

## **La dialettica tra “vecchio e nuovo”. Gramsci e la marcia dell’universalità nelle note di Domenico Losurdo**

Gianni Fresu (Universidade Federal de Uberlândia/Università di Cagliari)

*Losurdo iscrive la transizione di Gramsci dal liberalismo al comunismo critico nella lunga marcia dell’universalità, in quella interminabile dialettica tra vecchio e nuovo all’interno della quale si situano contraddizioni e salti qualitativi immanenti al divenire storico. Le prospettive di trasformazione radicale della società, attorno all’idea di integrale emancipazione umana, sarebbero uno sviluppo del principio di universale dignità dell’uomo (in contrapposizione al particolarismo giuridico aristocratico-feudale) al centro dei rivolgimenti politici di fine Settecento e inizio Ottocento. Gramsci non intende fare del socialismo un becchino della società borghese ma il suo erede. In tal senso si pone in termini dialettici, concependo l’avvento del nuovo ordine come superamento del vecchio, non come la sua semplice negazione. Così, anche in una fase storica segnata dalla grave crisi del liberalismo italiano, disposto a mettere da parte le proprie istituzioni e i suoi valori ideali pur di impedire il cambiamento dell’ordine sociale, Gramsci concepisce il socialismo all’interno di un processo ascendente e progressivo apertosi con la distruzione del vecchio ordine feudale, trovando in Hegel il filosofo che con maggior sistematicità ha saputo concettualizzare il trapasso dal vecchio Stato patrimoniale per caste chiuse al moderno Stato etico.*

*Universality; Dialectics; Ethical State.*

### **1. Tra rivoluzione e restaurazione.**

Occupandosi di singoli autori o di intere tradizioni filosofiche, Domenico Losurdo non ha mai confinato le proprie ricerche a uno specifico campo disciplinare, né limitato le sue riflessioni all’insieme degli avvenimenti immediatamente riconducibili all’argomento trattato. Al di là del concepire il marxismo come visione unitaria e autosufficiente del mondo, i suoi studi sono caratterizzati da un approccio complesso che chiama in causa questioni estremamente articolate di carattere filosofico, storico, giuridico, sociale, economico e politico. In tal senso, per comprendere in profondità le sue riflessioni su Antonio Gramsci è necessario inserirle all’interno del discorso complessivo sviluppato da Losurdo nella sua vasta e ricca produzione intellettuale, avendo ben chiara la natura organica e unitaria delle battaglie filosofiche e politiche di cui è stato protagonista. All’interno di questo percorso intellettuale, Losurdo ha costantemente sottolineato l’importanza della filosofia di Hegel per comprendere premesse e eredità delle due più grandi rotture della storia moderna e contemporanea: la Rivoluzione francese e la Rivoluzione russa. Ciò ha significato anche porre in evidenza la stretta relazione tra dimensione teoretica e finalità normative nelle argomentazioni concettuali utilizzate dal vasto fronte ideologico contrapposti alla funzione storica assolta prima dai

giacobini e poi dai bolscevichi<sup>1</sup>. Losurdo ha più volte sottolineato come, in tempi di Restaurazione trionfante, Hegel sia stato il primo filosofo a rapportarsi in termini razionali alla Rivoluzione francese, spiegandone le cause attraverso il disvelamento delle contraddizioni reali immanenti alla società di antico regime, svuotata della sua necessità storica da un processo molecolare di decadenza e decomposizione inarrestabile<sup>2</sup>.

Un anno dopo il Congresso di Vienna, Karl Ludwig von Haller scrisse la sua opera più nota, significativamente intitolata *La restaurazione della scienza politica*, con un obiettivo dichiarato: sconfiggere anche sul piano teorico le dottrine rivoluzionarie già battute, sul piano politico, dalla riaffermazione dei principi dinastici e patrimoniali in Europa. Senza una vigorosa battaglia ideologica, Haller intravedeva il rischio di un possibile ravvivarsi dell'infezione rivoluzionaria e il diffondersi di nuovi focolai e sussulti insurrezionali tra i popoli europei<sup>3</sup>. Sul piano storico e filosofico la Restaurazione cercò di spiegare la Rivoluzione francese attraverso cause esterne al corpo sociale, mettendo sul banco degli imputati la speculazione filosofica in quanto tale e il razionalismo illuminista nello specifico. In tal senso, per Edmund Burke<sup>4</sup>, l'idea di palingenesi connessa al concetto di rivoluzione, ispirata alla convinzione di poter ricostruire su basi radicalmente nuove assetti giuridici e relazioni sociali esistenti, era il frutto avvelenato di un fondamentalismo razionalista che pretendeva di mettere in discussione su base logico-deduttiva tutto il passato, di cui veniva negato il significato più profondo, generato

---

<sup>1</sup> LOSURDO 2017, pp. 11-19.

<sup>2</sup> LOSURDO 2001, pp. 121-128.

<sup>3</sup> VON HALLER 1963, p. 75.

<sup>4</sup> Secondo Francesco Valentini, ciò che accomuna il fronte di storici e teorici del fronte avverso alla Rivoluzione francese è «la polemica contro l'astratto», ossia la tendenza a isolare alcuni attributi essenziali di un oggetto per determinarne poi la verità attraverso un processo di deduzione logica che da esso si estende a tutto il resto. In questo modo i filosofi illuministi non avrebbero utilizzato questo approccio solo per analizzare l'essere ma lo hanno posto alla base della loro idea del «dover essere», ossia hanno preteso di trasformare la realtà anziché limitarsi ad analizzarla. «Campeggia pur sempre la contrapposizione di un "concreto" ricco di sapienza e di storia e di un "astratto" insignificante perché mutilato ed esangue. Ma rispetto a quello che abbiamo potuto chiamare "storicismo" burkiano si nota nel romanticismo tedesco un'accentuazione non solo del passato ma dell'originario, di un valore andato perduto e da ricostruire» (VALENTINI 1979, p. 63).

dall'esperienza storica accresciutasi di generazione in generazione<sup>5</sup>. Al contrario, per Burke come per Guizot sarebbe proprio questa processualità storica, incarnatasi nei capisaldi di una società (valori, tradizioni, costumi, leggi e istituzioni), a rendere l'organizzazione sociale e politica della vita umana molto più complessa e profonda di quanto la semplice razionalità intellettuale possa comprendere<sup>6</sup>. Con sfumature e diversità di approcci, argomentazioni simili si ritrovano anche nelle note polemiche contro la Rivoluzione francese di autori tra loro molto diversi come Constant, Hume, Bentham, ma pure nelle considerazioni critiche contro la Rivoluzione russa di intellettuali come Isaiah Berlin<sup>7</sup> o Slavoj Žižek<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Secondo Burke tra i capisaldi della società messi in discussione dal furore razionalista della rivoluzione c'erano la famiglia e la proprietà, a partire da quella di grandi dimensioni, «che eccita l'invidia e la rapacità degli uomini», «baluardo naturale» dell'ordine sociale, anche a salvaguardia delle proprietà minori, da mettere in sicurezza: «Questo potere difensivo non lo troveremo nella stessa quantità di proprietà ripartita tra molti, perché in questa ripartizione la proprietà che tocca all'individuo è necessariamente inferiore ai suoi desideri ed a quella che egli si lusingherebbe di ottenere smembrando le grandi proprietà degli altri. Poco ci si rende conto che le spoglie del saccheggio dei pochi si ridurrebbero a ben misera cosa quando fossero divise tra i molti – ma pochi sanno fare questo calcolo -, e quelli che incitano il popolo alla rapina non intendono fare di questa distribuzione» (BURKE 1963, p. 190).

<sup>6</sup> Secondo Guizot, gli eccessi della Rivoluzione francese, sebbene scaturiti da esigenze reali di progresso sociale e politico, hanno avuto il demerito di negare quella complessità proveniente dalla storia finendo per affermare un potere assoluto non dissimile dal dispotismo di vecchi monarchi come Luigi XIV. Il giacobinismo e la prepotenza napoleonica, come qualsiasi forma di potere assoluto, avevano finito per corrompere anche il giusto slancio ideale della Rivoluzione francese fino ad affermare una nuova forma di tirannide resa ancora più odiosa dalla fede cieca nelle possibilità di trasformazione razionalistica della società per opera di un potere legislatore onnipotente. Cfr. GUIZOT 1974, pag. 78.

<sup>7</sup> «Lo stesso Lenin era per certi aspetti singolarmente utopista: era partito dalla convinzione egualitaria che con l'istruzione e un'organizzazione economica razionale si potesse portare chiunque, prima o poi, a eseguire con efficienza qualsiasi compito o quasi» (BERLIN 2005, p. 75).

<sup>8</sup> Nel suo ultimo lavoro dedicato a Lenin, Žižek mette in comune il terrore giacobino e bolscevico, trovando la radice autoritaria di entrambe le esperienze nello stesso «estremismo egualitario»: «cos'era il ricorso al terrore radicale dei giacobini se non una sorta di rappresentazione isterica che testimonia la loro incapacità di sconvolgere le basi dell'ordine economico (proprietà privata)?» (ŽIŽEK 2017, p. 51).

Secondo Losurdo, in contrapposizione alla vulgata post-restaurazione, Hegel ha invece saputo riconoscere la storia del mondo come un processo unitario e dialettico in cui le trasformazioni non sono dominate da inaccessibili leggi divine o naturali, essendo piuttosto la conseguenza dello stretto intreccio di contraddizioni oggettive e soggettive generate nel corpo stesso del tessuto sociale scosso dal conflitto. La storia della rivoluzione filosofica tedesca è l'affermazione dei principi della ragione in tutti i campi, la trascrizione teorica dello sviluppo storico del mondo moderno, di quel progresso della libertà che ha trovato un autentico spartiacque nella Rivoluzione francese. La storia universale è così interpretata come un prodotto della ragione eterna, e la ragione ha determinato le sue grandi rivoluzioni. In tal senso, la modernità come realtà storicamente determinata sarebbe l'oggettivazione processuale dell'emancipazione umana, un processo ascendente e progressivo di cui Hegel era consapevole e a cui ha dato forma filosofica e fondamenti gnoseologici<sup>9</sup>. Difendere la Rivoluzione francese significava affermare la razionalità del "nuovo" in quanto necessario superamento dialettico del "vecchio" oramai svuotato della sua forza vitale e propulsiva, dunque, contrapporsi ai pensatori della Restaurazione che si rifiutavano di riconoscere la legittimità del mondo moderno, contrapponendo la nostalgica evocazione del "bel mondo antico" alla nuova realtà storicamente determinata. In questo modo, l'accusa rivolta a filosofi e rivoluzionari contrappostisi al vecchio mondo, voler negare la continuità e processualità del divenire storico, era da Hegel radicalmente ribaltata. Se liberali e teorici della conservazione contestano la Rivoluzione francese per la sua origine filosofica, mettendo nel banco degli imputati la speculazione e contrapponendola alla realtà concreta, Hegel fa l'esatto contrario:

«Si è detto che la *rivoluzione francese* sia partita dalla filosofia e non senza ragione si chiama la filosofia *sapienza mondana*, poiché la filosofia non è soltanto la verità in sé e per sé, bensì anche la verità che prende vita dalla mondanità. Perciò non bisogna dichiararsi contrari quando qualcuno afferma che la rivoluzione ricevette la sua prima sollecitazione dalla filosofia. (...) Il principio della libertà della volontà si è fatto dunque valere contro il diritto esistente. (...) L'intera condizione della Francia in quel periodo è un confuso aggregato di privilegi contrari a ogni pensiero e ragione in genere, una condizione insensata alla quale si accompagna la suprema corruzione dei costumi, dello spirito – un regno dell'ingiustizia che, non appena comincia a prendere coscienza, diviene un'ingiustizia spudorata. L'oppressione terribile, dura, che gravava sul popolo, l'imbarazzo del governo nel procurare alla corte i mezzi per lo sfarzo e la

---

<sup>9</sup> LOSURDO 2019, pp. 353-378.

dissipazione, diedero la prima occasione al malcontento. Lo spirito nuovo entrò in azione, l'oppressione spinse all'indagine»<sup>10</sup>.

Nei suoi studi, Losurdo iscrive la transizione di Gramsci *dal liberalismo al comunismo critico* proprio nella lunga marcia dell'universalità, in quella interminabile dialettica tra vecchio e nuovo all'interno della quale si situano contraddizioni e salti qualitativi immanenti al divenire storico. In tal senso le prospettive di trasformazione radicale della società, attorno all'idea di integrale emancipazione umana, sarebbero uno sviluppo del principio di universale dignità dell'uomo (in contrapposizione al particolarismo giuridico aristocratico-feudale) al centro dei rivolgimenti politici di fine Settecento e inizio Ottocento. Il socialismo configura la propria funzione in continuità con tale processo, ma ponendo un'esigenza storica inedita, non contemplata fino in fondo dalle cosiddette rivoluzioni borghesi: il superamento delle contraddizioni sociali che, sul piano sostanziale, rendono inefficace o non operativo il principio dell'uguaglianza formale dei cittadini di fronte alla legge. La premessa di questa transizione (dalla questione politica alla contraddizione sociale) può essere rintracciata prima di tutto nell'opera di Rousseau, ma trova il suo punto fondamentale di svolta negli scritti giovanili di Engels sulla condizione della classe operaia inglese e sull'economia politica, in quelli del giovane Karl Marx tra il 1843 e il 1845: la *Critica della filosofia hegeliana del diritto* la *Questione ebraica*, quindi gli appunti dei *Quaderni parigini* poi conosciuti con il titolo di *Manoscritti economico-filosofici*. L'idea gramsciana di emancipazione umana si pone perciò sulla scia di questa tradizione sviluppandola organicamente sino alle sue estreme conseguenze, mettendo in discussione non solo la struttura di classe delle società, ma anche la relazione tra governanti e governati in quanto tale. L'idea di «riforma intellettuale e morale», infatti, non è solo la prospettiva di superamento delle contraddizioni che impediscono l'effettiva uguaglianza generando lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, ma il sovvertimento della gerarchia sociale che divide l'umanità in dirigenti e diretti, contrapponendo lavoro intellettuale e lavoro manuale.

## 2. Il retroterra filosofico delle categorie gramsciane

Nello studiare un autore, secondo Losurdo, si possono utilizzare metodi ermeneutici diversi e contrapposti. Uno di questo consiste nel concentrare la

---

<sup>10</sup> HEGEL 2021, p. 362.

nostra attenzione sulle letture e i testi che più lo hanno influenzato; un altro potrebbe svilupparsi richiamando la nostra attenzione sui problemi concreti posti dal periodo storico in cui egli si inserisce. Nel primo corriamo il rischio di pervenire a un «risultato tautologico», scoprendo che il nostro autore è stato influenzato dalla cultura del suo tempo; nel secondo, invece, potremmo arrivare a «risultati più fruttuosi» comprendendo meglio quanto gli approfondimenti teorici non abbiano necessariamente natura arbitraria, essendo invece frutto della presa di coscienza della realtà concreta. Nel caso di Gramsci, l'unico modo per cogliere l'originalità teorica e politica del suo pensiero consiste esattamente nel valutare come egli si sia rapportato a problemi concreti come l'arretratezza dell'Italia rispetto all'Europa, la guerra, il 1917 in Russia, il fallimento delle rivoluzioni in Occidente, la nascita e l'avvento del fascismo:

«Il discorso relativo all'influenza di un autore su un altro presenta l'ulteriore inconveniente di far pensare ad un approccio meramente individuale tra i due, ad un dialogo che si svolge non in un contesto storico concreto, bensì in uno spazio accademico e politicamente asettico. Se tale approccio è in generale discutibile e sterile, esso appare del tutto privo di senso per un autore fortemente politico come Gramsci, il cui confronto coi grandi intellettuali a lui contemporanei è sin dall'inizio mediato dal dibattito che in Italia e in Europa si sviluppa sul nesso esistente tra le elaborazioni teoriche di quegli intellettuali e i grandi problemi politici e sociali del tempo»<sup>11</sup>.

In tal senso la lotta per l'emancipazione, non solo dei subalterni della sua Isola, ma anche dei «“popoli infelici delle colonie”, bollati e trattati come “barbari” e “incivili” dalle periodiche “crociate” della “vecchia Europa”»<sup>12</sup>, cui rivolge la sua attenzione il giovane Gramsci, rappresenta sin dall'inizio il movente dei suoi interessi culturali. Ciò vale non solo per la fase nella quale Gramsci intraprende il suo cammino nel movimento socialista scegliendo il terreno ideologico del materialismo storico, ma anche per quella fase ancora fortemente influenzata da autori situati nel campo liberale.

All'interno di questo percorso intellettuale, avere chiarezza della formazione filosofica antipositivista e antideterminista del giovane rivoluzionario è fondamentale per comprendere il ruolo nella sua elaborazione teorica della filosofia idealista di Croce, quindi la centralità della concezione dialettica hegeliana, la stessa con cui Lenin interiorizza e sviluppa il pensiero di Marx. Ma anche quest'esigenza va assunta con molta cautela, evitando di appiattire un

---

<sup>11</sup> LOSURDO 1997b, p. 129.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 17-18.

autore sulla genealogia filosofica da cui è scaturito il suo pensiero. Contro tale tendenza, nel paragrafo 27 del *Quaderno* 11, è lo stesso Gramsci a polemizzare, stigmatizzando la pretesa di ridurre il pensiero di Marx agli apporti filosofici che ne hanno caratterizzato la formazione. Uno studio sul retroterra filosofico di un simile autore è biograficamente importante per comprenderne la configurazione intellettuale, «ma ciò che più interessa è appunto il superamento delle vecchie filosofie, la nuova sintesi o gli elementi di una nuova sintesi, il modo nuovo di concepire la filosofia i cui elementi sono contenuti negli aforismi o dispersi negli scritti del fondatore della filosofia della praxis e che appunto bisogna sceverare e sviluppare. In sede teorica la filosofia della praxis non si confonde e non si riduce a nessun'altra filosofia»<sup>13</sup>. Secondo Gramsci, ogni filosofia sorge dalle intime contraddizioni storiche di cui è parte e ogni filosofia concepisce sé stessa come unità di storia e natura, ossia come sviluppo e superamento di ciò che l'ha preceduta; tuttavia, nella storia del pensiero filosofico, l'opera di Hegel rappresenta un caso a parte perché comprende cosa è la realtà in un solo sistema filosofico come coscienza delle contraddizioni:

«In un certo senso, pertanto, la filosofia della praxis è una riforma e uno sviluppo dello hegelismo, è una filosofia liberata (o che cerca di liberarsi) da ogni elemento unilaterale e fanatico, 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, elevando questo elemento a principio di conoscenza e quindi di azione»<sup>14</sup>.

Questa è la premessa della concretezza del marxismo (inteso nella sua forma autentica e non brutalizzata dal determinismo positivista), ossia della sua capacità di sfuggire a ogni astratta generalizzazione sistemica. Per questo egli conclude: «l'uomo in generale, comunque si presenti, viene negato e tutti i concetti dogmaticamente unitari vengono dileggiati e distrutti in quanto espressione del concetto di 'uomo in generale' o di natura umana immanente in ogni uomo»<sup>15</sup>. La traduzione dal terreno filosofico a quello della praxis sarebbe l'essenza del materialismo storico e una delle ragioni della sua superiorità rispetto alle altre visioni filosofiche, ecco perché Gramsci adotta la definizione di Labriola: filosofia della praxis. Ma questo livello non esaurisce il

---

<sup>13</sup> GRAMSCI 1975a, p. 1436.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 1487.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 1488.

campo della traducibilità della filosofia della praxis, al contrario l'ambito maggiore di sua attuazione si ha nella traduzione della teoria alle condizioni di ogni specifica e originale formazione economico-sociale nazionale. Secondo Gramsci il vero concetto di ortodossia, riferito al materialismo storico, non deve essere confuso con la difesa della rigidità dottrinale, dunque con l'apologetica ideologica, né tanto meno con la ricerca degli elementi di continuità o discontinuità nelle correnti successive a Marx. La filosofia della praxis va considerata come concezione unitaria del mondo, che non necessita degli apporti di questa o quella filosofia:

«la filosofia della praxis «basta a se stessa», contiene in sé tutti gli elementi fondamentali per costruire una totale e integrale concezione del mondo, una totale filosofia e teoria delle scienze naturali, non solo, ma anche per vivificare una integrale organizzazione pratica della società, cioè per diventare una totale, integrale civiltà»<sup>16</sup>.

Inteso in questi termini, il concetto di «ortodosso» servirebbe a spiegare meglio il contenuto rivoluzionario di una dottrina. Ad esempio, spiega Gramsci, il cristianesimo fu rivoluzionario rispetto al paganesimo rappresentando (con la sua comunità religiosa) un momento di rottura radicale tra vecchio e nuovo mondo. Non riconoscere l'autosufficienza del marxismo significa non aver rotto i ponti con il vecchio mondo o, peggio, essere egemonizzati dalla cultura tradizionale. Quest'operazione, tesa a incorporare il marxismo nella cultura tradizionale, non avviene solo con il revisionismo di Croce e Bernstein, ma anche all'interno del campo «ortodosso», come dimostrano le posizioni di figure come Bucharin criticate da Gramsci.

La ricerca di una filosofia originaria e generale alla base del materialismo storico è il segno evidente che non si riconosce a questo una originalità di contenuto e metodo. Così si fa confusione con la cultura filosofica di Marx, senza considerare la sua teoria un superamento di tutte le correnti filosofiche di cui si è nutrita la sua formazione. Il marxismo non si confonde o riduce a nessun'altra filosofia, al contrario rappresenta una sintesi dialettica dei linguaggi e delle concezioni alla base del suo processo di formazione; tuttavia, per quanto il materialismo storico non debba essere considerato una sua semplice prosecuzione invertita, Gramsci riconosce l'importanza (tra le fonti del marxismo) della filosofia hegeliana proprio perché questa già rappresentava un superamento di quelle precedenti:

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p.1434.



«È certo che l'hegelismo è il più importante (relativamente) dei modi di filosofare del nostro autore, anche e specialmente perché l'hegelismo ha tentato di superare le concezioni tradizionali di idealismo e materialismo in una nuova sintesi che ebbe certa importanza eccezionale e rappresenta un momento storico-mondiale della ricerca filosofica. (...). La filosofia della praxis è lo «storicismo assoluto», la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia. In questa linea è da scavare il filone della nuova concezione del mondo»<sup>17</sup>.

Richiamate tali questioni metodologiche, poste dallo stesso Gramsci, conoscere il percorso di formazione intellettuale, al di là dell'interesse biografico, risulta importante per comprendere due aspetti centrali del suo pensiero: in primo luogo la funzione non puramente secondaria o subalterna della cosiddetta dimensione sovrastrutturale, dunque l'importanza delle questioni egemoniche in una società moderna e sviluppata: in secondo luogo, l'analisi critica della contraddizione strumentale tra lavoro spirituale (funzioni dirigenti) e lavoro materiale (funzioni subalterne) alla quale corrisponde la distinzione tra governanti e governati. Come si accennava, il minimo comun denominatore di questi due assi concettuali si trova nel rifiuto sistematico verso gli approcci deterministici del socialismo positivista; dunque, la convinzione di Gramsci secondo cui la politica di fatto non è sempre immediatamente riconducibile, in ogni suo aspetto, allo sviluppo della struttura come un suo riflesso meccanico.

Parlando dell'iniziale «bergsonismo di Gramsci», Prestipino ha sottolineato come il giovane intellettuale sardo si sia formato in un clima culturale nel quale la reazione all'ideologia scienziasta aveva finito per travolgere anche il marxismo, veicolato attraverso i canoni meccanicistici del determinismo della Seconda Internazionale. Il rifiuto del complesso di certezze progressive tipiche del positivismo «assunse i caratteri di una traduzione vitalistica dello scientismo (ad esempio Bergson) e di una ritraduzione idealistica del marxismo (specialmente in Croce, secondo l'interpretazione che ne propose lo stesso Gramsci)»<sup>18</sup>. Da ciò derivava l'originalità dell'approccio al marxismo di Gramsci nel panorama del socialismo italiano che, in controtendenza con le semplificazioni strutturaliste, riscattava il tema marxiano del rapporto complesso tra forze produttive e rapporti sociali.

Nuova era in Gramsci, soprattutto, la convinzione che i rapporti sociali non esaurissero il dominio delle forme, nelle quali si sviluppano le forze

---

<sup>17</sup> *Ivi*, pag. 1437.

<sup>18</sup> PRESTIPINO 1994, p. 90.

produttive, e che un'attenzione eguale o maggiore si dovesse rivolgere al mondo etico-istituzionale, in particolare alle forme «dello Stato, che è il corpo vivente e plastico della società», come egli scrive ne "L'Ordine Nuovo"<sup>19</sup>.

Secondo Losurdo quest'originalità si manifesta anche nel modo di interpretare il fascismo senza mai sottovalutare gli elementi nuovi che questa ideologia portava con sé innovando e sviluppando la forza operativa della rivoluzione passiva nella storia d'Italia, in un'epoca nuova e diversa come quella contraddistinta dalla cosiddetta "politica di massa". All'interno di questa attenzione, gli studi attorno all'opera e alla funzione di Benedetto Croce assumono una centralità crescente nelle riflessioni gramsciane. Secondo Garin, nel parlare di Gramsci e Croce può configurarsi un parallelo fra i destini di due personalità nella cui produzione teorica è possibile rintracciare i segni profondi di uno dei periodi più drammatici della storia d'Italia.

Come è noto, nella formazione e negli scritti di Gramsci fino al 1920 è evidente se non esplicita, ma è negli anni del carcere che Gramsci conduce i suoi studi più rigorosi su Croce, nella convinzione che chiarirne le ombre e valorizzarne le acquisizioni più progressive sarebbe stato determinante nel quadro dell'Italia post-fascista. Come le testimonianze di Athos Lisa e Giovanni Cerasa hanno chiarito<sup>20</sup>, non solo Gramsci fu critico implacabile delle semplificazioni riconducibili al paradigma socialfascista, ma mai condivise l'ottimismo meccanicista di quanti consideravano prossimo il tramonto del fascismo e l'alba del socialismo. Al contrario, Gramsci prefigurò una transizione democratica, al cui interno i comunisti avrebbero dovuto assumere un complesso ruolo teso alla conquista egemonica<sup>21</sup>, per la cui prefigurazione era necessario aderire plasticamente alle peculiarità della specifica formazione sociale italiana con l'ambizione di comprendere e superare le sue più elevate manifestazioni culturali, tra le quali Gramsci collocava anzitutto la tradizione filosofica crociana. Come chiarito nelle famose note del Quaderno 7, «il compito era essenzialmente nazionale, cioè domandava una ricognizione del terreno e una fissazione degli elementi di trincea e di fortezza»<sup>22</sup>. In questa

---

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 91.

<sup>20</sup> LISA 1964.

<sup>21</sup> Giovanni Lay, dirigente comunista sardo e compagno di prigionia di Gramsci, riportando le conversazioni nel carcere di Turi nel luglio 1930, scrive: «Fu nel corso di queste conversazioni che espose l'idea dell'assemblea costituente. La convocazione di un'assemblea costituente come parola d'ordine capace di creare le basi per una lotta unitaria della maggioranza degli italiani contro il fascismo» (AA.VV. 2010, p. 227).

<sup>22</sup> GRAMSCI 1975a, p. 866.

ricognizione, «la discussione con Croce è la discussione con l'ideologia che i marxisti troveranno dinnanzi nel periodo di transizione che terrà dietro alla crisi del fascismo»<sup>23</sup>. In questa sfida, che permea e innerva ogni pagina dei *Quaderni del carcere*, si configura il tentativo di mettere a fuoco la funzione degli intellettuali nella storia d'Italia e, al suo interno, la funzione centrale della filosofia di Benedetto Croce:

«analizzare criticamente l'opera del Croce indicata come la più rilevante nella cultura italiana prima del fascismo e destinata, con ogni probabilità, ad offrire i quadri intellettuali all'Italia post-fascista, se, come Gramsci pensava, la crisi del fascismo non sarebbe stata la rivoluzione socialista, ma un arretramento del fronte della lotta sulla linea delle libertà distrutte dal fascismo. È anzi probabile che proprio questa lucida previsione del futuro si collochi alla radice della doppia linea di sviluppo dell'indagine gramsciana: da un lato la critica serrata delle posizioni del Croce, presentate come sistematiche e interessate mistificazioni della filosofia della prassi; dall'altra, l'esigenza di fare i conti con la filosofia di Croce, ma per una resa dei conti, al di fuori di ogni alibi, e nel modo più ampio e approfondito possibile»<sup>24</sup>.

Come sappiamo, nelle *Tesi* del Congresso di Lione e nel saggio su *La questione meridionale* Gramsci indica in Croce il massimo rappresentante della rivoluzione passiva responsabile di aver ostacolato la democratizzazione reale del Paese, garantendo prima la conservazione dei vecchi equilibri contro il nuovo e poi, nel contesto di profonda crisi di egemonia del liberalismo successiva alla guerra, favorito l'avvento del fascismo. In proposito Frosini ha scritto che la posizione revisionistica assunta a fine Ottocento dal Croce, e conservata seppur con forme rinnovate nel nuovo secolo, assumeva per Gramsci una precisa funzione politica (ancora pienamente operativa durante il fascismo) di assoluta importanza per le dinamiche di modernizzazione passiva essenziali a ogni «rivoluzione-restaurazione»:

«Questa funzione può essere riassunta nell'esigenza di assorbire le spinte ribellistiche dei subalterni, decapitandone le organizzazioni grazie all'assimilazione dei loro intellettuali di riferimento. Con la critica a Marx, con la filosofia dello spirito, con la storia etico-politica e ora con la religione della libertà, Croce perseguiva sempre lo stesso scopo: il controllo dei tentativi di auto-organizzazione delle classi subalterne.

---

<sup>23</sup> GARIN 1997, p. 111.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 124.

Tale scopo non era pertanto in contrasto con il fascismo, se non in modo superficiale»<sup>25</sup>.

L'anticomunismo, in sostanza, avrebbe spinto Croce verso il fascismo, concepito come una forma rivoluzione passiva rinnovata corrispondente al nuovo quadro storico, una diga di contenimento contro il pericolo bolscevico e una garanzia dei vecchi equilibri sociali passivi<sup>26</sup>. Tuttavia, come sottolinea Cingari nel suo denso e approfondito volume su Benedetto Croce recentemente pubblicato, nei *Quaderni*, Gramsci individua nel filosofo idealista la forma più elevata di cultura che andava «molecolarmente» svuotata della sua capacità di direzione, sostituendo una nuova egemonia, la filosofia della praxis, alla vecchia, in modo da rendere possibile una radicale riforma intellettuale e morale e dunque la sostituzione di un blocco sociale con un altro. Gramsci, insomma, sente la necessità di «sviluppare gli elementi immanentistici e storicisti del Croce, superandone le contraddizioni a esito “idealistico”, mosse dall'esigenza di sottrarre centralità alla questione sociale, ponendosi insomma il problema di un cambiamento che andasse al di là della sfera delle classi dirigenti»<sup>27</sup>.

Nonostante la sua importanza nella storia intellettuale italiana, secondo Mustè, il rapporto tra l'opera di Gramsci e quella di Croce è un nodo non del tutto sciolto e indagato per quanto meriterebbe. Le ragioni di questo insufficiente approfondimento sarebbero in parte riconducibili al mutamento del giudizio su Croce, palesatosi con la pubblicazione delle prime edizioni delle lettere e dei Quaderni, in un periodo storico (1947-1951) segnato da una crescente contrapposizione tra due blocchi in lotta che portò a «un'atmosfera ostile all'idealismo, presto ridotto ad “avversario di classe” o a “ideologia borghese”»<sup>28</sup>.

Tra il 1911 e il 1921 Croce è uno dei principali punti di riferimento filosofici di Gramsci, come testimoniato dalla lettera a Tatiana del 17 agosto del 1931 e dal passaggio del Quaderno 10 nel quale, parlando del numero unico de “La Città Futura” del 1917, definiva il suo approccio del tempo «piuttosto crociano»:

---

<sup>25</sup> FROSINI 2019, p. 29.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>27</sup> CINGARI 2019, p. 51.

<sup>28</sup> MUSTÈ 2020, p. 301.

«La frequentazione del pensiero di Croce (che si accompagnò a quella di altri autori) crebbe, dunque, fin dal periodo liceale e certo si precisò con gli studi universitari a Torino, anche per la lezione di maestri come Annibale Pastore, Matteo Bartoli, Umberto Cosmo, Rodolfo Mondolfo. Con l'adesione al Partito socialista, maturata tra il 1913 e il 1914, Gramsci non congedò quel bagaglio culturale, ma (come è stato ben scritto) lo «incorporò» nel suo peculiare marxismo, cominciando ad attirarsi quelle accuse di idealismo da cui dovrà difendersi tra il 1924 e il 1926 e che, possiamo aggiungere, non lo abbandoneranno mai del tutto, neanche dopo la morte»<sup>29</sup>.

Dopo il 1921 l'influenza di Croce andò riducendosi sempre più, Gramsci tornerà a occuparsene solo ne *La questione meridionale* del 1926, saggio nel quale, secondo Mustè, il giudizio sul filosofo liberale appare incerto e quasi contraddittorio, perché per un verso gli si riconosce una «altissima funzione nazionale» per, come ha scritto Garin, «aver proposto una concezione laica del mondo»<sup>30</sup>, mentre per un altro egli è classificato come una delle figure più importanti della reazione italiana. La ragione di una simile interpretazione sarebbe secondo Mustè riconducibile a esigenze politiche, ossia al bisogno di non esporsi nuovamente alla critica di idealismo riemersa nuovamente al Congresso di Lione da parte dei bordighiani.

Dopo l'arresto, il primo riferimento al filosofo idealista si ritrova nella famosa lettera a Tania del 19 marzo 1927, in cui Gramsci espone il suo programma di lavoro per gli anni del carcere, dichiarando la volontà di approfondire il suo scritto sulla questione meridionale e sull'importanza di Benedetto Croce. Prima di poter iniziare questo lavoro passarono due anni, nei quali Gramsci ebbe modo di meditare e rivedere il giudizio espresso nel saggio del 1926, grazie alla rielaborazione dei concetti di egemonia e Stato integrale (società politica + società civile, etica e politica, forza+direzione, dominio+egemonia) rispetto ai quali l'influenza di Croce è evidente e dichiarata. Questo processo di revisione risulta decisivo sia per la definizione del marxismo come filosofia della praxis, sia per chiarire la portata della critica di Gramsci a Croce:

«La duplice critica al materialismo (Bucharin) e della posizione speculativa dell'idealismo (Croce) disegna la traiettoria del recupero della lezione di Antonio Labriola e di una nuova lettura dell'opera di Marx. È qui che la critica a Croce assume un contorno definito, con il rifiuto della dottrina delle categorie e con la negazione della tarda interpretazione di Marx come filosofi del «dio ascoso» della struttura economica. È qui che emergono le due categorie-chiave della riflessione di Gramsci, fra

---

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 303-304.

<sup>30</sup> GARIN 1997, p.123

loro strettamente connesse: il blocco storico (che sarà abbandonata nelle note successive) e la traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici»<sup>31</sup>.

La stesura del Quaderno 10, iniziata nell'aprile del 1932, è preceduta da numerose riflessioni attorno alla figura di Croce di cui si ha traccia nei Quaderni precedenti e in diverse lettere in cui Gramsci sottolineava il suo interesse per un riordino sistematico di queste note, come avverrà appunto con il primo Quaderno speciale intitolato *La filosofia di Benedetto Croce*. Mustè chiarisce bene la travagliata genesi di questo *Quaderno* e della triangolazione tra Gramsci, Tania e Sraffa, dalla quale si evince che l'intellettuale sardo si occupò de *La storia d'Europa* prima ancora di ricevere l'opera, pertanto, non ci soffermiamo oltre, rimandando alle pagine di questo importante saggio recentemente pubblicato<sup>32</sup>.

### 3. *Dialettica e filosofia della praxis*

Il diverso modo di intendere la dialettica costituisce uno dei più importanti snodi teorici nella storia del movimento operaio di ispirazione marxista. Se per intellettuali come Bernstein la concezione dialettica della storia sarebbe frutto di un metodo aprioristico e arbitrario (un'astuzia filosofica, un mero artificio metafisico)<sup>33</sup>, per tutto un altro filone di pensiero (da Engels a Lenin, da Lukács a Gramsci) la dialettica è invece il cuore pulsante del materialismo storico ciò che lo rende una teoria viva e dinamica<sup>34</sup>. In altri tempi si arrivò ad affermare che solo chi ha studiato in profondità Marx può comprendere appieno Hegel<sup>35</sup>; come sappiamo Lenin arrivò invece alla conclusione opposta,

---

<sup>31</sup> MUSTÈ 2020, pp. 308-309.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 310-313.

<sup>33</sup> BERNSTEIN 1968, p. 31.

<sup>34</sup> Per un più ampio approfondimento rinvio a una mia monografia su questo tema: FRESU 2008.

<sup>35</sup> Secondo Livio Sichirollo, Marx non può essere considerato un discepolo di Hegel, ma semmai Hegel un precursore di Marx; Hegel agirebbe storicamente nella coscienza contemporanea attraverso Marx, nel senso che gran parte dell'interesse che nel corso del Novecento si è andato sviluppando per Hegel si è fondato sull'importanza assunta dalla dottrina di Marx. I problemi ai quali Marx dà una risposta «partono» dalle tesi di Hegel e non sono in contraddizione con esse; la nostra tendenza a vedere le «scoperte» contenute nella filosofia di Hegel, e il fatto che Marx ci abbia permesso di capire dove doveva orientarci la nostra analisi di questa, non significa che quelle

disponendosi allo studio della sua filosofia mosso dalla convinzione che per comprendere organicamente Marx fosse necessario penetrare il pensiero del filosofo tedesco<sup>36</sup>.

Dentro questo lungo e denso dibattito, nel panorama del socialismo italiano, Antonio Labriola rappresenta un caso a parte sia per la sua peculiare formazione filosofica, sia per il suo ruolo teorico di rilievo al centro del

---

«scoperte» non fossero presenti nella produzione del grande filosofo tedesco. In tal senso Marx e Engels sarebbero tra i pochi ad aver compreso appieno la filosofia di Hegel nell'Ottocento: entrambi «accettarono il metodo hegeliano soltanto per rovesciarlo, per restituire alla storia l'immagine di un uomo che camminasse sulle gambe. (...) Il sistema, cioè la filosofia e il suo metodo, è una presa di coscienza della realtà; questo intervento modifica la realtà e il sapere stesso ne prende coscienza fino a scuotere e a spezzare il sistema che la rende possibile. Questa è la dialettica» (SICHIROLLO 1973, p. 151).

<sup>36</sup> Se in *Materialismo ed empiriocriticismo* l'attenzione di Lenin è totalmente rivolta a riaffermare la gnoseologia materialistica – contro l'eclettismo della filosofia empiriocritica – mentre il tema della dialettica e dell'apporto della filosofia hegeliana non trova una trattazione, tra il 1908 e il 1913 Lenin scrive una serie di articoli nei quali questo tema trova invece una prima chiara, anche se sintetica, esposizione. L'insieme di questi articoli è stato poi raccolto in un volumetto che ha assunto la forma di breve saggio biografico su Karl Marx pubblicato per la prima volta nel 1925. Nel primo di questi articoli, significativamente intitolato *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, Lenin ribadisce un primo concetto base: la dottrina di Marx ha proseguito e sviluppato le tre più importanti correnti d'idee dell'Ottocento partorite dai tre paesi più progrediti del tempo. La filosofia classica tedesca; l'economia politica classica inglese; il socialismo francese. Non soddisfatto di questo approfondimento, nel pieno divampare della Prima guerra mondiale, Lenin sente nuovamente l'esigenza di affiancare ai suoi studi economici e politici, in quella fase incentrati sul tema dell'imperialismo, una ricerca rigorosa in campo filosofico tesa ad acquisire gli strumenti dell'analisi dialettica. Proprio nella fase di massimo impegno analitico e della battaglia interna al movimento operaio socialdemocratico, Lenin avverte la necessità non solo di tornare allo studio di Marx ed Engels ma direttamente dell'opera di Hegel. È così che, nel 1914, Lenin intraprende lo studio della *Scienza della logica* e, nel 1915, delle *Lezioni sulla storia della filosofia e sulla filosofia della storia*, nella piena convinzione che senza l'approfondita conoscenza di queste opere anche la comprensione del *Capitale* sarebbe in realtà limitata. Il risultato di queste letture sono gli appunti dei *Quaderni filosofici*, pubblicati per la prima volta tra il 1929 e il 1930, non certo un'opera filosofica organica, ma che – seppur nella forma di note – costituisce sicuramente uno dei più importanti lasciti della produzione teorica di Lenin.

dibattito più avanzato in seno alla Seconda Internazionale rispetto al tema del marxismo come visione organica e autonoma del mondo.

«Sotto l'aspetto teorico il Labriola considerava la concezione materialistica della storia come autosufficiente. Questa concezione aveva in sé tutte le forze necessarie per i suoi ulteriori svolgimenti senza levarsi il cappello alle altre filosofie, senza rivolgersi né a destre né a sinistra. Il Turati invece era di derivazione positivistica e così pure la gran parte dei socialisti italiani di quel tempo»<sup>37</sup>.

Labriola, allievo del grande filosofo Bertrando Spaventa, si formò nella Napoli protagonista della seconda fioritura dell'hegelismo. Egli si avvicinò a Marx avendo già nel suo bagaglio filosofico una profonda conoscenza della dialettica<sup>38</sup>. In questo processo di avvicinamento al marxismo vengono spesso indicate fasi significative e date di svolta, tuttavia, gli studi convergono nel ritenere che Labriola fosse approdato al socialismo anzitutto partendo da esigenze politiche, solo in un secondo momento rafforzate sul piano teorico. «La biografia di Labriola dice che il primo filosofo marxista italiano incontrò dapprima il socialismo come azione, come prassi politica disgiunta dalla “filosofia” quale egli l'aveva fino ad allora intesa; non certo senza esserne in qualche misura convinto, diceva nel 1886 a Carducci, di avere abbandonato, dedicandosi alla politica attiva, il passato e di non fare più il filosofo»<sup>39</sup>. Proprio per la sua peculiare formazione e concezione filosofica, Gramsci ritenne Labriola un costante punto di riferimento per il rinnovamento del marxismo, quasi un antidoto contro i limiti teorici del socialismo tra Ottocento e Novecento<sup>40</sup>.

Come è noto, l'hegelismo meridionale raggiunse il massimo della sua efficacia solo dopo la morte dei suoi protagonisti, «quando i loro maggiori discepoli ideali, Croce e Gentile, ne ripubblicano gli scritti e ne vanno ravvivando la memoria. Lo stesso Antonio Labriola stese le cose più significative sotto l'incitamento del Croce, che volle farsene addirittura editore»<sup>41</sup>. Secondo Eugenio Garin, la cultura filosofica meridionale in cui si formò Labriola affondava le sue radici oltre Vico e Telesio, arrivando sino a Tommaso Campanella. Dentro questa tradizione, la sintesi hegeliana pareva adattarsi perfettamente

---

<sup>37</sup> DAL PANE 1975, p. 430.

<sup>38</sup> LABRIOLA 1959-1961-1962.

<sup>39</sup> COTRONEO 2005, pp. 189-190.

<sup>40</sup> LOSURDO 1997b, pp. 17-19.

<sup>41</sup> GARIN 1966, pp. 14-15.



alla «robustezza speculativa»<sup>42</sup> della tradizione meridionale; tuttavia, nella lettura di Augusto Vera, il più importante rappresentante dell'hegelismo in Italia, la stretta osservanza dell'ortodossia hegeliana finiva per perdere di vitalità dialettica esaurendosi nel terreno della teologia. Al contrario, secondo Garin, De Sanctis e Spaventa contribuirono al rinnovamento della tradizione hegeliana italiana, gettando le basi del suo futuro sviluppo nella filosofia della praxis di Labriola e Gramsci. Sebbene De Sanctis non possa essere ricondotto in maniera rigorosa all'hegelismo, la sua *Storia della letteratura italiana* si inseriva nel solco di una visione storico-politica che aveva profondi punti di contatto con la concezione del filosofo tedesco. A sua volta, Bertrando Spaventa, sempre problematicamente proteso verso le contraddizioni della realtà politica a partire da una sistematica e dialettica concezione della storia, fu il protagonista di un'autentica liberazione teorica dalle ingessature e «dalle linee sistemiche dell'hegelismo ortodosso»<sup>43</sup>, rimettendo nelle arterie del dibattito intellettuale italiano i fermenti più vitali di questa tradizione filosofica.

Alla storia dell'hegelismo napoletano, con le varie sue eredità filosofiche, Losurdo dedicò un efficace saggio di approfondimento sottolineando quanto, proprio sulla scia di questa tradizione, l'intellettuale sardo avesse contribuito a suscitare tra i giovani de «L'Ordine Nuovo» un vivo interesse sui rapporti di dipendenza tra la dottrina di Marx e l'idealismo filosofico. La convinzione attorno al legame organico tra Hegel e Marx trae sicuramente alimento nella lettura di Labriola, tuttavia, secondo Losurdo, «Il suo Hegel sembra presupporre anche quello dei fratelli Spaventa, i quali hanno svolto un ruolo di grande rilievo in una di quelle rivoluzioni liberali che i *Quaderni del Carcere* mettono in connessione con l'influenza del filosofo idealista»<sup>44</sup>:

«Discepolo dei fratelli Spaventa, Labriola esercita a sua volta una notevole influenza su Gramsci che da lui riprende la stessa definizione che dà del suo orientamento teorico e politico come «comunismo critico». Qualche altro spunto del pensiero di Silvio e Bertrando può aver ricavato Gramsci dall'assidua frequentazione dei testi di Croce e Gentile. Ci si deve porre però il problema di vedere se e in che misura può aver agito direttamente sul pensatore e dirigente comunista se non la lezione teorica dei due fratelli, in ogni caso l'esempio morale di un altro pensatore e dirigente rivoluzionario qual è Silvio Spaventa. (...) se Labriola dichiara di essersi “convertito lentamente al socialismo” grazie anche al “rifiore napoletano dell'hegelismo”, Gramsci non si stanca di insistere, in tutto l'arco della sua evoluzione, sul fatto che “il

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>44</sup> LOSURDO 1997a, p. 174.

socialismo critico poggia graniticamente sull'idealismo germanico” culminante in Hegel e che “il marxismo si fonda sull'idealismo filosofico”<sup>45</sup>.

Ripercorrendo i momenti essenziali nella formazione del marxismo gramsciano, Togliatti, in una celebre intervista del 1953<sup>46</sup>, affermò che per il materialismo storico italiano il pensiero di Spaventa avrebbe svolto la stessa funzione rinnovatrice di Feuerbach<sup>47</sup>. Per questa ragione, la transizione intellettuale dall'idealismo al materialismo di Labriola sarebbe analoga a quella di Marx e Engels. In questo solco Togliatti collocava pure il percorso di chiarificazione teorica di Antonio Gramsci, non casualmente ripetutamente accusato di essere un idealista dai suoi critici e avversari, tanto per i suoi trascorsi crociani quanto per la sua concezione antideterminista sulla centralità dei rapporti egemonici<sup>48</sup>.

Non solo l'iniziale influenza idealista, ma anche l'interesse per Lenin nel giovane Gramsci si spiegano con il rigetto della cultura positivista tipica del socialismo italiano<sup>49</sup>. Nelle note del Quaderno 10 è lo stesso Gramsci a

---

<sup>45</sup> *Ivi*, pp. 171-172.

<sup>46</sup> FERRARA – FERRARA 1953, p. 29.

<sup>47</sup> In una lettera del 13 gennaio 1930 Gramsci comunica alla cognata Tania di aver letto il libro *Dal 1846 al 1861* (curato da Benedetto Croce) che raccoglieva lettere scritti e documenti di Silvio Spaventa, sottolineando alcuni aspetti biografici del fratello minore di Bertrando nei quali egli si riconosceva: «lo Spaventa (...) fu dei pochi (una sessantina) che dei più che seicento condannati nel '48 non volle mai fare domande di grazie al re di Napoli; né si diede alla devozione, anzi, come scrive spesso, si andò sempre più persuadendo che la filosofia di Hegel era l'unico sistema e l'unica concezione del mondo razionali e degni del pensiero di allora». GRAMSCI 1971, p. 119.

<sup>48</sup> Trattando di questo tema, e della collocazione di Gramsci, è assolutamente necessario far riferimento allo studio realizzato da Marcello Mustè attorno al materialismo storico italiano nel quale sono analizzate le traiettorie intellettuali intrecciate di Labriola, Croce, Gentile, Mondolfo di cui «Gramsci rappresenta, per molti versi, l'epilogo e il culmine di questo percorso. Non perché manchino nella sua riflessione insufficienze e difficoltà irrisolte, ma per il fatto che, nelle meditazioni carcerarie, riuscì a confrontarsi con le diverse dimensioni della filosofia della praxis e a conferirvi il sigillo di un problema nuovo, che nasceva dalla sua stessa esperienza civile e che riguardava, in primo luogo, il nodo della costituzione del soggetto politico e la sua posizione nella democrazia moderna». MUSTÈ 2018, pp. 11-12.

<sup>49</sup> FRESU 2019, pp. 40-82.

ricordare l'importanza di questa influenza richiamando un suo corsivo del 1917 sullo scritto di Croce *Religione e serenità*<sup>50</sup>:

«(...) io scrissi che come l'hegelismo era stato la premessa della filosofia della praxis nel secolo XIX, alle origini della civiltà contemporanea, così la filosofia crociana poteva essere la premessa della filosofia della praxis nei giorni nostri, per le nostre generazioni. La questione era appena accennata, in una forma certo primitiva e certissimamente inadeguata, poiché in quel tempo il concetto di unità di teoria e pratica non era chiaro in me ed io ero tendenzialmente piuttosto crociano»<sup>51</sup>.

Pur riconoscendo l'im maturità delle sue posizioni giovanili, Gramsci riteneva utile riprendere e sviluppare nuovamente in forma critica quell'esigenza, ossia: «rifare per la concezione filosofica di Croce la stessa riduzione che i primi teorici della filosofia della praxis hanno fatto per la concezione hegeliana». Al fondo di questa operazione, Gramsci segnalava l'esigenza di riscattare il marxismo dalle volgarizzazioni del positivismo edificando una nuova «cultura integrale che abbia i caratteri di massa della Riforma protestante e dell'illuminismo francese e abbia i caratteri di classicità della cultura greca del Rinascimento italiano, una cultura che riprendendo le parole di Carducci sintetizzi Massimiliano Robespierre ed Emanuele Kant, la politica e la filosofia in una unità dialettica intrinseca ad un gruppo sociale non solo francese o tedesco ma europeo e mondiale»<sup>52</sup>. Secondo l'intellettuale sardo, per costruire una visione del mondo critica e coerente capace di contendere il terreno della lotta egemonica al liberalismo, era necessario elevare il marxismo italiano al punto più avanzato raggiunto dal pensiero filosofico, riscattandolo dalle semplificazioni del socialismo economicista<sup>53</sup>:

«Bisogna che l'eredità della filosofia classica tedesca sia non solo inventariata, ma fatta ridiventare viva e operante, e per far ciò occorre fare i conti con la filosofia di Croce, cioè, per noi italiani essere eredi della filosofia classica tedesca significa essere

---

<sup>50</sup> CROCE 1915.

<sup>51</sup> GRAMSCI 1975a, p. 1233.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> Elementi di questo sforzo di emancipazione dalle angustie intellettuali del socialismo italiano si incontrano così in diversi articoli giovanili, come *Il Sillabo e Hegel*, scritto per "Il Grido del Popolo" del 15 gennaio 1916 come recensione al libro di Mario Missiroli *Il Papa e la guerra*.

eredi della filosofia crociana, che rappresenta il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca»<sup>54</sup>.

Gramsci attribuisce alla filosofia di Croce una grande importanza tanto da suggerire sulla sua opera un lavoro analogo a quello compiuto da Marx ed Engels su quella di Hegel e, contemporaneamente, la stesura di un *Anti-Croce* capace di svolgere la stessa funzione che l'*Antidübring* assunse per le nuove leve del marxismo prima della guerra. Il limite maggiore di Croce, secondo Gramsci, consisteva nel ritenere che il marxismo non riconoscesse il momento dell'egemonia arrivando, pertanto, a trascurare o eludere il tema della direzione culturale. Nella sua giustificata reazione al determinismo economico, Croce avrebbe finito per confondere il materialismo storico con la sua forma volgarizzata. La sua *vis polemica* nichilista verso il materialismo storico è per Gramsci una reazione al meccanicismo fatalista del determinismo; tuttavia, al di là di equivoci e forzature interpretative strumentali, egli ebbe il merito di aver rivalutato sul terreno della lotta e dell'organizzazione politica il "fronte di lotta culturale", elaborando la dottrina dell'egemonia e ampliando il campo concettuale della scienza politica oltre la semplice identificazione del rapporto Stato-forza.

#### 4. Dal liberalismo al comunismo critico

Se Losurdo definisce il percorso di formazione di Gramsci nella transizione dal liberalismo al comunismo critico, secondo Rapone «non si può concludere che Gramsci inizi il suo percorso intellettuale e politico da liberale; il ricavato dei prestiti che egli contrae con l'idealismo dei pensatori liberali del primo Novecento italiano viene messo a frutto per elaborare una visione politica socialista che rivela certamente spiccate peculiarità, ma pur sempre all'interno della prospettiva di azione e delle finalità strategiche del movimento operaio di classe»<sup>55</sup>.

Scrivendo Rapone che la stessa adesione al socialismo di Gramsci trova il suo snodo teoretico in una concezione del divenire storico nella quale, contro ogni determinismo meccanicista, viene riscattato il ruolo protagonista dell'uomo attivo e cosciente, inteso come prodotto e forza propulsiva del movimento storico. A questa considerazione ne aggiunge un'altra: questo insistere sulla

---

<sup>54</sup> Ivi, pag. 1235.

<sup>55</sup> RAPONE 2011, p. 262.

funzione dell'uomo soggetto creatore della storia si sviluppa nel giovane Gramsci in antitesi non solo con il positivismo, ma anche e soprattutto con ogni concezione provvidenziale e trascendentale, in tal senso il socialismo si pone come stimolo al rinnovamento del pensiero capace di ricollocare l'uomo con il suo concreto operare sul trono del divenire storico. In tal senso, la modernità teoretica in opposizione alla visione del mondo cattolica, e con essa contro ogni forma di apriorismo, trova un suo punto di riferimento essenziale nello storicismo e nell'idealismo inteso come emancipazione dell'uomo dalla trascendenza divina. Tale esigenza, chiarisce Rapone, mai avvicina le posizioni di Gramsci all'anticlericalismo militante, né alle banalizzazioni della questione religiosa ampiamente presenti nel movimento socialista.

«I riferimenti all'idealismo non segnalano dunque un'inclinazione di carattere meramente accademico o speculativo, ma si legano alle dinamiche di lotta politica in cui Gramsci è impegnato (...) Per questa ragione l'idealismo tedesco, avendo rivelato l'energia racchiusa nel pensiero e il potenziale di autodeterminazione dell'individuo, è per Gramsci il fondamento su cui poggia graniticamente il socialismo critico: in questo senso e per questo aspetto esso costituisce il retroterra della posizione socialista»<sup>56</sup>.

Il tema del rapporto tra Gramsci e il liberalismo, oltre a essere abbastanza controverso, non ha dato luogo ad approfondimenti sistematici totalmente soddisfacenti. In proposito, nel suo intervento al Convegno Internazionale *Gramsci e il Novecento*, svoltosi a Cagliari nel 1997, Paolo Bonetti richiamò la reazione provocata dalla pubblicazione nel 1980 del suo saggio *Gramsci e la società liberaldemocratica*. In un quadro segnato dalla crisi tanto dell'eurocomunismo quanto del socialismo reale sovietico, il trionfo del paradigma liberaldemocratico condusse la nuova scolastica liberale a presentare Gramsci come un autore impresentabile e inattuale, catalogandolo tra i relitti totalitari di un tempo storico superato. In tal senso, sottolineò Bonetti, ci si prese la briga di andare a vedere i testi di Gramsci per concludere che egli non si occupò degli intellettuali liberali, eccezion fatta per Einaudi e Croce. Il suo «rifiuto dell'individualismo economico», la sua «filosofia della storia», la sua concezione degli intellettuali e il disinteresse per il costituzionalismo rendevano Gramsci un autore, in quanto illiberale, totalmente inadeguato. Tuttavia, al di là del generale scarso interesse della cultura italiana verso la tradizione del pensiero liberaldemocratico, la sua analisi critica dello Stato liberale italiano dal Risorgimento al fascismo, con le sue contraddizioni congenite, le debolezze

---

<sup>56</sup> *Ibidem*.

immanenti, l'incompleta transizione verso la modernità (istituzionale, parlamentare ed economica), era tutt'altro che meccanica o superficiale e non si limitava alla contrapposizione fra liberalismo e comunismo. Dunque, un'indagine condotta non da un punto di vista estrinseco, ma dall'interno della stessa tradizione liberale, a partire dai suoi valori, in modo da «aprire la strada a una rivoluzione che si presenta spesso, nonostante il suo carattere dichiaratamente totalitario, come il tentativo di realizzare, in una dimensione collettivistica e non più individualistica, un'integrale applicazione dei principi liberali»<sup>57</sup>.

Gramsci, come Marx del resto, non intese fare del socialismo un becchino della società borghese, ma il suo erede. In tal senso si pose in termini dialettici, concependo l'avvento del nuovo ordine come superamento del vecchio, non la sua semplice negazione. Così, anche in una fase storica segnata dalla grave crisi del liberalismo italiano, disposto a mettere da parte le proprie istituzioni e i suoi valori ideali pur di impedire il cambiamento dell'ordine sociale, Gramsci concepisce il socialismo all'interno di un processo ascendente e progressivo apertosi con la distruzione del vecchio ordine feudale, trovando in Hegel il filosofo che con maggior sistematicità ha saputo concettualizzare il trapasso dal vecchio Stato patrimoniale per caste chiuse al moderno Stato etico. In questo senso, secondo Bonetti, il problema del nuovo ordine si pone come «rovesciamento-prosecuzione» di quello vecchio:

«Al disfacimento morale della borghesia e alla perdita della sua funzione storica progressiva, Gramsci contrappone un'altra strada verso la libertà, non quella anarchico nichilista della decadenza borghese, l'avventurismo irresponsabile dei "dilettanti della vita", ma la costruzione paziente, per opera della grande massa e delle sue organizzazioni, di un comunismo inteso come "umanismo integrale", vale a dire un tipo di società e di civiltà in cui l'organizzazione collettiva diventa strumento di liberazione anche individuale, mezzo per costruire una vita più sicura, espansione della personalità e incremento delle forze produttive "per il benessere e la felicità e non per l'avventura e la perversione"»<sup>58</sup>.

In contrapposizione tanto al meccanicismo determinista nelle sue varianti riformiste e radicali quanto al sovversivismo reazionario della piccola borghesia, Gramsci iscrive la sua complessa concezione del rapporto tra «vecchio» e «nuovo» nei processi di transizione storica a partire dalla centralità della dialettica hegeliana tra le fonti del marxismo:

---

<sup>57</sup> BONETTI 1999, pp. 126-127.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 131.

«giudicare tutto il passato filosofico come un delirio e una follia non è solo un errore di antistoricismo, perché contiene la pretesa anacronistica che nel passato si dovesse pensare come oggi, ma è un vero e proprio residuo di metafisica perché suppone un pensiero dogmatico valido in tutti i tempi e in tutti i paesi alla cui stregua si giudica tutto il passato. L'antistoricismo metodico non è altro che metafisica. Che i sistemi filosofici passati siano stati superati non esclude che essi siano stati validi storicamente e abbiano svolto una funzione necessaria: la loro caducità è da considerare dal punto di vista dell'intero svolgimento storico e della dialettica reale; che essi fossero *degni* di cadere non è un giudizio morale o di igiene del pensiero, emesso da un punto di vista «obbiettivo», ma un giudizio dialettico-storico. Si può confrontare la presentazione fatta da Engels della proposizione hegeliana che «tutto ciò che è razionale è reale e il reale razionale», proposizione che sarà valida anche per il passato»<sup>59</sup>.

Secondo Bonetti, se non è corretto fare di Gramsci un liberale, «non c'è dubbio che i suoi rapporti con la società liberaldemocratica sono di rovesciamento-prosecuzione»<sup>60</sup>, assumendo nel suo processo di formazione intellettuale una enorme serie di temi caratteristici delle tradizioni culturali e filosofiche borghesi per reinterpretarle e superarle dialetticamente attraverso una nuova e originale visione del mondo, la filosofia della praxis. Gramsci fu sempre «nettamente contrario al protezionismo»<sup>61</sup>: non casualmente il suo primo formale atto di partecipazione politica fu proprio l'adesione al Gruppo sardo della Lega antiprotezionista di Attilio Deffenu nel 1913<sup>62</sup>. Dietro al protezionismo l'intellettuale sardo intravedeva la moneta di scambio e il fondamento organico su cui si reggeva il «blocco storico» garante dell'ordine sociale tradizionale, con tutte le sue forme insane di dominio e sfruttamento della miseria agraria.

Secondo Losurdo, «Gramsci inizia in qualche modo da liberale»<sup>63</sup>, tuttavia, pur partendo dalle stesse premesse teoriche, Gramsci supera il neoidealismo dei suoi primi punti di riferimento filosofici sul piano politico:

«Tanto più fascinosa appare questa evoluzione dal liberalismo al «comunismo critico» per il fatto che essa fa da oggettivo contrappunto all'evoluzione di non pochi intellettuali che, sempre sull'onda dei medesimi avvenimenti e a partire dalle

---

<sup>59</sup> GRAMSCI 1975a, pp. 1416-1417.

<sup>60</sup> BONETTI 1999, p. 127

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>62</sup> «Caro Deffenu, ti ho già indirizzato da parecchio un vaglia di 2,00 lire quota di adesione al Gruppo sardo della Lega antiprotezionista» (GRAMSCI 2009, p. 143).

<sup>63</sup> Losurdo 1997b, p. 26.

medesime sfide teoriche, intraprendono una marcia di avvicinamento al fascismo, talvolta aderendovi (è il caso di Gentile), talaltra fermandosi alla soglia dell'adesione, talaltra partecipando comunque all'elaborazione di temi e motivi ideologici successivamente ereditati dal fascismo»<sup>64</sup>.

Nuovamente, la differenza riguarda il modo il modo di filosofare di fronte alle questioni concrete poste dalla storia. In tal senso, Losurdo ha sottolineato il rapporto simpatetico, non puramente intellettuale, tra Gramsci e le masse subalterne frutto delle esperienze concrete che lo hanno segnato nella sua terra di origine. La lotta per l'emancipazione, non solo dei subalterni della sua Isola, ma anche dei «popoli infelici delle colonie, bollati e trattati come barbari e incivili dalle periodiche crociate della vecchia Europa», cui rivolge la sua attenzione il giovane Gramsci<sup>65</sup>, rappresenta sin dall'inizio il movente dei suoi interessi culturali. Ciò vale non solo per la fase nella quale Gramsci intraprende il suo cammino nel movimento socialista scegliendo il terreno ideologico del materialismo storico, ma anche per la sua iniziale forte attrazione verso autori situati nel campo liberale come Croce e Salvemini e quella immediatamente successiva nei confronti di Gentile.

La tesi di Losurdo è che, prendendo le mosse dal Risorgimento e dalle polemiche contro il Sillabo in difesa di Hegel e della modernità, Gramsci intraprende il suo cammino da liberale senza che ciò risulti contraddittorio con il suo crescente interesse per Marx, la cui lettura iniziale risulta fortemente mediata proprio dall'interpretazione crociana<sup>66</sup>. Tuttavia, il dato importante risiede nel fatto che il rapporto con l'idealismo italiano non risponde a esigenze di tipo accademico, ma «rinvia a reali lotte politico-sociali»:

«Croce e Gentile sono da Gramsci messi in rapporto con l'Italia scaturita dal Risorgimento: ad osteggiarli sono gli ambienti clericaleggianti, che nella Sardegna (e nell'Italia) del tempo costituiscono una forza decisiva della conservazione con la paura che essi stimolano nei confronti d'ogni mutamento sociale, bollato in anticipo come un pauroso salto nel buio. Questi ambienti vedono in Hegel la loro bestia nera e, assieme alla sua filosofia, intendono respingere il moderno. Senonché *nella lotta tra il sillabo e Hegel, è Hegel che ha vinto*. È la vittoria non semplicemente di un filosofo bensì di uno sviluppo storico e di un mondo storico reale che nel sistema del pensatore tedesco ha trovato la sua espressione teorica. (...) È soprattutto la vittoria della

---

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 34.

<sup>65</sup> *Ivi*, pp. 17-18.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 26.



coscienza storica che nella situazione data rifiuta di vedere e subire una natura immo-  
dificabile»<sup>67</sup>.

##### 5. *La lotta per la modernità e contro la conservazione*

L'iniziale influenza della filosofia liberale non impedì a Gramsci di cogliere il salto storico provocato dalla Rivoluzione russa. Se nel clima infuocato delle polemiche clericali legate al Sillabo, Hegel e il liberalismo rappresentavano la premessa per addivenire alla sovversione dell'ordine tradizionale delle cose, ora, nel nuovo contesto segnato dall'assalto al cielo del 1917, è Lenin a rappresentare la lotta della modernità contro la conservazione: «il motto di due anni prima *Hegel* contro il *Sillabo!* ha assunto ora una nuova configurazione: *Lenin* contro il *Sillabo!* (...) chi continua a raccomandare la sottomissione delle masse agli Stati borghesi che le immolano come vittime sacrificali sull'altare della guerra è ancora impregnato di metafisica e di teologismo, è ancora al di qua della modernità nel suo senso più alto e più forte. Attraverso tappe successive, e attraverso un processo complesso e contraddittorio, la modernità si configura come una gigantesca rivoluzione contro il Sillabo. È una rivoluzione che vede l'affermarsi della soggettività libera, e questa soggettività libera afferma pienamente sé stessa nella lotta contro la fatalità della guerra e del suo rito sacrificale»<sup>68</sup>. Il comunismo è così interpretato come compimento della modernità, dunque può essere inteso come socialismo o «comunismo critico».

L'allontanamento da Croce avviene secondo Losurdo proprio rispetto al giudizio sulla Rivoluzione d'Ottobre e sul ruolo del suo principale protagonista, che s'impongono nell'animo del giovane Gramsci spazzando via le ossificazioni dogmatiche del determinismo e la pretesa linearità storica, tradotta dalle scienze naturali, in ragione della quale si sarebbe passati dal modo sociale di produzione feudale a quello capitalistico e, solo dopo questo, al socialismo, come nell'evoluzione della specie si passa dalla scimmia all'uomo, per contraddizioni tutte interne alle leggi dell'economia, non per l'intervento attivo e consapevole delle grandi masse popolari. Secondo Losurdo «all'evoluzionismo positivistic Gramsci contrappone implicitamente uno Hegel che in quegli anni è al centro di un dibattito anche politico»<sup>69</sup>, essendo il bersaglio di un'offensiva che, a partire da Bernstein, lo vede responsabile dell'apriorismo

---

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 18-19.

<sup>68</sup> *Ivi*, pp. 30-31.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 61.

immanente alla visione storica marxista. «In questi anni, dunque - scrive ancora Losurdo -, la valutazione positiva o negativa della Rivoluzione d'ottobre passa attraverso la valutazione positiva o negativa della dialettica hegeliana»<sup>70</sup>. In tal senso, nel celebre *La rivoluzione contro il Capitale* del dicembre 1917, Gramsci coglie con sorprendente lucidità il dato saliente del primo “assalto al cielo” del Novecento presentandolo dentro una linea di continuità con la rivoluzione francese e la visione dialettica della storia di Hegel<sup>71</sup>.

Ma proprio su questo punto Losurdo segnala il paradosso, perché se per comprendere e giustificare la svolta dell'ottobre 1917 «Gramsci pensa di far intervenire il pensiero idealistico italiano»<sup>72</sup>, Croce e Gentile, sin dalla rivoluzione di febbraio, non perdono invece tempo né lasciano spazio ai dubbi, condannando senza appello i rivolgimenti russi definendoli in contraddizione con lo stesso materialismo storico:

«Se già prima della rivoluzione bolscevica, Hegel tende ad essere per Gramsci il filosofo che non solo esprime la modernità ma che teorizza anche il salto qualitativo e la dialettica rivoluzionaria, per Croce e Gentile Hegel è in realtà il teorico della guerra: le categorie dialettiche di discontinuità, salto qualitativo, lotta, eccetera, vengono impiegate dai due neoidealisti italiani sempre in relazione ai rapporti internazionali, al fine di negare l'ideale di pace perpetua, non già per pensare lo sviluppo all'interno della società e dello Stato e meno che mai per pensare una rivoluzione come quella bolscevica nata sull'onda della lotta contro la guerra»<sup>73</sup>.

Se Croce attribuisce a Marx il merito di aver stimolato la riscoperta anti-metafisica di Hegel, egli trasferisce il concetto di lotta come forza motrice della storia dal terreno marxiano della dialettica tra le classi sociali a quella tra gli Stati. «Il conflitto e la guerra tra gli Stati sono l'analogo a livello internazionale della lotta di classe e della rivoluzione all'interno di un singolo paese. Croce e Gentile non nascondono la loro preferenza per la guerra»<sup>74</sup>. Una concezione che li avvicina alle posizioni che, con il retroterra salveminiiano e quello nazionalista di Corradini, caratterizzano la svolta interventista di Mussolini e la sua transizione dal socialismo al fascismo. La lotta tra “nazioni proletarie” e “nazioni capitalistiche”, che avrebbe dovuto portare le “nazioni giovani” a sostituire le “nazioni decrepite” nella guida dell'umanità. Un concetto

---

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>71</sup> GRAMSCI 1975b, p. 150.

<sup>72</sup> LOSURDO 1997b, p. 63.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 65.

mutuato, in forma trasfigurata, dalla teoria del conflitto di classe di Marx, e traslato sul proscenio della politica internazionale in chiave nazionalista. Nel vivo della Prima guerra mondiale, all'ancora venticinquenne Gramsci (*Lotta di classe e guerra*, "Avanti!" ed. piemontese, 19 agosto 1916) non sfugge la pericolosità di tale operazione – premessa indispensabile della categoria di "spazio vitale" – che esprime la lotta politica attraverso la guerra, la conquista dei mercati, il «subordinamento economico e militare di tutte le nazioni a una sola, a quella che attraverso il sacrificio del sangue e del suo benessere immediato, ha dimostrato di essere l'eletta, la degna»<sup>75</sup>.

Con la guerra e gli appetiti imperialistici che travolgono ogni resistenza politica e intellettuale, si scava un fossato tra Gramsci e il liberalismo, che considera le masse popolari materiale grezzo a disposizione delle classi dominanti, così come non riconosce ai popoli coloniali nessuna soggettività e capacità di autodeterminazione, ritenendo legittime l'occupazione delle loro terre, lo sfruttamento, e l'uso del dispotismo più brutale per il loro governo: «Il discrimine tra borghesi e liberali da un lato e socialisti dall'altra viene individuato nell'assenza nei primi di un concetto di uomo veramente universale»<sup>76</sup>.

Al contrario, la Rivoluzione russa, tra i suoi tanti significati, ha rappresentato un punto di non ritorno nella storia mondiale proprio per il suo contenuto e impegno anticoloniale. In ciò, come spiega diffusamente Domenico Losurdo nell'ultimo lavoro della sua vita, si colloca il discrimine tra marxismo orientale e marxismo occidentale dopo Marx<sup>77</sup>. Così, in continuità con una elaborazione che trovò in *Imperialismo fase suprema del capitalismo* la sua sintesi più efficace, Lenin sottolinea la relazione strettissima e indissolubile tra la lotta per l'emancipazione dal dominio coloniale dei Paesi "orientali" e la sopravvivenza dello stato socialista, collocando nello stesso fronte e nella stessa sfera

---

<sup>75</sup> GRAMSCI 1975b, p. 41.

<sup>76</sup> LOSURDO 1997b p. 91.

<sup>77</sup> Dalla Seconda Internazionale a Toni Negri, Michael Hardt e Žižek, passando per i tanti intellettuali "critici" amati a sinistra, l'incomprensione, sottovalutazione o il paternalismo verso la questione coloniale ha prodotto letture contraddittorie che spiegano buona parte della subalternità ideologica, inconcludenza e marginalità della sinistra nei Paesi a capitalismo avanzato. La totale incapacità ad affrontare il dramma delle nuove guerre coloniali, dunque l'inabilità a essere (senza ambiguità) centro attivo e propulsore di un movimento anti-imperialista, è la cartina di tornasole sui limiti del marxismo occidentale contemporaneo e delle diverse sue gemmazioni post-ideologiche tanto in voga oggi. D. Losurdo, *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Bari-Roma, 2016, pp. 53-101.

contro-egemonica le due realtà, in un contesto dominato dal fallimento delle rivoluzioni in Occidente<sup>78</sup>.

Secondo Losurdo, nel parteggiare incondizionatamente per l'emancipazione dal dominio coloniale, Gramsci mette in stato d'accusa la borghesia liberale del tempo non solo sul piano politico, ma filosofico-antropologico per la totale incapacità simpatetica e indisponibilità a fare i conti con «i problemi, le sofferenze e i diritti degli esclusi dalla civiltà e dall'Occidente. (...) La marcia del comunismo è in un certo senso la marcia dell'universalità»<sup>79</sup>. La rivoluzione borghese rappresenta una tappa fondamentale nel processo storico di emancipazione, ma solo nel comunismo essa assume carattere integrale e dunque il principio di universalità diventa reale e sostanziale. La presupposta eticità dello Stato liberale si scontra cioè con la sua poca propensione espansiva-inclusiva.

Ciò che distingueva maggiormente la borghesia nella sua fase rivoluzionaria era per Gramsci la sua capacità di includere altre classi sociali e dirigerle attraverso lo Stato, di esercitare l'egemonia politica e sociale. Mentre nel feudalesimo l'aristocrazia, organizzata come "casta chiusa", non si poneva il problema di inglobare le altre classi, la borghesia si rivela ben più dinamica e mobile puntando all'assimilazione del resto della società al suo livello economico e culturale<sup>80</sup>. Questo muta profondamente la funzione dello Stato rendendolo "educatore", anche attraverso la funzione egemonica del diritto nella società. La borghesia storicamente opera al fine di rendere omogenee (per costumi,

---

<sup>78</sup> LENIN 1923, pp. 456-457.

<sup>79</sup> LOSURDO 1997b p. 93.

<sup>80</sup> Michael Walzer ha efficacemente descritto l'affermazione delle moderne libertà associate al principio inedito di universale dignità umana come il risultato di un processo dominato dalla lotta per il riconoscimento. In una società gerarchica come l'Europa feudale il titolo indicava rigidamente la collocazione sociale associata al nome della persona. Trattare una persona in base al titolo significa ricondurlo nell'ordine sociale accordandogli o rifiutandogli, a seconda della sua posizione, il rispetto. I titoli proliferano nei gradi più elevati, dove delimitano distinzioni limitate e insinuano l'intensità e l'importanza della lotta per il riconoscimento. Nei posti più bassi della scala sociale le persone non hanno nessun titolo, ma sono presi in considerazione dal nome o da alcune definizioni generali con significato peggiorativo (schiavo, ragazzo, ragazza, ecc.). Esisteva uno specifico modo di relazionarsi codificato per tutte le persone in base al titolo dato dalla nascita, una forma che definiva e simultaneamente il grado di riconoscimento al quale questa ha diritto. Quando conosciamo i titoli di tutti, ci è noto l'ordine sociale, sappiamo verso chi dobbiamo inchinarci e chi lo deve fare con noi. Cfr. WALZER 1987, pp. 251-252.

morale, senso comune) le classi dirigenti e creare un conformismo sociale capace di consolidarne il potere, attraverso una combinazione di forza e consenso, in modo da tentare di irreggimentare e dirigere con schemi culturali propri anche le classi dominate. Ogni Stato è etico nella misura in cui opera per elevare l'insieme della popolazione a un livello culturale e morale confacente allo sviluppo delle forze produttive e agli interessi delle classi dominanti. Ma, per Gramsci, la effettiva eticità di uno Stato può realizzarsi solo raggiungendo la condizione di integrale "emancipazione umana", ossia, con il sovvertimento delle relazioni tradizionali tra dirigenti e diretti e la fine dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo<sup>81</sup>:

«La concezione di Hegel è propria di un periodo in cui lo sviluppo in estensione della borghesia poteva apparire illimitata, quindi l'eticità o universalità di essa poteva essere affermata: tutto il genere umano sarà borghese. Ma in realtà solo il gruppo sociale che pone la fine dello Stato e di se stesso come fine da raggiungere, può creare uno Stato etico, tendente a porre fine alle divisioni interne di dominanti ecc. e a creare un organismo sociale unitario tecnico-morale»<sup>82</sup>.

Secondo Losurdo, la categoria di contraddizione oggettiva assume un ruolo centrale nella definizione della concezione di filosofia della praxis, mentre non ne aveva alcuno nella filosofia di Croce e Gentile. Ciò spiega perché la dialettica hegeliana è per Gramsci punto di riferimento irrinunciabile, mentre non lo è il neoidealismo dei due filosofi italiani, per quanto la loro funzione

---

<sup>81</sup> In polemica con le concezioni della società autoregolata, nella quale l'uomo raggiunge la sua integrale emancipazione con l'estinzione dei conflitti tra gli interessi e le contraddizioni sociali incarnati dallo Stato, Michael Walzer ha scritto che l'utopismo del marxismo (l'estinzione del conflitto, dunque dello Stato e della politica) sarebbe riconducibile alla sua incapacità di comprendere le diversità del genere umano al di là della semplice condizione di classe: «Così l'argomento marxista: il conflitto sorge dalla differenza e dalla gerarchia, e una volta che la lotta di classe sia stata vinta e che una società senza classi sia stata instaurata, una volta che la differenza sia stata superata e la gerarchia distrutta, lo stato perderà la sua forza e il governo degli uomini sarà rimpiazzato dall'amministrazione delle cose; l'età della politica avrà fine. Teorie del genere, sostiene giustamente Schwartz, riflettono l'incapacità di comprendere (per non dire apprezzare) le molte e varie forme di differenza tra esseri umani e il conflitto sociale. In ultima analisi, è l'ansia generata dalla differenza a suscitare l'antipatia per la politica e la fantasia di abolirla. Ma è improbabile che tale abolizione possa essere attuata senza reprimere sia la differenza sia il conflitto, il che richiede una politica fortemente coercitiva» (WALZER 2001, pp. 55-56).

<sup>82</sup> GRAMSCI 1975a, p. 1050,

nella formazione intellettuale di Gramsci sia innegabile. Losurdo sottolinea come, di fronte alla delusione suscitata dalla filosofia di Croce, incapace di comprendere «la rivoluzione contro *Il Capitale*», Gentile sembrava inizialmente fornire più strumenti in grado di riaffermare il valore della politica di fronte alle riduzioni positivistiche del marxismo<sup>83</sup>. Ma non tarderà a manifestarsi in Gramsci, come nel giovane Togliatti, pure la disillusione verso Gentile, rispetto al quale rimaneva comunque una distanza in rapporto al significato della contraddizione oggettiva. «Il tener conto in modo corretto delle contraddizioni oggettive è il criterio per distinguere tra reale sapere storico da una parte e utopia/ideologia dall'altra»<sup>84</sup>. Per Gramsci la rivoluzione non può scaturire dalla pura iniziativa del soggetto, trovando la sua condizione preliminare indispensabile nella contraddizione oggettiva. Per questa ragione Losurdo respinge con forza il tentativo di ricondurre Gramsci e il gruppo dell'Ordine Nuovo a Giovanni Gentile o a Benedetto Croce, fino a «presentare gentilianesimo (fascismo) e gramscianesimo (comunismo) come due fratelli gemelli»<sup>85</sup>. In ragione della sua battaglia contro gli approcci deterministici e positivisti nel movimento socialista, Gramsci ha finito per essere considerato come un «metafisico del soggetto e della prassi soggettiva»<sup>86</sup>, tuttavia, secondo Losurdo, in Marx e Gramsci il tema della prassi non può in alcun modo essere pensato astraendo dal tema dell'oggettività materiale. Una questione non sufficientemente compresa nelle recenti interpretazioni culturaliste e postmoderne delle categorie di Gramsci.

È privo di senso ridurre a filosofia della soggettività creatrice la gramsciana filosofia della praxis, la quale si è costituita sì nella lotta contro la versione positivista e meccanicistica del marxismo (contro coloro che condannavano la rivoluzione d'Ottobre agitando *Il Capitale*), ma anche nel corso della lotta intrapresa da Lenin contro le tendenze estremistiche e volontaristiche largamente presenti nella III Internazionale<sup>87</sup>.

Se, per un verso, Gramsci indica nella dialettica di Hegel la premessa filosofica più importante della filosofia della praxis, per un altro, egli denuncia lo snaturamento strumentale di questa concezione da parte della tradizione neoidealista italiana. Per questo, nelle note 41 del *Quaderno 10*, l'intellettuale sardo si fa beffe dello storicismo fasullo di Croce e di tutta quella lunga tradizione

---

<sup>83</sup> Cfr. LOSURDO 1997b, p. 118.

<sup>84</sup> *Ivi*, 107.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 117.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 109.

(liberale e conservatrice) che presenta la Rivoluzione francese come una fanatica e irrazionale negazione della storia<sup>88</sup>. Uno storicismo, che secondo Gramsci di scientifico non ha nulla, la cui unica funzione si riassume essenzialmente nelle esigenze della Restaurazione, riproposto integralmente in tutti i canoni ideologici del revisionismo che tentano di espungere la Rivoluzione dell'ottobre 1917 dalla storia del Novecento.

## 6. *Stato e questione nazionale*

Secondo Losurdo, all'interno del marxismo novecentesco, Gramsci è un autore che si distingue per il suo approccio critico delle tendenze anarchiche ed escatologiche che farebbero coincidere meccanicisticamente la fine del dominio borghese con la distruzione del suo Stato:

«D'altro canto, l'attesa del dileguare dello Stato, del conflitto e, in ultima analisi, della politica rende privo di senso il problema dell'eredità che sta invece a cuore a Gramsci. Non stupisce allora che, pur tra tante oscillazioni e contraddizioni, egli si sia sforzato di ridimensionare, reinterpretare o mettere in discussione la tesi dell'estinzione dello Stato»<sup>89</sup>.

Nei *Quaderni* Gramsci scrive che la stessa retorica liberista dello Stato minimo e del primato del mercato si baserebbe su «un errore teorico» perché trasforma una «distinzione metodica» in «distinzione organica»<sup>90</sup>. Tuttavia, nemmeno questa riduzione elimina la regolazione statale, semplicemente la trasferisce alla società civile, ma, dato che questa e lo Stato si identificano, le funzioni di irreggimentazione e repressione del secondo continuano a

---

<sup>88</sup> GRAMSCI 1975a, pp. 1325-1326.

<sup>89</sup> LOSURDO 1997b, p. 190.

<sup>90</sup> «L'impostazione del movimento di libero scambio si basa su un errore teorico di cui non è difficile identificare l'origine pratica: sulla distinzione cioè tra società politica e società civile, che da distinzione metodica viene fatta diventare ed è presentata come distinzione organica. Così si afferma che l'attività economica è propria della società civile e che lo Stato non deve intervenire nella sua regolamentazione. Ma siccome nella realtà effettuale società civile e Stato si identificano, è da fissare che il liberismo è una regolamentazione di carattere statale, introdotto e mantenuto per via legislativa e coercitiva: è un fatto di volontà consapevole e non l'espressione spontanea e automatica del fatto economico» (GRAMSCI 1975a, p. 1590).

sussistere e a essere operative anche quando sono esercitate dagli apparati privati e non direttamente da quelli statali<sup>91</sup>.

Il mito dell'estinzione statale accomuna il liberalismo all'anarchismo, ma è ampiamente presente pure nella tradizione del marxismo, tra le cui fila non è certo raro imbattersi in semplificazioni e condanne degli accidentati processi reali di transizione al socialismo proprio a partire da questa concezione<sup>92</sup>. Non solo nel mondo liberale, ma anche a sinistra, la principale accusa alla Rivoluzione d'ottobre (il suo presunto "tradimento") sarebbe da ricercare nella mancata estinzione dello Stato. Al contrario, il moltiplicarsi delle sue funzioni e attività, necessarie a dirigere questo inedito processo storico, sarebbe l'origine della natura liberticida del «socialismo storico»<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Da questo punto di vista non è superfluo rilevare la diversità da Croce, secondo il quale la convergenza tra liberalismo e liberismo è solo di natura empirica e provvisoria: «Come ormai dovrebbe essere pacifico, il liberalismo non coincide con il cosiddetto liberismo economico, col quale ha avuto bensì concomitanze, e forse ha ancora, ma sempre in guisa provvisoria e contingente, senza attribuire alla massima del lasciar fare e lasciar passare altro valore che empirico, come valida in certe circostanze e non valida in circostanze diverse. Perciò né esso può rifiutare in principio la socializzazione o statizzazione dei mezzi di produzione, né l'ha poi sempre rifiutata nel fatto, che anzi ha compiuto non poche opere di tal sorta» (CROCE 1965, p. 31).

<sup>92</sup> Come sappiamo, Hegel dedica molte pagine della sua *Filosofia del diritto* tanto alla incapacità di comprendere la razionalità storica dello Stato moderno, quanto all'ossessione che, da Locke in poi, ha portato i liberali a interpretare la libertà come limitazione del potere pubblico. La razionalità dello Stato non può essere confusa con una delle sue forme storicamente determinate o con le funzioni svolte da esse. Hegel non accetta la tendenza a ridurre l'essenza dello Stato alle funzioni da esso svolte per assicurare la coesistenza di individui liberi. Lo Stato non può essere confuso con la società civile, né lo Stato può essere ricondotto alla società civile, nel senso di considerarlo come un guardiano a difesa della libertà di iniziativa economica che deve limitarsi a dettare le regole e a farle rispettare. Ma, sulla concezione dello Stato, la polemica di Hegel non è solo rivolta ai liberali, a Rousseau e alla cultura costituzionale contrattualista della Rivoluzione francese. Le sue note critiche sono anche dirette contro l'ideologia della Restaurazione e il suo principale teorico, Ludwig Von Haller. Secondo Hegel, la filosofia che riconosce lo stato come un'entità razionale in sé e per sé non può che opporsi a qualsiasi teoria che riduce lo stato alle sue funzioni esterne, in questo caso la necessità di protezione. Cfr. HEGEL 2020, pp. 196-197.

<sup>93</sup> In tal senso Slavoj Žižek, nel già citato libro su Lenin, tocca un punto abbastanza rivelatore. Žižek afferma la necessità di problematizzare il concetto di totalitarismo, sostenendo che «il terrore politico» sarebbe da ricercare nella «subordinazione» della sfera produttiva materiale alla «logica politica», che in definitiva ne «negherebbe



Contro tale concezione, Gramsci rifiuta l'identificazione del comunismo, della «società regolata» per usare la definizione dei *Quaderni*, con l'anarchia. In tal senso, scrive Losurdo, «i *Quaderni del carcere* sembrano riconoscere il debito nei confronti di Hegel allorché fanno risalire questa immagine di “Stato senza Stato” ovvero di “Stato etico”, il quale ha preso il posto dello Stato come organizzazione della violenza di classe, e in cui consiste il comunismo, ai maggiori scienziati della politica e del diritto e anche esplicitamente a Hegel. Il comunismo viene allora visto come la realizzazione di quella immagine che nell'autore della *Filosofia del diritto* rimane al livello di pura utopia, dato che prescinde dai colossali sconvolgimenti colossali che soli possono conferire concretezza»<sup>94</sup>.

Ma Gramsci non si limita a ridimensionare la tesi dell'estinzione dello Stato; egli ritiene che sul piano della battaglia delle idee la concezione in merito dell'anarchismo rappresenti un'estensione del liberalismo, più che del socialismo. In tal senso, Losurdo definisce le idee di Bakunin come «la radicalizzazione del liberalismo post-quarantottesco» che insiste con la stessa fobia del «dispotismo di Stato» con argomentazioni antigiacobine assai prossime a quelle di autori liberali come Tocqueville<sup>95</sup>. L'antigiacobinismo presente in Bakunin e Proudhon arrivò in gioventù a influenzare lo stesso Gramsci, attraverso Sorel. Tuttavia, una volta emancipatosi da qualsiasi legame teorico con quest'ultimo, l'intellettuale sardo criticherà radicalmente l'impostazione dei due teorici francesi, esattamente per loro ossessione verso i giacobini e il dispotismo statale.

L'insieme di questi problemi ha modo di palesarsi quando, con il fallimento delle rivoluzioni in Occidente e lo scatenamento dell'offensiva dei Paesi occidentali, la società sovietica si troverà di fronte al bivio tra due prospettive: consolidare il socialismo in URSS rafforzando la sua organizzazione statale o procedere sulla via della «rivoluzione permanente»<sup>96</sup>. Una

---

l'autonomia» (ŽIŽEK 2017, p. 272). L'idea di un rapporto inversamente proporzionale tra sfera delle libertà e estensione delle attività dello Stato è uno dei più duraturi miti del liberalismo, che accomuna la concezione del “governo limitato” di Locke alle teorie sul totalitarismo di Hannah Arendt.

<sup>94</sup> LOSURDO 1997b, pp. 191-192.

<sup>95</sup> GRAMSCI 1975a, p. 193.

<sup>96</sup> Per un approfondimento più puntuale su questo tema rimandiamo al recente e interessantissimo volume, nella cui prefazione i curatori Paolo Capuzzo e Silvio Pons sollecitano «la necessità di ricollocare la figura di Gramsci nel quadro originario dell'esperienza comunista che ne ha segnato la biografia», per comprendere in

biforcazione destinata a provocare la lacerazione del gruppo dirigente bolscevico e una frattura insanabile nel movimento comunista internazionale che, come è noto, spinse Gramsci a scrivere la famosa lettera al CC del PCR nella quale venivano censurati i metodi usati per liquidare l'opposizione a Stalin, pur affermando al contempo di riconoscersi nelle posizioni espresse dalla maggioranza<sup>97</sup>. Rispetto al dibattito, Gramsci condivideva le questioni di merito, prendendo tuttavia nettamente le distanze dai metodi "amministrativi" utilizzati dal gruppo dirigente capeggiato da Stalin e richiamando il Partito sovietico alla necessaria unità, indispensabile per il movimento comunista internazionale specie in una fase di riflusso come quella. Al di là della polemica sulle questioni di metodo nella conduzione della dialettica interna al gruppo dirigente bolscevico, Gramsci riteneva la linea di Trockij incompatibile con le prospettive del «Fronte unico» e ancora di più con il compito della conquista egemonica in Occidente. Sebbene sia estremamente diffusa la tendenza a presentare l'opera dei *Quaderni*, e segnatamente le teorie sull'egemonia, come un punto di profonda discontinuità tra Gramsci e Lenin, nelle note relative al passaggio dalla «guerra manovrata» alla «guerra di posizione» del *Quaderno 7*, l'intellettuale sardo attribuisce proprio a Lenin il merito di aver compreso la complessità degli assetti di dominio delle società occidentali capitalistamente avanzate, indicando per primo alle classi subalterne il grande compito storico della conquista egemonica. Al contrario, la teoria della «rivoluzione permanente» di Trockij era, per Gramsci, il riflesso della teoria della guerra manovrata, dell'assalto immediato, vale a dire, il riflesso di un Paese nel quale le condizioni generali economiche, culturali e sociali, erano embrionali e poco sviluppate e dunque la classe dominante non era in grado di esercitare una sua egemonia politica e sociale.

---

maniera più organica quanto conoscere «le diverse congiunture della travagliata storia del comunismo negli anni Venti e Trenta[ che] rappresentarono la fondamentale cornice entro la quale Gramsci operò come politico e pensatore», sia fondamentale per cogliere il senso della sua originalità nel quadro dialettico del movimento comunista di quegli anni. CAPUZZO – PONS (a cura di) 2019, p. 9.

<sup>97</sup> Rispetto al presunto antistalinismo di Gramsci così ebbe modo di esprimersi Giuseppe Prestipino: «Gramsci non è consapevolmente antistaliniano, non lo è almeno nella misura in cui, dalla sua prigionia e dal suo isolamento forzato, egli è indotto ad attribuire a Stalin o al gruppo dirigente sovietico scelte teoriche e politiche che gli paiono convergenti con le proprie scelte filosofiche (antideterministiche) e con le proprie scelte etico-politiche (antiburocratiche)» (PRESTIPINO 1994, p. 93).

La formula della «rivoluzione permanente» è sorta prima del 1848 come espressione scientificamente elaborata delle esperienze giacobine, e più in generale corrisponde a una fase di forte arretratezza della società, nella quale si ha un limitato sviluppo della società civile e degli apparati egemonici delle classi dominanti. In questa fase ancora non esistono i grandi partiti politici e i sindacati e si ha una maggiore autonomia nazionale delle economie e degli apparati statali-militari. Questa fase muta radicalmente nel 1870 con l'espansione coloniale europea, quando i rapporti organizzativi interni e internazionali degli Stati divengono più complessi e articolati; in questa fase, nella politica, si determina lo stesso mutamento avvenuto nell'arte militare e la formula della «rivoluzione permanente» viene superata dall'egemonia civile, vale a dire, si passa dalla guerra di movimento alla guerra di posizione. L'articolazione sia statale, sia di società civile, delle democrazie moderne è per l'arte politica paragonabile alle «trincee» e alle fortificazioni permanenti della «guerra di posizione» e si può dire che uno Stato vince una guerra in quanto la prepara tanto sul piano tecnico-militare, quanto su quello politico negli anni della pace. Ovviamente questo discorso riguarda solo gli Stati moderni ed avanzati e non i Paesi arretrati e le colonie.

La teoria di Trockij era dunque per Gramsci frutto di un'impostazione superficiale, sia sul piano nazionale, sia europeo, e solo la sua ostinazione gli fece credere che quanto da lui teorizzato al tempo della rivoluzione del 1905 si fosse poi realizzato quindici anni appresso<sup>98</sup>. Lenin aveva invece compreso che in Occidente, nel marzo 1921, dopo il fallimento delle prospettive rivoluzionarie e l'aprirsi di una fase di offensiva reazionaria, occorreva un mutamento dalla guerra manovrata alla guerra di posizione. La prima aveva avuto

---

<sup>98</sup> Gramsci fa qui riferimento alle memorie di Trockij, nelle quali questi affermava che la stretta connessione e continuità tra rivoluzione borghese e rivoluzione socialista genera una condizione di rivoluzione permanente dalla quale non si può più uscire fino al compimento della rivoluzione sociale. In base a ciò Trockij rivendicava la sua posizione tesa a bruciare tutte le tappe e a forzare la situazione per passare subito dalla rivoluzione borghese a quella socialista, affermando che, se anche nel 1905 non si era ottenuto nulla e la rivoluzione era stata in definitiva soffocata, la sua previsione si era poi comunque avverata quindici anni dopo. In realtà Gramsci ritiene che la teoria di Trockij non era buona, «né quindici anni prima né quindici anni dopo», e con ironia si fa beffe delle sue presunte doti divinatorie affermando che questi al massimo era stato capace di indovinare «all'ingrosso»: «come a dire che si predice che una bambina di quattro anni diventerà madre e quando lo diventa a venti anni si dice l'avevo indovinato, non ricordando però che quando aveva quattro anni si voleva stuprare la bambina sicuri che sarebbe diventata madre». GRAMSCI 1975a, p. 866.

successo nella Rivoluzione russa del 1917, ma la seconda era a quel punto la sola possibile in Occidente, dove la società civile era assai sviluppata e le capacità egemoniche della classe dominante molto forti. Questo è per Gramsci il significato più immediato e importante della teoria del «fronte unico». Lenin era stato capace dell'intuizione ma non ebbe il tempo di svilupparla, anche perché secondo Gramsci avrebbe potuto farlo solo sul piano teorico, mentre il compito era essenzialmente «nazionale», vale a dire, spettava ai partiti dei Paesi occidentali operare una profonda ricognizione del terreno e una fissazione degli elementi di trincea e di fortezza:

«In Oriente lo Stato era tutto, la società civile era primordiale e gelatinosa; nell'Occidente tra Stato e società civile c'era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta struttura della società civile. Lo Stato era solo una trincea avanzata, dietro cui stava una robusta catena di fortezze e casematte; più o meno, da Stato a Stato, si capisce, ma questo appunto domandava un'accurata ricognizione di carattere nazionale»<sup>99</sup>.

Nel paragrafo 68 del *Quaderno 14*, dedicato a Machiavelli<sup>100</sup>, Gramsci scrive che il compito della «classe internazionale», era pertanto studiare esattamente «la combinazione di forze nazionali» (quel che in altre note egli definisce gli elementi di trincea e casematte) sviluppandole anche in funzione delle esigenze internazionali. Può definirsi tale solo la classe dirigente capace di interpretare questa combinazione; per questo, conclude Gramsci, le accuse di nazionalismo di Leone Davidovici (Trockij) a Bessarione (Stalin) «sono inette se si riferiscono al nucleo della questione»<sup>101</sup>. Se si studia tutto lo sforzo tra il 1902 e il 1917 dei «maggioritari» (i bolscevichi), prosegue Gramsci, si comprende come la loro originalità risiedesse esattamente nel «depurare l'internazionalismo di ogni elemento vago e puramente ideologico (in senso deteriore) per dargli un contenuto di politica realistica»<sup>102</sup>. L'egemonia si sostanzia nelle esigenze di carattere nazionale, pertanto una classe internazionale, per guidare strati sociali strettamente nazionali, deve nazionalizzarsi, perché secondo

---

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> Rispetto alla datazione, ai contenuti e al significato della «liquidazione di Leone Davidov» nel *Quaderno 14*, sono da segnalare i risultati a cui è pervenuto Gianni Francioni nei suoi studi riportati in un saggio recentemente pubblicato di straordinario interesse non solo filologico, ma anche politico, al quale rimandiamo: FRANCIONI 2020, pp. 341-364.

<sup>101</sup> GRAMSCI 1975a, p. 1729.

<sup>102</sup> *Ibid.*

l'intellettuale sardo (anche a causa della sconfitta delle rivoluzioni in Occidente) non si erano oggettivate le condizioni mondiali per il socialismo, dunque sarebbero occorse molteplici fasi nelle quali le singole combinazioni nazionali potevano essere le più differenti. È interessante notare come Gramsci ricollegli atteggiamenti «non nazionali» agli errori già compiuti dal meccanicismo determinista nella Seconda Internazionale, che produssero inerzia e passività nel movimento operaio, quando nessuno si riteneva nelle condizioni internazionali per dare l'avvio al processo rivoluzionario, e nell'attesa che anche gli altri lo fossero il movimento si limitava ad accumulare forze. Ora lo stesso atteggiamento «non nazionale» si ripresentava nella teoria della rivoluzione permanente, che egli definisce frutto di un «napoleonismo anacronistico e antinaturale»:

«Le debolezze teoriche di questa forma del vecchio meccanicismo sono mascherate dalla teoria generale della rivoluzione permanente che non è altro che una previsione generica presentata come dogma e che si distrugge da sé, per il fatto che non si manifesta effettivamente»<sup>103</sup>.

Per Gramsci, non solo la linea del «socialismo in un Paese solo» era doppiamente corretta, tanto per salvaguardia della realtà sovietica quanto per le prospettive delle rivoluzioni in Occidente, ma, in generale, al di là di questo dato ineludibile, essa imponeva il compito strategico della edificazione dello Stato socialista, non certo della sua estinzione.

## 7. Conclusioni

Che la storia del campo ideologico in cui Gramsci ha militato per tutta la sua vita abbia palesato contraddizioni e limiti è fuori discussione, altrimenti i nostri ragionamenti sarebbero diversi e tratterebbero altre problematiche, senza dover partire da un dato di fatto ineludibile: la sconfitta storica del socialismo. Tuttavia, al di là dell'aderire o meno ai paradigmi di questa visione del mondo, il crescente interesse verso Gramsci testimonia una ricchezza di categorie e chiavi di lettura capaci di andare ben al di là delle finalità normative del suo pensiero. La diffusione internazionale delle categorie gramsciane scaturisce infatti da esigenze di comprensione della realtà concreta. Non si tratta, dunque, di uno studio finalizzato solo alla pura erudizione, bensì di un utilizzo

---

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 1730.

finalizzato a comprendere e dare risposte ad alcune contraddizioni storiche fondamentali soggiacenti alla vita culturale, sociale e politica di realtà geografiche estremamente diversificate.

Anche tenendo conto di questo dato, tuttavia, una maggiore storicizzazione tanto del socialismo in generale quanto dei processi rivoluzionari che hanno infiammato l'Occidente nel Novecento aiuterebbe a comprendere meglio questo secolo segnato da grandi drammi, ma anche da conquiste epocali nella storia della lotta per l'emancipazione dell'umanità. Ogni rivoluzione, scontrandosi con la realtà concreta (con le azioni e reazioni previste o imprevedute), finisce per creare un quadro nuovo sempre differente da quanto era stato precedentemente teorizzato e idealizzato. È inevitabile, così è stato per la Rivoluzione francese (ciò nonostante continuiamo a considerarla un fondamentale atto di liberazione universale), così è per tutte le rivoluzioni liberali che, al di là dei principi, hanno finito per istituzionalizzare forme di povertà sconfinata, esclusioni e marginalizzazioni sociali aberranti e inumane, non certo messe in conto dai vari Constant, Locke, Smith e Bentham<sup>104</sup>. Esiste però una profonda differenza, sulla quale Domenico Losurdo più volte ha sollecitato la nostra attenzione: quando si dibatte dei teorici e dei protagonisti delle rivoluzioni socialiste inevitabilmente ci si concentra solo sulle contraddizioni dei processi reali da loro generati, mai sugli aspetti progressivi; quando facciamo riferimento invece ai teorici del pensiero liberale ("i classici") parliamo dei valori universali di fratellanza e libertà individuale da loro teorizzati, mai della miseria, delle guerre di rapina e del dominio coloniale o della rigida divisione in classi, caratteristiche delle società liberali reali. Nel primo caso ci si sofferma solo sui limiti dei processi storici reali, nel secondo sulle petizioni di principio e le spinte ideali dei suoi pensatori<sup>105</sup>. Già nell'accettazione acritica di questa inversione dei termini del ragionamento si nasconde una chiara vittoria egemonica del pensiero liberale, sulla quale non si riflette mai abbastanza. Così, come ha scritto ancora Losurdo, non è assolutamente un caso se gli autori più amati a sinistra dopo il crollo del socialismo storico siano figure di rivoluzionari sconfitti, che non hanno avuto modo di partecipare alla gestione del potere, assumendosi la responsabilità di scelte non facili connesse alla transizione socialista. In questo modo si rimane fedeli ai valori del socialismo e critici del capitalismo, senza però prendere posizione sulle controverse vicende dei processi rivoluzionari del XX secolo. Per quanto Gramsci faccia parte di questo Pantheon, insieme a figure come Che Guevara e Rosa

---

<sup>104</sup> LOSURDO 2005, pp. 3-9.

<sup>105</sup> LOSURDO 1999, pp. 35-62.

Luxemburg, per tutte le ragioni fin qui esposte, non possiamo che concludere con le parole di Losurdo, sottolineando i problemi di interpretazione del pensiero gramsciano che una simile collocazione inevitabilmente sollecita e, concretamente, ha generato negli ultimi decenni:

«Un tale approccio si rivela del tutto incapace di comprendere il pensiero e la personalità di Gramsci. Questi è stato anche un dirigente comunista di primo piano e non può essere trasformato in una sorta di Horkheimer o di Adorno italiano, impegnato a costruire una teoria critica senza rapporto o con un rapporto esclusivamente polemico col movimento comunista e col “movimento reale di trasformazione della realtà. (...) Gramsci s’impegna in uno sforzo di comprensione simpatetica del nuovo anche quando, agli occhi di un osservatore superficiale e ignaro della terribile complessità del processo rivoluzionario, esso appare tradire le ragioni stesse della sua nascita”»<sup>106</sup>.

### Riferimenti bibliografici

AA.VV., 2010

*Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*, (a cura di) M. Paulesu Quercioli, Iskra, Ghilarza (OR).

BERLIN, ISAIAH, 2005

*Libertà*, Feltrinelli, Milano.

BERNSTEIN, EDUARD, 1968

*I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Laterza, Roma/Bari.

BONETTI, PAOLO, 1999

“Gramsci e il liberalismo italiano del Novecento”, in G. Vacca (a cura di), *Gramsci e il Novecento*, vol.1, Carocci, Roma, pp. 125-43.

BURKE, EDMUND, 1963

*Riflessioni sulla rivoluzione francese*, in ID., *Scritti politici*, UTET, Torino.

CAPUZZO, PAOLO – PONS, SILVIO (a cura di), 2019

*Gramsci nel movimento comunista internazionale*, Carocci, Roma.

CINGARI, SALVATORE, 2019

*Dietro l'autonarrazione. Benedetto Croce fra Stato liberale e Stato democratico*, Mimesis, Milano.

---

<sup>106</sup> LOSURDO 1997b, pp. 249-250.

COTRONEO, GIROLAMO, 2005

“Il giovane Labriola tra Hegel e Spaventa”, in A. Burgio (a cura di), *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, Quodlibet, Macerata, pp. 187-200.

CROCE, BENEDETTO, 1915

*Religione e serenità*, “La critica”, n° 15.

ID., 1965

*Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Roma/Bari.

DAL PANE, LUIGI, 1975

*Antonio Labriola nella politica e nella cultura italiana*, Einaudi, Torino.

FERRARA, MARCELLA — FERRARA, MAURIZIO (a cura di), 1953

*Conversando con Togliatti*, Edizioni di Cultura Sociale, Roma.

FRANCIONI, GIANNI, 2020

“La liquidazione di Leone Davidovi’. Per una nuova datazione del *Quaderno 14*”, in FRANCIONI — GIASI 2020, pp. 341-364.

FRANCIONI, GIANNI — GIASI, FRANCESCO (A CURA DI), 2020

*Un nuovo Gramsci*, Viella, Roma.

FRESU, GIANNI, 2008

*Lenin lettore di Marx. Determinismo e dialettica nella storia del movimento operaio*, La città del sole, Napoli.

ID., 2019

*Antonio Gramsci. L'uomo filosofo*, AIPSA, Cagliari.

FROSINI, FABIO, 2019

*La «storia d'Europa» di Benedetto Croce e il fascismo*, Unicopli, Milano.

GARIN, EUGENIO, 1966

*Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, Laterza, Roma/Bari.

ID., 1997

*Con Gramsci*, Editori Riuniti, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1971

*Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino.

ID., 1975a

*Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

ID., 1975b

*Scritti giovanili*, Einaudi, Torino.

ID., 2009

*Epistolario, Volume 1 (gennaio 1906-dicembre 1922)*, Treccani, Roma.



## Materialismo Storico, n° 1/2021 (vol. X)

GUIZOT, FRANÇOIS-PIERRE-GUILLAUME, 1974

*Storia della civiltà in Francia*, UTET, Torino.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 2020

*Lineamenti di filosofia del diritto*, (a cura di) G. Marini, Laterza, Roma/Bari.

ID., 2021

*Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirillo, Laterza, Roma/Bari.

LABRIOLA, ANTONIO, 1959-1961-1962

*Opere*, a cura di L. Dal Pane, voll. I, II, III, Feltrinelli, Milano.

LENIN, VLADIMIR IL'IC' UL'JANOV, 1923

*Meglio meno, ma meglio*, in ID., *Opere Complete*, Vol. XXXIII, Editori Riuniti, Roma 1967, pp.445-60.

LISA, ATHOS, 1964

*Discussione politica con Gramsci in carcere*, "Rinascita", anno XXI, n° 49, 1964, pp.17-21.

LOSURDO, DOMENICO, 1997a

*Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico sociale della fortuna di Hegel in Italia*, La città del sole, Napoli.

ID., 1997b

*Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Gamberetti, Roma.

ID., 1999

*Il peccato originale del Novecento*, Laterza, Roma/Bari.

ID., 2001

*L'ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel di ieri e di oggi*, Milella, Lecce.

ID., 2005

*Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma/Bari.

ID., 2016

*Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Laterza, Roma/Bari.

ID., 2017

*Guerra e revolução. O mundo um século após outubro de 1917*, Boitempo, São Paulo; ed.orig. *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma/Bari 2015 [nuova edizione ampliata].

ID., 2019

*Hegel e a liberdade dos modernos*, Boitempo, São Paulo; ed.orig. *Hegel e la libertà dei moderni*, La scuola di Pitagora, Napoli 2011 [nuova edizione riveduta].

MUSTÈ, MARCELLO, 2018

*Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma.

ID., 2020

*Le note su Croce e la genesi del Quaderno 10*, in FRANCIONI — GIASI 2020, pp. 301-21.

PRESTIPINO, GIUSEPPE, 1994

*Dall'idealismo italiano ai modelli gramsciani*, in R. Giacomini, D. Losurdo, M. Martelli (a cura di), *Gramsci e l'Italia*, La città del sole, Napoli, pp. 87-110.

RAPONE, LEONARDO, 2011

*Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo*, Carocci, Roma.

SICHIROLLO, LIVIO, 1973

*Dialettica*, ISEDI, Milano.

VALENTINI, FRANCESCO, 1979

*Il pensiero politico contemporaneo*, Laterza, Roma/Bari.

VON HALLER, CARL LUDWIG, 1963

*La Restaurazione della scienza politica*, a cura di M. Sancipriano, UTET, Torino.

WALZER, MICHAEL, 1987

*Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano.

ID., 2001

*Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, Feltrinelli, Milano.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 2017

*Lenin oggi*, Ponte delle Grazie, Milano.

