Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.
ISSN: 1989-4651 (electrónico) http://dx.doi.org/10.6018/daimon.729431
Licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Da Laclau a Gramsci: un'ontologia, una politica

From Laclau to Gramsci. Ontology, Politics

De Laclau a Gramsci: una ontología, una política

LORENZO COGNETTI[1]

Abstract: Questo articolo propone un confronto tra Ernesto Laclau e Antonio Gramsci. L'analisi parte dall'individuazione di una divergenza nelle rispettive filosofie. Sosteniamo che esista una relazione tra l'ontologia e una specifica concezione della politica, che conduce a differenti interpretazioni del concetto di egemonia. Intendiamo riscattare la nozione gramsciana di egemonia, evidenziando al contempo i limiti dell'uso laclausiano nel quadro del populismo.
Parole chiave: egemonia, storicismo, decisionismo

Abstract: This article offers a comparison between Ernesto Laclau and Antonio Gramsci. The analysis begins by identifying a divergence in their respective philosophies. We argue that there is a relationship between ontology and a specific conception of politics, which leads to different interpretations of the concept of hegemony. We aim to reclaim Gramsci's notion of hegemony, whilst highlighting the limitations of Laclau's use of the term within the context of populism.
Key words: Hegemony, Historicism, Decisionism

Resumen: Este artículo propone una comparación entre Ernesto Laclau y Antonio Gramsci. Nuestro análisis parte de la identificación de una divergencia entre sus respectivas filosofías. Sostenemos que existe una relación entre la ontología y una determinada concepción de la política, que conduce a distintas interpretaciones del concepto de hegemonía. Buscamos rescatar la noción gramsciana de hegemonía, destacando también las limitaciones del uso laclausiano dentro del marco del populismo.
Palabras clave: hegemonía, decisionismo, historicismo

Introduzione

Nelle pagine che seguono svilupperemo un confronto tra Laclau e Gramsci[2]. Partendo dall'idea secondo cui tra teoria e pratica vi sia una stretta connessione, metteremo in evidenza il vincolo esistente tra un'ontologia e la pensabilità di strategie politiche di trasformazione sociale. Seguendo quest'ipotesi, mostreremo che la declinazione laclausiana dell'egemonia nella cornice del populismo si accompagna all'opzione politica di un decisionismo riformista, legato all'assunzione di un paradigma teorico di storicismo moderato, la cui caratteristica essenziale è l'impossibilità di eliminare dallo sfondo filosofico –e pertanto politico– tanto il

Recibido: 30/07/2026. Aceptado: 13/10/2026.
[1] Contratado predoctoral FPI CM en la Universidad Complutense de Madrid. Líneas de investigación: filosofía política, Laclau, Gramsci, pensamiento posfundacional, marxismo. Últimas publicaciones: "Entre marxismo y populismo: el primer Laclau y la excepcionalidad argentina". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 2026, 43(3); "Il soggetto politico tra classe, popolo e mito. Il 'marxista' Ernesto Laclau. *Etica & Politica / Ethics & Politics* (en prensa). Correo electrónico: lorecogn@ucm.es.
[2] La relazione Laclau-Gramsci è stata oggetto di diversi saggi. Nel contesto latinoamericano, se ne è occupato Javier Balsa. In ambito europeo, sono decisivi i testi di Fabio Frosini.

trascendentale quanto la trascendenza[3]. Al contrario, il pensiero di Gramsci delinea una forma di storicismo radicale, al cui centro sta un'inedita concezione della praxis che conduce alla piena immanentizzazione del pensiero e dell'essere. Sul piano dell'agire pratico, emerge una teoria dell'emancipazione che traduce l'egemonia nella possibilità della trasformazione permanente dei rapporti di forza, abilitando così la costruzione di una modernità ulteriore rispetto al plesso della sovranità (Thomas, 2021: 336) e del potere fondato teologico-politicamente (Izzo, 2009: 144).

1. Ontologia e negatività

Nel 1985, Laclau e Mouffe pubblicano *Hegemony and Socialist Strategy*, il libro passato alla storia come il manifesto del post-marxismo (Laclau & Mouffe, 1985/2001: xi). I bersagli polemici di Laclau e Mouffe sono la teleologia e l'essenzialismo, quei due volti della metafisica della presenza che, secondo gli autori, il marxismo non è riuscito a lasciarsi alle spalle. L'egemonia è la nozione gramsciana attorno a cui si articola l'operazione critica rivolta contro la fondazione della storia sulla necessità e orientata a stabilire il primato della politica come campo di forze contingenti, irriducibili alla logica dialettica e alla ricomposizione nella totalità espressiva hegeliana (Ruiz Sanjuán, 2017: 95; Dallmayr, 2004/2008: 66; Arditi, 2010: 161). Laclau e Mouffe recuperano cioè un vettore teorico che, nella storia delle idee, ha celebrato la negatività in termini di abisso del fondamento. Proprio attraverso questa concezione del negativo, i due pensatori rileggono l'intera tradizione marxista del pensiero politico (Barrett, 1994/2003: 293).

L'ontologia che elaborano si basa sull'identificazione tra realtà e discorsività. Secondo questa prospettiva, non esiste alcun elemento ontologico extradiscorsivo, non vi è cioè qualcosa che si dia al di fuori di un orizzonte significante; piuttosto, l'oggettività è sempre filtrata e avvolta da un insieme semantico nel quale è inserito lo stesso soggetto conoscente-agente. Il dispositivo concettuale che spiega il funzionamento interno al discorso è l'articolazione[4]. Un discorso è un complesso strutturato di elementi, ovvero, di posizioni differenziali articolate che, proprio in virtù dell'articolazione che le pone in relazione, diventano momenti di una totalità discorsiva (Laclau & Mouffe, 1985/2001: 105). Il modello è lo strutturalismo linguistico di Saussure (Smith, 1998: 87), corretto però dalla critica post-strutturalista di Derrida. Di fatto, si afferma l'impossibilità della chiusura del sistema differenziale, il quale è sempre debordato da una pluralità di significati irriducibili

[3] Intendiamo il trascendentale come condizione di possibilità dell'esperienza, mentre la trascendenza come alterità di un piano o di un elemento ulteriore rispetto a ciò che si dà immanentemente.
[4] Sul concetto di articolazione, si veda: Balsa, 2019.

all'univocità semantica (Howarth, 1998: 274). Si tratta sempre di un insieme "ferito", poiché ogni totalità discorsiva è perturbata da un resto, da un eccesso che frustra la possibilità della chiusura del sistema differenziale. Vi è un'esteriorità che non è indice di una presenza materiale "oltre" il discorso, piuttosto essa è ciò che Laclau e Mouffe identificano come «*campo della discorsività*» (Laclau & Mouffe, 1985/2001: 112), la cui presenza residua è, parimenti, condizione di possibilità della formazione di una totalità discorsiva e impedimento del processo della sua completa saturazione. Il debordamento segnala la presenza di un vuoto nel centro strutturale che come resto ostacola l'autoreferenzialità del sistema determinandone la storicità. Ogni sistema è inevitabilmente storico e la sua storia è il susseguirsi della contingenza, il taglio dell'aleatorio che manifesta l'assenza di una legge di necessità in grado di garantire l'autoregolazione del sistema stesso. Tuttavia, l'esterno non è puramente esteriore, poiché esso è proprio ciò che fonda e abita interiormente il sistema (Palti, 2010: 97) come negatività costitutiva.

Questa caratterizzazione del negativo di matrice derridiana viene radicalizzata a partire dagli anni novanta quando Laclau introduce sul piano ontologico il concetto di dislocazione. Infatti, la dislocazione indica il modo in cui l'idea di un esteriore costitutivo ereditata da Derrida si integra con l'immagine lacaniana del reale quale momento che segnala un'interruzione nell'ordine discorsivo (Glynos & Stavrakakis, 2004/2008: 255; Biglieri & Perelló, 2011: 56). Il reale è il registro che, come estimità, perfora la struttura simbolica (il discorso) mantenendola aperta su una mancanza che la (s)fonda. In tal senso, la dislocazione è un altro nome per identificare l'impossibilità della sutura, è quella paradossale condizione di possibilità della forma che però, in sé, è priva di forma (Dyrberg, 2004/2008: 314). Dunque, essa è il segno di una negatività portata ancora più a fondo, che conduce allo stesso tempo a un ispessimento della contingenza, la quale, come afferma Laclau, introduce «un elemento di radicale indecidibilità nella struttura di ogni oggettività» (Laclau, 1990: 21). Laclau precisa inoltre che la natura della dislocazione è temporale e potenziale (Laclau, 1990: 44) in quanto essa è il darsi dell'evento che interrompe la ripetizione invariante dello spazio, scuote e mette in questione quell'insieme differenziale in atto (Frosini, 2012: 179), la cui struttura è sempre precaria poiché abitata da un possibile plurale e senza *telos* che la eccede come suo negativo.

Dunque, quella di Laclau è «un'*ontologia instabile*» (Marchart, 2007/2009: 194), profondamente dinamica, dove la negatività non si riduce a un semplice ni-ente, ma piuttosto è un nulla produttivo in quanto riflette la dimensione differenziale che separa l'essere dall'ente e che, nella sua radicalità, è intesa come differenza temporale. L'origine non è principio ma salto originario (*Ursprung*) che divide l'unità stessa del principio (Laclau & Zac,

1994: 29). Accedere a questa (non)origine dipende da un «passaggio attraverso il nulla» (Laclau & Zac, 1994: 30), poiché ogni presenza è insidiata dall'assenza, ed è precisamente la tensione tra "presentificazione" e "assenzazione" a temporalizzare l'essere come possibilità che eccede la semplice presenza. Tutto ciò fa della prospettiva di Laclau una forma di post-fondazionalismo (Marchart, 2007/2009), in cui l'essere è imbricato nel nulla, il fondamento coincide con il suo sprofondare in un vuoto eccedente. È precisamente a partire dall'heideggeriana «*differenza-come-differenza*» (Marchart, 2004/2008: 80) –la quale impedisce il chiudersi dell'ontico sull'ontologico–, che si apre un divenire storico pensato come teatro della contingenza.

Dalla breve ricostruzione che abbiamo offerto, si evince il netto allontanamento di Laclau dalla tradizione del pensiero dialettico che caratterizza l'ossatura filosofica del marxismo. Al contrario, il negativo laclausiano è imparentato con il nulla heideggeriano che, come *Abgrund*, determina lo svettare dell'essere sull'ente; o ancora, esso si associa al reale lacaniano, il quale, nell'annodamento dei registri simbolico e immaginario che strutturano la realtà, ne segna l'interruzione e l'insufficienza in quanto dimensione eccedente rispetto al semplice esistente. Ma queste tracce ontologiche che ispirano la sua filosofia sono in linea con quell'esigenza derridiana che muove il Laclau post-marxista, ovvero, la necessità di individuare un decentramento costitutivo della struttura che determina la sua impossibile riproduzione dialettica e, pertanto, il riconoscimento del *factum* della contingenza come *logos* dell'essere.

Ora, per quanto nella sua decostruzione della tradizione marxista Laclau utilizzi la nozione gramsciana di egemonia proprio per fare implodere il modello dialettico e rendere strutturante l'elemento contingente all'interno di una postura anti-essenzialista e anti-teleologica, la sua ontologia è distinta da quella presente in Gramsci. La distanza teorica risiede nel modo in cui il pensatore italiano sviluppa filosoficamente il marxismo a partire dalla nozione di praxis, strettamente connessa al «nuovo concetto di immanenza»[5] (Gramsci, 2014: 1247).

Nella prospettiva gramsciana, è Hegel ad iniziare il movimento teorico fondamentale per l'elaborazione di una forma inedita di filosofia; egli è «il vero i[n]stauratore

[5] Nell'affrontare la questione dell'immanenza, i riferimenti che citiamo dai *Quaderni del carcere* non rispecchiano una ricostruzione diacronica della riflessione gramsciana. Ciò non significa che sottovalutiamo l'importanza di un approccio filologico volto a mettere in evidenza gli spostamenti concettuali compiuti da Gramsci nelle note di seconda stesura. Crediamo però che, per l'interesse del nostro saggio, anche per motivi di spazio, sia sufficiente citare quei passaggi che permettono una chiara comprensione del nucleo della concettualizzazione gramsciana dell'immanenza.

dell'immanentismo» (Gramsci, 2014: 1243). Secondo il marxista sardo, nel difendere l'esistenza della realtà del mondo esterno, il materialismo conserva il vizio di una struttura ontologica che separa l'essere e il pensiero. Invece, affermando l'idealità del finito (Mustè, 2018: 203), la concezione soggettivistica di Hegel ricuce la breccia tra idea e realtà, fissando le premesse per una postura pienamente monista. A portare Hegel oltre se stesso verso il completamento di un'ontologia che stringe la relazione soggetto-oggetto in una visione della realtà priva di trascendenza è il concetto marxiano di praxis. La praxis indica l'unità dialettica di essere e pensiero, un'unità pensata come frutto dell'atto umano che lavora e trasforma la natura. Quest'ultima deve comprendersi come relazione umana, «socialmente e storicamente organizzata per la produzione» (Gramsci, 2014: 443). Contro il materialismo volgare, nella concezione materialistica della storia elaborata da Marx, il pensatore sardo rintraccia la buona eredità hegeliana, quell'impossibilità di «staccare il pensare dall'essere, l'uomo dalla natura, l'attività (storia) dalla materia, il soggetto dall'oggetto» (Gramsci, 2014: 467). Nella concezione marxiana, è proprio l'elemento storico ad essere decisivo. Infatti, l'unità di pensiero ed essere è un'unità storica che si guadagna attraverso il lavoro del negativo, quel movimento dialettico che riflette il rapporto umano con la natura. Lungi dall'essere il dispiegamento di un'essenza ritmato dalla necessità, la storia è la prassi degli uomini che, socialmente, entrano in rapporto con la materia, la quale esiste sempre elaborata dentro la trama dei rapporti di produzione. Dunque, seguendo il suo maestro, Marx unifica pensiero ed essere, ma tale unificazione avviene nella cornice di un soggettivismo hegeliano tradotto in senso storicistico: la realtà è prassi storica, atto mondano, non idealità astratta.

La filosofia della praxis è, scrive Gramsci, una «filosofia dell'atto, ma non dell'"atto puro", ma proprio dell'atto "impuro", cioè reale nel senso profano della parola» (Gramsci, 2014: 1492). L'impurezza dell'atto segnala il carattere storico dell'attività umana che non è mai pensiero puro, ma sempre una pratica gravida di teoria, lavoro che, in rapporto alla materia, trasforma conoscendo e conosce trasformando. Ma il carattere storico è anche il marchio del negativo che rende concreta e sociale l'attività, strappandola all'astrattezza dell'idea e iscrivendola nell'orizzonte dinamico del conflitto. Nella filosofia della praxis la dialettica viene liberata «dalla curvatura speculativa che spinge alla chiusura del concetto in sé stesso, [...] alla celebrazione dell'assolutezza ed eternità dell'idea» (Izzo, 2021: 130). L'atto non è, per l'appunto, il pensiero sciolto dalla temporalità, piuttosto è la prassi storica in

cui si stringono azione e comprensione nella loro reciproca traducibilità[6], configurando un'unità attraversata da contraddizioni.

Come dicevamo, nella lettura gramsciana del marxismo, quest'idea di praxis come atto impuro è strettamente connessa a quella che il pensatore sardo considera essere la riformulazione marxiana del concetto di immanenza. Secondo Gramsci, Marx «continua la filosofia dell'immanenza, però la depura da tutto il suo apparato metafisico e la conduce nel terreno concreto della storia» (Gramsci, 2014: 438). In quanto storicista, Marx sviluppa un immanentismo non metafisico, stabilendo l'identificazione della realtà con l'attività storica e sociale dell'uomo. Questa è la novità della filosofia della praxis che Gramsci assume come immanentismo (e storicismo) assoluto. Oltre i residui metafisici, l'immanenza deve essere concettualizzata nella sua radicalità, il che significa rifiutare «ogni presupposto spirituale o materiale che si presuma trascendere la storicità, ovvero le contraddizioni, i conflitti, le scissioni che segnano l'esistenza storica degli uomini» (Izzo, 2021: 133).

Dunque, l'immanenza che Gramsci pone a fondamento della filosofia della praxis coincide con l'affermazione del carattere storico della realtà, dialetticamente compresa come interazione tra uomo e natura nell'immagine di un fare che è sempre anche un pensare, e di un interpretare che è in sé un trasformare. L'immanenza assoluta espelle il dualismo, tanto quello teologico che ammette una sostanza divina come assolutamente altro rispetto al mondo terreno, quanto quello materialistico che separa l'oggetto dal soggetto replicando il pregiudizio creazionistico e la sua fede nell'esistenza indipendente del mondo esterno (Mustè, 2018: 203).

Contro Croce, Gramsci individua nel neoidealismo una nozione di immanenza compresa speculativamente, il cui risvolto è la concettualizzazione di una «dialettica addomesticata» (Gramsci, 2014: 1083), dove il negativo è smussato nel circolo dei distinti: le forme eterne dello Spirito appaiono sottratte al divenire e, pertanto, epurate dal conflitto che segna la terrestrità della storia. Per la filosofia della praxis la realtà si risolve nella storia in atto, che è sempre configurazione pratico-teorica di rapporti di forza (Frosini, 2010: 152), il cui dinamismo è dato proprio dalla negatività che li attraversa. Se in Laclau il movimento storico si innesta come evento, pura contingenza che si apre sulla differenza ontologica, la quale ne è la condizione di possibilità, in Gramsci la storia è il carattere proprio della prassi, il suo essere assolutamente immanente. Qui, immanentismo radicale e storicismo assoluto si stringono delineando l'immagine di una filosofia monista, in cui il negativo e la contingenza in quanto

[6] Sul concetto di traducibilità, si veda: Boothman, 2004.

elementi ontologici sono pensati secondo il paradigma dialettico dei rapporti di forza: un complesso relazionale di fattori soggettivi ed oggettivi configurati storicamente e politicamente.

2. Storicismi in disputa

Analizziamo ora lo statuo dello storicismo nei due autori. In Gramsci, tutta la riflessione sulla nozione di immanenza è svolta secondo la storicità radicale della realtà e delle figure teoriche con le quali l'uomo coglie il mondo nel pensiero. Un pensiero che, ripetiamolo, è sempre tradotto e traducibile in un'azione concreta, senza che la relazione teoria-pratica si consumi in un'identità priva di resto, giacché, come linguaggi in sé completi, ciò che li distingue può essere oggetto di trascrizione nella specificità, ora della teoria, ora della pratica, conservando una differenza irriducibile (Garrido, 2025a: 114). La traducibilità tra teoria e pratica, il loro prodursi assieme (Guzzone, 2023: 103) dà prova della storicità radicale del pensiero e dell'essere, per cui ogni forma di apprensione del reale ha un carattere provvisorio, analogo al divenire che informa la realtà stessa.

In Laclau, la contingenza e il negativo come elementi di decostruzione dell'essenzialismo e della teleologia pure spingono all'adozione di una postura storicista. Tuttavia, il paradigma ontologico che fonda la sua prospettiva teorica si integra con uno storicismo distinto da quello gramsciano, poiché privo di quella radicalità che, nel marxista sardo, significa eliminazione del trascendentale e della trascendenza. In tal senso, potremmo considerare la postura laclausiana come una forma di storicismo moderato, il quale, confrontato con quello di Gramsci, si mostra piuttosto simile allo storicismo di Croce (Garrido, 2025a: 104), «temperato» (Mustè, 2016) dalla sottrazione dei distinti alla storicità, dove la storia è ridotta «all'eterna combinatoria degli stessi quattro momenti» (Frosini, 2010: 137), il movimento circolare delle forme pure dello Spirito.

In Laclau, la rivendicazione di un impianto teorico storicista compare all'inizio degli anni ottanta in una serie di scritti precursori della svolta postmarxista consumata nel libro pubblicato con Mouffe (Mazzolini, 2022: 380). Assieme alle categorie di discorso e di antagonismo[7], a fare da protagonista è la storicità come fattore chiave per comprendere la realtà sociale. In un testo intitolato *Togliatti and Politics* (1980), Laclau considera il segretario del Partito Comunista Italiano come il difensore di uno storicismo assoluto in cui si giunge, da un lato, al superamento del primato dello scontro di classe tra agenti economici dati, dall'altro, allo sconfessamento della dialettica fondata sull'idea di una necessità immanente

[7] Sull'antagonismo, si veda: Retamozo & Stoessel, 2014.

alla storia (Laclau, 1980/2022: 299-302). Secondo Laclau, in qualità di fedele erede dell'insegnamento gramsciano, Togliatti sostiene uno storicismo la cui radicalità rende impossibile «concepire le classi come soggetti trascendentali e precostituiti» (Laclau, 1980/2022: 306), proiettando così sul campo sociale l'ombra di un'eterogeneità che fa implodere i margini dell'essenzialismo e del teleologismo. È infatti attraverso Gramsci che il pensatore argentino realizza il progressivo distanziamento dal marxismo althusseriano del suo primo libro del 1977, dove la società è pensata ancora a partire dalla sovradeterminazione della lotta di classe (Howarth, 2015: 9). In un altro testo del 1981, *Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas*, Gramsci è convocato come colui che, attraverso la storicizzazione integrale della realtà sociale, fornisce gli strumenti teorici per mettere a tema, in piena crisi del marxismo, la dirimente questione del politico.

Laclau precisa che si tratta di uno storicismo ben distinto da quello tradizionale, caratteristico ad esempio della filosofia di Lukács o di Korsch, dato che in Gramsci, qualsiasi tipo di prospettiva teleologica è radicalmente esclusa (Laclau, 1981: 53). Secondo la lettura laclausiana, nel marxista sardo, lo storicismo è un dispositivo che nega la filosofia della storia, in quanto identifica la contingenza come elemento costitutivo della realtà, frustrando dunque la possibilità di individuare leggi necessarie di sviluppo storico e di postulare l'esistenza di un mondo oggettivo separato dalle costruzioni discorsive prodotte dai soggetti. Proprio quest'immagine fa pensare che, già agli inizi degli anni ottanta, quando riflette sullo storicismo e sulla necessità di incorporarlo come fondamento della teoria, Laclau sia ben più vicino alla decostruzione nietzscheana dell'essenzialismo (Sánchez Berrocal, 2021), piuttosto che alla tradizione marxista. Non a torto, il progetto laclausiano è stato definito come il tentativo di «pensare una politica per l'epoca della "morte di Dio"» (Castro Orellana, 2022: 364). In altre parole, nell'usare lo storicismo come dissoluzione dell'oggettività a favore dell'individuazione della sua genesi storica in senso discorsivo, la prospettiva laclausiana sembra essere più affine alle correnti post-strutturaliste del pensiero della differenza che alla tradizione filosofica della dialettica, alla quale tanto Marx quanto Gramsci appartengono.

Ad ogni modo, questa distanza dallo storicismo di matrice dialettica diviene ancora più evidente quando lo stesso Laclau, una volta giunto a una formulazione matura del modello discorsivo dell'egemonia esplicitamente basato su un'ontologia di taglio heideggeriano e lacaniano, ritratta la sua adesione ad una prospettiva storicista, illuminando retrospettivamente il senso in cui, sin dagli anni ottanta, intende lo storicismo, ovvero: una forma di anti-essenzialismo opposto a qualsiasi tipo di filosofia della storia (Frosini, 2012: 187). Tuttavia, l'opposizione alla teleologia –forse non già all'altezza dei testi precursori della svolta

discorsiva, ma certamente nel Laclau maturo– non significa anche un anti-trascendentalismo, come invece avviene nello storicismo assoluto di Gramsci. Infatti, quando la nozione di significante vuoto viene a integrare il paradigma laclausiano dell'egemonia (Laclau, 1996), la prospettiva di una storicità radicale è abbandonata in virtù dell'esigenza di mantenere una trascendentalità "debole" come orizzonte ineliminabile del pensiero che apprende la realtà. L'allontanamento esplicito si fa patente in *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (2000), il libro scritto a mo' di disputa con Butler e Žižek, in cui Laclau definisce lo storicismo assoluto «un'impresa autocontraddittoria» (Laclau, 2000a: 58). Secondo il pensatore argentino, «la dimensione trascendentale è inevitabile» (Laclau, 2000a: 76) e non è possibile eliminare l'idea di un limite strutturale che, in quanto limite negativo, rende possibile la variazione storica (Laclau, 2000b: 184). Pertanto, se da un lato egli rinuncia a quella trascendentalità forte che introduce un netto dualismo tra l'a priori e l'empirico, dall'altro assume una forma di quasi trascendentalismo per mettere in luce ciò che identifica come la «costituzione ontologica dello storico» (Laclau, 2000b: 186-187) in quanto tale. Tuttavia, Laclau è, per così dire, un kantiano passato attraverso la decostruzione, poiché, nella sua prospettiva, «l'orizzonte trascendentale consiste in infrastrutture indecidibili […]; di conseguenza, il momento empirico della decisione si trova in una complessa relazione di internalità/esteriorità con l'orizzonte trascendentale» (Laclau, 2000a: 76). Invece di un dualismo nettamente marcato, emerge un monismo dai contorni sfumati: eccedente rispetto all'empirismo descrittivo e quasi-storicista rispetto al trascendentalismo "forte". La presenza di un residuo trascendentale fa però dello storicismo laclausiano uno storicismo moderato, il quale, in consonanza con il formalismo del suo modello di egemonia interno alla teoria populista, tende a completarsi con una visione decisionista del politico (d'altronde, nel passaggio sopra citato, è lo stesso Laclau a stringere la relazione tra indecidibilità strutturale, quasi trascendentalità e decisione). Si tratta di un decisionismo che, proprio in virtù dell'elemento storicista-moderato caratteristico della sua ontologia, può essere declinato in un senso riformista, ma difficilmente in senso rivoluzionario.

Da parte sua, Gramsci elabora una teoria della storia in cui contingenza e necessità entrano in una relazione ben più complessa rispetto all'ipostatizzazione dell'elemento contingente operata da Laclau. Inoltre, sul piano del pensiero che apprende la realtà, le categorie con cui coglie i fenomeni socio-politici (egemonia inclusa) non sono dei trascendentali, piuttosto delle astrazioni determinate, estratte dal divenire storico, ma sempre anche immesse nel suo flusso e dunque soggette, come ogni altro elemento reale o

concettuale, alla storicizzazione. La loro forma non esprime un a priori, dato che è il frutto di un procedere filosofico che si dispiega come «critica immanente» (Thomas, 2015: 12), una teoria *dentro* la pratica, che la traduce, "impuramente", nella forma del concetto.

Nelle definizioni della filosofia della praxis, spicca per importanza la formula "Hegel+Davide Ricardo" (Gramsci, 2014: 1247). Concepire l'immanenza storicisticamente significa combinare il monismo hegeliano con la nozione di mercato determinato che Ricardo sviluppa nell'ambito della scienza economica. Nell'ottica gramsciana, dal punto di vista filosofico, il mercato determinato è un'innovazione che implica «una nuova "immanenza", una nuova concezione della "necessità" e della "libertà"» (Gramsci, 2014: 1247). Gramsci sostiene che il mercato determinato rappresenta il metodo del "posto che", cioè «della premessa che dà una certa conseguenza» (Gramsci, 2014: 1479). Il nesso premessa-conseguenza articola una forma sociale, una configurazione di rapporti di forza emersi storicamente, il cui operare presenta un certo automatismo, laddove la determinazione del rapporto sul piano strutturale dell'apparato di produzione è garantita dall'insieme sovrastrutturale che lo conferma, rendendolo relativamente permanente. Dunque, il mercato determinato descrive un ordine dove è possibile identificare delle leggi di tendenza da intendere sempre in senso storicistico e mai come legalità naturale (Gramsci, 2014: 1248). Ciò significa leggere la necessità in termini politici (Guzzone, 2023: 105), secondo una prospettiva non deterministica che sconfessa l'idea di una Provvidenza della storia. La necessità e con essa la stessa idea di legge sono ridefinite in relazione alla prassi, ovvero, descrivono una «regolarità pratica» (Frosini, 2010: 146), strettamente connessa alla configurazione attuale dei rapporti di forza che conformano una totalità sociale. In quest'ottica, la quantità è integrata dalla qualità (Gramsci, 2014: 1248), cioè la necessità non è qualcosa di esteriore rispetto all'operare umano contro cui la libertà impatterebbe senza alcuna presa (Guzzone, 2023: 107), al contrario, il suo statuto è conseguenza dell'attrito che, su di essa, esercita l'azione libera. In tal senso, la necessità è sempre congiunturale, emerge nella trama dei rapporti di forza, mai depurata dall'evenemenzialità, dall'irruzione della contingenza. La prevedibilità viene svincolata da una legge ferrea di necessità per convertirsi in realizzazione pratica (Gramsci, 2014: 1477). La storia non descrive allora un tempo verticale, una "pioggia" di eventi più o meno svincolati nel loro susseguirsi, essa è piuttosto il convergere di temporalità plurali (Thomas, 2013) e regolarità divenienti, un reticolo dialettico di necessità e contingenza, il cui bilancio è dato dall'effettività dei rapporti di forza.

Per quanto riguarda l'eliminazione del trascendentale, bisogna sottolineare la distinzione che Gramsci pone tra astrazione e generizzazione. Mentre la seconda è

caratterizzata dall'indeterminatezza tipica di ciò che pretende cadere fuori dalla storia, la prima è sempre «astrazione di una categoria storica determinata» (Gramsci, 2014: 1276). Il mercato determinato è appunto un'astrazione e non una generizzazione, poiché riflette «l'insieme delle attività economiche concrete di una forma sociale determinata, assunte nelle loro leggi di uniformità, cioè "astratte", ma senza che l'astrazione cessi di essere storicamente determinata» (Gramsci, 2014: 1276-1277). L'astrazione non cancella la storicità, anzi l'assume come suo proprio fondamento, dato che la teoria è immanente alla pratica, la traduce astraendo dalla sua concretezza storica. In tal senso, l'economia politica critica come momento della filosofia della praxis descrive un'epistemologia che rifiuta l'aprioricità del trascendentale, rinunciando a pensare anche ai propri strumenti come a degli "eterni concettuali". La filosofia della praxis è la consapevolezza che ogni verità ha origini pratiche (Frosini, 2010: 19-20), per cui il suo stesso valore è provvisorio, legato a doppio filo alle contraddizioni storiche di una determinata epoca. La sua forza risiede nell'essere la teoria delle contraddizioni e, parimenti, di porre se stessa come contraddizione (Gramsci, 2014: 1487).

Dunque, lo storicismo che Gramsci identifica come nucleo fondamentale del marxismo è uno storicismo assoluto perché giunge a storicizzare anche se stesso (Cospito, 2021: 35-36), senza arrogarsi il diritto di incarnare una scienza obiettiva, come fa invece Croce, la cui filosofia dei distinti pretende esprimere «un pensiero sereno e imparziale che si colloca al di sopra delle miserie e le contingenze della lotta quotidiana» (Gramsci, 2014: 966), restituendo un'immagine pacificata dell'esistenza, dalla quale è stato espulso l'autentico movimento dialettico. Un movimento che, contrariamente all'alternarsi delle forme pure del Croce (Prestipino, 2004: 55), ha invece il suo cuore nel completo dispiegamento dell'antitesi, nel momento del conflitto capace di aprire al nuovo in un senso radicale. La sottrazione dei distinti crociani dalla storicizzazione è un residuo trascendentale di una concezione metafisica che riflette un «conservatorismo riformistico temperato» (Gramsci, 2014: 1221), inefficace e persino deleterio per una teoria dell'emancipazione. Se lo storicismo assoluto significa che la verità è una questione pratica, che il pensiero è sempre mondano e terrestre (Gramsci, 2014: 1271), che non esiste una forma produttiva, un'istituzione politica o un sapere dotati dell'immobilità dell'eterno, storicizzare significa allora politicizzare, rendendo possibile quella «riappropriazione totale da parte delle masse della scienza separata dalla politica» (Badaloni, 1975: 133). Ciò significa realizzare nella pratica un'altra verità della politica.

3. Egemonia o egemonie?

Il fatto che la questione propriamente teorica dello storicismo si riallacci in maniera esplicita alla partita della politica è reso evidente dal modo in cui Gramsci, nel criticare il paradigma concettuale di Croce, lo inquadra nella cornice della rivoluzione passiva[8]. La dialettica addomesticata riposa su un paradigma di storicismo moderato, una cornice teorica che limita la storicità di alcuni elementi reali e concettuali, rendendoli immuni a quella disputa che è invece lo stesso dispiegarsi conflittuale della storia *come* politica. Sebbene Laclau non miri al contenimento delle masse popolari e allo smussamento della carica antagonistica, nella sua teoria dell'egemonia si riproduce un movimento analogo a quello crociano di sottrazione delle categorie al divenire storico[9]. Il risultato è un formalismo che limita la pensabilità della trasformazione sociale. Se lo storicismo moderato di Croce è un riformismo conservatore che opera dall'alto per ridurre alla passività chi sta in basso, quello laclausiano traduce un riformismo radicale che punta all'emancipazione popolare, ma rimane stretto in una concettualizzazione monolitica dell'egemonia, imbrigliata in uno schema trascendentale (Garrido, 2025a: 104) che riflette l'immagine schmittiana del potere come decisione produttrice di ordine (Serra, 2022: 78). Si conserva così il modello della sovranità basato sul rapporto del comando di una parte che prescrive l'obbedienza al resto della costellazione sociale, in nome della garanzia dell'unità pacificata. Un'unità che è sì sempre aperta (Serra, 2022: 80), per cui i contenuti che la caratterizzano possono essere riformati, ma la sua struttura non è in sé oggetto di una trasformazione che la rivoluzioni integralmente.

Nel post-fondazionalismo di Laclau, la politica è la decisione apertasi sullo sfasamento tra ontologico e ontico, l'atto generatosi dall'evento che frustra la chiusura ermetica di una formazione egemonica in vigore. Essa non è dunque una pratica che, attraversando immanentemente la totalità sociale nelle sue differenti dimensioni, mette in questione dall'interno un ordine dato; piuttosto, riflette quell'atto caratterizzato da relativa autonomia[10] che, decisionisticamente, destruttura un ordine e lo rifonda, riducendo la storia all'immagine del collasso senza transizione (Garrido, 2025a: 106-107). Il decisionismo[11] emerge là dove la negatività è assunta come una *hybris* del campo sociale che abilita l'eterno ritorno del politico nei termini di un elemento che, dimostrando capacità di trascendenza rispetto al piano

[8] Sulla rivoluzione passiva, si veda: Modonesi, 2020.
[9] C'è da dire che in Laclau non ci sono delle forme eterne alla Croce, perché il trascendentale, mai nettamente separato dall'empirico, ha nella sua prospettiva una genesi storica, descrive cioè un «"a priori sociale"» (Laclau, 2004/2008: 398). Il risultato è però simile, dato che le categorie diventano gli ingranaggi di una "teoria metastorica" (Laclau, 2004/2008: 398).
[10] È un'autonomia relativa perché Laclau afferma che il movimento di riattivazione del carattere politico di una sedimentazione sociale non è mai un atto che avviene nel vuoto, piuttosto ogni nuova costruzione ha dietro di sé un insieme di pratiche sedimentate (Laclau, 1990: 35). Non c'è creazione *ex nihilo*.
[11] Per una critica del decisionismo laclausiano, si veda: Norris, 2006.

immanente del sociale, è in grado di generare universalità a partire dalla particolarità[12]. Eppure, se è evidente l'affinità con Schmitt[13], Laclau non riproduce linearmente il decisionismo del giurista tedesco nella sua forma pura, in cui la decisione sarebbe un *fiat* originario senza nessun tipo di limitazione, operativo in uno spazio di totale anomia. Di fatto, il soggetto della decisione[14], secondo Laclau, è sempre parziale, contaminato dalle tracce della sedimentazione che esercita il ruolo di cornice (anche normativa) rispetto alle opzioni di costruzione possibile (Laclau, 2000a: 82-83). Infatti, nel pensatore argentino, la decisione è ugualmente l'espressione di un antagonismo nei confronti dello *statu quo*, capace di mobilitare la disarticolazione e riarticolazione di una formazione egemonica (Volpi, 2024: 107). Pertanto, in Laclau, la decisione è collegata alle istanze che emergono nel campo sociale, le rivendicazioni intorno a cui prende forma un popolo che rispecchia un'immanenza capace di eccedenza, resa manifesta dall'incarnazione del leader (Preterossi, 2022: 200). Tale è il paradigma dell'egemonia pensata secondo la catena equivalenziale articolata intorno al punto nodale (Laclau & Mouffe, 1985/2001), che progressivamente viene concettualizzato come il significante vuoto, il quale, nella sua tendenziale privazione di determinazione, condensa l'accumulazione di distinte domande popolari, rappresentando una pienezza assente (Laclau, 2005), una comunità a venire.

Ciononostante, nell'identificazione dell'egemonia come una pratica articolatoria di elementi differenziali da porre in equivalenza a partire da un *surplus* metaforico, diviene difficile tematizzare la storicità delle domande e si finisce con il trascurare il disordine materiale che caratterizza la politica (Zaidan, 2025: 277; Arditi, 2023: 97). Una correzione di questo formalismo si accenna quando entra in scena la categoria di eterogeneità. È l'eterogeneità della domanda che opera come condizione di possibilità dell'articolazione egemonica produttrice di un popolo, il quale, proprio in virtù di questo elemento eterogeneo costitutivo, è sempre qualcosa di più rispetto al puro opposto del potere (Laclau, 2005: 152). Tuttavia, Laclau rinuncia a sviluppare fino in fondo questo aspetto riguardante la natura complessa ed eccedente del soggetto popolare, nel momento in cui non approfondisce le conseguenze effettive di una pratica –quella dei gruppi subalterni–, la cui eterogeneità, se agita, influisce sul meccanismo attraverso cui le domande si integrano e vengono rappresentate in una catena.

---

[12] D'altronde, criticando Negri, Laclau afferma che la società si struttura sempre a partire da una *trascendenza fallita*, la quale è interna al campo sociale come la presenza di un'assenza (Laclau, 2005: 244).

[13] Sul rapporto Laclau-Schmitt, si veda: Rivera García, 2015.

[14] In *New Reflections*, Laclau scrive che il soggetto è "la *distanza* tra la struttura indecidibile e la decisione" (Laclau, 1990: 30), il che sottolinea la posizione relativa e mai ab-soluta del decisore, il quale attualizza una virtualità presente.

A ben vedere, dovrebbe essere la stessa forma della rappresentazione come momento dell'omogeneità-unità a cambiare sembianze, dandosi secondo una dinamica distinta e, pertanto, generando una configurazione delle parti sociali alternativa e inedita rispetto alla netta dicotomia inclusione-esclusione che, invece, nel modello laclausiano, definisce il funzionamento della politica, tanto dal lato del potere costituito quanto da quello della forza che, dal basso, lo contesta.

Di fatto, Laclau trasforma l'egemonia in un terreno sovrastorico, un diagramma di lettura unidimensionale del potere che non riesce a cogliere la specificità delle pratiche, tanto dal lato dei dominanti quanto da quello dei dominati (Filippini, 2019: 79-86), rimanendo così impensato un agire subalterno distinto, in grado di produrre un cortocircuito rispetto alla riproduzione della forma sociale. In *On Populist Reason* (2005), quando egemonia e populismo divengono sinonimi (Mazzolini, 2022), la pratica egemonica viene identificata con l'operazione "della parte per il tutto": la *plebs* che reclama per sé stessa lo statuto del *populus* (Laclau, 2005: 93). Il gioco egemonico si riduce dunque alla capacità di una parte sociale di occupare il luogo vuoto dell'universale. La struttura è quella della rappresentazione di un'universalità impossibile, in quanto contaminata dalla particolarità che la incarna. In tal senso, Laclau è dentro quella linea teologico-politica della modernità inaugurata da Hobbes, la cui ragion d'essere è il rendere visibile una realtà invisibile (Villacañas, 2015: 170), legittimando così la trascendenza del politico che mette in forma l'immanenza del campo sociale. Non si esce dalla configurazione del potere sovrano in cui una parte si impone sulle altre, rivendicando la rappresentazione di una totalità costruita a partire da un'esclusione inevitabile. In tal modo, la società rimane strutturata secondo una divisione tra dominanti e dominati in cui, sì, sono possibili delle riforme (anche di natura radicale), ma ciò che non viene messo in questione è la natura stessa dell'articolazione inclusione-esclusione, così come la corrispondente fisionomia del conflitto che la attraversa.

Dal punto di vista di Laclau, si direbbe che lo sfasamento tra la finitezza della società come ordine costituito e l'infinità del campo sociale come proliferazione differenziale garantisce che i margini dell'esclusione e dell'inclusione non siano mai definitivi, per cui l'egemonia realizzata sarebbe sempre un equilibrio precario, aperto all'evento capace di metterla in crisi, mobilitando un processo politico di fondazione di un nuovo ordine egemonico. Ma l'ineradicabilità dell'antagonismo dal vivere comune implica sempre l'esistenza del potere e, dunque, un governo che è anche esercizio della forza e tracciamento di un'alterità nemica. Su questo punto, non c'è una netta distanza con Gramsci, per il quale l'egemonia è necessariamente un equilibrio cambiante tra forza e consenso (Gramsci, 2014:

1636-1637), promozione sociale e parallela spoliticizzazione, dato che l'egemonia «riorganizza politicamente una *rete di disuguaglianze* in nome di un principio universale» (Frosini, 2009: 118). È questo il paradosso che costituisce il «margine reale insuperabile dell'egemonia, ciò che ne determina la storicità» (Frosini, 2009: 119). Tuttavia, come spiega Frosini, in Laclau, l'ontologizzazione del politico si concretizza nella sua determinazione come elemento trascendente rispetto al sociale (derivandone un paradigma decisionista), mentre in Gramsci si assiste al movimento inverso, ovvero, all'immanentizzazione del politico nel sociale (Frosini, 2009: 119-120). Il modello è quello della traducibilità tra le sfere della società: vi è traducibilità tra filosofia, politica ed economia (Gramsci, 2014: 1492); vi è traducibilità tra la prassi (nel sua multidimensionalità) e la teoria che tenta di elaborare concettualmente le attività che articolano il tessuto della storia. Dunque, in Gramsci, la politica non è la decisione che si apre su un'esternalità negativa destinata a frustrare un'interiorità positiva (il momento ontologico di destrutturazione e successiva strutturazione del piano ontico); piuttosto, per il marxista italiano, la politica attraversa orizzontalmente le pratiche che configurano i rapporti di forza, senza per questo perdere il carattere specifico della propria azione.

Secondo la concezione gramsciana, la filosofia non cade mai fuori dalla storia e dalla politica, così come ogni pratica politica è storica ed è portatrice di una visione del mondo. È possibile individuare una differenza qualitativa tra le pratiche egemoniche, la cui natura cambia in virtù delle forze sociali e storiche che le costruiscono e le esercitano (Gerratana, 1977: 45-49). Da questo principio derivano due conseguenze fondamentali: da un lato, il grado di coercizione e di consenso varia a seconda del progetto politico che si intende costruire; dall'altro, l'elemento consensuale può essere il prodotto di una manipolazione che passivizza le masse mantenendole in una condizione di subalternità, oppure, può promuovere un processo progressivo di emancipazione, la cui universalità è in costante espansione. In questo senso, l'egemonia per cui lottano i gruppi subalterni non riproduce il progetto egemonico della classe dominante, bensì rappresenta l'espressione di una pratica delle masse che vogliono «educare sé stesse all'arte dell'autogoverno» (Gramsci, 2014: 1320). Contro la rivoluzione passiva dei gruppi dominanti, l'egemonia per cui lottano i subalterni innesca quella che Frosini ha interpretato come una dinamica di «rivoluzione in permanenza» (Frosini, 2009: 120), capace di modificare dinamicamente i rapporti di forza che costituiscono la totalità sociale. L'obiettivo è dare vita a un'organizzazione socio-politica che si espande progressivamente, assimilando tutte le forze storiche, all'interno di una proiezione secondo cui l'elemento coercitivo è qualcosa che si esercita, paradossalmente, contro se stesso, nel

senso cioè di essere diretto all'incremento degli elementi della regolazione per la graduale riduzione degli interventi autoritari e coattivi. È l'inizio, dice Gramsci, di un'era di libertà organica che non sarà un nuovo liberalismo (Gramsci, 2014: 764).

Se l'egemonia implica sempre un'asimmetria e, pertanto, realisticamente, non conduce a una piena riconciliazione sociale, ciò non significa che il potere si riproduca inevitabilmente nella modalità della sovranità, la quale comporta la dicotomizzazione della società tra un "alto" e un "basso", tra dominanti e dominati. Storicizzare la forma dell'egemonia significa mettere in tensione i suoi contorni in funzione della pluralità delle forze storiche che, traducendola nel proprio agire, la trasformano. In questo modo, la negatività che attraversa il campo sociale e le asimmetrie che essa genera si modificano, aprendo la possibilità per una configurazione delle parti il cui progetto politico non rispecchi la struttura della dominazione. Ne deriva lo scenario della guerra di posizione, allestito da una prassi che traduce movimenti e dinamiche distinte, dispiegantesi nella corrispondenza, inevitabilmente segnata da irregolarità, tra la legalità delle istituzioni e i processi molecolari della vita concreta dei gruppi sociali. La cornice è quella di uno Stato da intendersi nel suo significato integrale (Gramsci, 2014: 810-811), retto da equilibri provvisori che sono lo specchio dello spazio della politica (Liguori, 2004: 224), i cui confini mobili sono tracciati nell'esercizio sempre maggiore della persuasione, capace di inglobare in sé, senza mai consumarlo del tutto, il momento della forza. Questa è la formula dell'«"egemonia civile"» (Gramsci, 2014: 1556), la controparte di uno storicismo radicale che consente di concepire un equilibrio tra ordine e conflitto differente, fondato su quel centralismo democratico[15] che, come scrive Gramsci, implica «una continua adeguazione dell'organizzazione al movimento reale […], un inserimento continuo degli elementi che sbocciano dal profondo della massa nella cornice solida dell'apparato di direzione» (Gramsci, 2014: 1643).

Nell'ottica di questa circolazione permanente tra governanti e governati, basata su una visione intimamente pedagogica del rapporto egemonico, Gramsci prospetta una nuova regola di funzionamento della società oltre la subalternità, dove il ruolo della dirigenza è svincolato dal modello di sovranità del potere. Il centralismo democratico quale nucleo strutturale del partito che, dentro di sé, porta *in nuce* la nuova forma di Stato dei subalterni, è il dispositivo concettuale che egli abbozza proprio per muoversi in questa direzione. Si tratta di una logica organizzativa applicabile tanto all'ordine statale quanto alle associazioni della società civile (Gramsci, 2014: 1633). Un modo di organizzare fondato sul dinamismo, sull'elasticità, dato

[15] Sul centralismo democratico, si veda: Burgio, 2011.

che la sua struttura si trasforma costantemente per adeguarsi alle esigenze storiche di un progetto comune, che tende ad allargare i propri margini in senso universale, accogliendo in sé le iniziative e le rivendicazioni di chi sta in basso (Garrido, 2022: 154). Il momento della decisione rimane, ma essa diviene il prolungamento di un processo articolato, basato su un consenso attivo, espressione di una partecipazione politica immanente all'operare di ciascuna delle parti all'interno del tutto organico.

Conclusione

Nel presente lavoro, abbiamo proposto un confronto analitico tra Laclau e Gramsci per giustificare un ritorno al concetto gramsciano di egemonia quale nucleo fondamentale di una teoria dell'emancipazione capace di pensare la trasformazione storica della forma stessa dell'egemonia. Laclau pensa l'equilibrio sociale tra ordine e conflitto come il risultato generato dalla decisione, il momento ontologico del politico che si innalza sul piano ontico della società, ora de-sedimentandola, ora sedimentandola. Tuttavia, quando pure la forza antagonistica rispetto allo *statu quo* è ricondotta nella sua lotta al prisma del decisionismo, l'identificazione di *una* forma della politica con *la* forma del politico tende a cancellare la pluralità immanente alla prassi e, con essa, quella "potenza subalterna" (Garrido, 2025b) capace di produrre ordine in modo alternativo. Di contro, con Gramsci, è possibile rilanciare la necessità di storicizzare ciò che si pone come trascendentale, di relativizzare ciò che è rivestito di assolutezza ontologica, formulando un progetto alternativo di società, interno al flusso della storicità, iscritto nell'esistente. L'egemonia gramsciana è infatti un divenire permanentemente costituente (Maltese, 2013: 182), in cui la decisione appare solo come un momento o un'opzione particolare della politica, suscettibile di essere incorporata come istanza della tattica (Blengino & Mazzolini, 2026) di una prassi plurale, senza che possa identificarsi con il nucleo duro del potere costituente. Quest'ultimo, se pensato limitatamente nella cornice del decisionismo, sbarra le porte ad altre opzioni storiche di configurazione del potere e, conseguentemente, impedisce l'emergere di una diversa fisionomia di quel diagramma ordine-conflitto che descrive il vivere comune.

Bibliografia

Arditi, B. (2010). Post-hegemonía: La política fuera del paradigma postmarxista habitual. In H. Cairo & J. Franzé (Eds.), *Política y cultura* (pp. 159–193). Biblioteca Nueva.

Arditi, B. (2023). Los límites del formalismo: Ernesto Laclau y el populismo. *Studia Politicæ, 60*, 92–107.

Badaloni, N. (1975). *Il marxismo di Gramsci: Dal mito alla ricomposizione politica*. Einaudi.

Balsa, J. (2019). Ernesto Laclau e l'egemonia: Concetti chiave e dialoghi con Gramsci. In F. Frosini & F. Giasi (Eds.), *Egemonia e modernità: Gramsci in Italia e nella cultura internazionale* (pp. 467–483). Viella.

Barrett, M. (1994/2003). Ideología, política, hegemonía: De Gramsci a Laclau y Mouffe. In S. Žižek (Ed.), *Ideología: Un mapa de la cuestión* (pp. 263–296). Fondo de Cultura Económica.

Biglieri, P., & Perelló, G. (2011). The names of the real in Laclau's theory: Antagonism, dislocation, and heterogeneity. *Filozofski vestnik, 32*, 47–64.

Blengino, L., & Mazzolini, S. (2026). The problem of victory: Populist reason and political construction after the Pink Tide. *Global Age: Journal of Political Studies and International Thought*. (In press).

Boothman, D. (2004). Traduzione e traducibilità. In F. Frosini & G. Liguori (Eds.), *Le parole di Gramsci: Per un lessico dei Quaderni del carcere* (pp. 247–266). Carocci.

Burgio, A. (2011). "L'orchestra non crede il direttore sia un padrone oligarchico": Su democrazia e transizione in Gramsci. In G. Cospito (Ed.), *Gramsci tra filologia e storiografia: Scritti per Gianni Francioni* (pp. 121–153). Bibliopolis.

Castro Orellana, R. (2022). Poshegemonía, multitud y neoliberalismo. *Res Publica: Revista de las Ideas Políticas, 25*, 361–373.

Cospito, G. (2021). Gramsci e il marxismo come storicismo assoluto. *Filosofia Italiana*, 31–45.

Dallmayr, F. (2004/2008). Laclau y la hegemonía: Algunas advertencias (pos)hegelianas. In S. Critchley & O. Marchart (Eds.), *Laclau: Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 75–85). Fondo de Cultura Económica.

Dyrberg, T. B. (2004/2008). Lo político y la política en el análisis del discurso. In S. Critchley & O. Marchart (Eds.), *Laclau: Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 298–316). Fondo de Cultura Económica.

Filippini, M. (2019). Decentrare il populismo: Quattro critiche a Laclau. In F. M. Cacciatore (Ed.), *Il momento populista: Ernesto Laclau in discussione* (pp. 75–98). Mimesis.

Frosini, F. (2009). *Da Gramsci a Marx: Ideologia, verità e politica*. DeriveApprodi.

Frosini, F. (2010). *La religione dell'uomo moderno: Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*. Carocci.

Frosini, F. (2012). Spazio/tempo ed egemonia/verità: Due questioni (gramsciane) per Ernesto Laclau. In M. Baldassarri & D. Melegari (Eds.), *Populismo e democrazia radicale: In dialogo con Ernesto Laclau* (pp. 175–191). Ombre Corte.

Garrido, A. (2022). El príncipe y el démos: «Folklore» jurídico, centralismo democrático, filología viviente. In J. L. Villacañas & A. Garrido (Eds.), *Efecto Gramsci: De la renovación del marxismo al populismo contemporáneo* (pp. 123–162). Lengua de Trapo.

Garrido, A. (2025a). "Deseo de plenitud" y límites del discurso: Una lectura de Hegemonía y estrategia socialista a la luz de la teoría de la traducibilidad. *The International Gramsci Journal, 6*, 100–117.

Garrido, A. (2025b). La potencia subalterna: En torno al lugar de los "grupos y clases subalternas" en los Cuadernos de la cárcel de Antonio Gramsci. *Agora: Papeles de Filosofía, 44*, 1–16.

Gerratana, V. (1977). Stato, partito, strumenti e istituti dell'egemonia nei «Quaderni del carcere». In B. De Giovanni, V. Gerratana, & L. Paggi (Eds.), *Egemonia, Stato, partito in Gramsci* (pp. 37–53). Editori Riuniti.

Glynos, J., & Stavrakakis, Y. (2004/2008). Encuentros del tipo real: Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau. In S. Critchley & O. Marchart (Eds.), *Laclau: Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 249–267). Fondo de Cultura Económica.

Gramsci, A. (2014). *Quaderni del carcere* (V. Gerratana, Ed.; 4 voll.). Einaudi.

Guzzone, G. (2023). *Ogni uomo è scienziato: Dialettica e scienze della natura nei Quaderni del carcere di Gramsci*. Viella.

Howarth, D. (1998). Discourse theory and political analysis. In E. Scarbrough & E. Tanenbaum (Eds.), *Research strategies in social sciences: A guide to new approaches* (pp. 268–293). Oxford University Press.

Howarth, D. (2015). *Ernesto Laclau: Post-Marxism, populism and critique*. Routledge.

Izzo, F. (2009). *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*. Carocci.

Izzo, F. (2021). *Il moderno Principe di Gramsci: Cosmopolitismo e Stato nazionale nei Quaderni del carcere*. Carocci.

Laclau, E., & Mouffe, C. (1985/2001). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. Verso.

Laclau, E., & Zac, Z. (1994). Minding the gap: The subject of politics. In E. Laclau (Ed.), *The making of political identities* (pp. 11–39). Verso.

Laclau, E. (1981). Teorías marxistas del Estado: Debates y perspectivas. In N. Lechner (Ed.), *Estado y política en América Latina* (pp. 25–59). Siglo XXI.

Laclau, E. (1990). *New reflections on the revolution of our time*. Verso.

Laclau, E. (1996). *Emancipation(s)*. Verso.

Laclau, E. (2000a). Identity and hegemony: The role of universality in the constitution of political logics. In J. Butler, E. Laclau, & S. Žižek, *Contingency, hegemony, universality: Contemporary dialogues on the left* (pp. 44–89). Verso.

Laclau, E. (2000b). Structure, history and the political. In J. Butler, E. Laclau, & S. Žižek, *Contingency, hegemony, universality: Contemporary dialogues on the left* (pp. 182–212). Verso.

Laclau, E. (2004/2008). Atisbando el futuro. In S. Critchley & O. Marchart (Eds.), *Laclau: Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 347–404). Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2005). *On populist reason*. Verso.

Laclau, E. (1980/2022). Togliatti e la politica. *La Fionda, 1*, 297–309.

Liguori, G. (2004). Stato-società civile. In F. Frosini & G. Liguori (Eds.), *Le parole di Gramsci: Per un lessico dei Quaderni del carcere* (pp. 208–226). Carocci.

Maltese, P. (2013). L'egemonia costituente dei Quaderni del carcere di Gramsci. *Studi sulla Formazione, 16*, 181–195.

Marchart, O. (2004/2008). La política y la diferencia ontológica: Acerca de lo «estrictamente filosófico» en la obra de Laclau. In S. Critchley & O. Marchart (Eds.), *Laclau: Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 77–97). Fondo de Cultura Económica.

Marchart, O. (2007/2009). *El pensamiento político posfundacional: La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.

Mazzolini, S. (2022). Hegemonía y populismo en Laclau: Un recorrido genealógico. In J. L. Villacañas & A. Garrido (Eds.), *Efecto Gramsci: De la renovación del marxismo al populismo contemporáneo* (pp. 373–409). Lengua de Trapo.

Modonesi, M. (2020). *Rivoluzione passiva: Antologia di studi gramsciani*. Unicopli.

Mustè, M. (2016). Lo storicismo di Croce e la morte della metafisica: Intervista a Marcello Mustè. *Diacritica, 10*.

Mustè, M. (2018). *Marxismo e filosofia della praxis: Da Labriola a Gramsci*. Viella.

Norris, A. (2006). Ernesto Laclau and the logic of the "political". *Philosophy & Social Criticism, 32*, 111–134.

Palti, E. (2010). *Verdades y saberes del marxismo: Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Fondo de Cultura Económica.

Prestipino, G. (2004). Dialettica. In F. Frosini & G. Liguori (Eds.), *Le parole di Gramsci: Per un lessico dei Quaderni del carcere* (pp. 55–73). Carocci.

Preterossi, G. (2022). *Teologia politica e diritto*. Laterza.

Retamozo, M., & Stoessel, S. (2014). El concepto de antagonismo en la teoría política contemporánea. *Estudios Políticos, 44*, 13–34.

Rivera García, A. (2015). De la hegemonía al populismo: Ernesto Laclau, la evolución de un «schmittiano antischmittiano». In R. Castro Orellana (Ed.), *Poshegemonía: El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina* (pp. 29–48). Biblioteca Nueva.

Ruiz Sanjuán, C. (2017). The development of the concept of populism in Laclau's political theory. In A. F. Gistau & J. R. Velasco (Eds.), *Contemporary approaches in philosophical and humanistic thought* (pp. 89–108). Aracne.

Sánchez Berrocal, A. (2021). Nietzscheanismo de izquierdas y postestructuralismo: Sobre una fuente de la teoría populista. *Azimuth: Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age, IX*, 107–120.

Serra, P. (2022). *Perché studiare il populismo argentino*. Rogas Edizioni.

Smith, A. M. (1998). *Laclau and Mouffe: The radical democratic imaginary*. Routledge.

Thomas, P. (2013). Gramsci e le temporalità plurali. In L. Basso (Ed.), *Tempora multa: Il governo del tempo* (pp. 191–224). Mimesis.

Thomas, P. (2015). Gramsci's Marxism: The "philosophy of praxis". In M. McNally (Ed.), *Antonio Gramsci* (pp. 1–22). Palgrave Macmillan.

Thomas, P. (2021). After (post) hegemony. *Contemporary Political Theory, 20*(2), 318–340.

Villacañas, J. L. (2015). *Populismo*. La Huerta Grande.

Volpi, A. (2024). Dal politico al populismo: Carl Schmitt ed Ernesto Laclau. In D. Palano (Ed.), *L'appello al popolo: Indagini sulla logica populista* (pp. 93–118). Mimesis.

Zaidan, L. (2025). Volver al futuro: Hacia una teoría materialista del populismo. *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política, 14*, 275–291.