo particolarmente difficile la formulazione di un orizzonte di emancipazione concreto. Ma anche in correnti che pretendono di essere più realistiche e attente alle lotte collettive, la politica tende a essere pensata facendo astra-

---

<sup>1</sup> Si può pensare, per esempio, a K. R. Popper, *Miseria dello storicismo* (1944-1945), trad. it. a cura di C. Montaleone, Milano, Feltrinelli, 2008.

<sup>2</sup> H. Arendt, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi* (1958), in Ead., *Tra passato e futuro*, trad. it. di T. Gargiulo, Milano, Garzanti, 1991, pp. 70-129.

<sup>3</sup> K. Löwith, *Significato e fine della storia: i presupposti teologici della filosofia della storia* (1953), trad. it. di F. Tedeschi Negri, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.

<sup>4</sup> M. Foucault, *Sui modi di scrivere la storia*, in *Archivio Foucault 1. Interventi, colloqui, interviste. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. Revel, trad. it. di G. Costa, Milano, Feltrinelli, 1996, pp. 153-69.

zione dalla storia. Così, il postmarxismo di Laclau e Mouffe pensa le identità e gli antagonismi come il prodotto di pratiche politiche contingenti di articolazione egemonica e rifiuta di derivarli da un processo storico oggettivo, poiché ciò significherebbe, ai loro occhi, ricadere nell'essenzialismo. Inoltre, essi credono di ritrovare in Gramsci questa intuizione postmarxista, sia pure ancora segnata da alcuni residui di essenzialismo, e ritengono che egli abbia concepito la storia come «una serie discontinua di formazioni egemoniche o di blocchi storici»,<sup>5</sup> ossia come una successione contingente di insiemi di relazioni tra attori integralmente definiti da tali relazioni, svuotando dunque il processo storico di ogni sua consistenza propria.

Al contrario, mi sembra che Gramsci, che sostiene l'identità dialettica tra politica e storia e dunque l'impossibilità di pensare l'una facendo astrazione dall'altra, possa aiutarci a resistere a questa tendenza dominante del pensiero politico contemporaneo.

Del resto, le critiche alla filosofia della storia erano già frequenti ai tempi di Gramsci, in particolare a partire dallo storicismo di Croce.<sup>6</sup> Lo stesso Gramsci respinge l'espressione «filosofia della storia» e attacca senza pietà le filosofie *dogmatiche* della storia (capp. 2 e 3). Ma non si ferma qui, perché si può ritenere che i *Quaderni del carcere* rispondano, come in anticipo, alle critiche contemporanee che respingono ogni tipo di filosofia della storia.

Al cuore dello storicismo assoluto e della filosofia della *praxis* si trova certamente l'*apertura* all'attività umana, ma anche lo sforzo di cogliere la storia nella sua *consistenza*: è questa dialettica tra *praxis* e processo che viene messa a fuoco attraverso concetti quali *rapporti di forza*, *blocco storico*, *egemonia* e *contraddizione* (capp. 4 e 5). Le riflessioni dei *Quaderni* abbozzano così, con e contro Hegel, una filosofia della storia di tipo nuovo: pratica, immanente, riflessiva, aperta e democratica (capp. 6 e 7). Esse consentono in definitiva di pensare alla possibilità di un senso della storia, di cui nulla garantisce tuttavia la realizzazione (cap. 8).

---

<sup>5</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Egemonia e strategia socialista. Verso una politica democratica radicale* (1985), trad. it. di F. M. Cacciatore e M. Filippini, Genova, Il Melangolo, 2011, p. 131.

<sup>6</sup> Per una formulazione incisiva della critica crociana alla filosofia della storia, cfr. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* (1917), Napoli, Bibliopolis, 2007, cap. 4 (*Genesi e dissoluzione ideale della "Filosofia della storia"*, pp. 54-69). Per uno studio più generale del complesso rapporto di Croce con la filosofia della storia, cfr. D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Bologna, il Mulino, 2005.

## 2. Il rifiuto dell'espressione «filosofia della storia»

Gramsci non riprende l'espressione «filosofia della storia» in riferimento al proprio pensiero e la utilizza soprattutto in modo critico. Inoltre, questa espressione compare solo in alcune note dei *Quaderni*.

La prima di esse tratta del dibattito che si era svolto nel 1910 circa la creazione di una cattedra di filosofia della storia all'Università di Roma per lo storico e saggista Guglielmo Ferrero, proposta che Croce aveva fermamente combattuto al Senato, sia per ostilità al sociologismo positivistico di Ferrero, sia per ostilità alla filosofia della storia in quanto tale.<sup>7</sup> Gramsci, come Croce, nutriva poca stima di Ferrero, che non considerava un vero storico, rispettoso della singolarità delle situazioni storiche, ma l'autore di un «romanzo ideologico d'appendice», a causa della sua dicotomia tra civiltà della «quantità» e civiltà della «qualità», che applicava schematicamente per pensare ampi tratti della storia (come ad esempio quella dell'antica Roma).<sup>8</sup> L'espressione «filosofia della storia» rimanda, quindi, in Gramsci, a visioni astratte della storia umana – passata o futura – paragonabili a quelle di Ferrero.

Un altro esempio conferma l'uso di questa espressione, collegando l'idea di filosofia della storia allo schematismo che caratterizza il pensiero di Giuseppe Ferrari:

Come il giacobinismo storico (unione della città e della campagna) si è diluito e astrattizzato in Giuseppe Ferrari. La «legge agraria» da punto programmatico concreto e attuale, ben circoscritto nello spazio e nel tempo, è divenuta una vaga ideologia, un principio di filosofia della storia.<sup>9</sup>

Infine, Gramsci evoca in diverse note la «filosofia della storia» di Hegel.<sup>10</sup> Si noti che l'espressione viene sostituita nella riscrittura di una di queste note:

---

<sup>7</sup> Cfr. Q 28, § 10: *QC*, p. 2329 (primi mesi del 1935), prima stesura in Q 1, § 41: *QM*, p. 33 (dicembre 1929-febbraio 1930). A causa della campagna contro Ferrero, condotta in particolare sulle pagine de «La Voce», la cattedra non fu istituita.

<sup>8</sup> Cfr. Q 22, § 8: *QC*, p. 2159 (seconda metà del 1934), prima stesura in Q 1, § 143: *QM*, p. 152 (febbraio-marzo 1930). Croce parlava di «romanzo storico» a proposito di Ferrero (B. Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, 1921, vol. 2, p. 246).

<sup>9</sup> Q 8 [c], § 35 [G 35]: *QM*, p. 1568 (febbraio 1932). In un'altra nota, Gramsci cita Alessandro Levi, che cerca di mostrare tutta la differenza tra il marxismo e le teorie di Ferrari. Cfr. Q 11, 7°, § 2 [G 2] *QC*, pp. 1368-69 (dicembre 1932), prima stesura in Q 8 [b], § 53 [G 218]: *QM*, p. 1489 (dicembre 1932). Dei testi dei *Quaderni del carcere* si indicherà la numerazione stabilita da Gianni Francioni per l'Edizione Nazionale e, nei casi di divergenza, quella dell'edizione Gerratana preceduta da G tra parentesi quadre.

<sup>10</sup> Oltre al passaggio citato, cfr. Q 11, 5°, § 4 [G 49]: *QC*, p. 1471 (agosto-dicembre 1932),

In ciò la differenza essenziale tra Vico ed Hegel, tra dio e Napoleone – spirito del mondo, tra la pura speculazione astratta e la «filosofia della storia» che dovrà portare all'identificazione di filosofia e storia, del fare e del pensare, del «proletariato tedesco come unico erede della filosofia classica tedesca».<sup>11</sup>

In ciò la differenza essenziale tra Vico ed Hegel, tra dio e la provvidenza e Napoleone – spirito del mondo, tra una astrazione remota e la storia della filosofia concepita come sola filosofia, che porterà all'identificazione sia pure speculativa tra storia e filosofia, del fare e del pensare, fino al proletariato tedesco come solo erede della filosofia classica tedesca.<sup>12</sup>

Hegel sostiene l'identificazione della storia e della filosofia, del fare (pratica) e del pensiero (teoria). Certo, questa identificazione è concepita come realizzazione dello Spirito, motivo per cui Hegel rimane «speculativo».<sup>13</sup> Tuttavia, la sua filosofia presenta già importanti elementi immanentistici e apre la possibilità di un vero e proprio storicismo assoluto che trova realizzazione con la filosofia della *praxis*. Si può supporre che sia proprio perché Hegel è riuscito in una certa misura a pensare la storia in modo concreto, che Gramsci rinuncia qui a usare nei suoi confronti l'espressione «filosofia della storia», indubbiamente carica di una connotazione negativa. Ma torneremo più avanti sull'ambivalenza della concezione della storia di Hegel secondo Gramsci.

### 3. La critica alle filosofie dogmatiche della storia

In accordo su questo punto con i principi dello storicismo assoluto rivendicati da Croce, Gramsci rifiuta quindi le filosofie della storia che vedono il corso della storia in modo astratto e schematico. Queste ultime, siano esse idealistiche (finalistiche, provvidenzialistiche o speculative) o materialistiche (in particolare i marxismi deterministici, meccanicistici ed economicistici), concepiscono la storia a partire da un elemento trascendente rispetto a essa: fine ultimo, volontà di un essere onnipotente o causa prima.

---

prima stesura in Q 8 [b], § 43 [G 208]: *QM*, p. 1373 (febbraio-marzo 1932).

<sup>11</sup> Q 4 [c], § 8 [G 56]: *QM*, p. 812 (novembre 1930).

<sup>12</sup> Q 10, § 42.x [G II, 41.x]: *QC*, p. 1317 (agosto-dicembre 1932).

<sup>13</sup> Q 11, 6°, § 13 [G 62]: *QC*, p. 1487 (agosto-dicembre 1932), prima stesura in Q 4 [b], § 47 [G 45]: *QM*, p. 728 (ottobre-novembre 1930).

Croce aveva mosso una critica di questo tipo al marxismo, accusandolo di presupporre una base economica sottesa al processo storico, da cui questo sarebbe determinato unilateralmente. Gramsci gli risponde esplicitamente:

La filosofia della *praxis* deriva [...] dalla concezione immanentistica della realtà, ma da essa in quanto depurata da ogni aroma speculativo e ridotta a pura storia o storicità o a puro umanesimo. Se il concetto di struttura viene concepito «speculativamente», certo esso diventa un «dio ascoso»; ma appunto esso non deve essere concepito speculativamente, ma storicamente, come l'insieme dei rapporti sociali in cui gli uomini reali si muovono e operano, come un insieme di condizioni oggettive che possono e debbono essere studiate con i metodi della «filologia» e non della «speculazione».<sup>14</sup>

Lungi dal cadere sotto le critiche di Croce, il marxismo ben compreso rende giustizia all'attività umana – la *praxis* – e alla singolarità concreta delle situazioni, e concepisce la storia a partire da sé stessa, in modo assolutamente *immanente*.<sup>15</sup>

In questa concezione, la storia è costituita dalla molteplicità delle attività e delle forze umane in interazione. Poiché queste attività si svolgono nel quadro dei rapporti sociali che si intrecciano tra loro, la storia corrisponde all'«insieme dei rapporti sociali in processo di sviluppo».<sup>16</sup> E poiché questi rapporti sociali sono in larga misura rapporti di forza, Gramsci può scrivere che «la storia [...] è una continua lotta di individui e di gruppi per cambiare ciò che esiste in ogni momento dato».<sup>17</sup> Reciprocamente, la politica può essere pensata come «storia

---

<sup>14</sup> Q 10, § 6.8 [G I, 8]: *QC*, p. 1226 (metà aprile-metà maggio 1932). Gramsci accusa a sua volta Croce di non essere riuscito a seguire in modo coerente il suo principio storicistico e a liberarsi dalla speculazione, dalla teologia e dalla trascendenza, a causa della sua concezione della storia come opera dello Spirito. Sulla differenza tra lo storicismo realistico, concreto e critico di Gramsci e lo storicismo speculativo e idealistico di Croce, cfr. G. Cacciatore, *Storicismo speculativo e storicismo critico*, in *Tornare a Gramsci. Una cultura per l'Italia*, a cura di G. Polizzi, Grottaferrata, Avverbi, 2010, pp. 197-212; F. Frosini, *Storicismo e storia nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, «Bollettino filosofico», XXVII, 2011-2012, pp. 351-67; e S. Mansfield, *Gramsci and the Dialectic: Resisting "enCrocement"*, in *Rethinking Gramsci*, ed. by M. E. Green, London, Routledge, 2011, pp. 217-37.

<sup>15</sup> Cfr. cap. 7, *infra*. Sull'immanenza in Gramsci, cfr. F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci*, cap. 2; e P. D. Thomas, *Immanence*, «Historical Materialism», 16, 2008, n. 1, pp. 239-43. È probabile che l'approccio immanente alla storia proposto da Gramsci si ispiri in particolare alle concezioni sviluppate da Ernst Bernheim nel *Lehrbuch der historischen Methode* (1889), in cui si criticano diversi approcci trascendenti alla storia (cfr. Frosini, *La religione dell'uomo moderno*, cit., pp. 126-27).

<sup>16</sup> Q 10, § 6, «sommario» [G I, «sommario»]: *QC*, p. 1209 (metà aprile-metà maggio 1932).

<sup>17</sup> Q 16, § 12: *QC*, p. 1878 (giugno-luglio 1932-seconda metà 1934), prima stesura in Q 8 [c],

in atto».<sup>18</sup> L'identità di ciascuna delle forze socio-storiche dipende quindi dai rapporti che intrattengono tra loro, che si tratti di rapporti di puro antagonismo, di alleanza, di dominio, di egemonia, ecc. L'organizzazione e la relativa unificazione di un gruppo sociale dipendono sempre – positivamente o negativamente – dagli altri gruppi sociali, e la capacità di una forza socio-politica di agire in modo autonomo deve sempre essere conquistata in relazione ai gruppi avversari. La storia è quindi in gran parte costituita da lotte, e queste lotte mettono in contrapposizione attori collettivi, che si formano nel corso di questi stessi processi di lotta, pur essendo, ovviamente, condizionati materialmente ed economicamente.<sup>19</sup>

Così come critica l'essentialismo oggettivo (in particolare il determinismo economico), Gramsci rifiuta l'essentialismo soggettivo, secondo cui i processi storici sono opera o espressione di un soggetto dato, che si tratti dello Spirito oggettivo, dello Stato, di un gruppo sociale visto come preconstituito e omogeneo, ecc. Se si utilizza il termine soggetto storico,<sup>20</sup> occorre precisare con Roberto Finelli che per Gramsci «il soggetto, capace di dar luogo all'iniziativa storica, non è mai *presupposto* ma sempre *posto*, ovvero sempre istituito dall'azione politica».<sup>21</sup>

Per Finelli, ciò equivale a dire che «la filosofia gramsciana della politica» è «nella sua più radicale originalità, negazione di ogni filosofia della storia».<sup>22</sup> Allo stesso modo, come abbiamo visto nel cap. 1, per Laclau e Mouffe l'intuizione più feconda di Gramsci, quella che anticiperebbe il loro post-marxismo, sembra invalidare ogni filosofia

---

§ 156 [G 156]: *QM*, p. 1642 (aprile 1932).

<sup>18</sup> Q 6, § 97: *QM*, p. 1129 (marzo-agosto 1931).

<sup>19</sup> Sul ruolo costitutivo della lotta nella storia umana, cfr. Frosini, *La religione dell'uomo moderno*, cit., in particolare l'introduzione.

<sup>20</sup> Va notato che, poiché Gramsci non pensa mai le soggettività (individuali o collettive) come semplici, omogenee e già date, ma le concepisce sempre come condizionate da rapporti sociali complessi e come inserite in processi incompiuti di costituzione o di formazione, egli tende a privilegiare i termini "persona" o "personalità" rispetto a quello di "soggetto" (si veda in particolare P. D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden-Boston, Brill, 2009, pp. 396-405; e Id., *Gramsci e le temporalità plurali*, in *Tempora multa. Il governo del tempo*, a cura di V. Morfino, Milano-Udine, Mimesis, 2013, p. 207).

<sup>21</sup> R. Finelli, *Universale concreto e universale astratto nel pensiero di Antonio Gramsci*, in *Modern Times. Gramsci e la critica dell'americanismo*. Atti del convegno internazionale organizzato dal Centro di Iniziativa Politica Culturale di Roma, a cura di G. Baratta e A. Catone, Milano, Diffusioni'84, 1989, pp. 211-12.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

della storia.<sup>23</sup> Ciò è vero se si parla delle filosofie dogmatiche della storia, che postulano una causa, un fine o un soggetto trascendente della storia. Ma il pensiero di Gramsci tende proprio a forgiare una filosofia della storia di tipo nuovo.

#### 4. Ripensare il processo storico: rapporti di forza, blocco storico, egemonia

La filosofia della storia può essere definita in due modi. In un'accezione debole, indica la riflessione filosofica sui concetti che consentono di pensare i fenomeni storici (classe o gruppo sociale, forza politica, società, evento, periodo o epoca, crisi, rivoluzione, ecc.). In un'accezione forte, rimanda a una visione *totalizzante* del corso degli eventi storici, che si sforza di restituirne *la coerenza e l'unità*, se non addirittura la razionalità propria. La filosofia della storia intesa in questa seconda accezione implica (contrariamente a una semplice narrazione storica descrittiva, per quanto ambiziosa) il fatto di porsi esplicitamente la questione delle *logiche motrici* del cambiamento storico, la questione dei *soggetti della storia* e la questione del *senso* (della direzione e del significato) di questo processo, anche se l'esito della riflessione può essere che un tale senso risulta assente.

Non c'è dubbio che gli scritti carcerari di Gramsci forniscono numerosi elementi per elaborare una filosofia della storia nella prima di queste due accezioni, nella misura in cui gettano nuova luce sui concetti storici citati e ne sviluppano altri (blocco storico, Stato integrale, egemonia, rivoluzione passiva, ecc.).

Ma, come vedremo tra poco, questi testi sono anche costellati di riflessioni che, pur essendo spesso formulate in occasione dell'analisi di casi concreti, abbozzano una filosofia della storia anche nell'accezione forte. Anche se l'apertura della storia all'attività umana, così come l'irriducibile singolarità delle situazioni storiche, sono al centro del suo pensiero, Gramsci conserva l'ambizione di cogliere il corso degli eventi in un modo relativamente unificato e coerente. Egli cerca di rendere intelligibile il processo storico (almeno quello dell'Euro-

---

<sup>23</sup> Si pensi anche alla seguente affermazione di Wolfgang Fritz Haug, che sembra escludere la filosofia della storia *in generale*: «La reinterpretazione del materialismo storico alla luce dell'abbozzo gramsciano di una filosofia della *praxis* elimina gli evoluzionismi fatalistici, gli oggettivismi e le false garanzie della filosofia della storia che hanno continuato, in forma residuale, ad affiggere il pensiero marxiano» (W. F. Haug, *From Marx to Gramsci, from Gramsci to Marx: Historical Materialism and the Philosophy of Praxis*, «Rethinking Marxism», XIII, 2001, n. 1, p. 78, trad. nostra).

pa occidentale), senza dissolverlo nella contingenza e nell'indeterminatezza, senza ridurlo a un puro divenire o a una serie di eventi indipendenti. Si sforza di restituire la *consistenza*, le linee di forza e le *logiche motrici* fondamentali di questo processo storico, nonché la sua differenziazione in epoche pensate come totalità (relative e complesse), pur facendo attenzione a non adottare un approccio dogmatico e metafisico.<sup>24</sup> Gramsci tematizza anche la questione dei *soggetti storici* attivi (le forze socio-politiche in rapporto, o i gruppi sociali in lotta, tra cui le più fondamentali sono le classi), pur concependoli in modo relazionale (in particolare a partire dalla configurazione dei rapporti di forza), senza ipostatizzarli o astrarli dal processo storico (cioè senza presupporli). Infine, scommette sulla possibilità di dare un *sensu* alla storia – di darle sia una direzione sia un significato – senza tuttavia che ciò sia garantito.<sup>25</sup>

Per riflettere sulla *consistenza* del processo storico senza cadere nel riduzionismo, Gramsci ricorre in particolare al concetto di «rapporti di forza».<sup>26</sup> Questi costituiscono, in un certo senso, la *carne* della storia.<sup>27</sup> Egli distingue tre gradi o momenti all'interno di questi ultimi: economico, politico e militare. Il primo momento, quello economico, è caratterizzato da una forte regolarità, poiché rimanda alla demografia di un paese, alle forze produttive, alla distribuzione della popolazione tra le classi sociali, ecc.<sup>28</sup> È a partire da questo primo momento (in

<sup>24</sup> Alberto Burgio è ad oggi l'autore che ha scritto più diffusamente sulla concezione gramsciana del processo storico (cfr. in particolare A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Roma, DeriveApprodi, 2014). Nonostante il grande interesse dei suoi lavori, essi offrono un'interpretazione del pensiero gramsciano che può considerarsi sbilanciata, nella misura in cui pongono l'accento sulla consistenza e sul carattere oggettivo del processo storico piuttosto che sulla sua apertura alla *prassi* umana e sulla dimensione relativamente contingente delle lotte che lo costituiscono.

<sup>25</sup> Cfr. cap. 8, *infra*. Inoltre, cfr. Y. Douet, *Affronter la crise de la modernité. Hégémonie et sens de l'histoire chez Gramsci*, «Actuel Marx», LXVIII, 2020, n. 2, pp. 175-92.

<sup>26</sup> Per una dimostrazione della crescente centralità del concetto di «rapporti di forza» nei *Quaderni*, cfr. G. Cospito, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei «Quaderni del carcere»*, Napoli, Bibliopolis, 2011.

<sup>27</sup> Riprendo qui liberamente la metafora della “carne del mondo”, mediante la quale Merleau-Ponty cercava di comprendere la reversibilità costitutiva del sensibile (non foss'altro perché il corpo senziente appartiene al mondo che sente), essendo la carne indissociabilmente sentita e senziente, oggettiva e soggettiva. In modo analogo, i rapporti di forza che costituiscono la “carne” della storia sono sempre indissociabilmente oggettivi e soggettivi, sebbene possano esserlo in gradi diversi, e sfuggono quindi a tale dicotomia.

<sup>28</sup> Q 13, § 17: *QC*, p. 1583 (maggio 1932-novembre 1933), prima stesura in Q 4 [b], § 39 [G 38]: *QM*, p. 708 (ottobre 1930).

ordine logico) che si può analizzare il momento politico, corrispondente al «grado di omogeneità, di autocoscienza e di organizzazione raggiunto dai vari gruppi sociali»,<sup>29</sup> e il momento militare, cioè lo scontro diretto tra forze costituite o l'equilibrio determinato che risulta dal rapporto tra tali forze. Questi rapporti di forza a diversi livelli si organizzano in una totalità dinamica e costituiscono un blocco storico, definito da Gramsci come l'unità dialettica della struttura e delle sovrastrutture.<sup>30</sup>

Il concetto di blocco storico è particolarmente rilevante per riflettere sulla relativa *coerenza* di un insieme socio-storico complesso e sulla relativa continuità di un'epoca.<sup>31</sup> Pertanto, per riflettere correttamente – e meglio di Croce, che Gramsci critica in questo passaggio – sulla storia dell'Europa nel XIX secolo, è necessario concepirlo come «la formazione di un blocco storico» moderno, il che implica abbracciare tutto il “lungo XIX secolo” (per riprendere l'espressione di Eric Hobsbawm):

Può pensarsi una storia unitaria dell'Europa che si inizi dal 1815, cioè dalla Restaurazione? Se una storia d'Europa può essere scritta come formazione di un blocco storico, essa non può escludere la Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, che del blocco storico europeo sono la premessa «economico-giuridica», il momento della forza e della lotta. Il Croce assume il momento seguente, quello in cui le forze scatenate precedentemente si sono equilibrate, «catartizzate» per così dire, fa di questo momento un fatto a sé e costruisce il suo paradigma storico.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> La definizione più chiara di blocco storico si trova in Q 8 [b], § 17 [G 182]: *QM*, p. 1456 (dicembre 1931). Su questo concetto, rimane utile il lavoro di H. Portelli: *Gramsci et le bloc historique*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1972.

<sup>31</sup> Il concetto di blocco storico nei *Quaderni* è analizzato a lungo in Y. Douet, *Saisir l'histoire. Conception de l'histoire et périodisation chez Antonio Gramsci*, tesi di dottorato discussa all'Università Paris Nanterre, 2018, cap. 5., testo disponibile al sito: <https://hal.science/tel-04538541v1> (12 giugno 2026). Le conclusioni di questo capitolo emendano la tesi di Cospito secondo cui la nozione di «blocco storico» occuperebbe un posto secondario nei *Quaderni*, costituirebbe solo un'alternativa transitoria alla dicotomia struttura/suprastruttura e tenderebbe infine a essere superata dalla problematica gramsciana dei «rapporti di forza», che permette di cogliere le situazioni in modo sempre singolare e dinamico. Mi sembra piuttosto che la nozione di blocco storico sia complementare e dialetticamente legata alla concezione dei rapporti di forza, di cui consente di cogliere l'unità relativa e la coerenza complessiva; per questa ragione essa conserva una funzione teorica decisiva anche quando non compare più esplicitamente sotto la penna di Gramsci.

<sup>32</sup> Lettera a Tatiana Schucht del 9 maggio 1932, in *LC*, p. 785.

Per comprendere un'epoca come il XIX secolo è necessario cogliere e restituire processi di ampia portata: lo sviluppo di una struttura economica capitalistica, la costruzione di forme politiche costituzionali, le unificazioni nazionali, la diffusione di ideologie organiche secolarizzate (liberali, democratiche o nazionalistiche), il passaggio a una socialità più aperta e fluida che non è imprigionata in una rigida gerarchia tradizionale in "ordini", ma si basa più direttamente sulla dinamica delle classi.<sup>33</sup> Questi processi, relativamente autonomi e caratterizzati da ritmi propri, possono tuttavia essere pensati come intrattenenti relazioni di *traducibilità reciproca* (come nel caso della traducibilità reciproca affermata esplicitamente da Gramsci tra economia inglese, politica francese e filosofia tedesca).<sup>34</sup> Essi sono intrecciati dialetticamente e possono essere considerati come parte di un processo più ampio ed estremamente complesso, ovvero la formazione di un blocco storico moderno. Non si tratta di comprendere questo periodo come l'espressione sempre più netta di principi (libertà, razionalità, ecc.) che si suppone definiscano per essenza la modernità, il che ci farebbe ricadere in uno schema di pensiero vicino alle filosofie dogmatiche della storia. È invece indispensabile ricostruire le attività umane, i rapporti di forza e le lotte che costituiscono concretamente il processo storico in questione.

La storia del lungo XIX secolo deve essere intesa anche come quella della conquista del potere da parte della borghesia. Questa conquista ha assunto, in ogni situazione, forme specifiche. È stata schietta e ha mobilitato le masse subalterne nel caso della Rivoluzione francese, oppure progressiva e basata su compromessi parziali con le vecchie classi dominanti nel caso delle rivoluzioni passive. Il potere acquisito dalla borghesia ha mescolato dominio ed egemonia in proporzioni molto diverse, e secondo modalità ogni volta singolari. L'affermazione del potere borghese, e poi il suo mantenimento contro le minacce di crisi e disgregazione, sono il risultato di molteplici lotte, che si sono svolte a diversi livelli della realtà sociale (economico, politico, ideologico, militare, ecc.). Anche nel paese in cui la formazione dell'egemonia

---

<sup>33</sup> Q 8 [c], § 2 [G 2]: *QM*, p. 1542 (gennaio 1932).

<sup>34</sup> Cfr. Y. Douet, *L'Histoire et la question de la modernité chez Antonio Gramsci*, Paris, Classiques Garnier, 2022, pp. 191-97 e 246-47. Sulla nozione di traduzione in Gramsci, cfr. R. Descendre, J.-C. Zancarini, *De la traduction à la traductibilité: un outil d'émancipation théorique*, «Laboratoire italien», 18, 2016; <https://journals.openedition.org/laboratoireitalien/1065> (12 giugno 2026).

borghese è stata più netta, essa è passata attraverso una lunga serie di sconvolgimenti politici:

Solo nel 1870-71, col tentativo comunalistico si esauriscono storicamente tutti i germi nati nel 1789 cioè non solo la nuova classe che lotta per il potere sconfigge i rappresentanti della vecchia società che non vuole confessarsi decisamente superata, ma sconfigge anche i gruppi nuovissimi che sostengono già superata la nuova struttura sorta dal rivolgimento iniziatosi nel 1789 e dimostra così di essere vitale e in confronto al vecchio e in confronto al nuovissimo. [...] Le contraddizioni interne della struttura sociale francese che si sviluppano dopo il 1789 trovano una loro relativa composizione solo con la terza repubblica e la Francia ha 60 anni di vita politica equilibrata dopo 80 anni di rivolgimenti a ondate sempre più lunghe: 89-94-99-1804-1930-1848-1870.<sup>35</sup>

Inoltre, l'egemonia di una classe non pone fine alle resistenze dei subalterni, e la tregua conquistata dalla borghesia è solo temporanea: la crisi delle società borghesi si manifesta rapidamente, a causa del rallentamento economico e delle trasformazioni del capitalismo in senso imperialistico, nonché dell'organizzazione delle classi subalterne su scala di massa (ciò che Gramsci definisce sinteticamente come il «fenomeno sindacale»), che sconvolge le coordinate delle lotte.<sup>36</sup>

Il rapporto di dominio ed egemonia esercitato da un gruppo sociale su altri consente di comprendere come si formi tra di essi una certa unità, che tuttavia non assorbe del tutto l'antagonismo. Allo stesso modo, la stabilizzazione provvisoria dei rapporti di forza (al di fuori dei periodi di transizione, di crisi o di rivoluzione) in un blocco storico permette di pensare alla parziale coerenza di un'epoca. È dunque chiaro che i principali concetti elaborati da Gramsci nei *Quaderni* delineano una comprensione *totalizzante* – ma non *riduzionistica* o *essenzialistica* – del processo storico. Per lui si tratta di collocarsi al cuore della dialettica tra la consistenza intrinseca del processo storico e la sua apertura, e di discernere le regolarità all'interno della molteplicità degli eventi e delle situazioni, senza sottrarsi all'immanenza dei rapporti di forza. È proprio mettendo a fuoco queste tensioni tra totalizzazione

---

<sup>35</sup> Q 13, § 17: *QC*, pp. 1581-82 (maggio 1932-novembre 1933), prima stesura in Q 4 [b], § 39 [G 38]: *QM*, p. 708 (ottobre 1930).

<sup>36</sup> Q 15, § 47: *QC*, p. 1808 (maggio 1933); Q 15, § 59: *QC*, p. 1824 (giugno-luglio 1933). Su questo punto, e in particolare sul «fenomeno sindacale», cfr. G. Vacca, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Torino, Einaudi, 2017, cap. 4.

e complessità, e tra processo e prassi, che Gramsci può elaborare una filosofia della storia di tipo nuovo.

*5. La filosofia della praxis, coscienza piena delle contraddizioni*

Il punto di partenza della concezione gramsciana è che la storia è costituita da rapporti di forza ed è un processo di lotte ma, per comprendere questo processo, il concetto di *contraddizione* è indispensabile. La molteplicità delle attività umane, produttrici dei rapporti sociali (e in particolare dei rapporti di forza) entro cui esse stesse sono prese, si dispone in modo tale da formare insiemi contraddittori. È così possibile rendere conto dei fenomeni storici di ampia portata solo cogliendo le contraddizioni che li sottendono e che lacerano le formazioni sociali. È questo, per Gramsci, il cuore del marxismo ben compreso, che sviluppa in modo coerente il pensiero di Hegel.

*Come scrive Domenico Losurdo,*

...la categoria di contraddizione oggettiva svolge un ruolo assai importante in Gramsci che ripetutamente insiste sulle «contraddizioni reali della vita storica», sulle «intime contraddizioni» della vita sociale, sulle «contraddizioni sociali», sulle «contraddizioni insanabili» presenti nella «struttura» e che giungono a maturazione ed esplosione nelle crisi rivoluzionarie, nonostante «gli sforzi incessanti e perseveranti» della classe dominante per attutirle o tenerle sotto controllo (QC, p. 1488, p. 1487, p. 886 e p. 1580).<sup>37</sup>

Si può parlare a buon diritto di contraddizioni oggettive, perché la «lotta e la contraddizione» sono costitutive della realtà storica; la dialettica è nel «divenire storico» stesso, non è semplicemente «speculativa e concettuale» come nel neoidealismo di Croce.<sup>38</sup> Gramsci scrive che «i rapporti sociali sono espressi da diversi gruppi di uomini che si presuppongono, la cui unità è dialettica, non formale. L'uomo è aristocratico in quanto è servo della gleba ecc.».<sup>39</sup> Quando i gruppi sociali non solo sono interdipendenti (il che è sempre vero nella misura in cui si definiscono attraverso le loro relazioni reciproche), ma anche opposti per ragioni sistemiche (in particolare lungo linee di classe), si può rigorosamente parlare di contraddizione, nel senso che esiste una scissione all'interno di una determinata unità.

---

<sup>37</sup> D. Losurdo, Antonio Gramsci *dal liberalismo al «comunismo critico»*, Roma, Gamberetti, 1997, p. 106.

<sup>38</sup> Q 10, § 42.xii [G II, 41.xii]: QC, p. 1320 (agosto-dicembre 1932).

<sup>39</sup> Q 7 [b], § 35 [G 35]: QM, p. 1339 (febbraio-novembre 1931).

La dialettica reale, per Gramsci, mette soprattutto in contrapposizione, come abbiamo visto, forze sociali condizionate materialmente ed economicamente e formatesi storicamente attraverso processi di organizzazione politici e ideologici. Di conseguenza, l'esito della lotta, ovvero il modo in cui la contraddizione in questione sarà superata, rimane parzialmente aperto:

Nella storia reale l'antitesi tende a distruggere la tesi, la sintesi sarà un superamento, ma senza che si possa a priori stabilire ciò che della tesi sarà «conservato» nella sintesi, senza che si possa a priori «misurare» i colpi come in un «ring» convenzionalmente regolato.<sup>40</sup>

L'errore dei sostenitori delle rivoluzioni passive, e in particolare di Croce, consiste proprio nell'«addomesticare» o nel «mutilare» la dialettica:

Si presuppone «meccanicamente» che la tesi debba essere «conservata» dall'antitesi per non distruggere il processo, che pertanto viene «preveduto», come una ripetizione all'infinito, meccanica, arbitrariamente prefissata.<sup>41</sup>

Il loro errore è del resto simmetrico a quello dei marxisti dogmatici, che snaturano la dialettica in maniera diversa: insistendo unilateralmente *sull'oggettività* delle contraddizioni (in particolare tra forze produttive e rapporti di produzione), questi ultimi soccombono a un determinismo positivisticco e negano anche la relativa apertura del processo storico. Da questo punto di vista, è più corretto parlare di *contraddizioni reali* piuttosto che di contraddizioni oggettive (come fa Losurdo), per evitare ogni ambiguità che le faccia concepire come astratte dall'attività umana e faccia credere che si sviluppino o maturino meccanicamente. Le contraddizioni reali mettono così a confronto le forze sociali nelle diverse dimensioni dialetticamente unificate del blocco storico (che corrispondono ai diversi livelli dei rapporti di forza: economico, politico-ideologico, militare), anche se tali contraddizioni si dispiegano in queste differenti dimensioni secondo ritmi diversi e diseguali.

Ad ogni modo, è impossibile pensare le lotte storiche dall'esterno, adottare una posizione di superiorità. Si può elaborare una concezione

---

<sup>40</sup> Q 10, § 6.6 [G I, 6]: *QC*, p. 1221 (metà-aprile-metà-maggio 1932), prima stesura in Q 8 [b], § 60 [G 225]: *QM*, p. 1494 (aprile 1932).

<sup>41</sup> *Ibidem*.

concreta della storia solo adottando il punto di vista di uno dei termini della contraddizione, l'antitesi, il «lato cattivo», come scriveva Marx in *Miseria della filosofia*.<sup>42</sup> Per Gramsci,

...la filosofia della prassi [...] è la coscienza piena delle contraddizioni, in cui lo stesso filosofo, inteso individualmente o inteso come intero gruppo sociale, non solo comprende le contraddizioni ma pone se stesso come elemento della contraddizione, eleva questo elemento a principio di conoscenza e quindi di azione.<sup>43</sup>

La giusta comprensione delle contraddizioni è possibile solo se il filosofo o l'intellettuale *si identifica* con le forze sociali che hanno un interesse storico a risolverle. Non si tratta ovviamente di un'identità immediata (le masse subalterne non hanno una coscienza diretta delle contraddizioni), ma della formazione processuale di un'unità organica tra gli intellettuali e il gruppo sociale che essi sono chiamati a esprimere, rappresentare, educare e organizzare. L'analisi teorica delle contraddizioni è legata a una pratica di lotta che mira a superarle nel senso di un'emancipazione dei subalterni – pratica che l'analisi teorica deve intensificare. Per Gramsci, «la filosofia della *praxis*»

...non tende a risolvere pacificamente le contraddizioni esistenti nella storia e nella società, anzi è la stessa teoria di tali contraddizioni; non è lo strumento di governo di gruppi dominanti per avere il consenso ed esercitare l'egemonia su classi subalterne; è l'espressione di queste classi subalterne che vogliono educare se stesse all'arte di governo e che hanno interesse a conoscere tutte le verità, anche le sgradevoli, ed evitare gli inganni (impossibili) della classe superiore e tanto più di se stesse.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Gramsci ritiene che «la *Miseria della filosofia* [sia] un momento essenziale nella formazione della filosofia della *praxis*; essa può essere considerata come lo svolgimento delle *Tesi su Feuerbach*» (Q 13, § 18: *QC*, p. 1592 [maggio 1932-novembre 1933], prima stesura in Q 4 [b], § 39 [G 38]: *QM*, p. 715 [ottobre 1930]). Marx critica in quest'opera la filosofia di Proudhon, che cerca di conservare solo il lato positivo dei fenomeni storici ed eliminarne quello negativo, senza comprendere che è proprio la loro indissociabilità a costituire l'essenza della dialettica storica. Anche Gramsci vede in Proudhon una «falsificazione della dialettica hegeliana [...] che ha riflessi in corrispondenti moti intellettuali italiani (Gioberti; l'hegelismo dei moderati, concetto di rivoluzione passiva; dialettica di rivoluzione-restaurazione)» (Q 16, § 16: *QC*, pp. 1884-85 [giugno-luglio 1932-seconda metà 1934], prima stesura in Q 9 [c], § 8: *QC*, p. 1160 [maggio 1932]). Sull'importanza della *Miseria della filosofia* per Gramsci, cfr. F. Frosini, *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*, Roma, DeriveApprodi, 2009, in particolare pp. 91-104.

<sup>43</sup> Q 11, 6°, § 13 [G 62]: *QC*, p. 1487 (agosto-dicembre 1932), prima stesura in Q 4 [b], § 47 [G 45]: *QM*, pp. 728-29 (ottobre-novembre 1930).

<sup>44</sup> Q 10, § 42.xii [G II, 41.xii]: *QC*, p. 1320 (agosto-dicembre 1932).

### 6. L'ambivalenza di Hegel e il punto di vista dei subalterni

Per Gramsci, Hegel era già riuscito in un certo senso a esprimere le contraddizioni e i conflitti che lacerano e costituiscono la realtà socio-storica, proprio perché il suo sistema ambiva ad abbracciare l'intera realtà, comprese le forze opposte in essa operanti, il che implicava la sintesi di prospettive filosofiche contraddittorie: «Hegel, a cavallo della Rivoluzione francese e della Restaurazione, ha dialettizzato i due momenti della vita del pensiero, materialismo e spiritualismo», anche se la sintesi è stata «un uomo che cammina sulla testa». <sup>45</sup> Gramsci può così scrivere che Hegel

...rappresenta, nella storia del pensiero filosofico, una parte a sé, poiché, nel suo sistema, in un modo o nell'altro, pur nella forma di «romanzo filosofico», si riesce a comprendere cos'è la realtà, cioè si ha, in un solo sistema e in un solo filosofo, quella coscienza delle contraddizioni che prima risultava dall'insieme dei sistemi, dall'insieme dei filosofi, in polemica tra loro, in contraddizione tra loro. <sup>46</sup>

Hegel tuttavia non esprime le contraddizioni in modo adeguato, ma «nella forma di “romanzo filosofico”». E in lui, contrariamente alla filosofia della *praxis*, «la coscienza della contraddizione è una coscienza che si sottrae essa stessa alla contraddizione» e, in ultima analisi, che si sottrae alla storia. <sup>47</sup> Questa dimensione dogmatica e speculativa del pensiero di Hegel, e in particolare della sua filosofia della storia, è legata al fatto che egli non ha fatto proprio il punto di vista delle classi subalterne e in particolare del proletariato. Le concezioni di Hegel erano legate ai punti di vista della borghesia e dello Stato. Il suo pensiero si inseriva nel movimento di affermazione del dominio-e-gemonia borghese, seguito alla Rivoluzione francese – movimento espansivo che suscitò per un certo periodo l'apparenza dell'universalità, di una risoluzione totale delle contraddizioni storiche. <sup>48</sup> Tuttavia,

---

<sup>45</sup> Q 16, § 9: *QC*, p. 1861 (giugno-luglio 1932-seconda metà 1934); prima stesura in Q 4 [b], § 3 [G 3]; *QM*, p. 664 (maggio 1930).

<sup>46</sup> Q 11, 6°, § 13 [G 62]: *QC*, p. 1487 (agosto-dicembre 1932), prima stesura in Q 4 [b], § 47 [G 45]; *QM*, p. 728 (ottobre-novembre 1930).

<sup>47</sup> E. Buissière, *Gramsci et Hegel*, «Les Études philosophiques», 3, 1993, p. 325. Riguardo a questo elemento storico in Hegel, Gramsci cita favorevolmente una recensione di Croce a una raccolta di Lucien Herr, in Q 15, § 28: *QC*, pp. 1783-84 (maggio 1933).

<sup>48</sup> «La concezione di Hegel è propria di un periodo in cui lo sviluppo in estensione della borghesia poteva apparire illimitato, quindi l'eticità o universalità di essa poteva essere affermata:

questo movimento ha assunto in Germania la forma ambivalente di una rivoluzione-restaurazione o rivoluzione passiva, mediata e diretta dallo Stato, uno Stato che nega il suo legame con la borghesia e il suo ruolo nella lotta di classe.<sup>49</sup> Hegel è infine portato a considerare risolte le contraddizioni socio-storiche che ha messo in evidenza e di cui ha potuto affinare l'analisi grazie alla ridefinizione del concetto di «società civile».<sup>50</sup>

Secondo Hegel, lo Stato e gli intellettuali ad esso legati (in particolare i funzionari, che egli considera uno «Stand», *ceto* universale) regolano queste contraddizioni e garantiscono una relativa armonia all'insieme sociale; la storia mondiale (*Weltgeschichte*) si rivela essere la storia dello Stato, incarnazione dello Spirito. La situazione specifica della Germania dopo la Rivoluzione francese è per molti aspetti simile a quella dell'Italia del Risorgimento, in particolare perché la borghesia nazionale non è ancora abbastanza forte (soprattutto per ragioni economiche) per affermarsi apertamente e la rivoluzione popolare rimane un fenomeno esterno. A proposito di tali configurazioni storiche, Gramsci scrive:

Il gruppo portatore delle nuove idee non è il gruppo economico, ma il ceto degli intellettuali e la concezione dello Stato di cui si fa la propaganda, muta d'aspetto: esso è concepito come una cosa a sé, come un assoluto razionale. La questione può essere impostata così: essendo lo Stato la forma concreta di un mondo produttivo ed essendo gli intellettuali l'elemento sociale da cui si trae il personale governativo, è proprio dell'intellettuale non ancorato fortemente a un forte gruppo economico, di presentare lo Stato come un assoluto: così è concepita come assoluta e preminente la stessa funzione degli intellettuali, è razionalizzata astrattamente la loro esistenza e la loro dignità storica. Questo motivo è basilare per comprendere storicamente l'idealismo filosofico moderno ed è connesso al modo di formazione degli Stati moderni nell'Europa continentale come «reazione-superamento nazionale» della Rivoluzione francese.<sup>51</sup>

---

tutto il genere umano sarà borghese» (Q 8 [b], § 14 [G 179]: *QM*, p. 1455 [dicembre 1931]).

<sup>49</sup> Per una sintesi sul concetto di «rivoluzione passiva», cfr. P. Voza, *Rivoluzione passiva*, in *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei «Quaderni del carcere»*, a cura di F. Frosini e G. Liguori, Roma, Carocci, 2004, pp. 189-207.

<sup>50</sup> Gramsci si sofferma sulla concezione hegeliana della società civile in Q 1, § 47: *QM*, pp. 69-70. Su questo punto, e più in generale sull'ambivalenza di Hegel agli occhi di Gramsci, cfr. M. Mustè, *Dialettica e società civile. Gramsci «interprete» di Hegel*, «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», 2018, n. 1, pp. 30-46; cfr. anche Y. Douet, *La dialectique et l'État. Gramsci, Hegel et les néo-idéalistes italiens*, «Archives de Philosophie», 85, 2022, n. 1, pp. 121-38.

<sup>51</sup> Q 10, § 62 [G II, 61]: *QC*, pp. 1360-61 (febbraio-maggio 1933).

Si comprende l'*ambivalenza* della filosofia della storia di Hegel agli occhi di Gramsci: egli è al tempo stesso il pensatore delle contraddizioni e della riconciliazione, della concretezza storica e del cammino dello Spirito, della società civile e dello Stato assolutizzato. Per Gramsci, la filosofia della *praxis* «è una riforma e uno sviluppo dell'hegelismo, è una filosofia liberata (o che cerca di liberarsi) da ogni elemento ideologico unilaterale e fanatico». <sup>52</sup> Abbracciando consapevolmente il punto di vista dei subalterni, essa riesce ad essere assolutamente immanentistica, storicistica e realistica.

L'adozione di questo punto di vista dei subalterni implica il non riassorbire la storia passata in un processo lineare e teleologico – critica frequentemente rivolta alle filosofie della storia classiche e in particolare a quella di Hegel. La storia non può essere ridotta alla storia dei vincitori, delle classi dominanti e dei loro Stati; è anche quella dei vinti, dei subalterni e delle loro lotte. Il filosofo della storia deve così farsi «storico integrale», cioè fare la storia tanto del «lato buono» quanto del «lato cattivo», pensati nella loro interdipendenza conflittuale, nella loro *contraddizione*. Così, benché, per definizione, «i gruppi subalterni subiscono sempre l'iniziativa dei gruppi dominanti», «ogni traccia di iniziativa autonoma da parte dei gruppi subalterni dovrebbe [...] essere di valore inestimabile per lo storico integrale». <sup>53</sup> Non ci si potrebbe limitare a ciò che, del passato, si è attualizzato nel presente, ma si deve cercare di discernere ciò che, nelle situazioni reali, è rimasto allo stato di possibile. Gramsci mostra così un'attenzione sempre più marcata alla «residualità» <sup>54</sup> della storia nel corso della redazione dei *Quaderni*, il che non invalida affatto il suo progetto di filosofia della storia, proprio perché quest'ultima adotta il punto di vista dei subalterni ed è di un tipo nuovo. Ciò apre peraltro la possibilità di una filosofia della storia non eurocentrica, in quanto attenta a restituire i punti di vista e le tracce

<sup>52</sup> Q 11, 6°, § 13 [G 62]: *QC*, p. 1487 (agosto-dicembre 1932), prima stesura in Q 4 [b], § 47 [G 45]: *QM*, p. 728 (ottobre-novembre 1930).

<sup>53</sup> Q 25, § 2: *QC*, p. 2284 (luglio-agosto 1934-primi mesi 1935), prima stesura in Q 3, § 14, *QM*, p. 454.

<sup>54</sup> L. Domenici, *Unificazione politica e pluralità del reale nei «Quaderni del carcere»*, «Critica marxista», 1989, n. 5, p. 68. Domenici ritiene tuttavia che, in Gramsci, la «sensibilità al molteplice» e alla «residualità» entri in tensione con ciò che egli eredita dalle filosofie della storia marx-hegeliane, vale a dire con l'esigenza di un'unificazione politica delle contraddizioni storiche. Direi piuttosto che tale sensibilità non contraddice questa eredità, ma consente a Gramsci di ridefinirla radicalmente: Gramsci abbozza così una filosofia della storia di tipo nuovo, attenta alla pluralità dei ritmi, dei residui e dei possibili non attualizzati, cosa che del resto Marx stesso aveva già cominciato a fare.

di iniziativa autonoma dei popoli e degli Stati subalterni, benché essi siano stati sconfitti e assoggettati all'imperialismo europeo.<sup>55</sup>

7. *Una concezione della storia pratica, immanente, riflessiva, aperta e democratica*

Per Gramsci, ogni pratica umana è accompagnata da una certa teoria – o ideologia, nel senso neutro del termine – in quanto possiede necessariamente una dimensione intellettuale e cosciente, anche se minima. Reciprocamente, ogni teoria produce effetti socio-storici pratici, nella misura in cui i gruppi sociali vi aderiscono.<sup>56</sup> Tuttavia, una teoria o una concezione del mondo può indebolire la pratica a cui è legata, ad esempio rendendola più confusa o dandole una coscienza errata; è il caso di quanto la tradizione marxista designa generalmente come ideologie, questa volta in senso critico. Gramsci cerca ovviamente di evitare un tale legame negativo tra le due dimensioni della *praxis* che sono la teoria e la pratica:

Se il problema di identificare teoria e pratica si pone, si pone in questo senso: di costruire, su una determinata pratica, una teoria che coincidendo e identificandosi con gli elementi decisivi della pratica stessa, acceleri il processo storico in atto, rendendo la pratica più omogenea, coerente, efficiente in tutti i suoi elementi, cioè potenziandola al massimo; oppure, data una certa posizione teorica, di organizzare l'elemento pratico indispensabile per la sua messa in opera. L'identificazione di teoria e pratica è un atto critico, per cui la pratica viene dimostrata razionale e necessaria o la teoria realistica e razionale.<sup>57</sup>

La filosofia della *praxis* è un elemento costitutivo della *praxis* di lotta dei gruppi subalterni. Attraverso un processo di reciproco aggiustamento, essa deve riuscire a esprimere adeguatamente (in modo creativo) le attività e le lotte dei subalterni e, a sua volta, a intensificarle.

Per Gramsci, «la filosofia della *praxis* concepisce la realtà dei rapporti umani di conoscenza come elemento di “egemonia” politica».<sup>58</sup> Essa agisce sui rapporti teorico-ideologici (in particolare elaborando

---

<sup>55</sup> Precisiamo tuttavia che i testi dei *Quaderni del carcere* non sviluppano sempre in modo soddisfacente questa intuizione, e che alcuni di essi presentano tratti eurocentrici. Per una discussione più approfondita di questo punto, e per l'esame di alcune note dei *Quaderni* che potrebbero far pensare che si debba privilegiare la storia degli Stati egemonici e delle classi dominanti, cfr. Y. Douet, *L'Histoire et la question de la modernité chez Antonio Gramsci*, cit., pp. 156-57.

<sup>56</sup> Sull'unità di teoria e pratica nella filosofia della *praxis*, cfr. Frosini, *La religione dell'uomo moderno*, cit., in particolare il cap. 1.

<sup>57</sup> Q 15, § 22: *QC*, p. 1780 (maggio 1933).

<sup>58</sup> Q 10, § 7 [G II, 6]: *QC*, p. 1245 (metà aprile-metà maggio 1932).

il «senso comune» delle masse), al fine di modificare il complesso dei rapporti di forza in senso favorevole al proletariato e ai suoi alleati. Si tratta innanzitutto di produrre «effetti di soggettività» nelle masse popolari, ovvero di contribuire alla loro costituzione e organizzazione in una forza collettiva sufficientemente unificata, coerente, consapevole e autonoma, in modo da poter contestare l'egemonia della borghesia.<sup>59</sup> Poiché permette in particolare di concepire in modo adeguato il processo storico, rende anche possibile un controllo parziale di tale processo da parte dei subalterni, nella prospettiva di un'emancipazione integrale. Si può quindi affermare che la concezione gramsciana della storia, nella misura in cui è orientata alla produzione di effetti storici, risulta *pratica*.

Per Gramsci, le teorie-ideologie sono quindi *immanenti* al processo storico. Questa immanenza ha almeno tre dimensioni coestensive: queste teorie-ideologie dipendono in un modo o nell'altro da determinate situazioni storiche e sono legate a determinati gruppi sociali; sono uno degli elementi costitutivi di queste situazioni (i rapporti teorico-ideologici sono uno dei rapporti sociali da analizzare); agiscono sull'organizzazione e sull'attività dei gruppi sociali presenti. Poiché la filosofia della *praxis* tematizza i suoi legami con e la sua immanenza alla lotta di classe e cerca deliberatamente di produrre effetti emancipatori, si può anche dire che, a differenza delle altre teorie-ideologie della storia che cercano di occultare le contraddizioni, essa è *riflessiva*.

Infine, la filosofia della storia di nuovo tipo forgiata da Gramsci, innervata dal suo storicismo assoluto, è, in contrapposizione alle filosofie dogmatiche della storia, *aperta* al processo storico reale e concreto. Questa apertura comprende diversi aspetti, strettamente collegati ma analiticamente distinguibili. In primo luogo, il pensiero gramsciano della storia si arricchisce continuamente grazie a una conoscenza più concreta del passato e all'analisi di nuove situazioni. In secondo luogo, è alimentato dalle pratiche che ha il compito di esprimere e intensificare. In terzo luogo, nella misura in cui cerca di trasformare le diverse concezioni del mondo più spontanee dei subalterni (il «senso comune»), deve accettare di modificarsi a con-

---

<sup>59</sup> L'espressione «effetti di soggettività», che permette di evitare qualsiasi concezione essenzialista delle soggettività collettive, viene utilizzata da André Tosel (*Marx en italiques*, Mauzevin, Trans-Europe-Repress, 1991, p. 147).

tatto con loro. Si tratta così di compiere un «passaggio dal sapere al comprendere, al sentire, e viceversa, dal sentire, al comprendere, al sapere», dato che «l'elemento popolare "sente", ma non sempre comprende o sa» e che «l'elemento intellettuale "sa", ma non sempre comprende e specialmente "sente"». <sup>60</sup>

Gramsci sviluppa l'idea di apertura che appartiene alla nuova filosofia nel seguente passaggio:

Si può dire che la personalità storica di un filosofo individuale è data anche dal rapporto attivo tra lui e l'ambiente culturale che egli vuole modificare, ambiente che reagisce sul filosofo e, costringendolo a una continua autocritica, funziona da «maestro». Così si è avuto che una delle maggiori rivendicazioni dei moderni ceti intellettuali nel campo politico è stata quella delle così dette «libertà di pensiero e di espressione del pensiero (stampa e associazione)» perché solo dove esiste questa condizione politica si realizza il rapporto di maestro-discepolo nei sensi più generali su ricordati e in realtà si realizza «storicamente» un nuovo tipo di filosofo che si può chiamare «filosofo democratico», cioè del filosofo convinto che la sua personalità non si limita al proprio individuo fisico, ma è un rapporto sociale attivo di modificazione dell'ambiente culturale. Quando il «pensatore» si accontenta del pensiero proprio, «soggettivamente» libero, cioè astrattamente libero, dà oggi luogo alla beffa: l'unità di scienza e vita è appunto una unità attiva, in cui solo si realizza la libertà di pensiero, è un rapporto maestro-scolaro, filosofo-ambiente culturale in cui operare, da cui trarre i problemi necessari da impostare e risolvere, cioè è il rapporto filosofia-storia. <sup>61</sup>

La «filosofia democratica» non può essere astratta dal suo «ambiente culturale», e in particolare dall'insieme delle attività e delle concezioni delle masse popolari. Essa cerca di trasformare questo ambiente poiché la teoria elabora e sistematizza elementi culturali che rimangono impliciti e disgregati nel senso comune. Il «filosofo» in questione può quindi essere interpretato come un intellettuale organico dei gruppi subalterni. In quanto tale, è più probabile – almeno nell'epoca moderna – che la sua attività e i suoi rapporti con l'ambiente culturale siano mediati da un'organizzazione politica, sull'esempio del Principe moderno che secondo Gramsci è il Partito Comunista.

---

<sup>60</sup> Q 11, 6°, § 18 [G 67]: *QC*, p. 1505 (agosto-dicembre 1932), prima stesura in Q 4 [b] § 34 [G 33]: *QM*, p. 701 (settembre-ottobre 1930).

<sup>61</sup> Q 10, § 45 [G II, 44]: *QC*, pp. 1331-32 (agosto-dicembre 1932). Sul concetto di «filosofo democratico», cfr. B. Fontana, *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, London-Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pp. 99-115.

Egli sottolinea, alla fine del passaggio citato, che questo rapporto di apertura tra l'elemento intellettuale e l'elemento popolare è vicino al «rapporto filosofia-storia». Questo rapporto deve in qualche modo assumere la forma di un *chiasmo*: la storia comprende la filosofia e la produce come sua espressione; la filosofia ha come oggetto primario la storia e produce effetti su di essa.<sup>62</sup> Grazie all'apertura del pensiero gramsciano, simboleggiata dal ritratto del «filosofo democratico», si può definire *democratica* la filosofia della storia abbozzata nei *Quaderni*. E si può precisare questo qualificativo dicendo che essa è democratica in almeno tre modi: perché comprende la storia a partire dal punto di vista dei subalterni; perché individua, come il principio motore fondamentale della storia, l'attività e le lotte delle masse subalterne; e perché ha come obiettivo la loro emancipazione e la loro autonomia integrale.<sup>63</sup> Si può quindi dire, in qualche modo, che essa è democratica per ciò che riguarda al tempo stesso il soggetto, la logica e il senso della storia.

#### 8. Conclusione: filosofia della storia democratica e senso della storia

Poiché Gramsci pone al centro della sua concezione i rapporti di forza e l'attività umana, e dato che parte dall'idea che sono le lotte a costituire il processo storico, sarebbe assurdo per lui cercare di prevedere oggettivamente e con certezza gli eventi futuri: «Si può prevedere “scientificamente” solo la lotta, ma non i momenti concreti di essa, che non possono non essere risultati di forze contrastanti in continuo movimento».<sup>64</sup>

Si tratta principalmente di determinare gli attori decisivi tra i quali si svolge la lotta, e le contraddizioni fondamentali che la strutturano. Come scrive ancora Gramsci, «prevedere significa solo veder bene il presente e il passato in quanto movimento: veder bene, cioè identificare con esattezza gli elementi fondamentali e permanenti del processo».<sup>65</sup> Si possono al massimo discernere le tendenze all'opera in

---

<sup>62</sup> Fabio Frosini ha impiegato il termine «chiasmo» per riferirsi al rapporto tra religione e filosofia (*Gramsci e il chiasmo tra religione e filosofia*, intervento al convegno *La “Gramsci Renaissance”*. *Regards croisés France-Italie sur la pensée d'Antonio Gramsci*, Université Paris I Sorbonne, marzo 2013).

<sup>63</sup> Si tratta naturalmente qui della lotta per una democrazia concreta e integrale, che implica il superamento della dominazione di classe e presuppone dunque la realizzazione del comunismo.

<sup>64</sup> Q 11, 2°, § 3 [G 15]: *QC*, p. 1403 (luglio-agosto 1932); prima stesura in Q 8 [b], § 32 [G 197]: *QM*, p. 1465 (febbraio 1932).

<sup>65</sup> Q 15, § 50: *QC*, p. 1810 (maggio-giugno 1932).

una data situazione storica, la cui realizzazione è solo possibile.<sup>66</sup> Per quanto riguarda ciò che effettivamente accadrà in futuro, la previsione puramente oggettiva è impossibile ed è indispensabile prendere in considerazione l'attività umana in lotta:

Realmente si «prevede» nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato «preveduto». La previsione si rivela quindi non come un atto scientifico di conoscenza, ma come l'espressione astratta dello sforzo che si fa, il modo pratico di creare una volontà collettiva.<sup>67</sup>

La previsione storica, se ben intesa, è strettamente coestensiva a un progetto politico e sarà vera solo nella misura in cui esso trionferà.

Non si tratta quindi di conoscere il senso della storia in modo oggettivo, ma di lottare per realizzare un senso nella storia. Per la filosofia della storia democratica di Gramsci, il senso a cui si mira corrisponde in primo luogo all'emancipazione dei subalterni e al superamento delle contraddizioni storiche legate al dominio di classe. Si tratta di costruire una “società regolata” in cui non esistano più conflitti di classe e in cui la società politica venga assorbita nella società civile, unificando l'insieme sociale e, in ultima analisi, l'umanità intera, senza però omogeneizzarla schiacciando ogni differenza.<sup>68</sup> Si potrà comprendere la storia come una *totalità razionale* solo nella misura in cui si sarà riusciti a risolvere le contraddizioni che laceravano l'umanità, a condizione

---

<sup>66</sup> Nicola Badaloni parla di previsione «debole» a questo proposito: *Gramsci: la filosofia della prassi come previsione*, in *Storia del marxismo*, a cura di E. Hobsbawm et alii, vol. III: *Il marxismo nell'età della Terza Internazionale*, tomo 2, Torino, Einaudi, 1981, p. 299. Badaloni limita tuttavia al campo economico le tendenze riguardo alle quali una previsione debole è possibile. A mio avviso, al contrario, in Gramsci i movimenti storici suscettibili di una tale previsione debole riguardano anche altri campi di attività.

<sup>67</sup> Q 11, 2°, § 3 [G 15]: *QC*, p. 1403 (luglio-agosto 1932).

<sup>68</sup> Si trova un modello di una tale unificazione non omogeneizzante nell'atteggiamento di Gramsci nei confronti della lingua. Egli desidera costruire, in maniera non coercitiva, unità linguistiche nazionali e popolari, e superare la divisione tra la lingua delle élites e quella dei gruppi subalterni (in particolare perché questi ultimi non padroneggiano la lingua nazionale e sono confinati al dialetto), ma ciò non significa né rifiutare la pluralità delle lingue nazionali, né voler sopprimere l'esistenza dei dialetti all'interno dello spazio linguistico nazionale (cfr. P. Ives, *Language and Hegemony in Gramsci*, London, Pluto Press, 2004, pp. 90-101; A. Carlucci, *Gramsci and Languages. Unification, Diversity, Hegemony*, Leiden-Boston, Brill, 2013, pp. 15-66). Per di più, la lingua è per sua essenza un mezzo per esprimere le differenze individuali. Per queste ragioni, la lingua costituisce un vero e proprio paradigma teorico per la filosofia della storia di Gramsci (cfr. Y. Douet, *La langue populaire chez Gramsci: terrain idéologique, enjeu politique, paradigme théorique*, «Astérior», 33, 2025; <https://journals.openedition.org/asterion/12235> (12 giugno 2026)).

di una pacificazione e di una liberazione sociale: a condizione che si realizzi – come scrive Engels – il «regno della libertà».<sup>69</sup> Dal punto di vista di quel regno, si potrebbe vedere l'intera storia passata come una serie di lotte che hanno portato all'emancipazione delle masse subalterne (e quindi all'emancipazione *universale*), e la storia sarebbe allora dotata di un senso razionale. Ma è evidente che non ci troviamo in quel regno della libertà, che non possiamo mai essere certi di arrivarci e che, anche se ci fossimo, rischieremmo comunque di ricadere nel regno della necessità vedendo riemergere nuove contraddizioni sociali.

L'unico modo, per lo storicismo, di uscire dal dilemma tra relativismo scettico e filosofia dogmatica della storia consiste dunque nel pensare un senso e una razionalità della storia possibili ma non garantiti: cioè «*scommettere sulla politica e sull'egemonia*»,<sup>70</sup> ovvero sulla capacità dei subalterni di unirsi, organizzarsi e costituirsi politicamente come soggetto storico autonomo, dando così alla storia il suo senso emancipatorio. Il superamento delle contraddizioni socio-storiche in questione suppone infatti che il proletariato e i suoi alleati subalterni siano riusciti a costruire un'unità egemonica sufficientemente potente e espansiva da rovesciare il dominio-egemonia borghese, il che richiede in particolare l'instaurarsi di un rapporto pedagogico reciproco, dialettico, tra il popolo e gli intellettuali, compresi i filosofi democratici della storia. Ma nulla assicura che si riesca a colmare la frattura tra intellettuali e popolo, a contrastare la disgregazione dei subalterni e, tanto meno, a superare le contraddizioni sociali. Questi tre tipi di unificazione sono progetti da realizzare e, una volta realizzati, da consolidare.

La possibilità concreta di un senso della storia si identifica con l'attività autonoma dei subalterni e, in definitiva, con il processo di lotte per una società comunista e democratica. Poiché spetta al proletariato un ruolo decisivo in questo processo, Gramsci scrive, riprendendo ancora una volta una formula di Engels, che esso è il «solo erede della filosofia classica tedesca», filosofia che afferma, con Hegel, un senso

---

<sup>69</sup> Q 11, 6°, § 13 [G 62]: *QC*, p. 1487 (agosto-dicembre 1932), prima stesura in Q 4 [b], § 47 [G 45]: *QM*, p. 720 (ottobre-novembre 1930). Per questa formula, cfr. F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. it. di V. Gerratana, Roma, Editori Riuniti, 1985, p. 273. Sul rapporto di Gramsci con Engels, cfr. G. Liguori, *La presenza di Engels nei «Quaderni» di Gramsci*, «Critica marxista», 1996, n. 1-2, pp. 84-92.

<sup>70</sup> G. Cesarale, *Hegemony, Philosophy of Praxis, Historicism: Peter Thomas's Gramsci*, «Historical Materialism», 22, 2014, n. 2, p. 38.

razionale della storia.<sup>71</sup> Ma questo erede «sarà presuntivo finché non avrà dato prove manifeste di vitalità».<sup>72</sup> La sua capacità di realizzare un senso razionale nella storia non è garantita da una filosofia della storia speculativa, ma dipende in ultima istanza dalla lotta di classe, oggetto teorico e terreno pratico della filosofia della storia democratica.

---

<sup>71</sup> Q 10, § 42.x [G II, 41.x]: *QC*, p. 1317 (agosto-dicembre 1932), prima stesura in Q 4 [c], § 8 [G 56]: *QM*, p. 812 (novembre 1930). Per la formula citata, cfr. F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, in K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 1147.

<sup>72</sup> Q 11, 6°, § 3 [G 52]: *QC*, p. 1478 (agosto-dicembre 1932); prima stesura in Q 8 [c], § 128 [G 128]: *QM*, p. 1625 (novembre 1930).