

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista di filosofia

ISSN 1974 - 5044

Anno VII - 2020 (Nuova serie)

Syzetesis – Rivista di filosofia
Pubblicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica
ISSN 1974-5044

Direzione: Marco Tedeschini, Francesco Verde

Comitato scientifico: Stefano Bancalari (Roma), Sergio Bucchi (Roma), Mirella Capozzi (Roma), Carlo Cellucci (Roma), Vincenzo Costa (Campobasso), Antonella Del Prete (Viterbo), Adriano Fabris (Pisa), Stefano Gensini (Roma), Tonino Griffiero (Roma), David Konstan (New York), Roberta Lanfredini (Firenze), Cristina Marras (Roma), Pierre-Marie Morel (Paris), Geert Roskam (Leuven), Denis Seron (Liège), Emidio Spinelli (Roma), Voula Tsouna (Santa Barbara, CA), Pierluigi Valenza (Roma), Marlein van Raalte (Leiden), James Warren (Cambridge), Gereon Wolters (Konstanz), Leonid Zhmud (St. Petersburg)

Responsabile di Redazione: Alessandro Agostini

Redazione: Selene Iris Siddhartha Brumana, Silvia De Martini, Tiziana Di Fabio, Enrico Piergiacomi, Marie Rebecchi, Luca Tonetti

Syzetesis Associazione Filosofica
Via dei Laterani 36
00184 Roma

syzetesis@gmail.com

<http://www.syzetesis.it/rivista.html>

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a *double-blind peer review*.
Syzetesis è rivista scientifica (area II) secondo la classificazione dei periodici stabilita dall'ANVUR.

INDICE
Anno VII – 2020 (Nuova Serie)

ARTICOLI

Momenti di filosofia italiana
(a cura di FEDERICA PAZZELLI e FRANCESCO VERDE)

FEDERICA PAZZELLI-FRANCESCO VERDE, <i>Premessa</i>	7
MARCELLO MUSTÈ, <i>Gramsci e Antonio Labriola: La filosofia della praxis come genesi teorica del marxismo italiano</i>	11
EMIDIO SPINELLI, <i>Giuseppe Rensi e le radici greche dello scetticismo</i>	25
TONINO GRIFFERO, <i>Prima della bulimia ermeneutica: Osservazioni sul dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson</i>	51
FABIO MINAZZI, <i>Il razionalismo critico della Scuola di Milano: Il suo valore critico-ermeneutico e storico-civile</i>	89
FRANCESCA ALESSE, <i>Filosofia del dialogo e storiografia in Guido Calogero: Alcune considerazioni</i>	141
PIERLUIGI VALENZA, <i>Esistenzialismi: Filosofie della crisi in Italia a cavallo della Seconda Guerra Mondiale</i>	165
EUGENIO LECALDANO, <i>Il neoilluminismo e le sue fasi dal secondo Dopoguerra ad oggi: Ipotesi per un bilancio</i>	187
CARLO CELLUCCI, <i>La rinascita della logica in Italia</i>	211
LUCIANO ALBANESE, <i>L'eredità filosofica di Lucio Colletti</i>	217
STEFANO GENSINI, <i>Tullio De Mauro: Dalla linguistica alla filosofia del linguaggio</i>	239
STEFANO VELOTTI, <i>Il senso dell'esperienza: Emilio Garroni e l'estetica come filosofia non speciale</i>	267
ROBERTO PALAIA, <i>Uno storico della filosofia e il suo impegno civile: Gli interventi di Tullio Gregory sulla stampa periodica</i>	289

Theodor W. Adorno 1969-2019: Attualità di un pensiero
(a cura di MARIO FARINA)

MARIO FARINA, <i>Premessa</i>	327
ANGELO CICATELLO, <i>Dialettica e trasformazione in Th. W. Adorno</i>	331
GINESTRA BACCHIO-STEFANO MARINO, <i>Il bello "lasciato fuori dal tempio": Osservazioni su arte, aura, verità in Teoria estetica di Adorno</i>	353
MARIO FARINA, <i>Adorno e la storia naturale della morale</i>	383

NOTE E DISCUSSIONI

STEFANO MECCHI, <i>Gesù era cinico? A proposito di una recente pubblicazione sulla Cynic Hypothesis</i>	401
STÉPHANE MARCHAND, <i>Sextus Empiricus et les tropes: À propos d'un ouvrage récent</i>	427
GIULIANO GUZZONE, <i>Tra marxismo senza Capitale e "post-operaismo negativo": Un dilemma (in)evitabile? Appunti e spunti sull'ultimo libro di Roberto Finelli</i>	437
DARIO GENTILI, <i>L'opera d'arte di Walter Benjamin si fa in cinque</i>	469

RECENSIONI

FRANCESCA PENTASSUGLIO, A. Brancacci (ed.), <i>Guido Calogero: Le ragioni di Socrate</i>	481
DINO DE SANCTIS, P. Mitsis, <i>La teoria etica di Epicuro: I piaceri dell'invulnerabilità</i>	487
LUDOVICA DE LUCA, O. Kaiser, <i>Felicità dell'uomo e giustizia di Dio: Studi sulla tradizione biblica nel contesto della filosofia ellenistica</i>	499
MARCO ZAMBON, P. G. Pavlos et al. (eds.), <i>Platonism and Christian Thought in Late Antiquity</i>	505
ALESSANDRO AGOSTINI, A. Melloni (ed.), <i>Lutero: Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017</i>	511
ANTONELLA DEL PRETE, M. Priarolo, <i>Malebranche</i>	521
DAVIDE BONDÌ, M. Mustè, <i>Marxismo e filosofia della praxis: Da Labriola a Gramsci</i>	529

ARTICOLI

Momenti di filosofia italiana

a cura di

FEDERICA PAZZELLI e FRANCESCO VERDE



Premessa

Viviamo molto sul nostro passato e del lavoro altrui. Non ci è vita nostra e lavoro nostro. E da' nostri vanti s'intravede la coscienza della nostra inferiorità. Il grande lavoro del secolo decimonono è al suo termine. Assistiamo ad una nuova fermentazione d'idee, nunzia di una nuova formazione. Già vediamo in questo secolo disegnarsi il nuovo secolo. E questa volta non dobbiamo trovarci alla coda, non a' secondi posti.

Francesco De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*

Una periodizzazione convenzionalmente accolta individua nel 1945, con la fine della Seconda Guerra Mondiale e dell'egemonia fascista in Italia, un ideale *terminus ad quem* per la stagione del primato dell'idealismo italiano di Croce e Gentile. Parimenti, la seconda metà degli anni Quaranta inaugurerebbe una stagione di particolare permeabilità al dibattito filosofico internazionale, resa sino a quel momento impossibile dall'autarchia culturale del regime.

Ora, sebbene tale linea di demarcazione appaia eccessivamente netta dal punto di vista teorico, è pur vero che proprio a partire dalla metà degli anni Quaranta, in un clima di inedito fervore culturale sensibile al dibattito coevo, sorgono numerosi indirizzi di pensiero impegnati a livello civile, in molti casi estremamente politicizzati, il cui intento è proprio far fronte alla crisi ideologica, assiologica e culturale seguita al secondo conflitto mondiale.

Ecco, allora, il rifiorire del marxismo come interlocutore privilegiato della filosofia, l'affermarsi del neopositivismo come vero e proprio movimento di liberazione nazionale, ma anche la profonda valenza militante della filosofia cristiana (spiritualismo, neoscolastica, esistenzialismo).

Ancora in tale cornice temporale possiamo inquadrare la rinnovata attenzione della filosofia nei confronti delle scienze naturali e della storiografia: è tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli

anni Cinquanta, infatti, che inizia a consolidarsi una vera e propria “questione storiografica”, ed è dall'impostazione neopositivistica che, dalla seconda metà degli anni Cinquanta, germinano le prime questioni di filosofia della scienza.

Sgravati in modo più nitido dal peso dell'ipoteca gentiliana sono gli anni Sessanta e Settanta, influenzati piuttosto, e in misura non trascurabile, dai moti sessantottini. Molti intellettuali rivisitano alcuni percorsi o battono strade sino a quel momento poco esplorate: a una rinnovata attenzione alla filosofia politica e alla fenomenologia husserliana si accompagna una inedita sensibilità per le scienze umane (l'antropologia di Lévi-Strauss e, in generale, lo strutturalismo): la filosofia del linguaggio e l'estetica, che condensano il lavoro degli studiosi di questi anni, si collocano proprio lungo questa direttrice. A ciò si aggiunga un consistente cambio generazionale tra le principali figure di riferimento del contesto culturale, che contribuisce a segnare uno slittamento teorico piuttosto marcato rispetto ai decenni precedenti.

Il panorama filosofico italiano è estremamente eterogeneo e, forse, perfino frammentario: niente affatto riconducibile in modo esclusivo alle linee tracciate da Croce e, più ancora, da Gentile, né, d'altro lato, agli omologhi indirizzi d'oltralpe.

Ripercorrerne la composita fisionomia attraverso le correnti principali, le scuole di pensiero, le tradizioni coagulatesi in alcuni dei principali atenei, merita allora senza dubbio un'attenzione mirata, specialmente per chi si è formato nel solco di alcune di queste tradizioni. Le categorie introdotte dalla filosofia italiana del secondo dopoguerra continuano, infatti, ancora oggi a operare e gli indirizzi di pensiero avviati allora a rivelarsi fecondi. Questo campo, tuttavia, appare oggi del tutto trascurato.

L'obiettivo principale che la Rivista *Syzetesis* si è data, scegliendo di gettare una nuova luce su alcuni di questi *Momenti di filosofia italiana*, è quindi da subito, verrebbe da dire, poliedrico, quasi “esplosivo”, e si comprende solo al crocevia delle linee qui sommariamente tracciate.

Si tratta, insomma, di liberare la storia del pensiero del Novecento dall'ipoteca gentiliana; dar conto (naturalmente, senza alcuna pretesa di esaustività) della molteplicità di volti assunti dalla filosofia italiana, soprattutto (ma, si badi, non solo, come si vede a un primo e rapido sguardo dei titoli dei diversi articoli che seguono) nella seconda metà del secolo scorso; rendere giustizia agli elementi di indubbia originalità teorica di alcune correnti di pensiero, troppo spesso ricondotte alle omologhe tradizioni d'oltralpe.

Del Convegno (patrocinato dall'Associazione Filosofica *Syzetesis*) dedicato a tali questioni, che si è svolto presso il Dipartimento di Filosofia di *Sapienza Università di Roma* nei giorni 18 e 19 settembre 2019, questo numero della Rivista raccoglie e pubblica gli atti, con l'aggiunta di ulteriori contributi non direttamente presentati durante il Convegno. I curatori tengono a ringraziare convintamente, oltre Alessandro Agostini, Alfredo Catalfo e Marco Tedeschini per il loro impagabile supporto, tutti coloro che sono intervenuti all'incontro di settembre 2019 e che hanno voluto partecipare concretamente a questo progetto scientifico con un articolo scritto.

L'auspicio, lungi naturalmente da ogni velleità campanilistica, è che questa stagione filosofica possa nuovamente divenire oggetto di interesse scientifico, nelle aule accademiche e, soprattutto, nelle linee di ricerca degli studiosi più giovani, quando è ormai tempo, proprio dopo il "tramonto" del 2019 (cfr. P. Rossi, *Alla fine di un'epoca*, «Rivista di filosofia» III (2020), pp. 151-177), di trarre un primo bilancio, anche sulla filosofia italiana più recente.

È, in effetti, innegabile che l'interesse nei riguardi della ricchissima e varia tradizione filosofica italiana dell'Ottocento e del Novecento in generale sovente si eclissi per via di superficiali e infondati giudizi che l'accusano di provincialismo (sul tema si veda G. Sasso, *Del provincialismo negli studi*, «La Cultura» 53 (2015), pp. 5-40 e ora ristampato nella raccolta curata ancora da G. Sasso, *Biografia e storia: Saggi e variazioni*, edita per i tipi romani di Viella nel 2020) o, peggio ancora, di minorità. Questo è un atteggiamento del tutto condannabile perché fondamentalmente astorico e perché figlio di classifiche e di pregiudizi duri a morire.

Alla fine di un suo recente e fortunato libro dedicato a *Mezzo secolo di filosofia italiana: Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio* (il Mulino, Bologna 2016, p. 300) Massimo Ferrari, rifacendosi a quanto amava ripetere Giulio Preti, si chiedeva dove andrà la filosofia italiana e rispondeva, con Preti, appunto, che anche in filosofia sarà quel che sarà. Senz'altro è una risposta. Ma forse il futuro della filosofia italiana, semmai ce ne sarà uno, passa anche attraverso la considerazione e lo studio attento del suo passato più remoto e più prossimo che i saggi che seguono intendono rinverdire e stimolare. Sarebbe necessario, insomma, proporre, per esempio, corsi universitari di filosofia italiana (sulla cui specifica periodizzazione storica torna ora un acuto saggio di L. Bianchi, *Lettura Martinetti. La specificità italiana: Note sulla filosofia in Italia fra Medioevo e Rinascimento*, «Rivista di filosofia» III (2020), pp. 3-31), perché le nuove generazioni di studenti e studiosi possano

perlomeno conoscere l'esistenza di certi autori e di certe correnti che, senza dubbio alcuno, non si collocano né in coda né ai secondi posti rispetto ad altre correnti e ad altri autori stranieri, per richiamare l'efficace chiusa della *Storia della letteratura italiana* di Francesco De Sanctis. Ciò, negli atenei del nostro Paese, è cosa sempre più rara, il che la dice lunga circa le condizioni in cui versa la stima per la nostra tradizione di pensiero. Quindi, per concludere, dove andrà la filosofia italiana e che ne sarà della preservazione della sua storia? Come sempre dipende (anche) da noi.

Roma, agosto 2020

Federica Pazzelli

Francesco Verde



Gramsci e Antonio Labriola: La filosofia della *praxis* come genesi teorica del marxismo italiano

di

MARCELLO MUSTÈ

ABSTRACT: *Gramsci and Antonio Labriola: The Philosophy of Praxis as Theoretical Genesis of Italian Marxism.* Antonio Labriola's Marxism represents for Gramsci a reference of extreme importance since his youth. In the *Prison Notebooks* Gramsci resumed Labriola's approach and considered it as the basis for the elaboration of a new Marxism, indicated since 1932 with the expression "philosophy of *praxis*". The article reconstructs and documents the relationship between the two authors. The image of a critical and very peculiar Marxism emerges, which Labriola elaborated towards the orthodoxy of the Second International and Gramsci in the face of the ideological turn of communism in the 1920s and 1930s.

KEYWORDS: Marxism, Italian Marxism, Antonio Gramsci, Antonio Labriola, Philosophy of *praxis*

ABSTRACT: Il marxismo di Antonio Labriola rappresenta per Gramsci, fin dagli anni giovanili, un riferimento di estrema importanza. Nei *Quaderni del carcere* Gramsci riprese l'impostazione di Labriola e la considerò come la base per la elaborazione di un nuovo marxismo, non a caso indicato, dal 1932, con la formula "filosofia della *praxis*". L'articolo ricostruisce e documenta il filo che unisce il pensiero di questi due autori e che segna il carattere più profondo del marxismo italiano. Emerge l'immagine di un marxismo critico e molto peculiare, che Labriola elaborò nei confronti della ortodossia della Seconda internazionale e Gramsci di fronte alla svolta ideologica del comunismo negli anni Venti e Trenta del Novecento.

KEYWORDS: Marxismo, Marxismo italiano, Antonio Gramsci, Antonio Labriola, Filosofia della *praxis*

In uno scritto del 1938, Benedetto Croce affermò che il «marxismo teo-

ARTICOLI

Syzetesis VII (2020) 11-23

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzetesis.it>

11

rico» (espressione che per primo introdusse nella considerazione critica) era nato in Italia nel 1895, quando, il 27 aprile, Antonio Labriola gli aveva annunciato il suo primo saggio sul materialismo storico, *In memoria del Manifesto dei comunisti*: «questa lettera – scrisse Croce – segna la data della nascita del marxismo teorico in Italia»¹. Certamente si trattava di una forzatura, come Croce stesso avvertì², perché a quella data il «marxismo teorico» vantava già, in Italia, una lunga vicenda, di quasi mezzo secolo. Studi recenti – basti ricordare le ricerche di Gian Mario Bravo e Paolo Favilli – hanno ricostruito con precisione la circolazione dei testi e delle idee di Marx fin dagli anni Quaranta dell'Ottocento³. La notazione di Croce era tuttavia esatta, perché è anche vero che nessuno, prima di Labriola, aveva conseguito una conoscenza così completa dei testi di Marx; e nessuno aveva tentato, come lui, di “tradurre” il marxismo in una filosofia, adattandolo ai caratteri della storia italiana.

Quaranta anni dopo, intorno alla metà del 1935, in una clinica di Formia Antonio Gramsci scriveva le ultime note dei suoi quaderni: in circa sei anni, dall'8 febbraio 1929, aveva composto 29 quaderni di appunti, più 4 di traduzioni (a cui bisogna aggiungerne due, forniti dei contrassegni del carcere speciale di Turi, che non ebbe il tempo di utilizzare), riprendendo tutti i temi che erano stati al centro della meditazione di Labriola. Eppure il rapporto fra questi due autori è stato sempre oggetto di controversie. Molti ricordano le parole di Cesare Luporini, in un capitolo della *Storia d'Italia* Einaudi del 1973, che parlò di «profonda frattura», di «discontinuità», persino di totale «interruzione». Ricostruendo la vicenda del marxismo italiano, Luporini era giunto alla conclusione che nessun rapporto costruttivo poteva essere indicato fra l'opera di Gramsci e quella di Labriola⁴. Non ostanti le diverse interpre-

¹ B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*. Da lettere e ricordi personali, «La Critica» 36 (1938), p. 35.

² «Non già, beninteso, che prima d'allora non si sapesse nulla del Marx e del suo *Capitale*, e del “sopravalore” e del “materialismo storico”; ché anzi, negli ultimi anni, la divulgazione di queste teorie era cresciuta col crescere del socialismo, e nei giornali e nelle riviste socialistiche molto si dissertava intorno ad esse, procurando di esporle, di ragionarle, di difenderle» (*ibidem*).

³ G. M. Bravo, *Marx ed Engels in Italia. la fortuna gli scritti le relazioni le polemiche*, Editori Riuniti, Roma 1992; P. Favilli, *Storia del marxismo italiano. Dalle origini alla grande guerra*, Franco Angeli, Milano 2000². Per un quadro completo, si veda ora il volume F. Giasi-M. Mustè (eds.), *Marx in Italia. Edizioni, interpretazioni e influenze*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2020.

⁴ C. Luporini, *Il marxismo e la cultura italiana del Novecento*, in R. Romano-C. Vivanti (eds.), *Storia d'Italia*, vol. V, Einaudi, Torino 1973, p. 1587.

tazioni di Delio Cantimori (in uno scritto del 1954)⁵, di Palmiro Togliatti (che a Labriola dedicò, nello stesso 1954, quattro articoli pubblicati su «Rinascita»)⁶, di Eugenio Garin⁷, uno studioso attento come Alberto Burgio ha potuto scrivere che la tesi di Luporini è «tuttora egemone»⁸. Non è difficile comprenderne i motivi. Luporini scriveva nel 1973, dopo la scossa del 1956, la morte di Togliatti nel 1964, i fatti del '68, quando nel marxismo italiano era ormai diffuso il rifiuto di quelle “genealogie” che avevano sostenuto, fin dagli anni Quaranta, la politica culturale comunista. Con la costruzione del “partito nuovo”, poi, dopo il '56, con l'accentuazione del discorso sulle “vie nazionali” e sul “policentrismo”, il comunismo italiano aveva fondato il proprio paradigma culturale sulla tesi della continuità nazionale fra lo hegelismo meridionale (De Sanctis e Bertrando Spaventa), il primo marxismo di Labriola e la riflessione carceraria di Gramsci. Questo era il succo della riflessione di Togliatti nel 1954, che venne corretta ma non del tutto abbandonata dopo il 1956 (quando Togliatti, nel primo convegno gramsciano del 1958, focalizzò la sua attenzione sul rapporto fra Gramsci e il leninismo⁹).

La critica delle “genealogie” prese due strade in parte diverse. Da un lato, specie in occasione dell'XI Congresso del Pci del 1966, diventò una critica dello storicismo e un tentativo di separare non solo e non tanto Gramsci da Labriola, quanto il marxismo dalle scuole filosofiche “borghesi”, da De Sanctis, Spaventa, Croce. L'articolo di Rossana Rossanda (allora a capo della commissione culturale) del 1965 su «Rinascita» (a cui seguì un intervento di Luporini) ne rappresentò l'orientamento generale¹⁰. D'altro lato (specie con l'operaismo) si cercò di dividere Gramsci dalla tradizione del marxismo italiano (recuperando piuttosto il Gramsci dei consigli di fabbrica), connet-

⁵ D. Cantimori, *Su Antonio Labriola*, in Id., *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959, pp. 693-700.

⁶ P. Togliatti, *Per una giusta comprensione del pensiero di A. Labriola*, «Rinascita» II (1954), pp. 254-256; n. 5, pp. 336-339; n. 6, pp. 387-393; n. 7, pp. 483-491.

⁷ E. Garin, *Introduzione a A. Labriola, La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari 1965, pp. V-LXV; Id., *Antonio Labriola nella storia della cultura e del movimento operaio*, «Critica marxista» 17 (1979), pp. 67-81.

⁸ A. Burgio, *Un'eredità misconosciuta. Sul rapporto Gramsci-Labriola*, in Id., *Gramsci. Il sistema in movimento*, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 415.

⁹ P. Togliatti, *Il leninismo nel pensiero e nell'azione di Antonio Gramsci*, in *Studi gramsciani*, Editori Riuniti, Roma 1958, pp. 16-35.

¹⁰ R. Rossanda, *Unità politica e scelte culturali*, «Rinascita-Il Contemporaneo» 12 (1965), p. 21. Per la discussione che ne seguì cfr. F. Cassano, *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971)*, De Donato, Bari 1973.

tendolo con le correnti del marxismo europeo. In ogni caso, il rifiuto delle “genealogie” ebbe come conseguenza una messa in discussione molto radicale del rapporto Gramsci-Labriola.

Nell’equivoco della «profonda frattura» tra Gramsci e Labriola cade persino uno studioso della levatura di Eugenio Garin. Nel discorso che tenne a Cassino nel 1979 per il 75° anniversario della morte, affermò che Gramsci «negli scritti anteriori al 1926 sembra ignorare del tutto Labriola, e quando lo menziona (due o tre volte), è come se non l’avesse neppure sfogliato»¹¹. È probabile che Garin fosse influenzato da Luporini o forse da Ernesto Ragionieri, che in un articolo su «L’Unità» del 1963 aveva scritto che «Labriola fu sostanzialmente estraneo alla formazione intellettuale di Gramsci»¹². Oggi sappiamo che le cose non stanno così. Labriola fu una presenza importante nella formazione di Gramsci. Non solo per i maestri (a cominciare da Rodolfo Mondolfo) incontrati all’Università di Torino, ma per una serie di riferimenti puntuali che ne attestano la lettura. Per ricordare solo i principali, nel 1914, come ha testimoniato Andrea Viglongo, Gramsci raccomandava la lettura dei saggi di Labriola sul materialismo storico, che evidentemente ben conosceva¹³, e il secondo e il terzo saggio sono collezionati nella biblioteca di Attilio Carena, il “discepolo” a cui suggeriva l’acquisto di libri negli anni della guerra e del primo dopoguerra e che non a caso pubblicò, nel «Grido del popolo» del 1918, un articolo su Labriola, chiaramente ispirato dallo stesso Gramsci¹⁴. Nell’ottobre dello stesso 1918, nell’articolo *Misteri della cultura e della poesia* Gramsci definiva il marxismo con l’espressione «comunismo critico», adoperando la formula di Labriola¹⁵; e in uno scritto del gennaio su *Achille Loria e il socialismo*

¹¹ E. Garin, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l’Unità*, De Donato, Bari 1983, p. 160.

¹² E. Ragionieri, *La lezione di Labriola*, «L’Unità» 15 ottobre 1963. Si veda il profilo che Garin tracciò di Ragionieri nel 1978: *Ernesto Ragionieri*, «Belfagor» 33 (1978), pp. 297-320.

¹³ M. Paulesu Quercioli (ed.), *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 119-128. Cfr. la testimonianza di Viglongo a Giancarlo Bergami: «Andrea Viglongo, in un colloquio recente, ci ha ricordato che i saggi di Antonio Labriola, pubblicati presso l’editore Loescher di Roma, furono alla fine del 1914 i primi libri raccomandati a lui da Gramsci incontrato da poco nella sede della redazione del “Grido del popolo” e dell’ufficio di corrispondenza dell’“Avanti”» (G. Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 25).

¹⁴ Ivi, pp. 175 ss. L’articolo di Carena venne pubblicato nel «Grido del popolo» del 31 agosto 1918 con il titolo *Libera la tua volontà!*: cfr. ivi, pp. 164-168.

¹⁵ *Misteri della cultura e della poesia* (1918), in A. Gramsci, *Scritti giovanili 1914-1918*, Einaudi, Torino 1958, p. 327: «appare anche come niente di comune possa esserci tra

aveva affermato che il socialismo italiano «con gli scritti di Antonio Labriola aveva avuto un principio fulgido e pieno di promesse»¹⁶.

Ma fu tra il 1924 e il 1926, nel periodo della lotta contro Bordiga e della preparazione del congresso di Lione, che Labriola divenne centrale nella riflessione di Gramsci. Nella *Introduzione al primo corso della scuola interna di partito*, scritto nell'aprile-maggio 1925, affermò che Marx era stato studiato in Italia dai soli intellettuali borghesi, «all'infuori – scrisse – di Antonio Labriola»¹⁷. Prima dell'arresto, come è documentato da una lettera a Togliatti del 14 ottobre 1926, cominciò a raccogliere le lettere di Labriola a Engels per pubblicarle sulla progettata nuova serie dell'«Ordine Nuovo»¹⁸: un progetto che non poté compiere e che venne poi realizzato da Angelo Tasca sulla rivista clandestina «Lo Stato operaio» tra il settembre 1927 e il febbraio 1930. Questi e altri documenti attestano la presenza rilevante di Labriola in tutto il periodo di formazione intellettuale di Gramsci, a Torino e, dopo i periodi trascorsi a Mosca e a Vienna, a Roma.

Ma certamente Labriola divenne un riferimento fondamentale di Gramsci soprattutto nei *Quaderni del carcere*. Nei quaderni si incontrano una trentina di riferimenti diretti: se prescindiamo dai testi di prima stesura, rielaborati in note di seconda stesura, i passi relativi a Labriola sono in tutto 20. Spesso (come nel § 168 del Quaderno 8) si avverte una influenza di Croce. Inoltre in un caso importante, il § 200 del Quaderno 8, rielaborato nel § 1 del Quaderno 11, Gramsci rivolse una critica molto decisa a Labriola. Si riferì all'intervista del 1902 sulla questione coloniale, dove Labriola, alla domanda «Come fareste a educare moralmente un papuano?», aveva risposto con la celebre battuta: «provvisoriamente lo farei schiavo»¹⁹. Labriola non voleva fare l'apologia della schiavitù, come a volte è stato equivocato, ma sottolineare che la libertà è un processo morale, che non si conquista astrattamente, ma attraverso un atto di ribellione a una condizione di schiavitù. Gramsci

il comunismo critico e il positivismo».

¹⁶ Achille Loria e il socialismo (1918), in A. Gramsci, *Scritti giovanili 1914-1918*, cit., p. 163.

¹⁷ *Introduzione al primo corso della scuola interna di partito* (1925), in A. Gramsci, *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Einaudi, Torino 1971⁵, p. 54.

¹⁸ C. Daniele (ed.), *Gramsci a Roma, Togliatti a Mosca. Il carteggio del 1926*, Einaudi, Torino 1999, p. 402: «aspetto il testo corretto e collazionato delle lettere di Antonio Labriola, con la prefazione di Riazanov [David Rjazanov]. Serve per il 1° numero dell'«O.[rdine] N.[uovo]». Bisogna affrettarsi assolutamente».

¹⁹ B. Croce (ed.), A. Labriola, *Scritti varii editi e inediti di filosofia e politica*, Laterza, Bari 1906, pp. 432-441.

non apprezzò questa battuta, la definì «uno pseudo-storicismo», «un meccanicismo abbastanza empirico» e «retrivo»; e acutamente la avvicinò alla riforma scolastica di Giovanni Gentile, dove la religione cattolica, nella sua forma dogmatica, doveva essere insegnata affinché, in un processo educativo e morale, i giovani se ne emancipassero, scoprendo il valore superiore della filosofia²⁰. Questo «pseudo-storicismo» era il contrario dello storicismo di Gramsci, il quale, fin dai primi giudizi sulla rivoluzione sovietica (si pensi all'articolo del 1917 *La rivoluzione contro il Capitale*), aveva affermato il primato della volontà rispetto ai tempi oggettivi della storia.

Questa fu l'unica critica che Gramsci rivolse a Labriola. Per il resto colpisce il carattere di *eccezione* che conferì alla sua figura. Se si eccettua Lenin – come rivoluzionario e uomo d'azione, mai considerato come teorico o come filosofo –, nessun pensatore marxista acquista nei quaderni la stessa importanza di Labriola. La sua immagine rifulge in tutta la storia del marxismo dopo la morte di Marx. Citato nel Quaderno I (§ 44; § 155) per un giudizio sulla Germania, diventa protagonista nei Quaderni 3 e 4, in due note scritte fra il maggio e il giugno del 1930²¹. Nella prima di esse (Q3, § 31) Gramsci lo contrappone a Trockij (che nell'autobiografia aveva parlato di un «dilettantismo brillante», ma anche di una «vera profondità» di Labriola), a Plechanov e Otto Bauer per la critica del marxismo “in combinazione” e per la precisa indicazione dell'autonomia del marxismo come *filosofia*. Si chiedeva: «perché il Labriola non ha avuto fortuna nella pubblicistica socialdemocratica?»; e rispondeva che ora bisognava «rimettere in circolazione» le sue idee e fare in modo che «la sua impostazione del problema filosofico» arrivi a «predominare»²². Nella nota del Quaderno 4 (§ 3) ripeteva lo stesso giudizio e di nuovo affermava la verità del punto di vista di Labriola: l'autonomia del marxismo come filosofia si precisava qui nel duplice superamento di idealismo e materialismo (la «doppia combinazione»). Soprattutto Gramsci opponeva Labriola all'intera storia del marxismo, specie al materialismo dialettico della Terza Internazionale, il quale, spiegava, si era combinato con il materialismo per «rischiare le masse popolari», «per combattere i residui

²⁰ V. Gerratana (ed.), A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 1061 e pp. 1366-1368.

²¹ Per la datazione delle note dei quaderni, ci riferiamo a G. Cospito, *Verso l'edizione critica e integrale dei “Quaderni del carcere”*, «Studi storici» 52 (2011), pp. 881-904.

²² A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 309.

del mondo precapitalistico», completandosi «con una filosofia non marxista»²³. Errore forse necessario, ma pur sempre errore, scolpito nella metafora di una Riforma senza Rinascimento, di una «fase popolare» ed economico-corporativa, come quella del marxismo sovietico, divenuta incapace di una vera funzione egemonica.

Come si vede, Labriola diventava il modello di una corretta impostazione del problema teorico del marxismo. Per due ragioni principali. In primo luogo, perché aveva saputo indicare la forma essenziale di un «ritorno a Marx», il metodo con cui si dovevano leggere le sue opere: nelle opere di Marx era rimasta implicita una filosofia («in frammenti»²⁴, aveva scritto Labriola), che Marx non aveva reso esplicita e trasparente. Il compito del marxismo teorico diventava quello di enucleare tali nodi, di elaborare le categorie filosofiche che Marx aveva utilizzato ma non tematizzato. In secondo luogo, l'originalità di Labriola consisteva nella netta affermazione dell'autonomia, o persino dell'autosufficienza, del marxismo come filosofia. Il marxismo (questa era la tesi che Gramsci ne derivava) era una nuova filosofia, una completa visione del mondo, che non doveva essere «combinata» con l'idealismo o con il materialismo, perché, fin dalle *Tesi su Feuerbach*, li aveva superati entrambi.

Le note che ho ricordato vennero scritte fra il 1929 e il 1930. Ma nei primi mesi del 1932 avvenne una trasformazione fondamentale nel lavoro di Gramsci, segnata dalla stesura dei primi quaderni «speciali» del periodo di Turi. Nello stesso tempo Gramsci operò un mutamento significativo nel proprio lessico: nei testi di seconda stesura e nei testi di nuova stesura sostituì in maniera sistematica l'espressione «materialismo storico» con «filosofia della *praxis*». Gli editori sono sempre stati colpiti da questa circostanza. Il curatore della prima edizione tematica, Felice Platone, scrisse che la sostituzione era stata operata per non «insospettire la censura»²⁵. Il curatore dell'edizione critica, Valentino Gerratana, non ripeté questa tesi ma neanche la corresse. Oggi sappiamo con certezza che il mutamento lessicale corrispondeva a un preciso progetto teorico, al modificarsi del suo programma di ricerca e a un disegno complessivo di ricostruzione del marxismo²⁶: come aveva scrit-

²³ Ivi, pp. 421-425.

²⁴ F. Sbarberi (ed.), A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, Einaudi, Torino 1976, vol. II, p. 673.

²⁵ A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1966⁴, p. XXIII. Cfr. F. Platone, *Relazione sui quaderni del carcere. Per una storia degli intellettuali italiani*, «Rinascita» 3 (1946), pp. 81-90.

²⁶ Cfr. G. Vacca, *Materialismo storico e filosofia della praxis*, in *Attualità del pensiero di*

to nel Quaderno 4, citando una lettera di Pietro Giordani alla principessa Carlotta, «quando nelle scienze si trova qualche cosa veramente nuova, bisogna appropriargli un vocabolo affatto nuovo, acciocché l'idea rimanga precisa e distinta»²⁷. Era la polemica contro il «manuale» di Bucharin, contro il marxismo inteso come materialismo e come sociologia, che aveva condotto Gramsci a modificare il suo linguaggio.

Però quella espressione – *filosofia della praxis* – ha una storia complessa nella filosofia italiana, che si lega a una certa lettura di Marx e ai nomi di Giovanni Gentile, Benedetto Croce, Rodolfo Mondolfo e diversi altri²⁸. Quando Gramsci, nel 1932, cominciò ad adoperarla, essa già proveniva da una lunga vicenda. Tuttavia il primo a introdurla nel marxismo teorico era stato Labriola nel terzo saggio sul materialismo storico, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*. Nella terza lettera a Georges Sorel aveva definito la *praxis* come «il nocciolo» del materialismo storico, «che n'è, come dire, tutta la *filosofia*»²⁹. In quel passo aveva identificato la *praxis* con il lavoro e aveva specificato, con una notazione fondamentale, che il materialismo storico «da paese a paese avrà modalità e colorito diverso», ma che al fondo vi rimarrà, sempre uguale, questo nocciolo che è la *praxis*. Nella quarta lettera aveva definito la filosofia della *praxis* come «il midollo del materialismo storico»³⁰ e, per specificarne il carattere, aveva aggiunto queste parole: «questa è la filosofia immanente alle cose su cui filosofeggia. Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita; ecco il processo realistico. Dal lavoro, che è un conoscere operando, al conoscere come astratta teoria: e non da questo a quello»³¹. In queste poche parole era sintetizzata tutta la concezione che Labriola aveva elaborata del marxismo: la *praxis* come cesura tra storia naturale (nel senso di Darwin) e storia umana e il realismo storico, inteso come critica delle forme ideologiche e come ricostruzione della genesi delle idee. Un marxismo, dunque, profondamente legato alla storia e alla operazione umana del lavoro.

Fu merito di Giovanni Gentile, nel saggio del 1900 intitolato *La filosofia della prassi*, indicare le due premesse della posizione di Labriola³².

Antonio Gramsci, Bardi Edizioni, Roma 2016, pp. 135-147.

²⁷ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 452.

²⁸ Cfr. M. Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018.

²⁹ A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, cit., p. 689.

³⁰ Ivi, p. 702.

³¹ *Ibidem*.

³² G. Gentile, *La filosofia della prassi*, in Id., *La filosofia di Marx. Studi critici*, Sansoni,

In primo luogo il riferimento che Labriola non aveva reso esplicito, alle *Tesi su Feuerbach* di Marx (di cui Gentile offrì la prima traduzione italiana³³). In secondo luogo il rapporto che la *praxis* di Labriola aveva con la riforma della dialettica operata dal suo maestro, da Bertrando Spaventa. Il rapporto tra *praxis* e natura era concepito in forma analoga al modo in cui Spaventa, leggendo la prima triade della dottrina dell'essere di Hegel, aveva interpretato il nesso tra il pensiero, il «grande prevaricatore», e l'essere: la natura fisica – scriveva Labriola nella quarta lettera, con linguaggio perfettamente spaventiano – «non è più, per alcun uomo pensante, un *fatto*, che non fu mai in *fieri*, un *avvenuto* che non è mai *divenuto*, un eterno *stante* che non *proceda*, e molto meno il *creato* d'una volta sola, che non sia la *creazione* di continuo in atto»³⁴. È difficile sostenere che, quando scriveva queste linee, Labriola avesse abbandonato lo hegelismo di Spaventa per lo herbartismo. Labriola fu, piuttosto, un «grande mediatore» nella storia della filosofia italiana: arrivò tardi al marxismo, vi portò dentro tutto il peso della sua formazione hegeliana e herbartiana e recuperò, nella lettura di Marx, i grandi precedenti della filosofia italiana, in particolare Bruno e Vico (per non parlare della grande filosofia europea, da Socrate a Spinoza).

Gramsci riprese questa linea di pensiero. Si trattava, scrisse nel Quaderno 8, della «esigenza di costruire sul marxismo una filosofia della *praxis*»³⁵. Si ricollegò ampiamente a Labriola, come all'unico precedente valido nella storia del marxismo, ma certamente trasformò l'immagine della filosofia della *praxis*, inserendovi il lievito della soggettività politica, che proveniva dalla sua lettura della rivoluzione sovietica e dal peso, sotto ogni profilo decisivo, che nella sua riflessione acquistò un altro classico (che fu veramente il suo classico), cioè Niccolò Machiavelli. In sostanza la filosofia della *praxis*, tratta da Labriola, diventò la base filosofica di tutta la teoria dell'egemonia.

Nella citazione dal terzo saggio che abbiamo ricordato, non può sfuggire quella battuta dove Labriola affermava che, se la *praxis* costituisce il «nocciolo» e il «midollo» invariabile del materialismo storico, cioè la sua filosofia, esso avrà «modalità» e «colorito» diverso «da paese a paese». Nel terzo ma poi nel quarto saggio postumo, *Da un secolo all'altro*, Labriola ebbe la capacità di pensare le grandi connessioni di

Firenze 1959, pp. 59-165.

³³ Ivi, pp. 68-71.

³⁴ A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, cit., p. 703.

³⁵ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1060.

epoca, e in questo costituì veramente una eccezione nel marxismo del suo tempo. Mentre il marxismo europeo si chiudeva nella dimensione delle sfere nazionali – in un processo che porterà alla votazione dei crediti di guerra in Germania, alla cristallizzazione dello strumento dello Stato pianificatore fino alla visione staliniana del socialismo in un paese solo –, egli spostava lo sguardo analitico dal meccanismo di produzione economica alla sfera di riproduzione allargata del capitalismo a livello mondiale. Anche qui Labriola si riattaccò alla lezione di Bertrando Spaventa, il quale, nella famosa prolusione del 1861 a Napoli (dove Labriola era presente), delineò la teoria della circolazione del pensiero europeo: che significava, è bene ricordarlo, una negazione della chiusura delle filosofie “nazionali” (ridotte a «stazioni» del pensiero europeo) e una difesa del carattere universale, globale e cosmopolitico della filosofia. Come ha scritto Eugenio Garin, Labriola “tradusse” la teoria spaventiana della circolazione nella teoria marxista dell’interdipendenza, arrivando a definire le situazioni nazionali, a cominciare da quella italiana, come semplice «angolo visuale» nello sviluppo del capitalismo mondiale³⁶. Non stupisce, dunque, che alcune categorie elaborate da Labriola entrassero nella riflessione di Gramsci. Per limitarci ai casi più importanti, basterà ricordare la periodizzazione della storia europea, con il ciclo lungo dal 1789 al 1871 e con l’indicazione della discontinuità nel 1871: una periodizzazione che penetrò nel pensiero di Gramsci, il quale, come è noto, considerò il 1871 come il passaggio decisivo al cosmopolitismo economico e come la fine dell’epoca delle «guerre di assalto», rispetto a cui la presa del Palazzo d’Inverno rappresentava una eccezione russa, non ripetibile nella lotta politica in Europa, che era entrata invece nell’epoca della «guerra di posizione». In secondo luogo, fu Labriola, nel quarto saggio, a introdurre la distinzione tra rivoluzioni attive e passive e a considerare il Risorgimento italiano come esempio paradigmatico di “rivoluzione passiva”³⁷. È vero che Gramsci riprese liberamente da Vincenzo Cuoco la definizione delle rivoluzioni passive, ma senza dubbio la meditazione di Labriola pesò anche su questo aspetto.

D’altronde, all’immagine di un Gramsci concentrato sul terreno

³⁶ S. Miccolis-A. Savorelli (eds.), A. Labriola, *Da un secolo all’altro. 1897-1903*, Bibliopolis, Napoli 2012, p. 196.

³⁷ La distinzione tra «storia attiva» e «storia passiva» costituiva uno dei fulcri del quarto saggio di Labriola: cfr. A. Labriola, *Da un secolo all’altro*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 853-855.

della cultura nazionale, abbiamo imparato a sostituire un principio interpretativo diverso, per cui il vero motore di tutta la sua meditazione è la trasformazione morfologica del capitalismo mondiale nei primi anni del Novecento e in particolare negli anni Trenta³⁸. La crisi dell'Europa (con l'esaurimento degli Stati nazionali), l'incapacità dell'Unione Sovietica a esercitare una funzione propulsiva nello scenario mondiale, la diffusione dell'americanismo e del fordismo, rappresentano i nuclei fondamentali della riflessione di Gramsci e il motivo della doppia critica alle posizioni di Trockij e di Stalin. Anche in questo caso, la meditazione sul mondo e sulla storia presente portò Gramsci a elaborare le sue categorie filosofiche. A cominciare da quella di «traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici», che trovò una sistemazione nel Quaderno II e che derivò da numerose fonti: da un passo della *Sacra famiglia* di Marx ed Engels, da un discorso di Lenin al quarto congresso del Comintern del 1922, da Croce, Vailati, Prezzolini. Ma certamente anche da Labriola, dal modo in cui, nel quarto saggio, aveva ripensato la teoria spaventiana della circolazione in termini di interdipendenza e di riproduzione allargata del capitale mondiale.

Al di là dei riferimenti che si leggono nei quaderni, c'è un filo che unisce le figure di Labriola e Gramsci. Per molti versi ebbero un destino comune. L'uno rispetto al marxismo della Seconda Internazionale (dominato, specie dopo la morte di Engels nel 1895, dalla ortodossia di Kautsky e dalla polemica sul revisionismo), l'altro dinanzi alla nuova ortodossia inaugurata dal Comintern nel quinto congresso, levarono una voce minoritaria, discorde, presto ridotta al silenzio. Entrambi, nei rispettivi tempi storici, elaborarono un marxismo critico che si trovò schiacciato da tendenze ideologiche dominanti. Di fronte all'esplosione della "crisi del marxismo", Labriola scrisse che egli era stato il primo dei critici e dei revisionisti, ma in un senso diverso da quello che ora vedeva affermarsi: «non fui mai – scrisse a Leonida Bissolati il 28 maggio 1899 –, né ripetitore, né glossatore di Marx!»³⁹. Il suo «comunismo critico» (come lo aveva definito nel primo saggio) era tutt'altro che una difesa dell'ortodossia, di cui anzi aveva corretto aspetti fondamentali. La revisione più profonda fu forse la critica radicale di ogni finalismo, di quello *Endziel* che era al centro del marxismo ortodosso.

³⁸ Cfr. G. Vacca, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Einaudi, Torino 2017, *passim*.

³⁹ V. Gerratana-A. A. Santucci (eds.), *A. Labriola, Epistolario 1890-1895*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 933.

Nella visione di Labriola il marxismo aveva il compito analitico di enucleare il campo delle possibilità reali, di esercitare la critica realistica delle forme ideologiche (restituendone la genesi), lasciando all'azione politica il compito di prospettare orientamenti pratici e programmi:

il comunismo critico – scrisse – non fabbrica le rivoluzioni, non prepara le rivoluzioni, non arma le sommosse. È, sì tutt'una cosa col movimento proletario; ma vede e sorregge questo movimento nella piena intelligenza che esso ha, o può e deve avere, con l'insieme di tutti i rapporti della vita sociale. Non è, insomma, un seminario, in cui si formi lo stato maggiore dei capitani della rivoluzione proletaria; ma è solo la coscienza di tale rivoluzione, è soprattutto, in certe contingenze, la coscienza delle sue difficoltà⁴⁰.

Questa impostazione implicava una revisione delle categorie comprendenti, che da un lato si appuntò sui concetti di legge tendenziale, previsione morfologica e metodo genetico e, d'altra parte, lo portò a ripensare lo statuto delle categorie filosofiche come «funzioni» storicamente mutevoli, prive di una certezza trascendentale, figlie anche esse del processo storico.

Non è difficile accorgersi che, in una epoca ormai diversa, questo impianto teorico condizionò la riflessione di Gramsci, il quale vi aggiunse il problema veramente suo, quello della costituzione del soggetto politico e della teoria dell'egemonia. La filosofia della *praxis* dei quaderni – con la teoria dell'«astrazione determinata» elaborata a partire da Ricardo, la critica del concetto di previsione contro il sociologismo di Bucharin, il rifiuto delle filosofie “speculative” – riprendeva la linea indicata da Labriola. In senso più specifico tutta la riflessione gramsciana sulla storia degli intellettuali dipendeva dalle novità del paradigma di Labriola. Il problema del rapporto con gli intellettuali era rimasto al centro della riflessione del marxismo europeo dopo la morte di Marx⁴¹. In uno studio del 1895 di Kautsky – *L'intelligenza e la socialdemocrazia* –, che venne ripreso da Lenin nel *Che fare?* del 1902, si leggeva la formulazione classica della questione degli intellettuali: un ceto oscillante tra proletariato e borghesia, il cui destino era di proletarizzarsi progressivamente, cadendo sotto il dominio della

⁴⁰ A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei comunisti*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 503.

⁴¹ Cfr. G. Vacca, *Il marxismo e gli intellettuali. Dalla crisi di fine secolo ai «Quaderni del carcere»*, Editori Riuniti, Roma 1985.

classe operaia e del suo partito. Il problema degli intellettuali venne meditato con maggiore profondità e in un'ottica neokantiana nel 1902 da Max Adler – *Il socialismo e gli intellettuali* –, che tuttavia non riuscì a sfuggire ai principi del finalismo e della proletarizzazione del ceto intellettuale. Labriola fu il solo a impostare diversamente la questione, arrivando a concepire il marxismo come processo di unificazione delle «discipline analitiche», delle competenze e dei saperi, a cui il materialismo storico aggiungeva la consapevolezza della genesi, della storicità insuperabile di ogni conoscenza scientifica. Non solo il destino degli intellettuali non era la proletarizzazione, ma essi diventavano protagonisti di una nuova epoca di comprensione attiva della realtà, fondata sul circolo tra ricognizioni funzionali e analisi genetica. La filosofia della *praxis* mostrava qui la capacità di incorporare i risultati della ricerca empirica, integrandoli nella propria visione critica.

La riflessione di Gramsci sugli intellettuali partiva di qui. Come scrisse nel Quaderno 12, l'«intellettuale nuovo», l'«intellettuale democratico», è «specialista+politico»⁴²: ha la capacità di incorporare le competenze dei saperi empirici, aggiungendo a esse la consapevolezza storica e la prospettiva politica. In questa idea della storia degli intellettuali, enucleata fin dal saggio del 1926 sulla questione meridionale e poi svolta nei quaderni, vi era il germe di una revisione complessiva del marxismo teorico. Gramsci riapriva il *dossier* sugli intellettuali e questo lo portava a due conseguenze di importanza capitale: da un lato il marxismo come filosofia della *praxis* diventava una teoria della riproduzione del sistema sociale, fondata appunto sulle funzioni intellettuali; d'altro lato emergeva una nuova teoria del conflitto sociale, non più centrata sulla realtà oggettiva delle classi ma su soggetti politici complessi, organizzati e unificati da una visione del mondo. «Guerra di posizione», come ripeté più volte: insomma conflitto sociale adeguato al livello conseguito in Europa dalla democrazia moderna.

Sapienza Università di Roma
marcello.muste@uniroma1.it

⁴² A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1551.