



SOMMARIO

PRIMA PAGINA

- 271 **Arnaldo Benini**
Eutanasia e testamento biologico in una società secolarizzata

SAGGI

- 289 **Daniel Innerarity**
Sapere e potere. Il rapporto tra due tipi di incertezza
- 307 **Bruno Karsenti**
C'è un mistero del governo? Genealogia teologica «versus» teologia politica

NODI

FILOSOFIA E DISCUSSIONE PUBBLICA IN SPAGNA

- 327 **Pedro Medina**
Nota introduttiva
- 335 **Francisco Vázquez García**
Le «nuevas poblaciones» della Sierra Morena come esperimento biopolitico
- 347 **Marta Tafalla**
Le fosse comuni in Spagna e la filosofia della memoria
- 355 **Antonio Campillo**
Il concetto del politico nella società globale
- 369 **Francisco Jarauta**
Mondializzazione e conflitti di civiltà

FINESTRE

- 383 **Enrico Berti**
Franco Volpi: un allievo che è stato anche un maestro
- 399 **Giacomo Marramao**
Experimentum mundi: Fabio Mauri e il viaggio dell'arte

- 405 **Franco Cambi**
L'università a una svolta: quale identità in cammino?
- 411 **Massimo Marraffa**
Le intuizioni di chi? Per un'epistemologia degli esperimenti di pensiero
- 421 **Alessandro Delcò**
Creazione artistica e fenomenalità naturale. Klee, Goethe, il teatro

FILM IN DISCUSSIONE

- 429 **Umberto Curi e Mario Pezzella**
discutono
Gran Torino di Clint Eastwood

LIBRI IN DISCUSSIONE

- 441 **Elio Matassi, Gaspare Polizzi, Judith Revel e Matteo Vegetti**
Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève
di Marco Filoni
- 453 **Girolamo Cotroneo, Biagio De Giovanni e David D. Roberts**
discutono
La filosofia della rivoluzione. Gramsci, la cultura e la guerra europea
di Michele Maggi
- 465 **Barbara Carnevali e Franco Rositi**
discutono
Il velo della diversità. Studi su razionalità e riconoscimento
di Alessandro Pizzorno

RECENSIONI

- 479 Francesco Coniglione (a cura di), *Nello specchio della scienza. Ricerca scientifica e politiche nella società della conoscenza* (A.B. Francese); Guglielmo Davanzati Forges, *Ethical Codes and Income Distribution. A study of John Bates Clark and Thorstein Veblen* (S. Cremaschi); Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit* (F. Gregoratto); Galileo Galilei, *Sidereus Nuncius ovvero Avviso Sidereo* (M. Quaranta); Charles Larmore, *Dare ragioni. Il soggetto, l'etica, la politica* (B. Carnevali); Roberto Marchesini, *Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali* (G. Polizzi); Emmanuel Renault, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique* (K. Genel); Stefano Righetti, *Soggetto e identità. Il rapporto anima-corpo in Merleau-Ponty e Foucault* (A. Mariani); Franco Sarcinelli, *Filosofia della mancanza. Tra fenomenologia e filosofia analitica* (M. Mezzanzanica); Mario Vegetti, «Un paradigma in cielo». *Platone politico da Aristotele al Novecento* (G. Ugolini).

Girolamo Cotroneo, Biagio De Giovanni e David D. Roberts discutono

La filosofia della rivoluzione.

Gramsci, la cultura e la guerra europea *di Michele Maggi*

Gramsci e la Grande Guerra

Girolamo Cotroneo

Tra i fenomeni che accompagnano la nostra storia, quello la cui presenza è stata costante è certamente la guerra, alla quale gli uomini hanno dedicato una parte così grande delle loro energie e risorse intellettuali da indurre un antropologo austriaco a porsi questa domanda: «Ma a lungo termine che cosa accadrebbe di un'umanità che non fosse più animata da rivalità di carattere bellico? Questo tipo di competizione ha promosso l'evoluzione biologica e culturale dei gruppi umani. Se venisse a sparire questa competizione, non c'è forse il pericolo di un ristagno o addirittura di una decadenza?» (I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, Torino, Boringhieri, 1983, p. 235).

Non starò qui a discutere la sua risposta, né ovviamente i tanti sentimenti e problemi che la guerra come tale, e più ancora la visione «europea» della guerra, ha suscitato: sentimenti diversi, se non addirittura opposti, che vanno dal *Quis fuit horrendus primus qui protulit enses?* del poeta latino, alla guerra «igiene del mondo» dei futuristi del primo Novecento, passando attraverso la distinzione tra guerre di difesa e guerre di offesa, guerre giuste e guerre ingiuste, e altro ancora. Perché la riflessione sulla guerra si sia presentata con tanta forza nel Novecento non è difficile da intendere: le stragi provocate dalle due guerre mondiali combattute con armi micidiali e la comparsa nell'agosto del 1945 dell'«arma assoluta», hanno per così dire, rimescolato le carte, modificato tutti i parametri con i quali si «giudicava» la guerra. A questo poi va aggiunto un elemento affatto nuovo, sconosciuto, come le armi di distruzione di massa, ai secoli precedenti: le «grandi» ideologie totalitarie presso le quali il discorso sulla guerra, ha finito con l'assumere tutta un'altra veste, trovando nel «fine superiore» indicato dall'ideologia, la giustificazione della guerra, in quanto, una volta raggiunto quel fine passando per la guerra e la successiva rivoluzione, quella guerra sarebbe stata l'ultima.

Questa convinzione apparteneva ovviamente anche alla cultura marxista europea, alla quale ha fatto qualche concessione persino un filosofo assai attento al problema della pace e della guerra, Norberto Bobbio, il quale ha ritenuto di poter sostenere che è «fuor di dubbio» che «vi sia anche nel marxismo una concezione della storia da cui possono trarre alimento concezioni pacifiste»; chi infatti «scorra le mozioni conclusive dei congressi della Seconda Internazionale non tarderà a rilevare che una delle tesi ricorrentemente approvate è quella secondo cui le guerre sono il prodotto della società capitalistica, onde l'unico modo per restituire l'umanità alla pace durevole e universale è di abbattere il capitalismo che, specie nella sua forma, l'imperialismo, è fomentatore di guerre sempre più immani» (*Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino, 1979, p. 94), dimenticando però che anche l'altra «grande» ideologia del Novecento, il nazifascismo, voleva condurre gli uomini nella «nuova storia», il cui traguardo

era un mondo pacifico, una volta depurato dagli ebrei e da altri popoli, e individui, «inferiori».

In questo contesto rientra il discorso, dal forte significato «politico», intorno alla Grande Guerra, proposto dal maggiore filosofo marxista italiano del Novecento, Antonio Gramsci, una figura allora al centro del dibattito culturale sviluppatosi in quell'occasione nel nostro paese. Nella sterminata letteratura sul marxismo «italiano» e su Antonio Gramsci, l'atteggiamento non etico, ma filosofico-politico di quest'ultimo di fronte a un evento che doveva essere decisivo nella storia d'Italia del ventesimo secolo, non mi sembra sia stato considerato come un momento di straordinaria importanza: lo ha fatto adesso Michele Maggi nel suo recente studio dal titolo *La filosofia della rivoluzione*, il cui sottotitolo, che segnala la centralità del tema che intendo discutere, recita: *Gramsci, la cultura e la guerra europea*¹.

Questo di Michele Maggi non è un lavoro inteso a recuperare il pensiero di Gramsci, ma nemmeno a liquidarlo come residuo di un passato definitivamente sepolto: da storico «di razza» quale egli è, si propone di obbligarci, per così dire, a ripensare, e rivedere, i tanti luoghi comuni, gli innumerevoli e spesso acritici *encomia* e le tante pregiudiziali svalutazioni, addensatisi intorno ad esso. Va da sé, e questo Maggi lo dichiara già *in capite libri*, che «da chiusura del ciclo storico del comunismo costringe a guardare con occhi nuovi l'intera opera di Gramsci»; né questo implica che possa venire separata «dalle tensioni pratiche che l'hanno attraversata e che essa a sua volta ha contribuito a convogliare» (Maggi, p. 6). Tra queste tensioni occupa un posto di rilievo la Grande Guerra; un evento che ha lasciato un segno assai profondo, forse il più profondo, nella storia dell'Italia degli ultimi cento anni, alla quale ha impresso una svolta radicale. E di questo evento che qui soprattutto – come del resto già indicava la lunga premessa – intendo dire, perché mi consente di introdurre, sia pure brevemente, nel mio discorso i due grandi filosofi italiani del Novecento – Benedetto Croce e Giovanni Gentile – per i quali, come per Gramsci, quella guerra segnò un momento decisivo, una svolta profonda, cosa che del resto appare nel libro di Michele Maggi.

Va da sé che il discorso di Gramsci rientra in larga misura nella visione marxista della guerra di cui ho detto soprattutto con le parole di Norberto Bobbio. «La denuncia dei mali della guerra», scrive infatti Maggi citando direttamente Gramsci, è «tutta disposta all'interno di un discorso politico che ne assicura insieme spiegazione oggettiva e uscita risolutiva. In questo discorso i motivi più generali della propaganda socialista (i socialisti devono «irrobustire sempre più il proprio movimento per sostituire la borghesia, per render quindi impossibile qualsiasi guerra», e intanto adoperarsi per «far evitar le guerre in ispecie») si congiungono con tematiche specifiche del gruppo di Gramsci quale la polemica antiprotezionistica». Appare qui evidente la convinzione che la guerra, «quella» guerra, se si preferisce, era per lui un «fatto borghese»; ciò che bisognava perseguire era quindi non la pace *tout-court*, ma una «pace socialista», come era accaduto in Russia, dove la rivoluzione era stata «favorita» da una guerra scatenata dalla borghesia; una rivoluzione il cui «mito», dice adesso Maggi, consentiva di «colmare le distanze tra utopia e politica» (Maggi, pp. 40-41).

Come ho detto all'inizio uno dei momenti più interessanti del discorso di Gramsci sulla guerra riguarda il significato «politico», o, meglio, «filosofico» dato ad essa. Questa, infatti, scrive lo studioso fiorentino, segnava «il punto di passaggio da una visione a un'altra, dal marxismo della «vecchia guardia» dei «socialisti positivisti», che contava sulla regolarità di un'evoluzione storica legata a una lenta maturazione delle condizioni economiche, a quello della «nuova generazione», orientata a «ritornare alla genuina dottrina di

¹ M. Maggi, *La filosofia della rivoluzione. Gramsci, la cultura e la guerra europea*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

Marx, per la quale l'uomo e la realtà, lo strumento di lavoro e la volontà, non sono dissalati, ma si identificano nell'*atto storico*'; dalla passata generazione, per cui il marxismo era diventato "la dottrina dell'inerzia del proletariato", alla nuova che crede "che i canoni del materialismo storico valgano solo *post factum*, per studiare e comprendere gli avvenimenti del passato, e non debbano diventare ipoteca sul presente e sul futuro", e "non già che la guerra abbia distrutto il materialismo storico, ma solo che la guerra abbia modificato le condizioni dell'ambiente storico normale, per cui la volontà sociale, collettiva degli uomini abbia acquistato un'importanza che normalmente non aveva"» (Maggi, pp. 42-43).

La citazione è stata lunga, ma era indispensabile, perché qui nel pensiero di Gramsci si riaffacciava l'idea del «soggetto collettivo» creato dalla guerra, la cui presenza consapevole rilanciava l'idea di rivoluzione; un'idea, per così dire, «addomesticata» dal positivismo evolucionista. Ma accanto alla lettura «filosofica» della guerra, della quale la «dottrina» aveva indicato a priori le cause e gli esiti, nelle pagine di Gramsci appariva anche la consapevolezza dell'esperienza particolare, che direi proprio «dottrinarìa» non era, di coloro che vivevano la guerra in prima persona, al fronte, nelle trincee: «L'esperienza "comunista" della vita di guerra», scrive adesso Maggi, «non ha solo operato meccanicamente, mettendo in movimento masse finora legate alla passività avita; ma si è trasformata, nella diuturna tensione della vita di trincea, in una scuola di energia e di coesione, che educa a una disciplina sempre più interiorizzata e consapevole» (Maggi, p. 38).

Da questa «disciplina», da questa profonda e lacerante esperienza sarebbe nata una «nuova» generazione, che avrebbe dato vita a una «nuova» storia: il mondo di quel secolo di lunga durata che è stato l'Ottocento, finito nel 1914, non sarebbe mai più ritornato, perché dopo l'esperienza della guerra non sarebbe stato possibile «pensare» come prima. Ma dove si sarebbe diretta quella generazione, Gramsci non sembra se lo chiedesse; la filosofia della storia nella quale si riconosceva, gli forniva alcune certezze delle quali non voleva, né forse poteva, dubitare; inoltre, come vedremo, la rivoluzione sovietica sembrò confermarli definitivamente.

A questo punto vorrei chiamare un causa un noto studioso italiano, Salvatore Natoli, il quale in un agile e denso volume dal titolo *Giovanni Gentile filosofo europeo* (Torino, Boringhieri, 1989), riprendendo il tema proposto da Augusto Del Noce in un volume dal titolo *Il suicidio della rivoluzione* (Milano, Rusconi, 1978), dove veniva per la prima volta avanzata la tesi che il «segreto» di Gramsci era Giovanni Gentile, non già, come da molti ritenuto, Benedetto Croce, scriveva che sia Gentile che Gramsci di fronte agli sconvolgimenti provocati dalla prima guerra mondiale, compresero che «la soluzione della crisi richiedeva un'esposizione che fosse radicale come la crisi stessa», che era, appunto, di vastissima portata: si trattava, infatti, ha proseguito, non «di un conflitto tra dittatura e libertà, tra reazione e progresso, ma di uno scontro spietato e non mediabile tra una "rivoluzione conservatrice" e una "rivoluzione proletaria" a fronte dell'improseguibilità del moderno» (Natoli, p. 103). L'osservazione è sostanzialmente corretta; e conferma quanto prima ho avuto occasione di dire circa il fatto che Gramsci sembra non si sia posto domande sull'approdo della «nuova storia» alla quale certamente la Grande Guerra avrebbe dato vita.

Ritornero su questo. Prima però vorrei ancora indugiare brevemente sulla tesi di Salvatore Natoli il quale, nel contesto precedentemente indicato, ha scritto che anche Croce «comprese l'ampiezza della crisi»; ma, a differenza di Gramsci e di Gentile, «non ne fu all'altezza fino in fondo», perché disconobbe il marxismo «come filosofia della storia» e di conseguenza disconobbe «l'epocalità stessa di questa filosofia»; e questo gli impedì di comprendere «la dimensione innovativa ed eversiva del fascismo, e diversamente da Gramsci non ne [sentì] l'inimicizia, ma ne [soffrì] il fastidio proprio perché non ne [intese] il pericolo»; anche se poi, a cose fatte, egemonizzò, «e con incomparabile merito, l'antifascismo» (Natoli, p. 103).

A questo punto, devo tornare un attimo indietro, alle idee di Gramsci su quanto sarebbe seguito alla guerra. Michele Maggi ricorda che il pensatore sardo, dopo avere definito la guerra in corso «la mischia terribilmente spaventosa del mondo capitalistico», confermando ancora una volta l'interpretazione marxista della storia dell'Europa moderna, e dopo avere prefigurato, in termini non sempre marxisti, la civiltà che dalla guerra sarebbe nata, concludeva che «nella storia ogni fusione di civiltà, per il perverso destino degli uomini, ha avuto bisogno di questi carni sterminati, di questa cementazione cruenta» (Maggi, p. 39).

A questa immagine, Michele Maggi – studioso tra i maggiori del pensiero di Croce – oppone giustamente, rovesciando, per così dire, la tesi di Natoli, che sia Gramsci che Gentile sono stati «ben lontani dalla percezione dei pericoli per l'intera civiltà europea, percezione che guida tutto l'atteggiamento di Croce di fronte al conflitto» (Maggi, p. 39). Ritengo superfluo ricordare qui il perplesso atteggiamento di Croce di fronte alla prima guerra mondiale e quello fortemente ostile di fronte alla seconda, anche e soprattutto perché non sono né Croce né Gentile, l'oggetto principale del mio discorso, bensì Gramsci: il quale nella rivoluzione bolscevica vedeva l'inizio della «nuova storia», della «vera storia», perché in Russia nel marzo del 1917 «tutti i valori umani [avevano] avuto il sopravvento». Da quel momento in poi la storia russa, scrive Maggi, non fu più per lui «realtà particolare, partecipe della comune storia europea, ma un mondo esemplare e ideale, da difendere in blocco in quanto passaggio a una nuova storia e a una nuova umanità» (Maggi, p. 48).

Che cosa dedurre da tutto questo? Che a Gramsci l'esatta (ammesso ne esista una) comprensione della guerra, era impedita, come era impedita a Gentile, dalla trasformazione «filosofica», o, se si preferisce, ideologica, degli eventi, dei quali attribuiva le responsabilità alla borghesia europea, che però aveva visto i suoi fini travolti, anzi capovolti, dall'inesorabile dialettica della storia; e questa visione lo induceva, come induceva Gentile, che pure muoveva da tutt'altre premesse, a «spingere» la storia verso quella che riteneva la soluzione giusta per uscire dalla crisi. Ma la storia andò da sola dove voleva (o doveva?) andare. Nonostante le polemiche sulle sue scelte, forse soltanto Croce – il grande «nemico» delle filosofie della storia – capì che non l'impazienza della cronaca, ma soltanto la pazienza della storia, poteva sconfiggere, come sconfisse, i mostri generati da quel «sonno della ragione» che ha accompagnato l'Europa per lunghi tratti del secolo.

Girolamo Cotroneo
Università di Messina
cotroneo@unime.it

Sette note sul Gramsci di Michele Maggi

Biagio de Giovanni

1. A leggere bene la «Filosofia della rivoluzione» di Michele Maggi, un libro di straordinaria limpidezza, emerge una interpretazione del pensiero di Antonio Gramsci originale rispetto a tesi dominanti e ormai abbastanza cristallizzate, fino a rasentare la vulgata scolastica. Il criterio prevalente per leggerlo, a giudizio dell'autore, è quello della continuità, come se le fratture che normalmente si leggono fra il Gramsci pre-Quaderni e quello successivo – e che diventano talmente incisive, in molte rappresentazioni, da spostare interi campi problematici – si possano sostanzialmente ricomporre, se si dà una giusta valutazione dei temi originari intorno ai quali si disegna la formazione del pensatore sardo, e a quanto essi lo accompagnino in tutto il suo percorso. Comunque, vorrei aggiungere, Maggi ci torna a far amare il giovane Gramsci, ormai trascurato dalla gramsciologia dominante

che mostra spesso nei suoi confronti un qualche imbarazzo, lo scrittore originalissimo di fulminanti elzeviri, che inventa una lingua (come fa sempre ogni grande pensiero) capace di rappresentare criticamente la temperie culturale di un laboratorio italiano destinato ad anticipare dinamiche della storia mondiale. Le conseguenze di questo poco ortodosso continuismo sono notevoli, alcune, come vedremo, discutibili, ma nell'insieme capaci di offrire un percorso unitario, destinato a ricomporre il nucleo rovente e permanente della personalità di Gramsci, e verrebbe da dire il suo sentimento originario, formatosi nella atmosfera della guerra e della rivoluzione bolscevica: Gramsci persegue, in fondo, sempre un'unica finalità, sia pure con strumenti diversi.

2. Le due cose, guerra e rivoluzione, appaiono connesse da legami strettissimi, disegnandosi la guerra come la vera frattura che mondializza la storia, sia nel senso di una ridefinizione dei rapporti di forza in una direzione che sconvolge tutti i vecchi equilibri, sia nella sua capacità di attivizzare masse sterminate di uomini che per la prima volta mutano la ridotta platea della storia umana, facendovi irrompere l'umanità *sans phrase*, quella che nelle trincee vive il mondo, «l'enorme moltitudine che tre anni di guerra hanno portato alla luce della storia». Come scrive Gramsci, «una crisi spirituale enorme è stata suscitata. Bisogni inauditi sono sorti in chi fino a ieri non aveva sentito altro bisogno che quello di vivere e di nutrirsi». Peraltro, è la guerra che divide definitivamente l'idealismo italiano, e il contrasto fra Croce e Gentile, avviato speculativamente nel 1913, trova nell'interpretazione della guerra la sua conclusione, ancor prima del fascismo: si misurano lì due visioni della storia, due visioni del rapporto fra etica e politica e nell'insieme due sensibilità umane e filosofiche prima o dopo destinate a confliggere. La rivoluzione, a sua volta, divide definitivamente la storia del mondo in un prima e in un dopo, realizzando, nella visibilità di un grandioso fenomeno, non scolasticamente legato a una teoria («La rivoluzione contro il Capitale»), una relazione del tutto inedita fra disciplina e libertà, mostrando in nuce all'umanità il suo destino futuro. Mi pare che Maggi intenda dire: pure il più audace pensiero successivo, nell'elaborazione dei *Quaderni*, sulla sconfitta della rivoluzione in Occidente, non muta l'ordine in cui Gramsci organizza le sue categorie di comprensione del mondo e del destino dell'umanità. È nell'opposizione a Croce che questo ordine categoriale si staglia con massima chiarezza fin dall'origine, una origine che Gramsci non abbandonerà mai, pur attraversata dalla sofferenza della sconfitta. «A opporsi sono insomma una concezione per cui l'unità della realtà è il risultato di un processo da attuare e una concezione per la quale l'unità è data come processo» (p. 237).

3. Questi due fatti, guerra e rivoluzione, sono letti da Gramsci in un rapporto strettissimo con la strutturazione filosofica dell'idea di libertà, che per la prima volta misura la sua volontà idealistica di realizzazione, con l'emergere, nell'orizzonte della vita storica, di masse sterminate (appunto, guerra e rivoluzione) sulla scena di una storia fino ad allora spopolata, risultato di una separazione completa fra pensiero ristretto e masse senza forma, di cui l'umanesimo italiano aveva rappresentato, nel mondo moderno, segno primigenio. «La libertà è la forza immanente della storia che fa scoppiare ogni schema prestabilito», scrive Gramsci nel 1918. Questa idea di libertà era stata messa in campo dall'idealismo filosofico (di cui Marx è chiaramente epigono: il marxismo è mezzo per la realizzazione dell'idealismo, in campo comunista la più grande eresia possibile!), in una chiave decisamente metapolitica, e si potrebbe dire relativamente indifferente alla vicenda delle istituzioni. Il misurarsi in questa chiave con una idea di libertà, che non avrà mai molto a che fare con il liberalismo, mostrerà sempre un lato aperto e inesplorato. In Kant, era l'imperativo categorico, la direzione morale che andava impressa alla storia del mondo, a segnare una via di liberazione. Hegel, strutturando la libertà nel concetto, la rendeva severamente interna alla forma dello Stato e l'eliminazione del dover essere sembrava tradurre l'eticità in pura politica, ma, si potrebbe dire, in una politica arricchita. La storia, nel pensiero, era già diventata storia della libertà, e l'idealismo italiano si costituiva come protagonista della

crisi mondiale, in una certa misura unico erede europeo, con Croce, della filosofia classica tedesca. L'Italia diventava il vero laboratorio della nuova storia mondiale: e qui Augusto Del Noce vide passaggi decisivi, riconosciuti dall'autore. In fondo, per Gramsci, la storia italiana, in tutte le fasi che attraversa, ha un segno distintivo mondiale soprattutto a partire dall'umanesimo, emblematico punto di separazione tra intellettuali cosmopoliti e masse, e a continuare con Machiavelli che rovescia il paradigma umanistico (grandiosa intuizione di Gramsci) introducendo un'idea insieme fragile e potente del moderno, affidato alla forza di una realizzazione etico-politica e alla affermazione di una missione «nazionale». Croce, poi, è «il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca», secondo un celebre passaggio dei *Quaderni*.

4. Per Maggi, la filosofia della prassi di Gramsci è intrinsecamente dominata dall'etica. Che essa debba attuarsi, è legata all'idea dominante di una volontà organizzata che «deve» interiorizzare le condizioni esterne e organizzare le volontà a questo fine: e qui si radica il grande peso che l'autore dà alla formazione di Gramsci nell'Italia di una cultura carica di vitalismo e attivismo. Per quanto le condizioni esterne possano far valere la loro dimensione obbiettiva, e i *Quaderni* sono il laboratorio di questa «obbiettività», quel dovere intrinseco alla volontà organizzata è decisivo, e vuol indicare che l'unificazione dell'umanità non può esser perseguita se non attraverso l'affermazione assoluta del soggetto morale, chiamato a praticare una religione secolarizzata. Qui, per Maggi, è la vera continuità di Gramsci, il vero legame che stringe tutto il suo percorso. «Il rapporto di politica ed etica deve giungere a esaurimento, fino all'affermazione dell'etica quale forma unica e totale che ingloba in sé l'intera realtà» (p. 25). Il passaggio dalla società politica alla società regolata (la fine della filosofia della prassi, l'esaurimento del compito della politica) non è concepibile se non come compimento e realizzazione di una volontà etica, che ha per fine insieme giusto e necessario l'unità di governanti e governati, e così un principio di unificazione dell'umanità destinato a interiorizzare la disciplina. La stessa rivoluzione russa «si presenta come l'inizio della realizzazione di quella fusione di filosofia e realtà, di soggetto morale e società, che era postulata in idea» (p. 62). Solo la potenza unificante di una volontà etica può esaurire e dichiarare finito il compito della politica. Il tema posto da Maggi, anche se problematico, è fondato.

5. Questo dovrebbe spingere, mi pare, ad accentuare il rapporto di Gramsci con Gentile, secondo antiche indicazioni di Del Noce, almeno negli esiti delle loro strategie teoriche, se non nelle rispettive categorie di comprensione. In fondo, la differenza ineludibile fra Croce e Gentile sta, *mutatis mutandis*, nello stesso passaggio che distingue Croce da Gramsci. In Gentile, l'incarnazione dell'atto si solidifica in risultati che hanno una loro assolutezza, il suo rapporto con il fascismo non è molto diverso, nella sua ispirazione essenziale, da quello di Heidegger con il nazionalsocialismo (con la buona pace di Gennaro Sasso). C'è qualcosa che, ad un certo punto, trasvaluta la storia, introduce una cesura netta nella storia, indica una finalizzazione assoluta, con connotazioni fortemente etiche, anche se l'atto ha in sé una vocazione eternamente sintetica che non può esaurirsi in nessun risultato, non può consolidarsi in nessuna forma definitiva. Insomma, Gentile non è certo Gramsci (e viceversa), ma Croce è più lontano da loro di quanto ciascuno di essi non sia lontano dall'altro. Si dà il caso che Gentile e Gramsci, infine, si ritrovino in una scelta «totalitaria», collocandosi così in una certa lettura del Novecento e dei suoi esiti. Le idee di partito che essi elaborano collimano per più lati. Sono partiti-Stato, che non ammettono nulla fuori di essi. Sono volontà integrali e totalitarie che si danno per compito quello di spingere verso una unificazione senza residui. Stato *in interiore hominis* e società regolata per certi aspetti si danno la mano, anche se qui si aprirebbe il tema del rapporto fra egemonia e dittatura. Perché non prendere assai sul serio questo motivo organico di unità, che naturalmente non significa affatto assenza di distinzioni? La critica di Gramsci alla mancanza di una idea di partito in Croce non è meno significativa di quanto sia l'altra critica che egli

gnosi di sconfitta e fallimento, che gli costerà tanto nella sua vicenda di dirigente politico e sulla quale peraltro si ergerà la sua nuova ermeneutica, tema forse troppo trascurato nel volume di Maggi. Veder praticamente scomparire dal campo dell'analisi quel terreno vicino e storicamente determinato, toccato con mano, vissuto per tanti anni, attraverso i grandi eventi del Novecento (guerra e rivoluzione, anzitutto) non può aver avuto per effetto il semplice spostamento in avanti della finalità, ma lo ha talmente impegnato a complicare l'analisi – la prognosi si allontana nel tempo: come avvenne per i cristiani quando il Regno, contrariamente alle attese, tardò ad arrivare, e tutto cambiò – che lo stesso sistema mentale ne fu probabilmente sconvolto più di quanto la lettura più coraggiosa non riesca a verificare. Insomma, la consapevolezza del «fallimento» del 1917, su cui si erge, almeno per una parte, la nuova ermeneutica dei *Quaderni*, rimettendo in discussione la precedente lettura della storia del Novecento, rimetteva in moto un pensiero libero e una ermeneutica che ampliava all'infinito il suo campo di applicazione, come avviene per tutti i grandi pensieri che, se veramente tali, non si lasciano imprigionare dalla contingenza storica. Anche se il dramma spirituale di Gramsci fu nel fatto che egli aveva elevato quella contingenza a scansione universale della storia umana, e a un certo punto egli vide sfumare la previsione morfologica nell'indefinito. La rivoluzione si disincarna dalla storia, sostituita da un apparato analitico che non può avere lo stesso grado di necessità. Se si legge la contingenza in chiave di filosofia della storia, e poi se ne costata il degrado apparatistico e burocratico, si compie nei suoi confronti un atto di liberazione, e, insieme, tutto il campo teorico ne è radicalmente sconvolto, fino a confini sui quali sarà ancora necessario indagare.

Biagio de Giovanni
Università di Napoli – L'Orientale
bdegiovanni@unior.it

Gramsci tra Croce e Gentile

David D. Roberts

Michele Maggi prova a ripensare il percorso intellettuale di Gramsci alla luce di una recente tendenza a frammentarne l'eredità, usandone i lacerti per scopi specialistici, spesso accademici. Il ripensamento richiede in primo luogo che Gramsci sia fortemente radicato nel suo contesto, e di tale contesto Maggi indica insieme tre elementi tra di loro intrecciati: la cornice filosofica idealistica, l'esigenza di un rinnovamento italiano che produsse un notevole risveglio culturale dopo il 1900, e l'esperienza della Prima Guerra Mondiale. Io ritengo che Maggi sia riuscito a tratteggiare gran parte del quadro necessario per un fruttuoso ripensamento.

Egli mostra come il sentimento della modernità quale crisi, che implicava più fondamentalmente l'esaurimento di una moralità a base religiosa, abbia portato Gramsci verso l'idealismo filosofico, soprattutto quello nella versione italiana di Croce e Gentile. Fino a un certo punto, Croce e Gentile stavano *ambidue* rispondendo a quella che appariva come una crisi moderna. E Maggi, che è uno dei più autorevoli studiosi di Croce, specifica in modo condivisibile come Croce muovesse dal mondo tedesco per sviluppare una posizione distinta, mostrando la strada per superare i vecchi dualismi verso un mondo di immanenza radicale (pp. 15-16). Più in generale, Maggi rivede efficacemente l'idealismo come uno sforzo di rispondere in modo «totale» alla situazione moderna. Soprattutto, l'idealismo suggeriva la via per ricostituire il mondo in termini etici. Ma dall'interno di quel quadro complessivo, si aprivano nuove questioni, che concernevano più fondamentalmente come la storia possa e debba esser fatta alla luce dell'intuizione secondo cui il mondo è un

processo creato dall'uomo. In proposito, Croce, Gentile e Gramsci offrivano programmi culturali che differivano in modo drammaticamente significativo. Sebbene Maggi metta in risalto molti degli elementi essenziali, non credo però che da questa triplice interazione tragga tutte le conseguenze che potrebbe.

Maggi spiega bene come Gramsci abbia appreso da Croce la sua versione dell'idealismo e poi se ne sia staccato. Le differenze su aspetti specifici, come il ruolo dei partiti politici, riflettevano una più profonda differenza su come intendere il posto dell'uomo nella storia. Mentre per Gramsci il reale è unificato attraverso un particolare processo storico che implica una rivoluzione, per Croce l'unità del reale è un dato, immanente al processo stesso (pp. 57-58, 229). E dunque non vi è alcun posto per il telos o la palingenesi (pp. 180, 235-37). Gramsci e Gentile erano più vicini per certi aspetti significativi, e per questo il loro rapporto è più complicato. Sebbene Maggi rifugga dalla questione dei «debiti» intellettuali, che sente come sin troppo abusata, bisogna dire che si può vedere in Gramsci un'influenza diretta del pensiero di Gentile, soprattutto nel concepire la storia come prodotto della volontà umana (pp. 28, 34, 211). E, come fa capire Maggi, il modo in cui Gramsci coglie il significato «spirituale» della Prima Guerra Mondiale, rimarcando l'esito della socializzazione delle masse e dunque della formazione di un nuovo soggetto collettivo, è del tutto simile a quello di Gentile. Fino a un certo punto, infatti, la lettura da parte di Gramsci delle implicazioni della guerra andava di pari passo con il genere di pensiero che portò Gentile e altri al fascismo. Da quella prospettiva, un cambiamento radicale si rendeva necessario, ma il marxismo sembrava ora una dottrina ottocentesca fuori moda, da abbandonare nel momento in cui, specialmente alla luce della guerra, la storia appariva aperta e quindi soggetta a configurarsi in base alla volontà umana, allo spirito, per mezzo di forme nuove di azione collettiva. Inoltre, laddove Croce negava una possibilità del genere, sia Gramsci che Gentile guardavano allo stato come allo strumento per formare la volontà etica collettiva in un modo nuovo e qualitativamente diverso. Perché, nelle circostanze del tempo, un idealista come Gramsci non avrebbe dovuto seguire Gentile più fedelmente?

Qui, ovviamente, troviamo Gramsci che abbraccia il marxismo. Per quanto potesse essere idealista, Gramsci, anche nei suoi scritti durante la guerra, si affidava al linguaggio delle classi e della lotta di classe, invocando «il proletariato» come soggetto privilegiato, e dando per scontato il primato dei fattori economici. In questo la sua posizione divergeva da quella di Gentile, anche quando, negli anni intorno alla fine della guerra, gli fu più vicino. Tuttavia Maggi è così impegnato a trattare i tre elementi del contesto che, in buona parte, trascura lo status del marxismo come progetto di cambiamento radicale al tempo di Gramsci. Alla luce del suo idealismo, la divergenza di Gramsci può sembrare arbitraria, un riflesso di un *wishful thinking* o di un *ressentiment*. Per esempio, secondo Gramsci, la guerra aveva prodotto un momento di caos per la borghesia non soltanto sul piano della produzione ma anche nello spirito (p. 227). Ma serviva davvero, a quel punto, come diagnosi e prescrizione, pensare in termini di rapporti di classe? L'idealismo poneva l'indipendenza e anche la priorità dei fattori intellettuali e culturali, al punto che Gentile pensò che quella era una crisi non della borghesia, ma del liberalismo-positivismo; e che dunque l'alternativa non dovesse aver a che fare con le classi, bensì con la coscienza, con lo spirito, con una visione nuova post-liberalpositivista.

Maggi chiarisce che Gramsci abbracciò il marxismo sulla base della sua lettura della modernità, e quindi di quella che poteva costituire una direzione modernizzante per l'Italia. Ma egli suggerisce poi che quella lettura fu in verità puramente arbitraria, e argomenta correttamente che la realtà italiana non poteva non essere un po' falsata dal paradigma gramsciano della modernizzazione, che semplificava tutto secondo due blocchi antagonisti, considerando meramente retrograda qualsiasi cosa non vi si adattasse (pp. 120-21, 134). In conclusione, Maggi nota che una tensione tra realismo e idealismo percorre tutti

i *Quaderni dal carcere* di Gramsci; una tensione che ne rende instabile il corso di pensiero. Solo il mito del comunismo come la coincidenza di modernità produttiva e di unificazione spirituale avrebbero potuto tenere insieme quella miscela malcerta (pp. 237-38). Maggi trova quel mito nel pensiero di Gramsci in numerosi punti, e questo per lui significa che tensione e instabilità caratterizzano il pensiero di Gramsci in generale, e non solo nei *Quaderni*.

Io trovo persuasiva l'insistenza di Maggi sulla tensione e sul mito, ma nel corso della trattazione egli forse avrebbe potuto mostrare come, più specificamente, quella tensione produca ambiguità e punti ciechi, condizionando le diagnosi e le prescrizioni di Gramsci. Avrebbe potuto chiedersi più esplicitamente come Gramsci avrebbe potuto operare senza affrontare con più chiarezza quella che a noi ora sembra una tensione. Maggi ci va molto vicino quando nota l'ossessione filosofica di Gramsci per un noumeno – essenzialmente, la natura umana – da realizzare (p. 224). Senza questo imperativo, prosegue Maggi, è difficile spiegare la devozione dell'intellettuale moderno per il millenarismo sociale. Ma un tale telos millenaristico non apparteneva certo interamente allo stesso quadro «totalizzante» dell'idealismo; semmai era centrale per quello che sia Croce sia Gentile, nel loro più profondo storicismo, cercavano di lasciarsi dietro. Dalla loro prospettiva, il telos millenaristico rifletteva l'hegelismo-marxismo allora fuori moda; e in tal senso Gramsci non poteva essere considerato affatto «moderno». Maggi esplicita chiaramente questa differenza nel caso di Croce, ma non nel caso di Gentile. Sebbene Gentile fosse più fiducioso di Croce nella prospettiva di un modo nuovo, più efficace di azione collettiva creatrice di storia, non era più disponibile di Croce a postulare una qualche soluzione finale.

Come nota Maggi, Togliatti osservava esplicitamente che una profonda differenza separava i comunisti più da Croce che da Gentile (p. 160). Secondo Togliatti, infatti, lo sforzo teorico di Croce era stato incompleto, lasciando l'ombra della trascendenza, e dunque un elemento di fatalismo storico, preclusivo della rivoluzione (pp. 31-33). Per Togliatti allora fu Croce, e non Gentile, l'ostacolo teorico. Gramsci certo era d'accordo, e Maggi lo sottolinea. In un senso, comunque, il fatto che Gentile gli fosse più vicino sembrerebbe aver fatto di lui, e non di Croce, la sfida più urgente nel contesto instabile, e potenzialmente rivoluzionario, dell'Italia postbellica. L'implicazione dei comunisti sembra esser stata che Gentile fosse più facile da superare da una prospettiva marxista di quanto non lo fosse Croce. Ma il marxismo di Gramsci lo portò a evitare un pieno confronto con Gentile. E la caratterizzazione di Gentile da parte di Maggi impedisce anche a lui di affrontare aspetti centrali della sfida idealistica di Gentile. Talvolta, è vero, Maggi semplicemente riporta le valutazioni che Gramsci dà di Gentile; ma spesso sembra accettare, e addirittura far sue, quelle valutazioni, invece di vagliarle criticamente. Di sicuro non coglie appieno quelle che mi sembrano le inadeguatezze della lettura gramsciana di Gentile.

Secondo Maggi, Gentile divergeva da Gramsci soprattutto nell'insistere su un io o sé universale. Nel pensiero di Gentile, la dialettica è destoricizzata; la contraddizione è superata non a livello delle forze sociali, mediante la lotta politica, ma essenzialmente come auto-realizzazione, avvolta in una sorta di misticismo (pp. 199-200). Ma questo modo dualistico di presentare le alternative è troppo limitante. Sebbene possa sembrare che Gentile in qualche caso intraveda una trasformazione interiore individuale e una unità della società rarefatta, meramente «spirituale», la sua visione, al pari di quella di Gramsci, implicava un modo nuovo di volontà collettiva e di azione creatrice di storia, ma su di una base diversa, e che si può ritenere più coerentemente idealistica di quella di Gramsci. Da cui, per esempio, la permanente preoccupazione di Gentile per l'educazione alla cultura e l'attenzione alle doti etiche; che non era unicamente volta a promuovere una realizzazione individuale, ma appunto a formare la volontà collettiva per l'ulteriore azione.

Certo, dovremmo aspettarci che Gramsci accusasse Gentile, il quale sosteneva che si potesse produrre una società ordinata senza lotte rovinose, di non affrontare i contrasti

reali e di accettare il potere costituito (p. 230). Ma Gramsci non comprendeva come Gentile potesse aver concluso che quello che l'Italia moderna richiedeva era un cambiamento politico-culturale. Un cambiamento politico concreto – rimpiazzare lo stato liberale con uno stato totalitario – era necessario per produrre la cornice di un più vasto cambiamento di mentalità. E sebbene il modo di Gentile di postulare uno stato etico totalitario equivallesse a unificare e negare distinzioni in un certo senso (p. 229), egli fu chiaro nel dire che non vi era fine al processo, perché lo stesso stato etico doveva essere costantemente ricreato come una modalità di azione continua a fronte di una storia infinitamente aperta.

Inoltre, l'accusa di Gramsci che Maggi sembrerebbe accogliere, secondo la quale la fusione totalitaria di Gentile esclude qualsiasi distinzione tra coercizione giuridica e adesione morale (pp. 229-30), si lascia sfuggire l'insistenza di Gentile sulla necessità di interiorizzazione ai fini di una genuina elevazione etica in quanto opposta a una mera sottomissione. La creatività della risposta morale individuale resta, e resta essenziale, anche all'interno del quadro totalitario fascista. Niente di tutto ciò suggerisce che Gentile meriti l'ultima parola, ma solo che è necessario un ulteriore approfondimento se vogliamo comprendere la dinamica dell'epoca e valutare il posto dell'idealismo marxista gramsciano in quel contesto.

Cosa resta di Gramsci? Per Maggi, il marxismo gramsciano si è dimostrato effimero. Più che un programma reale era un «senso comune» che univa gli intellettuali, e poteva restare saldo soltanto in quanto aveva un punto di riferimento internazionale. Maggi, invece, sembra suggerire che le energie emergenti con il risveglio culturale italiano dopo il 1900 hanno finito complessivamente per dissiparsi a partire dal 1991 (pp. 156-58). Tuttavia sembra riconoscere il valore di almeno alcune delle diagnosi di Gramsci. Dal tempo dei *Quaderni*, ci dice, Gramsci aveva rimesso insieme elementi precedentemente condivisi con molti intellettuali dell'opposizione per conseguire una applicazione più ricca di inventiva delle categorie marxiane alla situazione italiana. Il concetto di guerra di posizione si dimostrò un modo più illuminante di mettere insieme determinati fattori nazionali, non più considerati meramente residuali (p. 138).

In ultima analisi, però, Maggi prende le parti di Croce contro Gramsci, basandosi su di un senso della storia che, tra l'altro, esclude salti qualitativi o un telos millenaristico. Io sono senz'altro d'accordo che su quel piano Gramsci e i marxisti non potevano aver risposte all'obiezione di Croce. Ma anche se accettassimo la più ampia prospettiva di Croce, potremmo utilmente ripensare la gamma di possibilità che essa conteneva. Il neoliberalismo storicista di Croce era per certi versi chiaramente flessibile, come per esempio nel trattare il *liberismo*, o la portata dell'azione collettiva dello stato. Ma a partire da questi ultimi anni, Croce fu così veementemente antimarxista che non poté adeguatamente considerare la potenziale utilità di certe categorie marxiane: il concetto di ideologia, per esempio. Si può sostenere che egli tese a precludere alcune delle possibilità che si dischiudevano dall'interno del quadro di un moderno idealismo storicista. E Gramsci sollevò proprio questa obiezione, ma alla luce del suo marxismo, con quella sua «filosofia della storia» che gli pareva fornire intuizioni privilegiate, la sua critica a Croce risultò eccessiva. La questione è alla portata di un radicalismo storicista che eviti quella cornice marxista e che si occupi più chiaramente di quanto non abbia fatto Gramsci del continuo interagire di struttura e libertà. Una volta che ci si metta in quest'ordine di questioni, possiamo trovare qualcosa di valore duraturo almeno in qualche diagnosi di Gramsci, e dunque di trovarvi motivi interessanti al di là della costruzione del mito che Maggi tende ad accentuare. Più in generale, Maggi avrebbe potuto considerare più esplicitamente l'interfaccia tra l'esperienza italiana complessiva, ovviamente del tutto peculiare a un certo livello, e la più ampia e corrente esperienza moderna. Per Gramsci, il nuovo idealismo italiano, specialmente quello fatto proprio da Croce, costituiva il limite estremo del pensiero moderno. Non c'è bisogno di sottoscrivere interamente questa nozione per vederne la plausibilità; la via

italiana sicuramente portava su un terreno nuovo. Croce, Gentile e Gramsci stabilirono allora tre diverse direzioni a partire dalla moderna struttura «globale», tre modi di concepire il modo umano di fare il mondo. Ma questa via tripartita era proprio solo peculiare, addirittura provinciale, o aveva un rilievo più ampio?

Maggi dice bene a proposito della persistente preoccupazione italiana per un rinnovamento nazionale, ma in ultima analisi tende, ancora una volta, a ridurre gran parte della tradizione a scontenti meramente intellettuali che riflettevano preoccupazioni non necessarie e domande irrealistiche. In questo senso, finisce per implicare che si trattò di un fenomeno del tutto particolare e perfino un po' provinciale, nonostante tutte le sue qualità innovative. Egli può benissimo esser cauto e non dire troppo circa la tradizione italiana. Da outsider, io forse posso dire di più, sebbene anch'io, certo, abbia interessi di bottega. Ma credo che il complesso incontro delle tre vie di Croce, Gentile e Gramsci sia di particolare ricchezza, al punto da illuminare in modo unico questo periodo della storia moderna. Sottolineare la qualità innovativa della tradizione italiana significava, in un modo raramente reso esplicito, che la crisi moderna era particolarmente affiorante in Italia, dove si esperivano in modo particolare, per esempio, i limiti del liberalismo, del positivismo e del governo parlamentare. È plausibile che fino a un certo punto gli intellettuali italiani potessero sentire che quel che offrivano era una risposta innovativa a problemi più ampi e duraturamente moderni, e che non erano solo coinvolti a trattare di inadeguatezze particolari o di una relativa arretratezza.

Sebbene Maggi non cerchi di fornire quel quadro completo che credo gli sarebbe consentito dalla sua documentazione, egli ha reso un contributo sostanziale al nostro continuo sforzo di cogliere il senso della tipica tradizione italiana intorno a Croce, Gentile e Gramsci e di imparare da essa. Non solo in questo volume egli ci ha chiarito molte cose, ma ci ha anche aiutato a vedere meglio quello che ancora c'è da fare.

(Traduzione dall'inglese di Alessandro Pagnini)

David D. Roberts
University of Georgia (USA)
droberts@uga.edu