

FILOSOFIA _____ _____ ITALIANA

_ Filosofia Italiana nasce nel 2005 su iniziativa di un gruppo di professori e giovani ricercatori inizialmente basati alla Sapienza – Università di Roma. Sin dall'inizio, la rivista si è proposta come una voce contro corrente rispetto all'interesse fortemente prevalente nel nostro Paese per la filosofia di lingua tedesca, inglese e francese. Né, per altro, voleva essere in alcun modo polemica riguardo a un fenomeno che è necessario considerare e capire. Più modestamente, ma con vera convinzione, i promotori consideravano molto importante che il patrimonio di idee, testi, riviste, dibattiti, riflessioni filosofiche di cui la storia italiana è ricca fosse non solo noto, ma conosciuto a fondo. La fiducia che implicitamente riponevano nel progetto era di contribuire a una coscienza intellettuale e civile più critica, più affinata, del panorama filosofico attuale. La speranza era anche che il contatto con una materia filosofica trascurata, ma non priva di valore, potesse servire a riallacciare dei fili, di prosecuzione o anche solo di confronto, con un passato che non è mai tale se non lo si è conosciuto, elaborato, trasformato.

A dodici anni dalla sua nascita, Filosofia Italiana si è confermata ed è, anzi, cresciuta come laboratorio di ricerca e riflessione non solo sui temi, ma sullo statuto stesso della tradizione filosofica in Italia, essendo riconosciuta come un punto di riferimento autorevole negli studi italiani. A tal proposito, convinzione della redazione è che il problema di una filosofia "italiana" resti ancora aperto: lo dimostra la variegata rinascita odierna dell'interesse scientifico per il pensiero nostrano. Tuttavia, il fatto che esista una filosofia in lingua italiana, radicata nelle vicende della nostra cultura, è appunto un fatto. Questo fatto, dove essere e pensiero (per usare due termini della tradizione metafisica) si tengono in reciproca tensione, è uno degli accessi possibili alla riflessione filosofica. Per noi, che abbiamo maestri e storia italiana, è quasi un passaggio obbligato – pur nella disseminazione e nella fuoriuscita dai confini italiani, che caratterizza sempre più il lavoro scientifico delle ultime generazioni di ricercatori.

_ filosofiaitaliana.redazione@gmail.com

_ REDAZIONE

Massimiliano Biscuso
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli
(massimiliano.biscuso@istruzione.it)
Federica Buongiorno
Technische Universität Dresden
(federica.buongiorno@tu-dresden.de)
Ambrogio Garofano
Istituto Italiano per gli Studi Storici di Napoli
(ambrogio@live.it)
Stefania Pietroforte
Independent Researcher
(stefania.pietroforte@tin.it)
Libera Pisano
Uni Hamburg
(libpisano@gmail.com)
Federica Pitillo
Sapienza Università di Roma/Friedrich-Schiller-Universität Jena
(federica.pitillo@uniroma1.it)

_ COMITATO SCIENTIFICO

Andreas Arndt
Humboldt Universität zu Berlin
(andreas.arndt.1@hu-berlin.de)
Joseph A. Buttigieg
University of Notre Dame, Indiana, USA
(buttigied.1@nd.edu)
Eugenio Canone
CNR – ILIESI, Roma
(eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
Roberto Esposito
Scuola Normale Superiore di Pisa
(roberto.esposito@sns.it)
János Kelemen
Università ELTE, Budapest
(jim218@t-online.hu)
Fabrizio Lomonaco
Università degli Studi di Napoli Federico II
(fabrizio.lomonaco@unina.it)
Marcello Mustè
Sapienza Università di Roma
(marcello.muste@uniroma1.it)
Wolfgang Röther
Universität Zürich
(wolfgang.rother@philos.zuh.ch)

Gennaro Sasso
Sapienza Università di Roma
(gennarosasso@gmail.com)
Giuseppe Vacca
Fondazione Istituto Gramsci
(gvacca@fondazionegramsci.org)

_ DIRETTORE RESPONSABILE

Mario Sesti

ISSN 2611-3392 (testo stampato)
ISSN 2611-2892 (online)
Aut. Tribunale di Roma n. 14/2017 del 9/2/2017
Periodicità: semestrale
Tutti gli articoli sono sottoposti a peer review e/o a doppia blind review
Dominio web: www.filosofiaitaliana.net

www.aracneeditrice.it
www.narrativaracne.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0916-8

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento anche parziale, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i paesi.

Non sono assolutamente consentite le fotocopie senza il permesso scritto dell'editore.

I edizione: novembre 2017

Indice

<i>Introduzione</i>	5
_ SAGGI	
La presenza di Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura di Marcello Mustè	9
Egemonia e linguistica nella ricerca internazionale di Alessandro Carlucci	31
Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofia della praxis di Giuseppe Cospito	47
Tutti gli uomini sono ideologi di Natalia Gaboardi	67
Ancora sulla ricezione latinoamericana di Gramsci di Alberto Filippi	83
Le tensioni dell'egemonia: <i>Los usos de Gramsci</i> di Juan Carlos Portantiero di Fabio Frosini	105
Gramsci professor político di Paolo Nosella	129
Gramsci and <i>cultural studies</i> in the dual economy of the United States di Renate Holub	149
Nazione, patria, paese di Marzio Zanantoni	163
_ INTERVISTE	
L'eredità di Gramsci tra filosofia, filologia e politica Intervista a Gianni Francioni di Fabio Frosini	179

_ RECENSIONI

Gramsci fra filologia e successo internazionale di Francesca Antonini	191
Sraffa e Wittgenstein a Cambridge di Giuliano Guzzone	195

Introduzione

di Massimiliano Biscuso, Fabio Frosini e Giuseppe Vacca

Iniziando la terza fase della sua vita, *Filosofia Italiana* ha voluto prendere a tema di riflessione l'autore italiano del Novecento forse più studiato nel mondo, Antonio Gramsci. Si tratta di una scelta dettata non dall'estrinseca ricorrenza degli ottant'anni dalla sua morte, bensì dalla rilevanza che il suo pensiero – studiato, ripreso, ripensato, reso materia vivente di confronto e di orientamento – ha assunto e sta sempre più assumendo, non solo e non tanto in Italia, quanto soprattutto al di fuori dei nostri confini nazionali e dell'Europa: in America Latina, negli Stati Uniti, ma anche in Asia, in particolare in India e ora anche in Cina. La ricorrenza degli ottant'anni è stata l'occasione per fare il punto in convegni, seminari e pubblicazioni sui risultati che le nuove ricerche, alimentate dalle decisive acquisizioni dell'Edizione Nazionale degli Scritti e dalla metodologia di studio diacronica dei *Quaderni*, stanno consentendo.

Questo è anche lo scopo del presente fascicolo monografico, intitolato appunto

L'influenza di Gramsci in Italia e nel mondo. Nuovi studi e prospettive di ricerca, che si collega organicamente al convegno internazionale *Egemonia e modernità. Il pensiero di Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, svoltosi presso l'Istituto della Enciclopedia Italiana a Roma dal 18 al 20 maggio 2017. Alcune delle più significative relazioni del convegno, opportunamente rielaborate e ampliate, sono qui proposte in anticipo sull'uscita degli atti del convegno (e si ringrazia perciò la cortese disponibilità dell'Enciclopedia Italiana ad acconsentire alla loro pubblicazione): si tratta degli interventi di Marcello Mustè, Alessandro Carlucci, Giuseppe Cospito e Renate Holub. Gli altri interventi sono invece originali, siano essi per invito, come quelli di Alberto Filippi e Fabio Frosini, oppure selezionati attraverso un *call for papers*, come quelli di Natalia Gaboardi, Paolo Nosella e Marzio Zanantoni. Chiudono il fascicolo un'intervista a Gianni Francioni, sulla storia del suo approccio a Gramsci e sulle novità che stanno emergendo dalla pubblicazione dell'Edizione Nazionale dei *Quaderni*

del carcere, una rassegna dei principali convegni dedicati al pensatore e uomo politico sardo nell'anno gramsciano che si sta chiudendo e una recensione all'importante volume curato da Giuseppe Cospito su *Sraffa e Wittgenstein a Oxford*.

Gli studi che aprono il fascicolo sono dedicati a mettere a fuoco alcuni dei principali concetti elaborati da Gramsci, come "egemonia", "traducibilità", "filosofia della praxis" e "ideologia", e a valutarne l'impatto in ambito italiano e internazionale.

Così Mustè prende in considerazione la fortuna delle opere del leader comunista negli studi di storia della filosofia e di storia della cultura nella filosofia italiana postbellica, in un contesto caratterizzato dalla "crisi dell'idealismo". Per meglio comprendere quella vicenda, lo studio ricostruisce la politica culturale di Togliatti e dedica particolare attenzione ad autori come Eugenio Garin e Nicola Badaloni.

Carlucci, invece, ripercorre i più recenti studi in lingua inglese e italiana orientati sul tema del linguaggio in Gramsci. Tre sono gli ambiti principali: 1) la sociologia e la politica del linguaggio, in particolare l'uso della nozione di egemonia nei dibattiti sull'inglese come lingua globale; 2) il ruolo degli interessi linguistici di Gramsci nell'elaborazione della sua biografia intellettuale, dagli anni universitari al suo incontro con la vita culturale e politica della Russia sovietica all'inizio degli anni Venti; 3) l'uso proprio della lingua italiana di Gramsci nei suoi scritti.

Al tema della traducibilità, a lungo ignorato ma oggi al centro della ricerca italiana ed internazionale, dedica il suo intervento Cospito. Lo studioso cerca di ricostruire la progressiva consapevolezza dell'importanza di questo argomento: da una parte, tale progresso è legato alle questioni poste dalla traduzione dei testi di Gramsci in diverse lingue; dall'altra, alla tardiva scoperta di Gramsci come traduttore e teorico della traduzione. Ancora più vicina ai nostri tempi è l'acquisizione dell'intreccio tra il concetto di traducibilità e la traduzione del marxismo in termini di filosofia della praxis.

Infine, lo studio filologico di Gaboardi tenta di chiarire il graduale ampliamento del concetto di ideologia nei primi quattro *Quaderni del carcere*. Se nel Quaderno 1 Gramsci usa il termine "ideologia" ancora nel suo significato comune di falsa rappresentazione, con l'inizio dei Quaderni 3 e 4 e con le traduzioni dell'antologia marxiana *Lohnarbeit und Kapital*, egli amplia e innova tale nozione. Qui Gramsci riflette infatti sulla struttura ideologica di una classe dirigente, osservando l'importanza della struttura materiale dell'ideologia. Il paragrafo 12 del Quaderno 11 mostra chiaramente il legame tra gnoseologia e progetto politico dei *Quaderni del carcere*: la nuova definizione di ideologia rende possibile una rappresentazione coerente delle sovrastrutture in tutte le loro forme.

Un secondo gruppo di studi si concentra, invece, sulla ricezione e sugli usi del pensiero di Gramsci in diversi contesti

storico-geografici: in America Latina, sia in area linguistica castigliana che portoghese, negli Stati Uniti e in Italia. Alberto Filippi, nel suo articolo dedicato alle letture latinoamericane di Gramsci tra gli anni delle dittature e l'epoca delle transizioni democratiche, ricostruisce come il passaggio transoceanico di una serie di categorie chiave di Gramsci – “società civile” ed “egemonia” in primo luogo, ma anche Stato e rivoluzione passiva – abbia non solamente aiutato i processi di auto-comprensione democratica delle culture della sinistra marxista latinoamericana, ma abbia contribuito anche – grazie alla mediazione di figure come Norberto Bobbio – a ripensare il marxismo in termini non eurocentrici, e quindi ad arricchirlo in aspetti decisivi.

Frosini si concentra su una di queste letture, quella proposta nella seconda metà degli anni Settanta dal sociologo e politologo argentino Juan Carlos Portantiero. Il suo libro, programmaticamente intitolato *Los usos de Gramsci* (1981), non si presenta come una lettura neutrale, ma proprio in questa sua dichiarata “marginalità” riesce a produrre significative innovazioni teoriche nel marxismo, soprattutto dal punto di vista della teoria dello Stato e del superamento del determinismo.

Lo studio di Nosella mette in luce come la personalità di Gramsci sia poliedrica. L'aspetto più noto è quello di “scienziato” della politica e dirigente di partito; ma accanto a questo, si percepisce anche un suo forte profilo “professorale”: il pensatore

sardo è spesso apparso agli occhi dei suoi contemporanei come un “professore”. Alla luce dell'importante affermazione secondo cui «ogni rapporto di “egemonia” è necessariamente un rapporto pedagogico» (Q 10, § 44), Nosella illustra il processo di maturazione teorica di Gramsci nella dialettica tra politica e pedagogia.

Holub presenta una mappa dei *Cultural Studies* negli Usa, i quali sono debitori delle ricerche condotte nella Scuola di Birmingham, influenzate com'è noto dall'eredità di Gramsci. La filosofa di Berkeley propone agli studiosi gramsciani negli Usa e nel resto del mondo di utilizzare gli strumenti diagnostici ispirati a Gramsci, se essi vogliono sviluppare progetti di ricerca ampi, che permettano di comprendere le manipolazioni neoliberali delle istituzioni materiali ed emozionali nell'epoca post-democratica caratterizzata da un'economia duale.

L'articolo di Zanantoni mira a richiamare alcune note storico-antropologiche di Gramsci sulla doppia anima, insieme moderna e antica, di “Strapaese”: è il motivo della patria come “paese”. Gramsci non ha invece vissuto abbastanza per conoscere un gruppo di giovani scrittori del dopoguerra, che riscoprono la “patria” come luogo di recupero della memoria comune. È in questo modo democratico di concepire la “patria” che l'eredità “strapaesana” perde ogni sfumatura fascista e acquista un significato completamente nuovo, politicamente progressista.

La presenza di Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura¹

di Marcello Mustè*

ABSTRACT

The article takes into consideration the “fortune” of Antonio Gramsci’s works in history of philosophy and history of culture studies in post-war Italian philosophy. The author shows conditions and consequences of a peculiar diffusion of the first publication of *Letters from Prison* and *Prison Notebooks*. According to the author, the discussions about the “crisis of idealism” influenced Gramsci’s reception in this field of studies. The paper focuses on the main aspects of this question, reconstructs the cultural policy of Togliatti, and it devotes a special attention to authors such as Eugenio Garin and Nicola Badaloni.

Quando, tra il 1944 e il 1947, dapprima su «Rinascita» poi in un fascicolo del «Politecnico»², cominciarono a essere resi noti gli scritti carcerari di Antonio Gramsci, la cultura filosofica italiana era da tempo impegnata in un moto di reazione a quella che, fin da allora, venne definita l’«egemonia» o, anche, la «dittatura» dell’idealismo³. Con il termine «idealismo» si intendevano, in primo luogo, le filosofie di Croce e Gentile, ma in generale le tendenze che, non senza contrasti (specie a partire dagli anni Trenta), avevano prevalso nella prima parte del secolo, accompagnando, in termini di adesione o di opposizione, la vicenda politica del fascismo. Gli *Studi per un nuovo razionalismo* di Ludovico Geymonat, che

portavano la data allegorica del 25 aprile 1945, con la denuncia – così scrisse – delle «vuotaggini dell’idealismo italiano», rappresentavano quasi la sintesi di un processo più largo, che è stato ormai ricostruito e che, specie nel Nord del paese, aveva da tempo interessato la parte più vivace dell’intellettualità italiana⁴. Al di là delle differenze di prospettiva, che cominciavano a emergere, la condanna della cultura filosofica del ventennio, del suo – come si ripeté – «provincialismo», accomunava, per citare solo alcuni esempi, il razionalismo critico di Antonio Banfi e l’esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano, segnando gli scritti di Galvano Della Volpe, di Giulio Preti e di altri autori. Lo stesso rapporto con le opere di Marx e con il marxismo (che

* Sapienza Università di Roma – Dipartimento di Filosofia.

pure, dopo le riedizioni crociane e gentiliane nel 1937 e nel 1938, dava segni di rinnovato interesse), iniziava a manifestare quella tendenza alla contaminazione – con l'esistenzialismo, con l'empirismo, con la fenomenologia – che resterà a lungo un tratto caratteristico del marxismo italiano, in evidente contrasto con l'indicazione gramsciana dell'autonomia della «concezione del mondo» marxista, di cui, come è noto, Gramsci aveva trovato nel pensiero di Antonio Labriola un esempio⁵. D'altronde, chi volesse avere un quadro abbastanza rappresentativo del rapporto della filosofia italiana con il marxismo teorico, in quei mesi che precedettero la pubblicazione delle opere di Gramsci, potrebbe utilmente rileggere gli atti del Congresso internazionale di filosofia che, tra il 15 e il 20 novembre del 1946, si celebrò in Roma per iniziativa di Enrico Castelli e con la partecipazione di autorevoli ospiti stranieri (Julius Ebbinghaus, Jean Hyppolite, Gaston Fessard, George Santayana e altri): un convegno nel quale, sui temi relativi al marxismo, spiccavano le relazioni di Galvano Della Volpe (*La critica marxiana della filosofia dello Stato di Hegel e la problematica attuale*), di Ugo Spirito, di Augusto Del Noce e, soprattutto, di Antonio Banfi (*L'idea del materialismo storico*), che presentò il materialismo storico come uno «storicismo assoluto, un radicale risolversi di ogni posizione, di ogni categoria, di ogni valore, di ogni ideologia nei rapporti del processo

storico», figlio, per ciò, non del pensiero «astratto e rapsodico» degli «epigoni idealisti», ma del «razionalismo critico», nella cui atmosfera, concludeva, «si sono sviluppate la coscienza scientifica e la coscienza storica»⁶.

Sul piano della storiografia filosofica, la generale atmosfera di «crisi dell'idealismo» iniziò allora, tra il 1944 e il 1946, a produrre risultati anche solidi, che potevano richiamarsi a una recente fioritura di studi, tanto nel campo del pensiero antico (basti ricordare il libro di Abbagnano del 1933 su *La nozione di tempo in Aristotele* e il *Socrate* di Banfi del 1942, preceduto, nel 1938, dalla monografia su Platone e Parmenide), tanto in quello moderno (gli studi di Della Volpe su Hegel e su Hume, quelli di Luporini su Leopardi, o ancora di Preti e di Dal Pra); a cui si aggiungeva la nuova attenzione portata sulle diverse correnti dell'esistenzialismo europeo, a partire dal dibattito che, nel 1943, si era svolto su «Primato», e che impegnerà larga parte della cultura filosofica italiana, da Abbagnano a Luporini a Pareyson⁷. Inoltre, fra il 1945 e il 1946, almeno tre novità venivano a scuotere gli studi di storia della filosofia: l'avvio, nel 1945, della «Biblioteca di cultura filosofica» della Casa Einaudi⁸; la fondazione, nel 1944, della «Rivista di storia della filosofia» diretta a Milano da Mario Dal Pra⁹; la prima edizione della *Storia della filosofia* di Nicola Abbagnano, che apparve in tre tomi fra il 1946 e il 1950, affiancata dalla collaborazione

dello stesso Abbagnano con la casa editrice Taylor e con la Utet per la collana dei «Classici della filosofia»¹⁰. Tre fatti, quelli appena ricordati, a cui potrebbero aggiungersene altri, e intorno ai quali si potrebbe ricostruire, in maniera più precisa, la piega che, in quei due o tre anni che precedettero la pubblicazione degli scritti di Gramsci, presero gli studi italiani di storia della filosofia.

Non bisogna credere, tuttavia, che il clima generale di «crisi dell'idealismo» derivasse solo dal prevalere di nuove tendenze che provenivano dal Nord dell'Europa e dagli Stati Uniti, e che erano rimaste marginali negli anni della dittatura. Quella «crisi» ebbe una dimensione più ampia, e investì anche quei pensatori che (a differenza di un Geymonat o di un Abbagnano, ma in fondo anche di un Dal Pra) alla scuola dell'idealismo si erano formati e, in essa, continuavano a riconoscersi. Mentre il vecchio Croce proseguiva il proprio percorso speculativo, innestandovi suggestioni originali (la vitalità, l'origine della dialettica) ma anche chiudendosi sempre più sul piano delle valutazioni politiche, accadeva che gli studiosi che, fin lì, più lo avevano seguito, cominciassero a dichiarare, in forme diverse, il loro disagio: questo vale non solo per Adolfo Omodeo, che la morte strappò agli studi nel 1946, ma anche per Guido De Ruggiero (che, tra il 1945 e il 1946, proponeva un «ritorno alla ragione», mentre completava il disegno di una storia della filosofia generale)¹¹

e per Carlo Antoni, il quale, conclusa nel 1942, con *La lotta contro la ragione*, una straordinaria indagine sulle origini dello storicismo, avviava allora una revisione della filosofia dello spirito, rimettendo in discussione aspetti salienti della teoria crociana¹². Ma gli esempi più significativi rimangono quelli di Delio Cantimori e di Ernesto De Martino. Quello di Cantimori, che nel 1945 pubblicava su «Società» gli *Appunti sullo storicismo*, fissando quel «passaggio» – come lui stesso volle definirlo – «dalla filosofia alla storia, che coincise con una critica della filosofia e un allontanamento dalla professione di essa»¹³, che aveva consumato nel mezzo della stesura del suo capolavoro, cioè del grande libro del 1939 sugli eretici, e che lo condusse a una pratica storiografica che avrà larga influenza anche sul metodo della storiografia filosofica, sino a configurare lo stesso marxismo (per esempio nelle *Approssimazioni al marxismo*) come una pratica decostruttiva e demistificante, vicina al gusto dei suoi autori prediletti, di un Max Weber e di uno Jacob Burckhardt¹⁴. E il caso di De Martino, che alla lezione di Croce si era educato, ma che avviava allora le meditazioni che, nel 1948, avrebbero condotto a *Il mondo magico*, generando quella discussione – come venne definita – sulla «storicizzazione» delle categorie, cioè su uno storicismo più radicale, che tendeva a escludere l'idealismo di categorie eterne e a ripensare il rapporto tra la vitalità e la forma economica¹⁵.

Erano, anche questi, segni di crisi di una cultura, i quali, in una forma convergente con le tendenze che nel frattempo si erano sedimentate, nascevano dal seno stesso dell'idealismo, rivelandone i sintomi di frammentazione. Segni molteplici ai quali Federico Chabod conferì, nel 1952, una espressione esemplare, distinguendo, nell'opera stessa di Croce, uno storicismo «concreto» da quello romantico e provvidenzialistico che, secondo il suo giudizio, aveva segnato alcune celebri pagine crociane (a cominciare dalla *Storia d'Europa*)¹⁶. Come nello scritto di Cantimori del 1945 (con il prevalere della «concreta, rugosa e rilevata realtà storica»), anche in quello di Chabod si delineava l'immagine di uno storicismo che tendeva, in primo luogo, ad «allontanarsi» – così aveva scritto Cantimori – «dalla professione della filosofia». Con la crisi dell'idealismo, che, a lungo preparata (almeno dal crinale degli anni Trenta), in quei due o tre anni, tra il 1945 e il 1947, raggiunse il suo apice, si delineava un processo di lunga durata nella cultura italiana, che avrebbe caratterizzato la storiografia filosofica fino agli anni Sessanta e oltre: una riaffermazione del nesso tra storiografia e politica che, al tempo stesso, si prospettava come «una critica del nesso tra storiografia e filosofia», «quale si era sviluppato nel neorealismo italiano», al fine di «riguadagnare uno spazio al lavoro storiografico in quanto tale distaccandolo, programmaticamente, dalla filosofia»¹⁷.

2. La lettura delle opere di Gramsci (a cominciare da quella, pubblicata nel 1948, sul materialismo storico e la filosofia di Croce) non costituì dunque l'origine o la causa di un indirizzo fondamentale che la cultura italiana aveva per proprio conto delineato, consumando la crisi dell'idealismo e, con essa, di un certo modo di intendere il nesso della filosofia con la storia e con la politica. Al contrario, quel processo di frammentazione ne condizionò la ricezione e portò ad accentuare l'uno o l'altro aspetto della sua meditazione, a volte smarrendone il centro problematico e l'unità fondamentale. In particolare, Gramsci aveva fatto i conti, in maniera tutt'altro che superficiale, con gli esiti di filosofie, come quelle che si erano manifestate nei «sistemi» di Croce e Gentile, che avevano saputo bensì praticare, a volte con risultati eccellenti, l'indagine storica, ma che pure avevano avuto, fin dall'inizio (dalle discussioni epistolari del 1898, poi tra il 1907 e il 1909), la massima difficoltà a definirne lo statuto teorico¹⁸.

È da ritenere che Gramsci si trovasse di fronte problemi di tale natura quando, cercando di ripensare lo storicismo non solo (alla maniera di Croce) come identità di filosofia e storiografia, ma come nesso di filosofia, storia e politica, incontrò a più riprese, nella composizione dei *Quaderni*, la questione del significato della storia della filosofia¹⁹. E lo affrontò con il suo stile caratteristico, nel tentativo di conservare e, al tempo stesso, di

oltrepassare i concetti fondamentali (il circolo di filosofia e storia della filosofia, l'identità di filosofia e storia) che trovava espressi in quei sistemi di pensiero. Nel § 17 del Quaderno 10, discutendo il pensiero di Croce, chiarì subito il punto essenziale, affermando che storia e filosofia «formano “blocco”», nel senso specifico, aggiunse, che «la filosofia di un'epoca storica non è altro che “storia” di quella stessa epoca», in quanto «combinazione» di tutti gli elementi – «filosofia dei filosofi», storia degli intellettuali, cultura diffusa delle masse popolari – che assumono «una determinata direzione», diventando «norma d'azione collettiva», cioè «“storia” concreta e completa (integrale)»²⁰. Questa visione della filosofia come «combinazione» – o, come dirà altrove (Quaderno 11, § 65)²¹, «traducibilità» di diversi linguaggi – implicava l'insufficienza della tradizionale storia «delle diverse filosofie dei filosofi», secondo una sequenza lineare delle idee, e dunque la necessità di un potente allargamento di oggetti e metodi della storiografia filosofica: se è vero, affermava, che «la maggior parte degli uomini sono filosofi», e che nella loro prassi «è contenuta implicitamente una concezione del mondo, una filosofia», era proprio a questo nesso, alla struttura di tale «combinazione», che l'attenzione degli storici doveva rivolgersi.

La questione venne ripresa nel § 31 dello stesso Quaderno 10, dove, ricondotta la filosofia a «terrestrità assoluta»,

ribadita la «storicità della filosofia» e negata, quindi, ogni ipotesi di «filosofia assoluta» – «la filosofia che nasce dalla precedente filosofia e ne eredita i “problemi supremi”» –, Gramsci, con riferimento alle glosse marxiane a Feuerbach e all'interpretazione che Croce ne aveva data, compiva il massimo sforzo di condurre il compito della storiografia filosofica oltre «l'attività del filosofo “individuale”», che – spiegava – «non può essere concepita che in funzione di tale unità sociale, cioè anch'essa come politica, come funzione di direzione politica»²². E tuttavia aggiungeva che la storicizzazione delle filosofie implica sempre un «residuo», e che, anzi, la filosofia *stricto sensu* è «proprio ciò che “residua” dopo questa analisi»: un residuo che «non sarà così grande come apparirebbe a prima vista» ma che pure conserva, in tale «combinazione» di elementi, un ruolo specifico e non sopprimibile²³. Nel § 53 del Quaderno 11, in maniera ulteriore, arrivava a definire il «carattere “speculativo”» come «l'apogeo» del momento critico della filosofia, parte della sua storicità ma non risolubile totalmente in essa: «la critica pertanto deve risolvere la speculazione nei suoi termini reali di ideologia politica – spiegava –, di strumento d'azione pratica; ma la critica stessa avrà una sua fase speculativa, che ne segnerà l'apogeo»²⁴. Tutte le riflessioni del Quaderno 11 erano attraversate da questa problematica, dal giudizio da dare sulle «filosofie passate», sulla distinzione tra «valore

filosofico» e «valori strumentali», sulla necessità di concepire, nella radicale storicizzazione del discorso filosofico, il significato del «residuo» speculativo in una filosofia reinterpretata come «concezione del mondo».

Il discorso potrebbe essere seguito, se questa fosse la sede opportuna, nelle diverse articolazioni che nei *Quaderni* venne assumendo. Ma è chiaro che Gramsci, partendo dalla visione «terrestre» della filosofia come «concezione del mondo», assegnava alla storiografia filosofica il compito di indagare i luoghi di convergenza tra una rinnovata attenzione al «senso comune» – o, come chiarirà nel Quaderno 25, alla storia delle «classi subalterne» – e una ricostruzione della storia degli intellettuali come gruppo sociale. Nessuno dei due momenti – quello «basso» e quello «alto» – poteva essere separato dall'altro, ma l'ufficio essenziale degli storici si giocava nella capacità di indicare la loro intersezione, dove gli intellettuali esercitano, nei confronti della «concezione del mondo» dominante, una funzione egemonica, cioè al tempo stesso di critica razionale e di costruzione pratica. La storiografia filosofica era chiamata a cogliere le strutture fondamentali di una concezione del mondo, nelle forme della continuità e della discontinuità con il passato, mantenendo ferma l'attenzione sul punto di congiunzione, sulla dialettica, tra la funzione degli intellettuali e il modificarsi della visione comune della realtà. In questo allargamento dei com-

piti del lavoro storiografico, i concetti fondamentali dell'idealismo venivano assunti e, al tempo stesso, trascesi: si conservava il circolo gentiliano di filosofia e storia della filosofia, perché la ricostruzione storica non poteva che assumere, come principio, l'attualità del pensiero (la «contemporaneità»); e lo storicismo di Croce, fondato sull'identità di filosofia e storiografia, veniva esteso nella connessione di filosofia storia e politica, cioè nel riconoscimento della dimensione pratica del pensiero e della funzione egemonica degli intellettuali. Il momento «speculativo» non solo non vi era abolito, ma doveva essere indagato nelle sue strutture molecolari, come momento inaugurale della dimensione storica: perché nella costruzione pratica di una filosofia accadeva propriamente, in un rapporto circolare, la definizione di una «concezione del mondo».

3. Anche in questo settore di studi l'elaborazione di Togliatti risultò decisiva. Nelle diverse occasioni in cui entrò nel merito di tali problemi, Togliatti insisté su due aspetti dell'eredità gramsciana: da un lato sulla centralità dello «storicismo assoluto», come teoria filosofica e come metodo marxista di analisi²⁵; d'altro lato sul valore della «tradizione culturale italiana», la cui negazione, spiegò nel 1952, costituiva uno dei motivi essenziali della «crisi» attuale della cultura: una cultura socialista, affermò con una battuta fa-

mosa, è tale «per il suo contenuto, ma è nazionale per la forma»²⁶. Negli appunti del 1958 specificò il medesimo concetto, con riferimento a una nota di Gramsci (*Internazionalismo e politica nazionale*), sottolineando che, se l'internazionalismo è il senso di uno sviluppo storico, «il punto di partenza è nazionale ed è da questo punto di partenza che occorre prendere le mosse»²⁷. Tale impostazione implicava una riflessione articolata sul nodo stesso dei rapporti fra Gramsci e la tradizione dell'idealismo. I toni di Togliatti, come si sa, in diverse occasioni erano stati ruvidi, al limite dell'invettiva, come accadde nella circostanza dell'uccisione di Gentile e, in seguito, negli editoriali su «Rinascita» dedicati a Croce²⁸. Ma non è dubbio che ben presto, specie dopo la morte di Croce, trovò altri accenti, invitando la cultura marxista al compito di «distinguere» e formulando, nell'intervento del 3 aprile 1952 alla Commissione culturale nazionale, quasi un'autocritica, dove disse che vi erano state «discontinuità, asprezze, capitolazioni non necessarie, oscillazioni tra la pura propaganda e l'azione culturale di più ampia portata, e anche contraddizioni»²⁹. È un punto sul quale non mancò di insistere e su cui tornò nella recensione del 1955 alle *Cronache di filosofia italiana* di Garin, quando lamentò che «pochi», tra gli studiosi marxisti, «vollero accingersi a quest'opera», cioè all'opera di una critica seria non solo della «politica» ma anche della «filosofia» che l'idealismo aveva espresso³⁰. Anche

se, pochi anni dopo, nel 1957, arrivò ad affermare che quel compito, che nel pensiero di Gramsci era indicato dalla formula dell'«Anti-Croce», «il nostro grande compagno lo ha già assolto», mentre «il compito odierno è di andare avanti, affrontando e risolvendo i problemi che urgono»³¹.

Al di là del modo specifico in cui, anche seguendo l'evoluzione del dibattito culturale, Togliatti declinò quei due principi – lo storicismo assoluto e la forma nazionale –, in almeno due occasioni, nel 1954 e nel 1955, offrì indicazioni piuttosto precise su questioni di storiografia filosofica, in un periodo, per altro, già ricco di controversie e incertezze, come dimostrano i casi del mancato convegno gramsciano del 1952 (con la netta presa di distanza da Ambrogio Donini) e del seminario, anch'esso mancato, sulla figura di Antonio Labriola³². La seconda occasione fu, come abbiamo accennato, la recensione alle *Cronache* di Garin, che ebbe una funzione importante, non solo per il riconoscimento del valore di un'opera innovativa, ma per l'indicazione del metodo storico «per la prima volta» delineato, il quale, seppure non proveniente da uno studioso marxista e a tratti percorso da «eccessiva prudenza», certo costituiva ai suoi occhi un terreno finalmente avanzato di analisi e di discussione. Di questo metodo storico Togliatti aveva dato un esempio, l'anno precedente, nel lungo saggio per il «cinquantesimo anniversario della morte» di Antonio Labriola, che rimase

incompiuto e toccò solo marginalmente la filosofia di Labriola, delineando piuttosto un esame di alcuni nodi storici e teorici che, se certo valevano come premesse per la lettura delle opere del pensatore di Cassino, assumevano un respiro più ampio, destinato a incrociare, spesso in forma polemica, il dibattito corrente nella storiografia marxista. Il punto centrale dello scritto riguardava Marx e il suo rapporto con la filosofia di Hegel, ossia un tema che, nell'ultimo decennio, era rimasto saldamente al centro delle dispute sul marxismo. E lo sciolse non senza eleganza, appoggiandosi a Gramsci e a Engels e separando con forza Marx dalla scuola hegeliana, sia di destra che di sinistra, perciò rilevandone l'autonomia e il suo dipendere, caso mai, dai grandi sconvolgimenti politici ed economici del secolo. E sottolineò che, fin dall'inizio (non per caso si soffermò sulla giovanile tesi di laurea su Democrito), Marx aveva tratto da Hegel il «metodo», cioè la dialettica, o più precisamente la «negatività come principio motore e creatore», rovesciandola bensì dall'astratto al concreto ma tuttavia assumendola come cardine del proprio pensiero. Che era, di nuovo, un tentativo di rimettere in equilibrio tendenze e suggestioni che, in un senso o nell'altro, presentavano Marx e il marxismo come una diretta filiazione dell'idealismo o, al contrario, come il risultato di una rottura irreparabile con il sistema hegeliano.

A questo, che era un aspetto saliente dello scritto, Togliatti aggiungeva l'in-

dicazione di una ricerca a tutto campo sulla peculiarità della storia culturale italiana. Per essere inteso, Labriola doveva essere situato in tale sfondo, e proprio a tale sfondo, che rappresentava il carattere specifico del pensiero italiano (e del suo marxismo), doveva essere conferito il massimo rilievo. Si soffermò, qui e altrove, sulla crisi del positivismo, che gli parve un passaggio essenziale – in sé benefico, ma origine di un disorientamento e, nel lungo periodo, di una corrente irrazionalistica che avrebbe condotto al fascismo –, e tentò di definire i caratteri differenziali dell'idealismo italiano rispetto alla cultura europea, che riconobbe sì nell'assenza di un autentico processo rivoluzionario e nella tendenza cosmopolitica ad assimilare, in senso conservativo, i germi innovativi che provenivano da altre culture, ma che lo spinsero a fermarsi sulla filosofia di Bertrand Spaventa, che di Labriola era stato maestro indimenticato, e di cui offrì un'interpretazione per molti versi originale. Di Spaventa osservò la «latente contraddittorietà», come di un pensiero sospeso tra il vecchio idealismo e le nuove spinte in direzione del realismo, che lo portavano, per esempio, a enucleare il principio della prassi in *Esperienza e metafisica*; e sul piano filosofico, in una pagina riassuntiva della sua meditazione, ne raccolse il senso nell'ambiguità per cui, premessa la kantiana «sintesi a priori» e presupposto il motivo «trascendentale» o persino «trascendente» della

soggettività, cercava poi di toglierlo in «una continua affannosa ricerca della immanenza»³³, avvolgendosi in un circolo insuperabile ma di cui pure, con tutte le sue forze, tentò fino all'ultimo di evadere³⁴.

Tutta la riflessione di Togliatti convergeva nella ricostruzione del tratto specifico del marxismo italiano, che richiedeva indagini attente, anche minute, sul punto di crisi della cultura italiana nella fine dell'Ottocento e sulla peculiarità di un idealismo che, giunto a piena maturità nell'opera di Spaventa, aveva condizionato la riflessione di Labriola. Era l'indicazione di una storia intellettuale da pensare e da scrivere, sulla scia della riflessione gramsciana, a cui non erano estranei gravi problemi speculativi, come quelli relativi al rapporto tra Marx e Hegel, dunque al nodo della «negatività» dialettica, e come l'altro, da lui chiaramente enucleato, del circolo vizioso in cui la riforma spaventiana, quasi divisa tra idealismo e realismo, si era infranta, lasciando indeciso il rapporto che questa filosofia intratteneva o non intratteneva con l'attualismo di Giovanni Gentile, che si era poi presentato, a torto o a ragione, come suo continuatore e perfezionatore³⁵. Con questo studio su Labriola, Togliatti aveva fornito una traccia importante sul modo in cui, da parte sua, intendeva la storiografia filosofica in rapporto alla lezione di Gramsci, sul metodo, anzi tutto, dello storicismo e sul merito della ricerca sugli intellettuali ita-

liani, che vedeva connessa a una politica culturale incentrata sulle parole d'ordine della «via italiana» e del «partito nuovo». Uno stimolo che si avvertì in una ripresa di studi e di edizioni sulla filosofia italiana del secondo Ottocento, a cominciare dalle indagini di Giuseppe Berti, poi, per limitarci a qualche esempio, ai libri di Sergio Landucci su De Sanctis (1964), di Italo Cubeddu (1964) e di Giuseppe Vacca su Bertrando Spaventa (dal 1966), di Guido Oldrini sulla filosofia napoletana dell'Ottocento (1973).

4. La recensione di Togliatti alle *Cronache* di Garin acquista un rilievo particolare nella cultura comunista degli anni Cinquanta, perché quel libro, pubblicato per la prima volta nel 1955, rappresentò un momento di rottura nel dibattito storiografico, specie con riferimento alla lezione gramsciana. Anticipato sulla rivista di informazione bibliografica «Leonardo» e in sei articoli apparsi, tra il 1951 e il 1953, sul «Giornale critico della filosofia italiana», era attraversato da un intento polemico, che rese l'autore «molto incerto se pubblicarlo», perché, spiegò, «ne sarebbero rimasti feriti un po' tutti»³⁶. In effetti, fin dalla prima pagina era messo in discussione, e rifiutato, il giudizio di Banfi sulla filosofia italiana del Risorgimento³⁷; una critica che si estendeva, nelle pagine successive, alla «sentenza» distruttiva, «non motivata a pieno, certo non articolata a sufficienza»³⁸, sull'idealismo di Croce

e Gentile. E altrove confutava gli «esercizi di combinazione»³⁹ di Giulio Preti e il «furore antiplatonico e antihegeliano» di Della Volpe e dei dellavolpiani, i quali – spiegava – mirano a «sottolineare il distacco netto di Marx da Hegel per giungere al rifiuto di tutta una tradizione culturale, e in particolare dell’eredità crociana (e gentiliana)»⁴⁰. La «modesta cronaca»⁴¹, come volle definirla, rappresentava la prima autobiografia di una generazione e, al tempo stesso, l’espressione di un disagio per le tendenze principali della cultura filosofica italiana, come si erano manifestate dall’immediato dopoguerra. Pensata nel 1951, dopo la pubblicazione dell’edizione tematica dei *Quaderni*, l’opera aveva al suo centro il pensiero di Gramsci, di cui offriva bensì una lettura in termini di «storicismo» e di «traduzione nazionale» (tale quindi da incontrare l’impostazione di Togliatti), ma di cui delineava anche, in modo ravvicinato, alcuni nodi problematici. In primo luogo una precisa direttrice di metodo nell’analisi storica, che nell’Avvertenza alla seconda edizione del 1959 si determinò meglio come «storia degli “intellettuali” italiani»⁴² e che richiama all’indagine «terrestre» di uomini e dottrine, considerati come «espressioni di un tempo», come «forze che in un tempo agirono»⁴³, lontano da ogni visione orizzontale e puramente speculativa della vicenda delle idee.

In secondo luogo, il cuore del libro era rappresentato dal significato che Garin arrivava ad attribuire alla formula gram-

sciana dell’«Anti-Croce», prospettando un compito determinato per la cultura storica italiana. Non solo distingueva le due anime di Croce, trovandone la «vera forza» «nel saggio, nell’articolo, nella nota»⁴⁴, ma, con un movimento contrario rispetto a quello invalso nell’ultimo decennio, definiva l’opera della «Critica» come «l’esigenza di togliere l’Italia da un angusto provincialismo, di insegnarle a parlare un linguaggio europeo»⁴⁵; d’altra parte, ripercorrendo il processo che aveva condotto al fascismo, concludeva che «né Croce né Gentile furono i padri responsabili del futurismo e del fascismo»⁴⁶ e che lo stesso Gentile fascista fu «non già nell’attualismo seriamente inteso, o nel nesso posto tra prassi e pensiero» ma «nel momento retorico», nella semplificazione e in una specie di regressione della teoria⁴⁷. Erano parole forti, nel contesto in cui erano destinate a cadere, che si accompagnavano con l’insistito chiarimento sul significato dell’«Anti-Croce», che – scriveva – «non è stato neppure tentato»⁴⁸, disperso tra «un rifiuto puro e semplice, e il passaggio ad altri lidi e l’accettazione di altri credi»⁴⁹: l’indicazione di Gramsci, insomma, non era stata seguita nel punto essenziale, nel tentativo di costruire «un’altra egemonia, capace a un tempo di raccogliere l’eredità positiva di una tradizione, ma rinnovandola e integrandola»⁵⁰. Ed è un aspetto, bisogna aggiungere, su cui Garin tornerà a insistere più volte, con accenti sempre più pessimistici, fino a dichiarare, nel 1964,

che «ben difficilmente potrebbe affermarsi che la lezione gramsciana abbia avuto il seguito di cui era degna»⁵¹.

Con le *Cronache* del 1955, e con le pagine che, «quindici anni dopo», vi aggiunse, Garin aveva innestato il pensiero di Gramsci nella sua pratica storiografica, sia nel metodo sia nel merito. Vi erano altri aspetti, naturalmente, che restavano fuori dal suo orizzonte e che riguardavano soprattutto l'età del Rinascimento, su cui il dissenso, come subito chiarì, era netto⁵². Le questioni che, nelle *Cronache*, erano rimaste implicite o appena indicate, emersero negli anni successivi, dapprima nel 1956, con la discussione fiorentina sulla storia della filosofia e i suoi metodi, che lo vide polemizzare con Preti e Paci⁵³, poi, tra il 1958 e il 1959, con la relazione al primo convegno gramsciano (*Gramsci nella cultura italiana*) e con il lungo articolo di *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, pubblicato nel «Giornale critico della filosofia italiana». Con questi scritti la posizione metodologica di Garin si chiarì sempre meglio, a partire dalla polemica contro la tesi dell'«unità della storia della filosofia», cioè contro l'idea che il lavoro storico presupponesse la costruzione a priori di un «sistema» e la posizione speculativa di una pura filosofia: una tesi che certo riguardava Giovanni Gentile, ma che presto rinviò anche a Gilson, a Olgiati, fino al metodo della «History of Ideas» di Lovejoy, che cominciava allora a influenzare la cultu-

ra storica italiana. Nel rifiuto della «unità della storia della filosofia», il riferimento a Gramsci restava costante, come principio di una concezione «impura» della filosofia, ma intervenivano suggestioni ulteriori, dal modello della «storia della cultura», allora riproposto da Pietro Rossi e Viano⁵⁴, ai richiami di Cantimori alla «distinzione» tra «ricerca storiografica» e «ricerca filosofica»⁵⁵. Ma il positivo richiamo a Cantimori, insieme alla discussione con Enzo Paci, spinse Garin a chiarire, specie nelle *Osservazioni preliminari*, in che senso quella «distinzione» doveva essere intesa, sottolineando che, nella sua prospettiva, la storia della filosofia, «proprio perché vuol essere integrale storicizzazione», non doveva ridursi a semplice erudizione, ma – spiegò – «si propone come “filosofia”»⁵⁶: e tale appariva non solo per la capacità di costruire connessioni, di «stabilire rapporti fra idee, teorie, visioni d'insieme, e situazioni reali»⁵⁷, ma anche perché quella pratica storiografica presuppone «una sua concezione»⁵⁸, «una veduta “filosofica”»⁵⁹, «una coscienza critica della storicità dell'opera umana», o anche, come scrisse (riecheggiando il lessico di Geymonat), una «ragione storica, o, se si vuole, *semplicemente* ragione»⁶⁰. Ribadita la negazione di una filosofia presupposta al lavoro storiografico, e di una storia *de claritate in claritatem*, Garin insisteva sul fatto che la sua prospettiva non intendeva «ridurre la filosofia a storiografia», ma intendeva presentare

la «storia della filosofia come filosofia»⁶¹. Che era un concetto ben diverso, e assai più impegnativo, che situava la pratica storiografica al centro di un progetto propriamente filosofico, non riducibile al semplice «filologismo» e neanche alla «distinzione» di cui, dal suo punto di vista, aveva parlato Cantimori. Alla maniera di Gramsci e, prima di lui, di Croce, la visione di Garin era accompagnata da una tensione speculativa mai davvero deposta, tanto più difficile quanto più la filosofia si manifestava «impura» e connessa, in modo inestricabile, alla sua storia e, in generale, alla storia civile: alla secca alternativa di Paci, per cui la storia della filosofia era destinata a risolversi nell'«antifilosofia» o in una «filosofia», Garin replicava che era bensì una «filosofia», come i suoi critici chiedevano, ma una «filosofia» che seguiva e non precedeva l'indagine storica, o meglio che si concretava nelle «realizzazioni» del «“principio” accertato della “filosofia”», nella «fecondità dei suoi contributi alla vita cosciente dell'umanità»⁶². Il punto in cui la complessità della sua posizione risultò più nitida fu forse nella critica a Nicolai Hartmann, dove sottolineò che il «sistema» non andava negato ma spiegato e storicizzato⁶³, mostrandone la *genesì* reale dalla vita civile e dalla biografia, e così spiegando la nascita di una «concezione del mondo» e rivelando quello «che è rimasto nascosto al pensatore, ai suoi contemporanei, amici, avversari, discepoli»⁶⁴. Erano parole, quelle in cui si

stringevano i nodi teorici della sua riflessione – anzi tutto il rapporto tra storia e filosofia –, che rinviiavano alla ricchezza e alle inquietudini delle meditazioni di Gramsci: parole che solo per equivoco potevano essere scambiate per una professione di modesto storicismo, per una negazione pura e semplice del discorso filosofico e della «teoria». Parole che richiamavano alla «storicità della filosofia della prassi» e alla «traduzione» del «marxismo in italiano»⁶⁵ – come disse nella relazione del 1958 –, e soprattutto al problema aperto di una storia degli intellettuali, «il nodo – scrisse nella relazione gramsciana del 1967 – intorno a cui tutto venne a ruotare»⁶⁶.

5. Anche per la lettura di Gramsci il 1956 rappresentò uno «spartiacque»⁶⁷, non solo per la corposa migrazione di intellettuali dal mondo comunista, ma anche per il modificarsi delle chiavi interpretative, che nel giro di un decennio, e con una forte accelerazione nei primi anni Sessanta⁶⁸, avrebbe condotto a una discontinuità e a una crisi di aspetti sostanziali dello «storicismo» e dell'idea di «traduzione» in termini nazionali del marxismo. Questo processo non fu esterno alla cultura comunista, ma la investì per linee interne, a cominciare – volendone fissare alcune tappe – dalla famosa discussione sul «Contemporaneo» tra il marzo e il luglio, dove, negli interventi di Italo Calvino o di