

# La presenza di Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura<sup>1</sup>

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»<sup>2</sup>, 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’idealismo<sup>3</sup>. 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 italiana<sup>4</sup>. 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 esempio<sup>5</sup>. 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»<sup>6</sup>.

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 Pareyson<sup>7</sup>. 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 Einaudi<sup>8</sup>; la fondazione, nel 1944, della «Rivista di storia della filosofia» diretta a Milano da Mario Dal Pra<sup>9</sup>; 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»<sup>10</sup>. 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)<sup>11</sup>

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 crociana<sup>12</sup>. 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»<sup>13</sup>, 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 Burckhardt<sup>14</sup>. 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 economica<sup>15</sup>.

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*)<sup>16</sup>. 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»<sup>17</sup>.

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 teorico<sup>18</sup>.

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 filosofia<sup>19</sup>. 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)»<sup>20</sup>. Questa visione della filosofia come «combinazione» – o, come dirà altrove (Quaderno 11, § 65)<sup>21</sup>, «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»<sup>22</sup>. 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 sopprimibile<sup>23</sup>. 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»<sup>24</sup>. 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 analisi<sup>25</sup>; 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»<sup>26</sup>. 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»<sup>27</sup>. 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 Croce<sup>28</sup>. 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»<sup>29</sup>. 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, «vullero accingersi a quest'opera», cioè all'opera di una critica seria non solo della «politica» ma anche della «filosofia» che l'idealismo aveva espresso<sup>30</sup>. 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»<sup>31</sup>.

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 Labriola<sup>32</sup>. 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



sogettività, cercava poi di toglierlo in «una continua affannosa ricerca della immanenza»<sup>33</sup>, avvolgendosi in un circolo insuperabile ma di cui pure, con tutte le sue forze, tentò fino all'ultimo di evadere<sup>34</sup>.

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 perfezionatore<sup>35</sup>. 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»<sup>36</sup>. In effetti, fin dalla prima pagina era messo in discussione, e rifiutato, il giudizio di Banfi sulla filosofia italiana del Risorgimento<sup>37</sup>; una critica che si estendeva, nelle pagine successive, alla «sentenza» distruttiva, «non motivata a pieno, certo non articolata a sufficienza»<sup>38</sup>, sull'idealismo di Croce

e Gentile. E altrove confutava gli «esercizi di combinazione»<sup>39</sup> 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)»<sup>40</sup>. La «modesta cronaca»<sup>41</sup>, 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»<sup>42</sup> e che richiama all’indagine «terrestre» di uomini e dottrine, considerati come «espressioni di un tempo», come «forze che in un tempo agirono»<sup>43</sup>, 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»<sup>44</sup>, 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»<sup>45</sup>; 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»<sup>46</sup> 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 teoria<sup>47</sup>. 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»<sup>48</sup>, disperso tra «un rifiuto puro e semplice, e il passaggio ad altri lidi e l’accettazione di altri credi»<sup>49</sup>: 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»<sup>50</sup>. 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»<sup>51</sup>.

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 netto<sup>52</sup>. 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 Paci<sup>53</sup>, 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 Viano<sup>54</sup>, ai richiami di Cantimori alla «distinzione» tra «ricerca storiografica» e «ricerca filosofica»<sup>55</sup>. 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”»<sup>56</sup>: e tale appariva non solo per la capacità di costruire connessioni, di «stabilire rapporti fra idee, teorie, visioni d'insieme, e situazioni reali»<sup>57</sup>, ma anche perché quella pratica storiografica presuppone «una sua concezione»<sup>58</sup>, «una veduta “filosofica”»<sup>59</sup>, «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»<sup>60</sup>. 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»<sup>61</sup>. 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»<sup>62</sup>. 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 storicizzato<sup>63</sup>, 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»<sup>64</sup>. Erano parole, quelle in cui si

stringevano i nodi teorici della sua riflessione – anzi tutto il rapporto tra storia e filosofia –, che rinviano 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»<sup>65</sup> – 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»<sup>66</sup>.

5. Anche per la lettura di Gramsci il 1956 rappresentò uno «spartiacque»<sup>67</sup>, 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 Sessanta<sup>68</sup>, 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

Ludovico Geymonat, risuonarono toni di insofferenza nei confronti dell'impostazione togliattiana. Un processo che fu accentuato dalla pubblicazione, avviata nel 1954, degli scritti giovanili di Gramsci, con gli interrogativi che sollevò sulla continuità o discontinuità con le meditazioni carcerarie, e quindi sulle fonti di quel pensiero, sulla presenza di Lenin, dell'idealismo crociano o (come sottolineò Badaloni) di Sorel<sup>69</sup>. La direzione delle domande cominciò a modificarsi, e anche l'indagine storica a orientarsi diversamente, cercando nel repertorio gramsciano altre suggestioni e differenti prospettive. Il primo convegno di studi gramsciani del 1958 riuscì a mettere a fuoco i grandi nodi – con i discorsi di Togliatti, di Garin, di Luporini (che proprio allora iniziò a mutare il proprio atteggiamento verso lo storicismo) –, e in quello successivo, nell'aprile del 1967, le relazioni di Bobbio e di Garin apportarono correzioni (sul tema della società civile e su quello degli intellettuali), muovendosi tuttavia su un terreno di continuità. Ma nel frattempo (già nel 1958, con la polemica tra Colletti e Geratana sul «Contemporaneo», poi nel 1959, all'indomani del primo convegno, con il volume collettivo *La città futura*) si delineavano interpretazioni estranee a quella tradizione, con la presenza crescente della componente dell'avolpiana nelle istituzioni culturali comuniste<sup>70</sup> e con il sorgere delle tesi operaiste, che mettevano radicalmente in discussione

l'eredità gramsciana o, altre volte, la rileggevano in una direzione diversa<sup>71</sup>.

Per gli studi di storiografia filosofica un passaggio rilevante accadde con la discussione su «Rinascita» del 1962, che venne innescata da un severo articolo di Cesare Luporini<sup>72</sup>, che attaccava Della Volpe e il gruppo dell'avolpiano (Colletti, Mario Rossi) a proposito della relazione tra marxismo e «metodo galileiano» e sul tema del carattere oggettivo e reale della contraddizione, che costituì – a partire dal rapporto Marx-Hegel – l'oggetto principale del dibattito, nel quale intervennero Colletti, Paci, Della Volpe e altri. Per quanto Luporini se ne distinguesse sul punto essenziale dello «storicismo» («io – scrisse – avrei qualche esitazione»<sup>73</sup>), tutta la discussione traeva origine dal libro che, nel marzo, Nicola Badaloni aveva pubblicato per Feltrinelli su *Marxismo come storicismo*, dove raccolse una serie di contributi apparsi, a partire dal 1957, su «Società», aggiungendovene cinque inediti. Nato nel 1924, Badaloni aveva già alle spalle una ragguardevole attività storiografica, in particolare per gli studi, composti fin dal 1946, su Giambattista Vico e su Giordano Bruno. Ma con i nuovi scritti, di carattere metodologico e filosofico, interveniva in maniera diretta nel dibattito teorico, dialogando in forma serrata con Bobbio, Garin, Calogero, e respingendo molti dei nuovi orientamenti emersi nella riflessione sul marxismo italiano, da quello di Della Volpe (alla cui *Critica del gusto* dedicava una recensione

molto critica) a quelli di Dal Pra, Preti, Abbagnano. In particolare, tornava alla lezione di Gramsci, riprendendone e ripensandone lo storicismo e l'umanesimo, cioè gli aspetti che, in quel momento, apparivano più controversi.

Anche Badaloni tornava a riflettere sul significato dell'«Anti-Croce», ribadiva la centralità del confronto con l'idealismo e sottolineava che «il pensiero filosofico e la riflessione storiografica post-crociana avevano di fronte a sé due strade possibili»<sup>74</sup>: da un lato quella, perseguita da De Ruggiero e Antoni, di una «filosofia del valore», del «ritorno alla ragione» e di un recupero della prospettiva giusnaturalista, d'altro lato la «soluzione gramsciana», centrata su una «nuova definizione» della «legge storica» e del divenire. La critica della filosofia di Croce costituiva il nucleo essenziale del libro, e, delineandosi come rifiuto dell'idealismo – del pensiero come «necessità» e «totalità», delle categorie eterne –, arrivava a mettere in discussione due capisaldi della filosofia dello spirito: il modo in cui Croce aveva concepito la «contemporaneità» della storia e, in secondo luogo, il rapporto tra il momento economico e quello della «vitalità». Sul primo punto, seguendo l'indicazione di Gramsci, Badaloni teneva fermo il concetto di «contemporaneità», ma lo ripensava come «luogo problematico»<sup>75</sup>, come la capacità (che in Croce, a suo giudizio, era mancata) di criticare il presente, di mostrarne la natura contraddittoria. Da questa correzio-

ne derivavano conseguenze importanti per il modo di intendere la pratica storiografica: sia una ripresa (contro Pietro Rossi<sup>76</sup>, ma anche con accenti diversi rispetto a quelli di Garin<sup>77</sup>) del concetto di «superamento» nella storia della filosofia, sia una sottolineatura del significato della «problematicità», per cui, spiegava, nella pratica storica molto dipende dalla «minore o maggiore ampiezza del punto di vista»<sup>78</sup>, e, di conseguenza, la ricerca meno comprensiva sarà «quella meno problematica» o «più dogmatica»<sup>79</sup>. Ancora più rilevante era la seconda critica a Croce, che toccava la costituzione della «filosofia della pratica», per cui – a differenza di quanto aveva fatto il filosofo napoletano – occorreva distinguere il momento «vitale», che rappresenta uno sfondo oggettivo della realtà umana, da quello «economico», che ne rappresenta invece la continua storicizzazione: «l'*economico* – concludeva Badaloni – storicizza dunque il *vitale*, cioè individua in esso il relativo e il costante (valore di scambio; valore d'uso)»<sup>80</sup>.

Nella riflessione di Badaloni l'indicazione gramsciana dell'«Anti-Croce» entrava nel merito di una discussione specifica, ricca di forza speculativa, e manifestava risultati di rilievo per i metodi della storiografia filosofica. Il programma teorico dell'avolpiano era disarticolato dall'interno, attraverso una ripresa della filosofia della praxis e una congiunzione con lo «storicismo assoluto». La dialettica di «quantità» e «qualità»,

che derivava dalle pagine gramsciane<sup>81</sup>, veniva ripensata nella distinzione, proposta da Bobbio<sup>82</sup>, fra due «sensi» della dialettica, l'uno capace di indicare, in chiave analitica, la relazione tra gli opposti, l'altro di orientare il «superamento» della contraddizione. Badaloni conferì il massimo rilievo a questa distinzione, che gli permise di riaffermare – contro l'indirizzo dell'avolpiano – il carattere oggettivo e reale della contraddizione, assegnando però alla prassi il compito ulteriore del «superamento», della libera produzione della critica e della sintesi. In questo senso, sottolineò la differenza tra «divenire storico» e «progresso», attribuendo al pensiero, cioè alla «filosofia» (gramscianamente intesa come «concezione del mondo»), il compito *ulteriore* di costruzione del progresso storico<sup>83</sup>. Tra realtà oggettiva e pensiero si stabiliva un «circolo», come scrisse, per cui «il pensiero nasce dalla prassi sensibile e a questa deve ritornare»<sup>84</sup>. La filosofia della prassi – in una prospettiva nettamente antideterministica – si saldava così con lo storicismo, rappresentandone il momento essenziale: per questo Badaloni poteva presentare il suo marxismo non solo come «storicismo assoluto» ma come «il nuovo illuminismo del secolo XX»<sup>85</sup>, e quindi come un rinnovato «umanesimo», nel quale l'energia pratica della volontà, sorgendo dalla struttura oggettiva della contraddizione, si manifesta come libera capacità di «sintesi», di «superamento», in grado di «unificare le ragioni

della frattura» che attraversano la storicità iniziale del «senso comune»<sup>86</sup>.

Con i nove scritti che componevano il libro, Badaloni aveva indicato – con una prosa densa e a tratti oscura, che non ne facilitò la penetrazione nel dibattito teorico, che infatti raramente discusse il merito delle argomentazioni – una possibile via di uscita dalla situazione di impasse in cui il marxismo teorico italiano sembrava entrato, o almeno una prospettiva di recupero del discorso gramsciano, al di là dei punti più controversi della sua eredità. A differenza di quanto accadeva in Garin (a cui pure Badaloni continuò a richiamarsi positivamente), il confronto con l'idealismo appariva meno centrato sul recupero di una tradizione nazionale, e piuttosto orientato all'interpretazione di un nucleo speculativo duro, quello in cui il tema della dialettica si saldava con l'operazione della praxis e con il momento costitutivo dello storicismo<sup>87</sup>. Sul piano del metodo storico, ne derivava il recupero di alcuni concetti – il «progresso», il «superamento», la distinzione tra natura e spirito – che la recente critica aveva radicalmente messo in discussione; e ne conseguiva, come asse centrale della pratica storiografica, il tentativo di ripensare in profondità il principio, crociano e gramsciano, della «contemporaneità».

6. L'esigenza di un «ritorno a Marx», che cominciò a diffondersi dalla metà degli anni Sessanta, ebbe sulla «fortuna» di

Gramsci un effetto che potremmo definire ambivalente. Da un lato i punti centrali della sua filosofia – il confronto con l'idealismo, lo storicismo, la «traduzione» del marxismo in termini nazionali – persero una capacità attrattiva, almeno per come erano stati configurati nella stagione togliattiana. D'altro lato iniziò un processo di più attenta lettura della sua opera, che avrebbe condotto – con la prima pubblicazione dell'edizione critica a cura di Gerratana, poi con lo studio «cronologico» dei *Quaderni* – a una migliore conoscenza del suo pensiero e a una maggiore influenza sul marxismo internazionale. L'articolo che Rossana Rossanda (allora alla guida della Commissione culturale del Pci) pubblicò il 13 novembre 1965 su «Rinascita» (a cui seguì, nel dicembre, un articolo di Luporini, che portava una nota sull'«inattualità» dello storicismo)<sup>88</sup> può essere indicato come un passaggio sintomatico di questa vicenda: perché Rossanda non vi negava l'importanza di Gramsci (e di Labriola), ma ne delineava una lettura diversa, che svincolava quella eredità dal rapporto con l'idealismo e con lo storicismo e tendeva a congiungerla al pensiero di Marx e, in generale, al marxismo europeo<sup>89</sup>. Un capovolgimento, se si vuole, della linea che era prevalsa nel ventennio precedente, a cui rispose una parte significativa del convegno gramsciano del 1967, specie con le relazioni di Garin, Bobbio, Galasso.

Il «Gramsci rimesso sui piedi», come è stato definito<sup>90</sup>, tendeva a riemergere

su basi diverse, perché il dibattito culturale, agli inizi degli anni Settanta, mutava rapidamente i suoi assi di riferimento. L'*Intervista* di Colletti, nel 1974, che ormai distaccava il «metodo galileiano» e scientifico dal pensiero di Marx, segnava la fine della polemica sul dellavolpismo. L'intera questione del rapporto tra Marx e Hegel veniva ripensata, a partire dal libro hegeliano di De Giovanni del 1970<sup>91</sup>, con importanti conseguenze sulla lettura di Gramsci<sup>92</sup>; mentre altre influenze, come la scuola di Francoforte (introdotta da Rusconi fin dal 1968)<sup>93</sup> e l'hegelo-marxismo, discusso da Vacca dal 1969<sup>94</sup>, occupavano il centro degli interessi teorici. Altre influenze, che presto si allargavano all'ermeneutica, all'edizione critica delle opere di Nietzsche, al pensiero negativo. Mentre, sul piano della storiografia filosofica, emergeva la nuova linea di Geymonat, che iniziava allora, nel 1970, la pubblicazione della *Storia del pensiero filosofico e scientifico*.

In quel giro di anni, Nicolao Merker (già autore di importanti studi sul pensiero tedesco e, in particolare, della monografia del 1961 sul giovane Hegel)<sup>95</sup> rileggeva l'itinerario di Della Volpe<sup>96</sup> (scomparso nel 1968) e, nel 1973, pubblicava un rilevante saggio metodologico sulla «storiografia filosofica marxista»<sup>97</sup>: un saggio nel quale, richiamandosi alle pagine della *Logica come scienza positiva* dove Della Volpe aveva criticato il metodo «storico-cronologico» ed elaborato quello «sintetico-analitico»<sup>98</sup>, tornava



a riflettere sulla lezione di Gramsci per la storia della filosofia, innestandola sui passi di Marx dell'*Ideologia tedesca* e della *Einleitung* a *Per la critica dell'economia politica*. Il motivo dell'avolpiano, che emergeva nel rilievo assegnato al momento morfologico e all'«ordine di non-cronologicità»<sup>99</sup>, appariva largamente rielaborato, con il richiamo alle pagine dei *Quaderni* dove Gramsci aveva delineato il compito della storiografia filosofica come ricostruzione della «combinazione» tra istanze storico-materiali e forme ideologiche, dunque in direzione di una storia degli intellettuali<sup>100</sup>. Da Gramsci, Merker riprendeva la forte accentuazione della «mediazione» operata dalla sovrastruttura ideologica, che egli ragionava come «circolo» produttivo di ragione e fatto, o anche come «nesso funzionale di concreto-astratto-concreto»<sup>101</sup>: l'aspetto più caratteristico di questa rilettura gramsciana era tuttavia il rilievo assegnato, nella ricerca storica, al momento della tradizione e della trasmissione delle idee, in un ordine di pensieri che assumeva il tema della «contemporaneità» come selezione funzionale del passato a partire dalla problematica presente. La ripresa di Gramsci (all'interno di un paradigma che pure conservava un debito visibile con l'insegnamento di Della Volpe) avveniva dunque con l'indicazione di una storia delle idee particolarmente attenta all'analisi della «struttura formale»<sup>102</sup> delle opere filosofiche e dei sistemi speculativi, come epicentro di una stori-

cità profonda, nella quale doveva essere decifrata la stratificazione del passato in rapporto alle domande «funzionali» del presente.

\_ NOTE

1 \_ Saggio ricevuto su invito.

2 \_ Sul primo numero di «La Rinascita» (1944, pp. 7-10) comparivano i *Giudizi di Antonio Gramsci su Benedetto Croce*, a cui sarebbero seguiti, nei fascicoli successivi, altri documenti: si ricordi, in particolare, la ristampa di *La questione meridionale* sul n. 2 del febbraio 1945. Per quanto riguarda «Il Politecnico», Elio Vittorini pubblicò, nel 1947, un'antologia di *Lettere dal carcere*. Su tutta la questione si veda *Togliatti editore di Gramsci*, a cura di C. Daniele, Carocci, Roma 2005.

3 \_ Di «dittatura dell'idealismo» scrisse, in un famoso articolo, R. CANTONI, *La dittatura dell'idealismo*, «Il Politecnico», 37 (ottobre 1947), pp. 3-6 e (novembre 1947) 38, pp. 10-13.

4 \_ L. GEYMONAT, *Studi per un nuovo razionalismo*, Chiantore, Torino 1945, p. VIII. Per un quadro d'insieme, si veda ora M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, che ricorda il libro di Geymonat alla p. 11.

5 \_ La tendenza alla «contaminazione» venne ripetutamente segnalata da Eugenio Garin: si veda per esempio, a proposito degli «esercizi di combinazione», E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, Laterza, Roma-Bari 1975<sup>2</sup>, p. 588. Il rapporto di Gramsci con Labriola è stato chiarito, di recente, da A. BURGIO, *Un'eredità misconosciuta. Ancora sul rapporto Gramsci-Labriola*, «Il cannocchiale», (2012) 3, pp. 11-55.

6 \_ *Atti del Congresso internazionale di filosofia*, a cura di E. Castelli, Castellani, Milano 1948, vol. 1 (la citazione di Banfi è alle pp. 351-355).

7 \_ Cfr. *L'esistenzialismo in Italia*, a cura di B. Maiorca, Paravia, Torino 1993, pp. 89-151.

8 \_ Per una ricostruzione delle vicende che portarono alla «Biblioteca di cultura filosofica», si veda L. MANGONI, *Pensare i libri. La casa editrice Einaudi dagli anni trenta agli anni sessanta*, Einaudi, Torino 1999, pp. 284 ss.

9 \_ Il caso di Mario Dal Pra, per la particolarità del rapporto con l'opera di Gramsci, meriterebbe un'analisi specifica, come si può vedere, in generale, dalla rievocazione autobiografica che si legge in M. DAL PRA, F. MINAZZI, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rusconi, Milano 1992. La questione è stata affrontata di recente, anche sulla base di documenti inediti custoditi presso il «Fondo Dal Pra», da G. GUZZONE, *Mario Dal Pra lettore e interprete di Gramsci: tra filosofia della praxis e storiografia filosofica*, «Rivista di storia della filosofia», (2016) 3, pp. 419-442, a cui si rinvia il lettore per ogni ulteriore notizia.

10 \_ Si veda, per la posizione di Abbagnano, il volume *Nicola Abbagnano. Un itinerario filosofico*, il Mulino, Bologna 2002, con particolare riferimento ai saggi di Giuseppe Cambiano e Massimo Mori.

11 \_ G. DE RUGGIERO, *Il ritorno alla ragione*, Laterza, Bari 1946.

12 \_ C. ANTONI, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1955 e ID., *La restaurazione del diritto di natura*, Neri Pozza, Venezia 1959.

13 \_ D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prospero, Einaudi, Torino 1992, p. 13.

14 \_ D. CANTIMORI, *Approssimazioni al marxismo*, in ID., *Studi di storia*, vol. 1, Einaudi, Torino 1976. I tre saggi erano originariamente apparsi su «Società» nel 1945.

15 \_ Cfr., per questo, G. SASSO, *Ernesto De Martino tra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 253-282.

16 \_ Il riferimento è a F. CHABOD, *Croce storico*, in ID., *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Bari 1973, pp. 179-253.

17 \_ M. CILIBERTO, *Storia e storicismo nella cultura filosofica del secondo dopoguerra*, in ID., *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2001, pp. 4-5.

18 \_ La discussione sulla storiografia filosofica impegnò Croce e Gentile dapprima nel 1898, a proposito della *Prefazione* di Gentile al *Rosmini e Gioberti*: cfr. B. CROCE, G. GENTILE, *Carteggio. 1. 1896-1900*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Nino Aragno, Torino 2014, pp. 156 ss.; poi, tra il 1907 e il 1909, quando Croce affrontò la questione nel capitolo settimo della terza parte della *Logica* e, quindi, in *Teoria e storia della storiografia*, e Gentile vi dedicò la prolusione del 1907 e il saggio del 1909 su *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*.

19 \_ Per lo sfondo delle questioni considerate in queste pagine, si rinvia a G. VACCA, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Einaudi, Torino 2017, in particolare al capitolo terzo (pp. 151-185); quindi alle considerazioni di F. FROSINI, *La religione dell'uomo moderno*, Carocci, Roma 2010, in particolare alla parte introduttiva (pp. 15-49) e al primo capitolo (pp. 50-111), e a G. COSPITO, *Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei*

«*Quaderni del carcere*» di Gramsci, Bibliopolis, Napoli 2011.

20 \_ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, vol. 2, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1255.

21 \_ Ivi, pp. 1492-1493.

22 \_ Ivi, p. 1271.

23 \_ Ivi, pp. 1272-1273.

24 \_ Ivi, p. 1482.

25 \_ Si vedano gli appunti per il primo convegno gramsciano dell'Istituto Gramsci del gennaio 1958: P. TOGLIATTI, *Antonio Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 145: «ci troviamo qui di fronte alla affermazione, che è al centro di tutto il pensiero di Gramsci, della storicità assoluta della realtà sociale e politica, e alla definizione del marxismo, quindi, come storicismo assoluto».

26 \_ P. TOGLIATTI, *La politica culturale*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 201.

27 \_ P. TOGLIATTI, *Antonio Gramsci*, cit., p. 146. Si ricordino, d'altronde, le parole di Gramsci nel Quaderno 14: «certo lo sviluppo è verso l'internazionalismo, ma il punto di partenza è "nazionale" ed è da questo punto di partenza che occorre prender le mosse. Ma la prospettiva è internazionale e non può essere che tale. Occorre pertanto studiare esattamente la combinazione di forze nazionali che la classe internazionale dovrà dirigere e sviluppare secondo la prospettiva e le direttive internazionali. La classe dirigente è tale solo se interpreterà esattamente questa combinazione, di cui essa stessa è componente e in quanto tale appunto può dare al movimento un certo indirizzo in certe prospettive» (A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, vol. 3, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1729).

28 \_ Un caso, per molti versi esemplare, fu quello della recensione di Togliatti allo scritto di Croce *Per la storia del comunismo in quanto realtà politica*, che era apparsa su «Rinascita», (1944) 1, p. 30 e che provocò la reazione del filosofo e la successiva lettera di scuse, pubblicata sul n. 2 (p. 31). Cfr. P. TOGLIATTI, *La guerra di posizione in Italia. Epistolario 1944-1964*, a cura di G. Fiocco e M.L. Righi, Einaudi, Torino 2014, p. 22. Sull'episodio si veda N. AJELLO, *Intellettuali e Pci. 1944-1958*, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 23-28.

29 \_ P. TOGLIATTI, *La politica culturale*, cit., pp. 195-196.

30 \_ Ivi, p. 253.

31 \_ P. TOGLIATTI, *Antonio Gramsci*, cit., p. 125. Ma si veda, su questi temi, l'introduzione di Michele Ciliberto a P. TOGLIATTI, *La politica nel pensiero e nell'azione. Scritti e discorsi 1917-1964*, a cura di M. Ciliberto e G. Vacca, Bompiani, Milano 2014.

32 \_ Cfr. A. VITTORIA, *Togliatti e gli intellettuali. Storia dell'Istituto Gramsci negli anni Cinquanta e Sessanta*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 23-31.

33 \_ P. TOGLIATTI, *La politica culturale*, cit., p. 365.

34 \_ Sulla interpretazione di Togliatti si veda ora G. VACCA, *Bertrando Spaventa nel marxismo italiano* (relazione presentata al convegno su *Bertrando Spaventa. Tra coscienza nazionale e filosofia europea*, tenuto a Chieti il 23-24 febbraio 2017, e in corso di stampa per il volume di atti).

35 \_ P. TOGLIATTI, *La politica culturale*, cit., pp. 366-367.

36 \_ E. GARIN, *Sessanta anni dopo* (1989), in ID., *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 148.

- 37 \_ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. 1, nota 1. Si ricordino i due saggi di Garin su Banfi del 1970, in ID., *Intellettuali italiani del xx secolo*, Editori Riuniti, Roma 1987<sup>2</sup>, pp. 215-264.
- 38 \_ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, cit., pp. 470-471. Cfr. ivi, p. 502.
- 39 \_ Ivi, p. 588.
- 40 \_ Ivi, p. 589.
- 41 \_ Ivi, p. XIII.
- 42 \_ Ivi, p. XIV.
- 43 \_ Ivi, p. XI.
- 44 \_ Ivi, p. 234.
- 45 \_ Ivi, p. 273.
- 46 \_ Ivi, p. 302.
- 47 \_ Ivi, p. 381.
- 48 \_ Ivi, p. 172.
- 49 \_ Ivi, p. 483.
- 50 \_ Ivi, p. 615.
- 51 \_ E. GARIN, *Sessanta anni dopo* (1989), cit., p. 339. Sul rapporto di Garin con l'eredità di Gramsci e con il marxismo italiano, si veda *Il Novecento di Eugenio Garin*, a cura di G. Vacca e S. Ricci, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 211-337 (in particolare i saggi di Frosini, Vacca, Savorelli). E le osservazioni di G. SASSO, *Garin e Gramsci*, in ID., *Filosofia e idealismo. VI. Ultimi paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 583-642.
- 52 \_ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 143.
- 53 \_ Ivi, pp. 152-153.
- 54 \_ P. ROSSI-C.A. VIANO, *Storia della filosofia e storia della cultura*, «Rivista di filosofia», 1955, pp. 327-341.
- 55 \_ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 34.
- 56 \_ Ivi, p. 17.
- 57 \_ Ivi, p. 77.
- 58 \_ Ivi, p. 46.
- 59 \_ Ivi, p. 48.
- 60 \_ Ivi, p. 16.
- 61 \_ Ivi, p. 157.
- 62 \_ Ivi, p. 37.
- 63 \_ Ivi, pp. 61 ss.
- 64 \_ Ivi, p. 77.
- 65 \_ Ivi, p. 107.
- 66 \_ E. GARIN, *Intellettuali italiani del xx secolo*, cit., p. 327.
- 67 \_ G. LIGUORI, *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche 1922-2012*, Editori Riuniti, Roma 2012, p. 145.
- 68 \_ M. CILIBERTO, *Storia e storicismo nella cultura filosofica del secondo dopoguerra*, cit., pp. 14-15.
- 69 \_ N. BADALONI, *Il marxismo di Gramsci*, Einaudi, Torino 1975.
- 70 \_ A. VITTORIA, *Togliatti e gli intellettuali. Storia dell'Istituto Gramsci negli anni Cinquanta e Sessanta*, cit., p. 164.
- 71 \_ Per un quadro di assieme, si vedano le osservazioni di F. IZZO, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2009, pp. 7-22 e pp. 183-212.
- 72 \_ C. LUPORINI, *Appunti per una discussione tra filosofi marxisti in Italia*, in F. Cassano, *Marxismo e filosofia in Italia*, De Donato, Bari 1976, pp. 159-163.
- 73 \_ Ivi, p. 162.
- 74 \_ N. BADALONI, *Marxismo come storicismo*, Feltrinelli, Milano 1962, p. 158.
- 75 \_ Ivi, p. 139.
- 76 \_ Ivi, p. 168.
- 77 \_ Ivi, p. 166.
- 78 \_ Ivi, p. 167.

- 79 \_ Ivi, p. 168.
- 80 \_ Ivi, p. 154.
- 81 \_ Ivi, pp. 172-180.
- 82 \_ N. BOBBIO, *La dialettica in Marx*, «Rivista di filosofia», (1958) 2, pp. 341 ss.
- 83 \_ N. BADALONI, *Marxismo come storicismo*, p. 41; p. 63; p. 98.
- 84 \_ Ivi, p. 37.
- 85 \_ Ivi, p. 77.
- 86 \_ Ivi, p. 35.
- 87 \_ Questo confronto con il nucleo speculativo del marxismo e del gramscismo emergerà negli scritti successivi di Badaloni, soprattutto nei libri dedicati al marxismo di Gramsci e al *Capitale* di Marx.
- 88 \_ C. LUPORINI, *Una visione critica dell'uomo*, in F. CASSANO, *Marxismo e filosofia in Italia*, cit., pp. 281-282.
- 89 \_ R. ROSSANDA, *Marxismo e storicismo*, in F. CASSANO, *Marxismo e filosofia in Italia*, cit., pp. 259-270.
- 90 \_ G. LIGUORI, *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche 1922-2012*, cit., p. 215.
- 91 \_ B. DE GIOVANNI, *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari 1970.
- 92 \_ B. DE GIOVANNI, *Crisi organica e Stato in Gramsci*, in *Politica e storia in Gramsci*, vol. 1, a cura di F. Ferri, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 221-257.
- 93 \_ G.E. RUSCONI, *La teoria critica della società*, il Mulino, Bologna 1968.
- 94 \_ G. VACCA, *Lukàcs o Korsch*, De Donato, Bari 1969.
- 95 \_ N. MERKER, *Le origini della logica hegeliana. Hegel a Jena*, Feltrinelli, Milano 1961.
- 96 \_ N. MERKER, *Galvano Della Volpe teorico del marxismo*, in ID., *Marxismo e storia delle idee*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 271-299.
- 97 \_ N. MERKER, *Problemi di una storiografia filosofica marxista*, «Rivista di storia della filosofia», (1973) 2, pp. 74-102 (poi in ID., *Marxismo e storia delle idee*, cit., pp. 13-47)
- 98 \_ G. DELLA VOLPE, *Logica come scienza positiva*, in ID., *Opere*, vol. 4, Editori Riuniti, Roma 1972-1973, pp. 484 ss.
- 99 \_ N. MERKER, *Problemi di una storiografia filosofica marxista*, cit., p. 39.
- 100 \_ Ivi, pp. 24-25.
- 101 \_ Ivi, p. 41.
- 102 \_ Ivi, p. 44.