





Centro interuniversitario di ricerca per gli studi gramsciani  
International Gramsci Society Italia

PER GRAMSCI / 3

Serie di testi e saggi diretta da Giorgio Baratta, Fabio Frosini,  
Guido Liguori, Pasquale Voza  
Comitato editoriale: Carlos Nelson Coutinho, Eric J. Hobsbawm,  
Domenico Losurdo, Gerardo Marotta, Marina Paladini Musitelli,  
Giuseppe Prestipino, Edoardo Sanguineti, André Tosei

«Il mondo è grande e terribile e complicato. Ogni azione lanciata sulla  
sua complessità sveglia echi inaspettati»

A. Gramsci

I lettori che desiderano  
informazioni sui volumi  
pubblicati dalla casa editrice  
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore  
via Sardegna 50,  
00187 Roma,  
telefono 06 / 42 81 84 17,  
fax 06 / 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:  
<http://www.carocci.it>

# Le parole di Gramsci

Per un lessico dei *Quaderni del carcere*

A cura di Fabio Frosini e Guido Liguori



Carocci editore

1ª edizione, gennaio 2004  
© copyright 2003 by  
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Finito di stampare nel dicembre 2003  
per i tipi delle Arti Grafiche Editoriali srl, Urbino

ISBN 88-430-2853-7

Riproduzione vietata ai sensi di legge  
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,  
è vietato riprodurre questo volume  
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,  
compresa la fotocopia, anche per uso interno  
o didattico.

# Indice

<b>Premessa</b> di <i>Fabio Frosini e Guido Liguori</i>	9
<b>Avvertenza</b>	13
<b>Americanismo e fordismo</b> di <i>Giorgio Baratta</i>	15
<b>Brescianesimo</b> di <i>Marina Paladini Musitelli</i>	35
<b>Dialettica</b> di <i>Giuseppe Prestipino</i>	55
<b>Egemonia</b> di <i>Giuseppe Cospito</i>	74
<b>Filosofia della praxis</b> di <i>Fabio Frosini</i>	93
<b>Giacobinismo</b> di <i>Rita Medici</i>	112
<b>Ideologia</b> di <i>Guido Liguori</i>	131
<b>Nazionale-popolare</b> di <i>Lea Durante</i>	150

<b>Riforma e Rinascimento</b> di <i>Fabio Frosini</i>	170
<b>Rivoluzione passiva</b> di <i>Pasquale Voza</i>	189
<b>Stato-società civile</b> di <i>Guido Liguori</i>	208
<b>Struttura-superstruttura</b> di <i>Giuseppe Cospito</i>	227
<b>Traduzione e traducibilità</b> di <i>Derek Boothman</i>	247
<b>Indice dei nomi</b>	267



# Premessa

La tendenza a “sollecitare i testi”, contro cui lo stesso Gramsci non ha mancato di mettere in guardia, contraddistingue buona parte della storia delle interpretazioni e si è forse addirittura accentuata nel corso dell’ultimo decennio. Tale tendenza ha le sue cause principali in due fattori: da una parte, il carattere “aperto” dei *Quaderni del carcere*, il fatto che essi non sono stati pubblicati dal loro autore, rimanendo allo stato di appunti, nonché lo spirito di ricerca e dialogicità che li pervade; dall’altra, la commistione fra teoria e politica che inevitabilmente – e a lungo proficuamente – ne ha accompagnato e ancora a volte ne accompagna la lettura e l’interpretazione, ma che conduce anche a forzature, parzialità, unilateralità.

Da questa constatazione è nata l’esigenza di un lessico dei *Quaderni* (impresa fino ad ora mai tentata), che mirasse a fissare alcune linee-guida per la comprensione di questa peculiarissima “opera”, a tracciare dei sentieri di lettura, che nel suo caos apparente pure esistono, a rileggere il testo con rigore filologico e con gli strumenti più sofisticati a nostra disposizione, per ripartire da ciò che Gramsci ha lasciato scritto – e dal *modo* in cui l’ha lasciato scritto – liberando la sua opera da tutta una serie di interpretazioni datate che oggi rischiano di soffocarne lo spirito e la capacità di essere presente nel mondo attuale; nella consapevolezza, però, che *interpretare* è non solo inevitabile, ma è anche l’unica via alla comprensione di un testo o di un evento.

Ma l’idea di un lessico dei *Quaderni* è nata anche da un’esigenza di diverso ordine, che proviamo qui a enunciare. Come ha sostenuto Leonardo Paggi, la scrittura di Gramsci non «persequ[e] rigorose definizioni formali», e anzi «spesso assum[e] polemicamente il linguaggio dei suoi avversari, caricandolo di significati allusivi che è possibile precisare solo tenendo presente la trama generale di pensiero». Tuttavia, non crediamo che questo renda impresa vana il tentativo di costruire un tale *lessico*, a condizione che questo lavoro venga intrapreso con la dovuta consapevolezza della specificità dell’oggetto che ci si trova di fronte. Seguendo, infatti, passo passo la “vita” dei diversi concetti all’opera nei *Quaderni* – sfruttando gli strumenti che l’edizione critica messa a punto da Valentino Gerratana, e quelli che la filologia gramsciana ha prodotto in seguito, offrono per la ricostruzione diacronica della riflessione carceraria – si giunge a delineare una trama teorica che *nel suo insieme* fornisce una mappa plausibile e praticabile di un pensiero che al-

trimenti rischia di essere ridotto a pozzo senza fondo da cui trarre citazioni per sostenere tutto e il suo contrario, come non raramente è stato fatto.

Il progetto che sta alla base di questo lavoro sul lessico implica dunque una forte accentuazione della dimensione temporale – del «ritmo del pensiero in isviluppo», per usare le parole di Gramsci – nella ricostruzione e nella comprensione del pensiero consegnato ai *Quaderni*. È evidente che una tale assunzione rende fragile, destinata a non cogliere l'essenziale di un pensiero dialettico, qualsiasi lemmatizzazione rigida, poggiante sull'idea che i termini gramsciani possano essere definiti in modo univoco una volta per tutte.

Si pensi d'altronde all'importanza che Gramsci assegna al linguaggio, convinzione derivatagli anche dalla sua formazione universitaria, che sembrava avviarlo a una brillante carriera accademica nel campo della glottologia e della linguistica, prima che gli ideali di riscatto delle «classi subalterne» ne segnassero diversamente il destino. La lingua è per lui il primo e ineludibile livello in cui è contenuta la visione del mondo di ciascun individuo. Non solo: per Gramsci il registro metaforico di una lingua è ineliminabile e per certi versi addirittura primario rispetto a quello letterale, perché è in esso che si depositano, concretandosi, i momenti di frizione e di scarto tra passato e presente e tra presente e futuro, come quando si assumono in senso metaforico i termini appartenuti a civiltà precedenti o, viceversa, si coniano nuove metafore per rendere accettabili e pensabili dei concetti nuovi: in entrambi i casi vi è una tensione interna alle parole, che è una tensione temporale, costruttiva, che occorre cogliere se si vuole aspirare a comprendere le dinamiche storiche.

Tracciare una mappa dei percorsi compiuti dai grandi concetti nel corpo dei *Quaderni* ci appariva dunque premessa a un'ulteriore ricerca sul lessico gramsciano. Da questi convincimenti è nato, nell'ottobre 2000, il seminario sul lessico dei *Quaderni* della International Gramsci Society Italia (IGS Italia). Fin dall'inizio abbiamo deciso di rinunciare, sia pure a malincuore, all'apporto di tanti amici e maestri che potevano essere con noi solo saltuariamente, per privilegiare il ricorso alle forze di coloro i quali erano in grado di impegnarsi, con una presenza costante, in un lavoro continuativo e organico. Come è documentato anche dal sito web della IGS Italia ([www.gramscitalia.it](http://www.gramscitalia.it)), i partecipanti al seminario – tra venti e quaranta persone, studiosi e studiosi che raggiungevano Roma da molti luoghi d'Italia, a cui via via si è unito un numero sempre crescente di giovani, studentesse e studenti universitari, laureandi, laureati, dottorandi, attirati da un metodo di studio collettivo severo ma aperto e disponibile allo scambio di esperienze e competenze diverse – si sono riuniti con una cadenza in media trimestrale, dopo aver ricevuto e letto in anticipo la relazione da discutere, di volta in volta dedicata a un lemma diverso, individuato come rilevante nella trama del *discorso* gramsciano. Ogni relazione ha tentato di delineare l'origine del lemma in questione (con eventuali riferimenti anche agli scritti precedenti il 1926), il ruolo da esso svolto nel sistema concettuale dell'autore, la sua evoluzione all'interno dei *Quaderni*.

Durante ciascuna seduta, la relazione introduttiva è stata analizzata, discussa, criticata, sia dai due *discussants* ogni volta designati, sia dagli altri presenti. In seguito ogni relazione è stata riscritta dai rispettivi autori, recependo i commenti, le osservazioni, i suggerimenti che essi hanno ritenuto opportuno accogliere. Questo libro raccoglie la maggior parte delle relazioni discusse, ulteriormente rielaborate in vista della pubblicazione in volume, frutto dunque di un lavoro individuale e collettivo insieme, per ricordare il quale riportiamo più avanti le date degli incontri e i nomi dei *discussants*, pur sottolineando il contributo davvero fondamentale di *tutti* i partecipanti.

Il libro si articola in tredici saggi, ognuno dei quali è dedicato a un lemma o coppia di lemmi, analizzati secondo un metodo unitario: fedeltà al testo, attenzione allo svolgimento diacronico del concetto nell'ambito della *storia* interna dell'opera, ricezione critica dello "stato dell'arte" sull'argomento. Non tutti i lemmi fondamentali dei *Quaderni* sono presenti: si tratta di un *work in progress*. Tuttavia, quanto fatto fin qui ci pare significativo e meritevole di essere sottoposto al giudizio del pubblico e al vaglio dei lettori. Con l'augurio che siano molti le giovani e i giovani che, anche per questa via, troveranno il modo per incontrare un autore indubbiamente difficile, ma anche appassionante e coinvolgente come pochi.

Gli incontri del seminario della IGS Italia sul lessico dei *Quaderni* hanno avuto luogo presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Roma Tre. Cogliamo l'occasione per ringraziare in particolare i professori Giacomo Marramo e Roberto Pujia, che si sono adoperati per assicurare tale ospitalità. Qui di seguito l'elenco degli incontri:

- 27 ottobre 2000: *Struttura e datazione dei "Quaderni"*, relatore Fabio Frosini, *discussants* Giuseppe Cospito e Raul Mordenti;
- 27 gennaio 2001: *Dialettica*, relatore Giuseppe Prestipino, *discussants* Giorgio Baratta e Roberto Finelli;
- 27 aprile 2001: *Struttura-sovrastuttura*, relatore Giuseppe Cospito, *discussants* Fabio Frosini e Giuseppe Prestipino;
- 6 luglio 2001: *Scuola ed educazione*, relatrice Rosemary Dore Soares, *discussants* Giorgio Baratta e Mario Alighiero Manacorda;
- 14 dicembre 2001: *Rivoluzione passiva*, relatore Pasquale Voza, *discussants* Francesco M. Biscione e Rita Medici;
- 1° marzo 2002: *Stato e società civile*, relatore Guido Liguori, *discussants* Lothar Knapp e Rita Medici;
- 19 aprile 2002: *Filosofia della praxis*, relatore Fabio Frosini, *discussants* Roberto Finelli e Alessandro Mazzone;
- 5 luglio 2002: *Americanismo e fordismo*, relatore Giorgio Baratta, *discussants* Fabio Frosini e Pasquale Voza;
- 8 novembre 2002: *Brescianesimo*, relatrice Marina Paladini Musitelli, *discussants* Fabio Frosini e Pasquale Voza;
- 17 gennaio 2003: *Giacobinismo*, relatrice Rita Medici, *discussants* Roberto Finelli ed Elisabetta Gallo;

- 21 febbraio 2003: *Traducibilità e traduzione*, relatore Derek Boothman, *discussants* Fabio Frosini e Costanza Orlandi;
- 4 aprile 2003: *Riforma e Rinascimento*, relatore Fabio Frosini, *discussants* Lea Durante e Lothar Knapp;
- 23 maggio 2003: *Egemonia*, relatore Giuseppe Cospito, *discussants* Guido Liguori e Giuseppe Prestipino;
- 27 giugno 2003: *Nazionale-popolare*, relatrice Lea Durante, *discussants* Giorgio Baratta e Marina Paladini Musitelli;
- 11 luglio 2003: *Ideologia*, relatore Guido Liguori, *discussants* Roberto Finelli e Pasquale Voza.

In molte fasi del nostro lavoro abbiamo potuto contare sull'interesse e sull'incoraggiamento di due studiosi appassionati, lucidi, disponibili, straordinariamente partecipi, benché fossero già stati maestri di molte generazioni di studiosi, quanti altri mai meritevoli per aver meditato profondamente Gramsci e avere insegnato, a noi e a tanti altri, a studiarlo e a "usarlo" nei propri studi: Valentino Gerratana e Giuseppe Petronio. Ad essi, che non sono più, dedichiamo questo lavoro.

FABIO FROSINI GUIDO LIGUORI

# Avvertenza

Il riferimento alle note dei *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975 (1977<sup>2</sup>), compare, direttamente nel testo, introdotto dalla lettera Q, seguita dai numeri di quaderno, nota ed eventualmente pagina o pagine, lettera indicante prima o seconda stesura o stesura unica, titolo della nota, sua (presunta) datazione.

La presenza di numeri romani dopo il numero di quaderno e di nota (ad esempio: Q 10 II, 41 III, 1302) indica nel primo caso la bipartizione del *Quaderno 10*, nel secondo la numerazione interna ad alcune note gramsciane (quando siano state suddivise dall'autore in più punti), secondo i dettami dell'edizione critica.

Con la lettera Q seguita da virgola e numero arabo viene indicato il rimando alle pagine della stessa edizione per quel che concerne gli elenchi di temi e le traduzioni dell'autore (non recanti numerazione di nota), nonché l'apparato critico (da Q, 2357 in avanti).

Si ricorda che nei testi citati dai *Quaderni* sono riportate tra parentesi quadre – secondo la lezione dell'edizione critica – le aggiunte interlineari o marginali apportate da Gramsci, tra parentesi angolari gli interventi dei curatori dell'edizione critica stessa. Per questo gli interventi nei testi gramsciani degli autori di questo volume sono tra parentesi quadra e contrassegnati dalle iniziali dell'autore. I tre punti posti tra parentesi quadra indicano, come è d'uso, una elisione del testo operata dagli autori del volume.



# Americanismo e fordismo

di Giorgio Baratta

## I

### L'espressione

«Americanismo e fordismo», espressione paradigmatica per il pensiero carcerario di Gramsci, compare sei volte nei *Quaderni*, di cui quattro in momenti strategici: è l'undicesimo degli "argomenti principali" elencati all'inizio del *Quaderno 1*, titolo di una nota densa e risolutiva (Q 4, 52), "appendice" all'elenco dei "saggi principali" ideati «per una storia degli intellettuali italiani» all'inizio del *Quaderno 8*, titolo di un quaderno speciale, il 22. Altre due volte compare nel *Quaderno 9*, come titolo delle note 72 e 74, in contesti più circoscritti. Consideriamo rapidamente queste ricorrenze.

La prima pagina del *Quaderno 1* è stata datata dall'autore: 8 febbraio 1929. L'undicesimo degli "argomenti principali" è preceduto dal decimo, «La "quistione meridionale" e la quistione delle isole», e dal nono, «Osservazioni sulla popolazione italiana: sua composizione, funzione dell'emigrazione». È da notare che, mentre nella prima lettera progettuale dei *Quaderni*, del 19 marzo 1927, Gramsci non vi aveva fatto cenno, nella lettera del 25 marzo 1929, invece, egli indica «l'americanismo e il fordismo» come uno dei «tre argomenti» in cui si condensa il suo «piano intellettuale»<sup>1</sup>. È una novità importante, che implica una modificazione di questo "piano" dalla prima germinazione nel 1927 all'avvio della realizzazione nel 1929. Tra queste due date si colloca un intenso periodo di "studi americani"<sup>2</sup>.

1. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo 1996, p. 248.

2. Rinvio qui a *Libri e articoli indicati da Gramsci*, in A. Gramsci, *Quaderno 22. Americanismo e fordismo*, a cura di F. De Felice, Einaudi, Torino 1978, pp. 121-4. All'elenco fornito da De Felice vanno aggiunte le traduzioni francesi del libro di H. Ford, *Aujourd'hui et demain* (in collaborazione con S. Crowther), Payot, Paris 1926 e di due romanzi: *Le Pétrole*, Michel, Paris 1928, di Upton Sinclair e *Babbitt*, Librairie Stock, Paris 1930, di Sinclair Lewis: la prefazione di V. Cambon a *Ma vie et mon oeuvre* di Ford (citata nell'elenco) e gli articoli: L. Bondini, *L'idea Ford*, in "La Nuova Italia", 7, 1932, pp. 256-63; G. A. Borgese, *Strano interludio*, in "Corriere della Sera", 15 marzo 1932; A. Capasso, *Un libro di Daniel Rops*, in "La Nuova Italia", 2, 1933, pp. 68-72. Una fonte importante dell'analisi gramsciana dell'americanismo, non riportata nell'elenco, è il numero speciale del 14 ottobre 1927, dedicato alla letteratura degli Stati Uniti, di "Die literarische Welt", che Gramsci ha interamente tradotto nel corso del 1929, prima di accingersi alla stesura del *Quaderno 1* (cfr. *Quaderno A*, inedito, pp. da 1 a 50 bis).

Prima di intitolare Q 4, 52 *Americanismo e fordismo*, Gramsci, come segnala Gerratana nell'edizione critica (Q, 489), le aveva assegnato il titolo, poi cancellato e sostituito, di "*Animalità e industrialismo*", già assegnato a Q 1, 158 e successivamente a Q 22, 10. La nota Q 4, 52, databile nel novembre 1930, segue (e in misura minore precede) una non trascurabile serie di note intitolate *Americanismo* e altre con titoli o contenuti ad esso connessi. Non esistono invece note intitolate esclusivamente *Fordismo*.

Il *Quaderno 8*, la cui prima parte è dedicata a «note sparse e appunti per una storia degli intellettuali italiani», si apre con un elenco di «saggi principali» (steso sul finire del 1930) che si conclude con l'indicazione di «americanismo e fordismo» quale unica delle «appendici» previste (Q, 936). Il tema non appare qui come un «argomento principale» e tuttavia la sua posizione di «appendice» alla problematica in esame è tutt'altro che trascurabile, perché dà orizzonte internazionale a una problematica specificamente italiana.

Il *Quaderno 22* (databile tra febbraio e marzo 1934) si apre con una densa e illuminante nota, un testo B, che affronta una «serie di problemi che devono essere esaminati sotto questa rubrica generale e un po' convenzionale di "americanismo e fordismo"» (Q 22, I, 2139, B). Siamo avvertiti che ci troviamo in presenza di una espressione non immediatamente perspicua, in certo modo ellittica. Sta di fatto che la «serie di problemi» indicata sembra *approfondire ed estendere* la portata di americanismo e fordismo rispetto al suo significato nei primi *Quaderni*. Per altro verso, la stesura del *Quaderno 22* tradisce – contro le promesse e premesse della nota introduttiva – una certa fretta e approssimazione. Come accade per altri "quaderni speciali", inoltre (anche se in modo meno vistoso che, ad esempio, per il *Quaderno 24* sul «giornalismo»), il *Quaderno 22* non riprende precedenti note pur importanti, che restano così di stesura unica.

Per quanto riguarda le menzionate ricorrenze nel *Quaderno 9*, occorre osservare che qui lo sguardo è rivolto a un tema particolare: quello degli «alti salari pagati dal Ford» (Q 9, 72, 1143, A). Gerratana (Q, 2842) ipotizza che in queste due note si registri la reazione di Gramsci alla lettura di un articolo del luglio 1932, ciò che rappresenta uno sporadico episodio rispetto all'intensa stagione dei precedenti "studi americani".

## 2

**Primi quaderni**

A parte la nota introduttiva, il *Quaderno 22* contiene quindici note C. Esse corrispondono – con varianti e ampliamenti che non modificano la sostanza dell'argomentazione – a nove note A del *Quaderno 1*, due del *Quaderno 3*, due del *Quaderno 4*, una del *Quaderno 9*, una, infine, a metà tra *Quaderno 4* e *Quaderno 9*. Considerando la datazione presuntiva di Gerratana e Francioni<sup>3</sup>, possiamo constatare che la quasi totalità delle note A (dal Qua-

3. Utilizziamo qui la tabella predisposta da G. Francioni in *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 136-46.



dermo 1 al *Quaderno 4*) è stata scritta tra il 1929 e il 1930. Le note del *Quaderno 9* risalgono al 1932.

Il grosso di “americanismo e fordismo” rientra quindi nella prima, anzi primissima fase di elaborazione dei *Quaderni*. Può apparire perciò sorprendente la sottolineatura e ciò che abbiamo chiamato l’approfondimento e l’estensione (quantitativa e qualitativa) con cui Gramsci presenta “americanismo e fordismo” nel 1934.

## 3

**Egemonia**

Sotto la trama frammentaria e dispersiva, strutturalmente “miscelanea” del *Quaderno 1* affiora, grazie al microscopio dell’analisi tematica, una regia estremamente attenta e consapevole.

Potremmo considerare il *Quaderno 1* come l’esposizione del tema dell’“egemonia” – un tema per sua natura inter- o addirittura antidisciplinare – *allo stato nascente*.

La nota 61 introduce, dopo precedenti, rapidi colpi di sonda, l’argomento “americanismo”. Se colleghiamo questa nota con la 43 (che, considerata unitariamente con la 44, costituisce un vero e proprio trattatello storico-sociale su Risorgimento e questione meridionale), ci accorgiamo del senso che ha la collocazione sopra riferita dell’undicesimo “argomento principale” dopo i due che lo precedono.

L’*egemonia americana* nel mondo grande e terribile e complicato – che Gramsci presenta come la grande novità dello sviluppo del capitalismo rispetto ai tempi di Marx (e per alcuni versi di Lenin) – determina infatti, come vedremo, l’*internazionalizzazione* della «questione meridionale», esaminata nei famosi *Temi* del 1926. È significativo, a proposito del nesso tra l’undicesimo e il nono “argomento principale”, il fatto che Gramsci, in apertura della nota 61, consideri «condizione preliminare» dell’«americanismo nella sua forma più compiuta» la «razionalizzazione della popolazione» (Q 1, 61, 70, A) (nel testo C «razionalizzazione della composizione demografica»: Q 22, 1, 2140). Il concetto di “composizione della popolazione” ci riconduce a una questione-madre dei *Quaderni*: la relazione tra “popolo” o “popolazione” e “classi”.

Associando il termine “americanismo” a quello sottinteso di “egemonia americana”<sup>4</sup>, intendiamo cogliere il significato essenziale della prima parte della endiadi che costituisce il *lemma* qui studiato e insieme esibire la sua ottica, cioè la capacità di indagare i nessi geoculturali e geopolitici tra Italia, Europa, America e mondo; l’aspetto etico-culturale e antropologico del modo di produzione capitalistico nella sua determinazione tecnico-materiale “fordista”; la sorprendente onda lunga che l’americanismo rappresenta non solo nell’epoca del fordismo, studiata da Gramsci, bensì, oltre quest’epoca, nei tempi che giungono sino ai nostri giorni.

4. Mi permetto qui di rinviare al capitolo 8 del mio libro *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2003.

#### 4 Americanismo

Il percorso descritto dalla nota 61 è esemplare per la chiarificazione del rapporto tra americanismo ed *egemonia americana*, ma anche del rapporto tra egemonia ed economia. Non è qui ancora organicamente evidente – e non lo sarà in nessuna, singolarmente presa, delle note precedenti il *Quaderno 22* – come la novità dell’americanismo riguardi complessivamente una strutturazione dello Stato, una produzione culturale e una determinazione antropologica adeguate alla «necessità immanente di giungere all’organizzazione di un’economia programmatica» (Q 22, 2, 2141), e riguardi quindi la modalità che il capitalismo ha elaborato per affrontare, dal suo angolo visuale, i medesimi problemi che determinano nel mondo contemporaneo la “necessità immanente” del socialismo.

I motivi determinanti (se leggiamo la nota 61 insieme con la 135, anch’essa intitolata *Americanismo*) risultano tuttavia già dati. La potenza dell’America ha come premessa la sua “verginità” storico-culturale, ciò che costituisce un motivo di debolezza rispetto alla ricchezza delle “tradizioni” europee, ma per altro verso le risparmia il peso delle sedimentazioni “passive” e delle incrostazioni “parassitarie” connesse con la composizione demografica e di classe della società europea. Alla premessa consegue il risultato, una nuova configurazione dell’economia in relazione con lo Stato, quindi anche una nuova forma di Stato:

Lo Stato è lo Stato liberale, non nel senso del liberalismo doganale, ma nel senso più essenziale della libera iniziativa e dell’individualismo economico, giunto con mezzi spontanei, per lo stesso sviluppo storico, al regime dei monopoli (Q 1, 134, 125, A).

Gramsci ha di mira qualcosa che non è certamente una scoperta: il capitalismo monopolistico di Stato. Sua è la scoperta della questione *egemonica* connessa con tale formazione.

La consapevolezza di tale questione giunge a una conclusione dilemmatica, espressione di un dramma storico tutto aperto.

Sia qui consentito citare un aneddoto. Ercole Piacentini, il fedele compagno di Turi, mi raccontò che un giorno Gramsci, in apertura di una delle consuete “lezioni del carcere”, a un dipresso disse: «Compagni, oggi parleremo di americanismo e fordismo. Tenete a mente che dopo l’avvento dell’americanismo tutto è cambiato. Di lì dobbiamo partire se vogliamo fare non come in Russia, ma come è necessario per costruire il socialismo in Occidente». Si trattava quindi di un problema, prima ancora che di egemonia all’interno del capitalismo, di egemonia mondiale. Era in gioco la questione decisiva della rivoluzione: non a caso Gramsci sottolinea la lungimiranza dell’“Ordine Nuovo”, «che sosteneva un suo “americanismo”» (Q 1, 61, 72, A; cfr. anche Q 1, 57, 68, A).

La conclusione dilemmatica della nota 61 riguarda – senza perdere di vista il dilemma più profondo tra rivoluzione attiva e passiva – la vicenda in-

tercapitalistica. La novità dell'americanismo è che nella moderna America «l'egemonia nasce dalla fabbrica e non ha bisogno di tanti intermediari politici e ideologici» (Q 1, 61, 72). Razionalità e modernità sono figlie dell'industrialismo e della sua capacità di innovazione, dalla sfera immediata dell'economia sino alla «elaborazione forzata di un nuovo tipo umano». Il problema, enorme, è che in questa fase «economico-corporativa»

non si è verificata ancora (se non sporadicamente, forse) alcuna fioritura “superstrutturale”, quindi non è ancora stata posta la questione fondamentale dell'egemonia: la lotta avviene con armi prese dall'arsenale europeo e ancora imbastardito, quindi appaiono e sono “reazionarie” (*ibid.*).

Ma che significa ciò, se la novità dell'americanismo consiste precisamente nella nascita dell'egemonia dalla fabbrica? Qual è «la questione fondamentale dell'egemonia»? Che cosa sta avvenendo in Europa? Come si rapporta essa a quello che Gramsci più avanti chiamerà il «peso implacabile della [...] produzione economica» (Q 3, 11, 296, A)?

Questa problematica va inquadrata in un quesito squisitamente “filologico” concernente il rapporto tra “americanismo e fordismo” e l'evoluzione del pensiero carcerario di Gramsci. Questo argomento, l'abbiamo visto, nasce con la nascita stessa dei *Quaderni*. Ha uno sviluppo rapido, impetuoso, poi si acquieta. Viene infine ripreso in grande stile con l'omonimo quaderno speciale. Quando stende questo *Quaderno 22*, Gramsci aveva ormai abbandonato, a vantaggio di una concezione matura dell'egemonia, alcuni caratteri tendenzialmente ancora meccanicistici nella configurazione del nesso struttura-superstrutture<sup>5</sup>. Grazie all'approfondimento del concetto di egemonia, Gramsci aveva abbandonato anche certe precedenti “illusioni”, che potremmo definire *economicistiche*, sul primato dell'America e dell'americanismo nei confronti delle tradizioni egemoniche europee. E tuttavia, come dimostrano la nota introduttiva e l'ampiezza di articolazione del *Quaderno 22*, nonostante e in certo senso in forza della caduta di queste residue illusioni, non si attenua, ma piuttosto viene esaltata, la novità epocale (economica, politica, culturale, demografica, antropologica) dell'americanismo.

La complessa vicenda di “americanismo e fordismo” getta luce su un aspetto delicato dell'evoluzione complessiva dei *Quaderni*. Certamente Gramsci matura il suo pensiero sì da superare progressivamente concezioni non adeguate alla novità concettuale della teoria dell'egemonia. I primi quaderni – dal primo a parti dei quaderni 4, 5, 6 e 7 – non perdono però la loro freschezza e originalità. Al contrario: insieme col ridimensionamento e la correzione di alcuni elementi in essi contenuti, resta intatto il loro carattere fondativo, in certo senso la definitività di determinate acquisizioni. Ma se le cose stanno così, siamo immessi in un andamento circolare o labirintico del percorso dei *Quaderni*, che da questo punto di vista, potremmo dire, non hanno né capo né coda, né un inizio né una fine.

5. Su questo rinvio *infra*, al capitolo *Egemonia* di G. Cospito.

## 5

**Sviluppo e arretratezza**

L'“americanismo” è un fenomeno insieme americano (il nuovo ordine del capitalismo avvistato negli Stati Uniti), europeo (bisogno di imitazione o, al contrario, “ondata di panico”) e mondiale (egemonia americana, imperialismo). In quanto espressione della “modernità”, l'americanismo costituisce e promuove l'incremento del primato (connaturato al capitalismo) dell'industria sull'agricoltura, della città sulla campagna. Questi due primati sono connessi ma non coincidono. Q I, 43 comincia a gettare luce su ognuno di essi e sul loro nesso, che Gramsci considera a livello nazionale e internazionale.

La problematica economica, sociale e politica del rapporto tra città e campagna, come tra industria e agricoltura, entra in contrappunto con l'analisi delle differenze e del contrasto territoriale tra Nord e Sud, come tra Occidente e Oriente. Si tratta a loro volta di distinzioni specifiche e non simmetriche, che tuttavia parzialmente si intrecciano e si sovrappongono. Risulta un quadro complesso e differenziato, un “modello” in cui appare possibile inserire i vari tasselli del processo di mondializzazione in atto.

Giuseppe Prestipino<sup>6</sup> ha dimostrato come lo sviluppo delle categorie-chiave del pensiero di Gramsci – a cominciare da egemonia e rivoluzione passiva – richieda e insieme stimoli una “riforma” della dialettica, fondata, in modo opposto a quella di Croce (e tuttavia recuperandone un nucleo di razionalità), su una sapiente, articolata e mobile combinazione di “contraddizioni” e “distinzioni”. Schematizzando (e interpretando) per quel che qui ci interessa: se *rivoluzione passiva* è la capacità della tesi (capitale) di ridurre o incorporare l'antitesi (classe operaia) in un processo che tende ad annullarne la volontà rivoluzionaria ma anche a utilizzarne a fini conservativi gli impulsi innovativi, *egemonia* e *lotta di egemonie* rappresentano l'articolazione di *distinzioni* sociali (classi, gruppi, territori), nel contesto della “società civile”, in una prospettiva per definizione contraddittoria e aperta: si va dal conculcamento attraverso la forza dello stesso processo di articolazione delle distinzioni (distruzione delle condizioni della lotta egemonica) sino alla valorizzazione tendenzialmente rivoluzionaria di questo processo (“grande politica”).

Dovrebbe risultare ora evidente il valore emblematico di una nota verso la conclusione del *Quaderno I* che, pur riguardando una problematica “italiana”, può servire a indicare il senso profondo con cui Gramsci analizza l'*egemonia americana* (americanista) nel mondo:

La egemonia del Nord sarebbe stata “normale” e storicamente benefica, se l'industrialismo avesse avuto la capacità di ampliare con un certo ritmo i suoi quadri per incorporare sempre nuove zone economiche assimilate. Sarebbe stata allora questa egemonia l'espressione di una lotta tra il vecchio e il nuovo, tra il progressivo e l'arretra-

6. Cfr. *infra*, il capitolo *Dialettica* di G. Prestipino.

to, tra il più produttivo e il meno produttivo; si sarebbe avuta una rivoluzione economica di carattere nazionale (e di ampiezza nazionale), anche se il suo motore fosse stato temporaneamente e funzionalmente regionale. Tutte le forze economiche sarebbero state stimolate e al contrasto sarebbe successa una superiore unità. Ma invece non fu così. L'egemonia si presentò come una condizione storica necessaria per un tempo indeterminato e quindi apparentemente "perpetua" per l'esistenza di una industria settentrionale (Q I, 149, 131, B).

È stato osservato in questo testo un uso ancora immaturo del termine "egemonia", un'oscillazione di senso tra "direzione" e "dominio"<sup>7</sup>. Io metterei piuttosto in rilievo come esso descriva l'apertura e l'indeterminazione strutturali che caratterizzano l'egemonia, la quale può sia chiudersi in un contratto perpetuo che finisce per annullare le condizioni dell'articolazione progressiva delle differenze, sia invece diventare (come pensavano Lenin e Gramsci a partire dall'alleanza necessaria tra operai e contadini) leva fondamentale di un processo rivoluzionario.

Possiamo così meglio inquadrare ciò che Gramsci chiama il "mistero di Napoli", espressione esemplare dell'*arretratezza*. Napoli è «la più grande città italiana» ma «non è una città industriale» (Q I, 43, 34, A); è «una città dove i proprietari terrieri del Mezzogiorno spendono la rendita agraria» (Q I, 61, 70); il consumo dei «produttori di risparmio» («mostruosa figura») organizza la vita economica della città sino allo «sminuzzamento incredibile dell'offerta immediata di merci o servizi agli sfaccendati che circolano nelle strade» (*ibid.*); i napoletani, tuttavia, sono tutt'altro che «lazzaroni», anzi sono «molto attivi e industriosi»; ma «questa industrialità [...] non è produttiva, e non è rivolta a soddisfare le esigenze di classi produttive» (*ibid.*).

Il *mistero* di Napoli può essere assunto come simbolo o metafora della *realtà* dell'*arretratezza* opposta e complementare all'egemonia americana nel mondo – frutto di razionalità demografica e di modernità industriale – magistralmente esposta da Gramsci nella nota 61, in contrappunto con quella realtà.

L'Europa contrappone alla «vergine America» le sue «tradizioni di cultura». Ma queste tradizioni, per alcuni aspetti ricche e nobili, sono altresì foci di parassitismo e passività, di «sedimentazioni vischiose». L'«irrazionalità della composizione demografica» caratterizza, nei confronti della «situazione americana», la «situazione europea», che si aggrava man mano che ci allontaniamo dal Nord. In questa prospettiva, il Mezzogiorno d'Italia appare una sorta di Mezzogiorno d'Europa. Ma il modello è ancora più ampio e coinvolge il mondo intero:

Questa situazione non si presenta solo in Italia; in misura notevole si presenta in tutta Europa, più in quella meridionale, sempre meno verso il Nord. (In India e in Cina deve essere ancor più anormale che in Italia e ciò spiega il ristagno della storia) (Q I, 61, 71, A).

7. Cfr. C. N. Coutinho, *Gramsci e i Sud del mondo: tra Oriente e Occidente*, relazione presentata al convegno *Immaginare l'Europa nel mondo postcoloniale*, Napoli, Università degli Studi "L'Orientale", 8-10 maggio 2003.

Il ristagno della storia. Questo il rischio mortale dell'arretratezza, se i paesi arretrati non sono capaci, o non sono messi in condizione di utilizzare produttivamente l'attività e l'industrialità dei loro abitanti. Il mistero di Napoli appare così la cifra di una situazione planetaria, ove le *differenze* o *distinzioni* tra sviluppo e arretratezza – sotto l'egemonia americana ma in presenza sia pure solo abbozzata dell'alternativa socialista – potrebbero diventare fermento di una lotta egemonica progressiva, ma più realisticamente si presentano quale fonte di parassitismo da un lato, di colonialismo e imperialismo dall'altro.

## 6 Fordismo

Dopo alcuni significativi riferimenti a Ford nei quaderni 1-3 (Q 1, 61, 72; Q 2, 57, 213; Q 2, 138, 275; Q 3, 41, 318), Gramsci introduce il termine “fordismo”, in coppia con “americanismo”, come titolo di Q 4, 52, precedentemente intitolato, come abbiamo già rilevato, “*Animalità*” e *industrialismo*. Questa espressione coglie un aspetto centrale di ciò che Gramsci intende per fordismo (nel suo nesso con americanismo), quale compimento del processo per cui

l'industrialismo è una continua vittoria sull'animalità dell'uomo, un processo ininterrotto e doloroso di soggiogamento degli istinti a nuove e rigide abitudini di ordine, di esattezza, di precisione (Q 1, 158, 138, A).

Rispetto ad americanismo, Gramsci parla assai più di rado separatamente di fordismo. Risulta comunque chiara la polivalenza del concetto: fordismo è concretizzazione e principio di generalizzazione del taylorismo («organizzazione scientifica del lavoro») e, in questo senso, nuovo modo *materiale* di produzione; è politica salariale («alti salari») per la selezione di una manodopera capace di sostenere un ritmo e un'intensità di lavoro particolarmente elevati, funzionale al mantenimento da parte dell'impresa di un plusvalore straordinario o «monopolio di iniziativa» (Q 7, 34, 883, A); è ricerca sistematica di applicazione ed estensione dei metodi tayloristici di lavoro al modo di vivere degli operai taylorizzati.

L'*unità* di fordismo e americanismo esprime il fatto che «il nuovo metodo di lavoro e il modo di vivere sono indissolubili» (Q 4, 52, 489, A). Allora le due espressioni appaiono coincidenti. Per individuare meglio il loro nesso, si può sostenere che nel fordismo si annidano i fattori tecnici o materiali, generativi di ciò che Gramsci chiama in senso più generale americanismo o “fenomeno americano”, e ciò sia in senso economico:

La legge tendenziale [della caduta del saggio di profitto - G.B.] scoperta da Marx sarebbe quindi alla base dell'americanismo, cioè del ritmo accelerato nel progresso dei metodi di lavoro e di produzione e di modificazione del tipo di operaio (Q 7, 34, 883, A),

che in senso etico-antropologico:

Le inchieste degli industriali sulla vita privata degli operai, il servizio di ispezione creato da alcuni industriali per controllare la “moralità” degli operai sono necessità del nuovo metodo di lavoro. Chi irridesse a queste iniziative e vedesse in esse solo una manifestazione ipocrita di “puritanismo”, si negherebbe ogni possibilità di capire l'importanza, il significato e la *portata obbiettiva* del fenomeno americano, che è *anche* il maggiore sforzo collettivo [finora esistito] per creare con una rapidità inaudita e con una coscienza del fine mai vista nella storia, un tipo nuovo di lavoratore e d'uomo (Q 1, 52, 489, A).

## 7

## «Quistione sessuale»

L'analisi che Gramsci compie del soggiogamento dell'animalità e del controllo della sessualità, attraverso il fordismo, è relativamente ampia e articolata: tocca sia la «crisi di libertinismo» delle classi agiate, sia la «pressione brutale» esercitata sulla massa dei lavoratori, sottoposti al proibizionismo e spinti verso la “meccanizzazione” della funzione sessuale.

Espressione di una sensibilità fine e moderna è la considerazione che Gramsci abbozza della “questione femminile”, che esamina anche in riferimento alla società sovietica, ove nel conflitto tra «ideologia “verbale”» e «pratica “animalesca”» si verifica o può verificarsi «una situazione di grande ipocrisia sociale totalitaria» (Q 1, 158, 139, A). Mentre nella società capitalistica, infatti, la classe operaia è sottoposta alla coercizione da parte della borghesia e «l'ipocrisia è di classe, non totale» (*ibid.*), in un paese socialista invece, «non esistendo il dualismo di classe», l'ipocrisia diventa «totalitaria»: per far fronte ad essa occorrerebbe «una coercizione di tipo nuovo», cioè l'«autodisciplina» della classe operaia, in assenza della quale «nascerà qualche forma di bonapartismo, o ci sarà un'invasione straniera» (*ibid.*; cfr. il relativo testo C: Q 22, 10, 2163, dove manca il riferimento al pericolo di bonapartismo e di invasione straniera).

Per altro verso, Gramsci è pessimista sulla condizione della donna “americanizzata”. «Il distacco di moralità mostra che si stanno creando margini di passività sociale sempre più ampi» (Q 4, 52, 491, A). La «bellezza femminile mondiale» – attraverso «i concorsi di bellezza, il cinematografo, il teatro ecc.» – è posta «all'asta» (ivi, 492). La moglie dell'industriale diventa «un mammifero di lusso»: si verifica «una prostituzione appena larvata dalle formalità giuridiche» (*ibid.*). Si spiega così, se si considera la «moralità-costume» indotta coercitivamente sulla classe operaia, il forte «distacco di moralità tra la classe lavoratrice ed elementi sempre più numerosi delle classi dirigenti negli Stati Uniti» (Q 1, 62, 490-1, A).

È evidente la preoccupazione di Gramsci (soprattutto in riferimento all'Unione Sovietica, che risulta così direttamente influenzata dall'americanismo) nei confronti del divorzio e dell'«abolizione della prostituzione legale». La conclusione del suo ragionamento – che ha conosciuto valutazioni anche diametralmente opposte – pone un obiettivo oggettivamente avanzato e gravido di futuro, come si evince soprattutto dalla seconda stesura del passo che citiamo di seguito al suo testo A:

La quistione più importante è la salvaguardia della personalità femminile: finché la donna non abbia veramente raggiunto una indipendenza di fronte all'uomo, la quistione sessuale sarà ricca di caratteri morbosi e bisognerà esser cauti nel trattarla e nel trarre conclusioni legislative (Q 1, 62, 73, A).

La quistione etico-civile più importante legata alla quistione sessuale è quella della formazione di una nuova personalità femminile: finché la donna non avrà raggiunto non solo una reale indipendenza di fronte all'uomo, ma anche un nuovo modo di concepire se stessa e la sua parte nei rapporti sessuali, la quistione sessuale rimarrà ricca di caratteri morbosi e occorrerà esser cauti in ogni innovazione legislativa (Q 22, 3, 2149-50, C).

## 8

**Taylorismo**

Il primo riferimento al taylorismo nei *Quaderni* non riguarda il lavoro operaio, ma la "professione" dell'intellettuale, «che ha le sue "macchine" specializzate» e «il suo "tirocinio", che ha un suo sistema Taylor», e la cui «capacità», in primo luogo logica, «è una "specialità", non è un dato del "senso comune"» (Q 1, 43, 33, A).

Può sembrare contraddittorio che il taylorismo degli intellettuali sottolinei la specializzazione dell'attività intellettuale, mentre il taylorismo operaio comporti il contrario, cioè la meccanizzazione della mansione, l'esclusione di ogni qualifica di specializzazione, il «disinteresse psicologico» (Q 4, 52, 492, A), insomma il «distacco tra il lavoro manuale e il "contenuto umano" del lavoratore» (*ibid.*). Lo stesso Taylor – Gramsci ricorda citando un libro di André Philip – paragona l'operaio («inserito in un ingranaggio meccanico», come scrive Philip) a un «gorilla ammaestrato» (ivi, 493).

È una contraddizione reale, non un'incoerenza logica. Marx aveva parlato della produzione di massa come espressione del *general intellect*. Gramsci non ripropone questo concetto, ma l'orientamento della sua analisi va, radicalizzandola, nella medesima direzione. L'operaio tende a diventare un'appendice della macchina. La macchina governa il processo produttivo. Nell'epoca di Marx il *general intellect* è una potenza anonima, rispetto alla quale la quantità di persone preposte alle funzioni di produzione e di controllo è ancora molto limitata. Nell'epoca di Gramsci, ove «la categoria degli intellettuali [...] si è ampliata in modo inaudito» (Q 12, 1, 1520, C), il *general intellect* si è diffuso e ripartito, cioè materializzato in una «massa di intellettuali» tra i quali quel "generale" si particolarizza e specializza.

Per riprendere un'espressione congeniale a Gramsci, usata da Brecht, viviamo «nell'epoca scientifica»<sup>8</sup>. Il taylorismo-fordismo ha distrutto il vecchio umanesimo, fondato sul rapporto tra lavoro e arte (artigianato). Gramsci condivide con Filippo Burzio la tesi che «l'unità storica» cui apparteniamo e che ci appartiene – anche se è «in crisi» – «poggia su tre piloni: lo spirito critico,

8. B. Brecht, *Breviario di estetica teatrale*, in Id., *Scritti teatrali*, a cura di E. Castellani, Einaudi, Torino 1962.



lo spirito scientifico, lo spirito capitalistico» (forse sarebbe meglio dire – rettificata Gramsci – «industriale»: Q 1, 76, 83, B). Vero è che la crisi riguarda precisamente la «coscienza critica», ma nel senso del non potersi più sostenere come una coscienza di élite, di doversi tradurre in una coscienza diffusa, che è l'unico modo di pervenire «a una nuova “egemonia” più sicura e stabile» (ivi, 84). Ritrovare la strada dello «spirito critico»: ecco ciò che può salvare lo «spirito scientifico» dal suo naufragare nell'oceano positivista dentro la nave del capitalismo. Ma questo non significa altro che la necessità di «costruire un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi intellettuali» (Q 11, 12, 1385, C). Diventerà allora possibile un «nuovo umanesimo», un umanesimo «laico» e «scientifico», ossia «un nuovo intellettualismo», fondato sull'«educazione tecnica, strettamente legata al lavoro industriale» (Q 12, 3, 1551, C).

Rendere universale, cioè affidare all'«uomo-collettivo» il *general intellect*, valorizzando la capacità «creativa», «la possibilità di pensare» di ogni uomo, sia pure ridotto a un'appendice vivente del sistema macchinale dall'organizzazione taylorista-fordista del lavoro. Questa l'autentica sfida che Gramsci, da comunista, si aspetta che il movimento operaio sia in grado di lanciare contro il fordismo, puntando sullo *spirito di scissione*, che non è solo scissione etico-politica della classe operaia dalla borghesia, ma scissione, e quindi riappropriazione operaia, della *scienza* e della *tecnica* dal loro dominio o controllo da parte del capitale (cfr. Q 9, 67, 1137-8, B).

## 9 Lotta di classe

In Q 1, 61 il *progetto* americano di «razionalizzare la produzione» per «collocare tutta la vita del paese sulla base dell'industria» appare realizzabile «combinando la forza (– distruzione del sindacalismo –) con la persuasione (– salari e altri benefici –)» (Q 1, 61, 72, A). Il sindacalismo americano tradizionale, corporativo, cioè “di mestiere”, appare come un'incongruenza combattuta dagli industriali americani e già superata dal sindacalismo di tipo europeo, quindi destinata a morire (*ibid.*; cfr. Q 22, 2, 2146, C). La “persuasione” salariale, a sua volta, si precisa in Q 4, 52 come pagamento di «alti salari» concessi a un'«aristocrazia operaia» da parte di quelle industrie che, avendo avuto «l'iniziativa dei nuovi metodi» tayloristici di lavoro, godono di «profitti di monopolio» (a cui quindi corrispondono «salari di monopolio») (Q 4, 52, 493, A). Già precedentemente Gramsci aveva fatto riferimento alla strategia fordiana di ottenere sia «l'effetto economico degli alti salari, sia anche degli effetti sociali di egemonia spirituale» (Q 2, 138, 274, B).

Con Q 9, 72 il modo di affrontare la questione si concretizza. Dopo aver discusso della necessità «obiettiva» e dell'ambito di applicazione dei salari alti e aver sottolineato come l'industria Ford, che li ha introdotti, possieda però una maestranza altamente «instabile», Gramsci giunge a una conclusione e a una domanda. La conclusione è che l'alto salario in realtà «non riesce a compensare» la «discriminazione» in termini di «consumo di forze»

più gravoso che subiscono gli operai, che possono perciò preferire altri posti di lavoro. La domanda è se il fordismo sia «razionale», se cioè

sia possibile [...] che il tipo medio dell'operaio Ford diventi il tipo medio dell'operaio moderno o se ciò sia impossibile perché porterebbe alla degenerazione fisica e al deterioramento della razza, cioè distruggerebbe l'operaio come tale, ogni forza di lavoro sociale (Q 9, 72, 1143-4, A).

Nel trascrivere il passo nel *Quaderno 22*, Gramsci dà una risposta positiva: «Pare di dover rispondere che il metodo Ford è “razionale”, cioè deve generalizzarsi, ma che perciò sia necessario un processo lungo» (Q 22, 13, 2173). Non si tratta però solo di tempo: è necessario un sostanziale «mutamento delle condizioni sociali e un mutamento dei costumi e delle abitudini individuali» (*ibid.*). È rilevante il fatto che un tale mutamento

non può avvenire con la sola “coercizione”, ma solo con un temperamento della coazione (autodisciplina) e della persuasione, sotto forma anche di alti salari, cioè di possibilità di miglior tenore di vita, o forse, più esattamente, di possibilità di realizzare il tenore di vita adeguato ai nuovi metodi di produzione e di lavoro, che domandano un particolare dispendio di energie muscolari e nervose (Q 22, 13, 2173-4, C).

L'accento all'autodisciplina è importante. Gramsci non crede che l'autodisciplina sia realizzabile nella società capitalistica: essa presuppone che la classe operaia abbia conquistato l'egemonia e abbia responsabilità di direzione. Pare quindi che nella necessità di un processo lungo emerga l'esigenza di una forma di “razionalizzazione” non compatibile con le condizioni capitalistiche nelle quali vivono le maestranze fordiste, peraltro così “instabili”. In altri termini, la risposta positiva alla domanda del *Quaderno 9*, che coinvolge l'integrità e la salute psicofisica degli operai, implica uno sguardo rivolto *oltre* lo sviluppo del capitalismo.

Resta confermato il nocciolo di razionalità che Gramsci riconosce al taylorismo e al fordismo. Il suo approccio a tale riguardo è il medesimo di Marx nei confronti del macchinismo e delle macchine, nelle quali questi distingue un aspetto di razionalità (la vittoria dell'uomo nello sfruttamento intelligente, attraverso la tecnica, delle risorse naturali) e un “uso” capitalistico che stravolgeva e rovesciava quello sfruttamento in un uso perverso e irrazionale sia delle stesse risorse naturali che della forza lavoro umana<sup>9</sup>.

Cade qui opportuno un chiarimento sul giudizio di Gramsci a proposito della “razionalità” della modernità americana o americanista.

Gramsci non si faceva nessuna illusione. A parte il «cinismo» (Q 4, 52, 489, A) o «cinismo brutale» (Q 22, 11, 2165, C) con cui Taylor e il taylorismo esprimono «il fine della società americana», egli aveva piena consapevolezza che la «crisi americana del 1929» aveva «messo in luce [...] l'esistenza di

9. Cfr. K. Marx, *Il capitale*, vol. I, trad. it. di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1970 (ed. or. 1867), p. 486.

fenomeni irrefrenabili di speculazione», tali «per cui si può dire che “aziende sane” non ne esistono più» (Q 10 II, 55, 1348-9, B). La «società industriale» non è più costituita essenzialmente da lavoratori e imprenditori, ma anche da azionisti «vaganti (speculatori)» ai quali viene «irrazionalmente» distribuita una quota del maggior profitto che il progresso tecnico consente di ottenere (ivi, 1348).

C'è di più. Una contraddizione del moderno industrialismo è il fatto che all'agilità ed efficienza delle innovazioni razionalizzatrici si accompagna la crescita delle «forze di consumo in confronto a quelle di produzione» (Q 10 II, 53, 1343, B). È un fenomeno perverso per lo sviluppo industriale che «una funzione parassitaria intrinsecamente si dimostri necessaria» (*ibid.*).

Irreversibile e connessa a “fenomeni morbosi” appariva a Gramsci la “crisi organica” del capitalismo – ben più antica, duratura e strutturale rispetto ai caratteri congiunturali della crisi del 1929 – ancorché arginata dalla fioritura americanista. Egli vedeva affiorare nell'americanismo un terreno nuovo, più avanzato rispetto al capitalismo tradizionale, di contraddizioni e di lotta. È la *razionalità della lotta*, della lotta di classe, che gli interessava e a cui mirava, teoricamente e politicamente.

## IO

### I Quaderni e Il capitale

Tutta l'attività industriale di Henry Ford si può studiare da questo punto di vista: una lotta continua, incessante per sfuggire alla legge della caduta del saggio del profitto, mantenendo una posizione di superiorità sui concorrenti (Q 10 II, 36, 1282, B).

Quale metodo per consolidare i superprofitti mediante gli alti salari, il fordismo attiene alla selezione di un gruppo di imprese capaci di ottenere quel che Marx chiamava un “plusvalore straordinario”. Nel passo citato esso appare piuttosto come un metodo atto a utilizzare produttivamente l'incremento di ciò che Marx chiamava il “plusvalore relativo”, che riguarda però imprese in posizione non di monopolio, ma nella media sociale. È questo incremento, secondo Marx, il processo decisivo che *può* consentire alla generalità delle imprese di contrastare gli effetti negativi sul saggio di profitto dell'aumento della “composizione organica” del capitale, conseguente alle innovazioni tecnologiche. “Può” significa che solo se all'aumento del plusvalore relativo si associa un aumento del “saggio di plusvalore” si produce l'effetto di controtendenza alla caduta del saggio di profitto. Il processo è quindi strutturalmente aperto. Determinante è il fatto che l'aumento del saggio di plusvalore – che incide sulle modalità di erogazione del lavoro e di utilizzazione delle macchine – avviene sullo stesso terreno in cui si produce la legge della caduta del saggio di profitto. Questa legge è tendenziale proprio perché soggetta a variabili che rendono indeterminato – esposto cioè a «una lotta continua, incessante» – il risultato dello sviluppo tecnologico.

È questa la sostanza dell'interpretazione “dialettica” che Gramsci dà di quella legge, assolutamente opposta all'interpretazione di Croce, che inve-

ce la considerava come prova di una presunta concezione meccanicistica di Marx, il quale appariva così un teorico del crollo inevitabile del sistema.

Abbiamo consapevolmente semplificato, per ragioni di chiarezza, la posizione di Gramsci sulla questione. Essa è complicata dal fatto che la forza del fordismo starebbe in una dimensione di confine tra «superiorità sui concorrenti» delle imprese taylorizzate-fordizzate e determinazione di un nuovo modello che esse costituiscono per «l'insieme sociale» delle imprese capitalistiche.

Il significato di “tendenziale” pare dover essere pertanto di carattere “storico” reale e non metodologico: il termine appunto serve a indicare questo processo dialettico per cui la spinta molecolare progressiva porta a un risultato tendenzialmente catastrofico nell'insieme sociale, risultato da cui partono altre spinte singole progressive in un processo di continuo superamento che però non può prevedersi infinito, anche se si disgrega in un numero molto grande di fasi intermedie di diversa misura e importanza (Q 10 II, 36, 1283, B).

Il carattere aperto del «processo dialettico» appare fin troppo radicale, nel senso che all'indeterminazione dell'effetto dello sviluppo tecnologico sul saggio di profitto complessivo (legge tendenziale) si associa l'indeterminazione del conflitto tra tendenzialità “catastrofica” di quella legge *generale* e suo «superamento» attraverso «spinte *singole* progressive» (corsivo nostro).

La questione della legge tendenziale viene considerata da Gramsci addirittura come la «base dell'americanismo» (Q 10 II, 41 VII, 1313, C), il quale, da tale punto di vista, risulta assimilabile al fordismo: nell'Introduzione al *Quaderno 22* viene proposto direttamente quest'ultimo come «punto estremo del processo di tentativi successivi da parte dell'industria di superare» la legge in questione (Q 22, I, 2140, B). Ancora in Q 10 II, 41 VII Gramsci scrive:

Sulla caduta tendenziale del saggio del profitto. Questa legge dovrebbe essere studiata sulla base del taylorismo e del fordismo. Non sono questi due metodi di produzione e di lavoro dei tentativi progressivi di superare la legge tendenziale, eludendola col moltiplicare le variabili nelle condizioni dell'aumento progressivo del capitale costante? (ivi, 1312).

Il passo citato è di tipo C. La prima stesura si trovava a conclusione di Q 7, 34, ove si legge:

La legge tendenziale scoperta da Marx sarebbe quindi alla base dell'americanismo, cioè del ritmo accelerato nel progresso dei metodi di lavoro e di produzione e di modificazione del tipo di operaio (ivi, 883, A).

Può destare sorpresa che una questione così centrale per americanismo e fordismo rivesta un ruolo solo marginale nella stesura del *Quaderno 22*, ove, dopo essere stata indicata al punto 7 nella «serie di problemi» elencati nell'Introduzione, viene poi trascurata nelle pagine successive. Evidentemente Gramsci si accontentava di averne trattato nel *Quaderno 10* dedicato all'«Anti-Croce».

## II

**Teoria critica**

Gli “studi americani” condotti da Gramsci nel periodo di gestazione dei *Quaderni* determinano in lui un ripensamento filosofico. Si allarga il divario tra Croce e Gentile. L'attualismo di quest'ultimo si rivela come un vacuo tentativo retorico, al pari di altri diffusi nella vecchia Europa, di occupare lo spazio della “azione reale” – pratica e teorica – che costituisce la novità epocale introdotta nel mondo dall'americanismo.

In Q 1, 92, nel respingere «la formuletta del Gentile della “filosofia che non si enunzia in formule ma si afferma nell'azione”», Gramsci sottolinea la

differenza tra azione reale, che modifica essenzialmente la realtà esterna (e quindi anche la cultura reale) ed è l'americanismo, e gladiatorismo gaglioffo che si auto-proclama azione e modifica solo il vocabolario non le cose, il gesto esterno non l'uomo interiore (Q 1, 92, 91, A).

È significativo che proprio la filosofia di Gentile, in quanto «pone la fase corporativo [-economica] come fase etica nell'atto storico» (Q 6, 10, 691, B) e non distingue tra economia ed egemonia, tra società civile e società politica – come invece opportunamente fa Croce –, appaia non solo come un'alternativa vana all'americanismo, ma insieme troppo americana, anche se in modo rovesciato: nel senso che l'egemonia qui non “nasce dalla fabbrica”, ma direttamente da uno Stato così drasticamente interventista nell'economia, come si evince dalla «concezione dello Spirito» (il maggior discepolo di Gentile), che si può parlare di «un ritorno alla pura economicità» (ivi, 692; la nota è databile tra novembre e dicembre 1930): che è precisamente il motivo di debolezza dell'americanismo.

È interessante notare che in questa concezione è contenuto l'“americanismo”, poiché l'America non ha ancora superato la fase economica-corporativa, attraversata dagli Europei nel Medio Evo, cioè non ha ancora creato una concezione del mondo e un gruppo di grandi intellettuali che dirigano il popolo nell'ambito della società civile: in questo senso è vero che l'America è sotto l'influsso Europeo, della storia europea. (Questa quistione della forma[-fase] statale degli Stati Uniti è molto complessa, ma il nocciolo della quistione mi pare proprio questo) (*ibid.*).

A Gentile Gramsci contrappone Croce, grande intellettuale europeo, che riprendendo la vecchia tradizione italiana rinascimentale pensa in termini “nazionali” solo subordinatamente alla “funzione cosmopolita” che egli stesso si attribuisce. In questo senso la filosofia di Croce è un ideale termine di confronto per quella che Gramsci, citando un'espressione usata da Cambon nella *Prefazione* all'autobiografia di Ford, e riproposta da Carlyle, chiama «teoria americana»: che è quella teoria che gli americani hanno costruito in riferimento a se stessi, secondo la quale

in certi periodi le quistioni pratiche assorbono tutte le intelligenze per la loro risoluzione (in certo senso, tutte le forze umane vengono concentrate nel lavoro strut-

turale e non ancora si può parlare di superstrutture) [...] sicché sarebbe “poesia” cioè “creazione” solo quella economico-pratica (Q 3, 41, 318, A, estate 1930; cfr. Q 15, 52, 1816, B e Q 15, 30, 1785, B, entrambe databili nel 1933).

La “quistione” è delicata. Non è affatto detto che la fioritura superstrutturale in America prenderà una strada affine a quella europea. Nel *Quaderno 1* Gramsci avanza il dubbio se non possa «il pensiero moderno [*alias* il materialismo storico - G.B.] diffondersi in America, superando l'empirismo-pragmatismo, senza una fase hegeliana» (Q 1, 105, 97, B).

Non è un caso che Gramsci non riprenda questo testo nel *Quaderno 22*. Un certo “ottimismo” americano che, nonostante le cautele, affiora nei primi *Quaderni*, appare ridimensionato nell'evoluzione del suo pensiero. Il giudizio sul pragmatismo, ad esempio, diventa decisamente negativo (cfr. Q 17, 22, 1925-6, B). Resta però intatta la consapevolezza di qualcosa che pesa sul mondo intero: il *paradosso americano*. Si tratta del fatto che l'evidente debolezza sovrastrutturale dell'americanismo – il quale prospera in una fase «iniziale e perciò (apparentemente) idillica» della «elaborazione forzata di un nuovo tipo umano» (Q 1, 61, 72, A) – si dimostra come un limite funzionale alla forza strutturale dell'americanismo medesimo.

Vediamo le ragioni di questo paradosso. Negli Stati Uniti «è da notare l'assenza degli intellettuali tradizionali» (Q 4, 49, 481, A; cfr. Q 12, 1, 1527, C, ove si aggiunge: «in una certa misura»), ciò che implica l'assenza di un patrimonio culturale e il primitivismo nell'esercizio dell'egemonia (qui pesa la distanza della società americana dalla formazione delle popolazioni europee ricca dell'esperienza rivoluzionaria francese, cfr. Q 1, 61, 72, A); esistono solo intellettuali “organici”, i quali mediano l'irradiazione in tutti i gangli della vita sociale della «nuova struttura industriale», che così «domina più immediatamente le soprastrutture» (*ibid.*). Da qui «la teoria americana», secondo la quale «sarebbe assurdo “rimproverare” agli Americani di non avere grandi artisti [o grandi intellettuali - G.B.] quando hanno “grandi tecnici”, come sarebbe rimproverare al Rinascimento di aver avuto grandi pittori e scultori e non grandi tecnici» (Q 15, 52, 1816, B). In Q 3, 41, 318 questa “teoria” viene presentata in un confronto significativo con le forme «universalmente repressive» di quel tipo di «restaurazioni» culturali che partoriscono dei «nipotini di padre Bresciani»<sup>10</sup>. In America invece si verifica un'autentica «innovazione», che «è repressiva per i suoi avversari, ma scatena forze latenti nella società, le potenzia, le esalta» (*ibid.*).

Il “paradosso americano” si riflette in un'ambivalenza che nella medesima Q 3, 41 si esprime in una domanda senza risposta: in presenza di così grandi «energie» e «forze vitali», data questa «opera “creativa” economico-pratica», come si spiega che essa «non assuma anche forme letterarie che la celebrino»? (*ibid.*). Nella trascrizione in Q 23, 36, Gramsci rende esplicito perché quella domanda «rimanga senza risposta», avanzando «il

10. Cfr. *infra*, il capitolo *Brescianesimo* di M. Paladini Musitelli.

legittimo dubbio che [l'americanismo promuova - G. B.] energie "burocratiche"<sup>11</sup>, di forze non espansive universalmente ma repressive e brutali» (Q 23, 36, 2231). Ma allora: l'americanismo è espansivo o repressivo? Nel suggerire una risposta che richiede chiari distinguo, Gramsci fa un'affermazione rapida ma fondamentale, che non compariva nel *Quaderno 3*: «Ciò che è da rilevare è [...] che una certa energia letteraria, come in America, si manifesti nei refrattari all'organizzazione dell'attività pratica che si vorrebbe gabellare come "epica" in se stessa» (ivi, 2232).

Affiora qui un "ottimismo" sull'America *alternativo* a quello di cui è portatrice la "teoria americana". In due note di stesura unica - Q 5, 105 e Q 6, 49, databili nell'inverno 1930-31 - quest'alternativa aveva trovato una significativa precisazione, dimostrativa di come, in questo «paese in movimento», stesse nascendo «una nuova civiltà americana cosciente delle sue forze e delle sue debolezze» (Q 5, 105, 633-4); contemporaneamente si prendevano le distanze dall'ondata europea di «antiamericanismo» (che «è comico prima di essere stupido»: ivi, 635).

Il filo conduttore di questo ragionamento - che, non trovando riscontro nel *Quaderno 22*, è stato generalmente trascurato nel considerare l'atteggiamento di Gramsci verso l'americanismo - è la valutazione del *Babbitt* di Sinclair Lewis, che non è «un gran libro» ma ha molta «importanza culturale» e ha avuto «grande successo» anche «in Europa». Il *Babbitt* è, secondo Gramsci, una prova «che in America ci sia una corrente letteraria realistica che incominci dall'essere critica dei costumi» (ivi, 633): una prova che negli Stati Uniti «si estende l'autocritica», ciò che determina il lato universalmente valido ed esemplare, secondo Gramsci, dell'egemonia americana sull'Europa:

gli intellettuali si staccano dalla classe dominante per unirsi a lei più intimamente, per essere una vera superstruttura, e non solo un elemento inorganico e indistinto della struttura-corporazione. Gli intellettuali europei hanno già in parte perduto questa funzione: non rappresentano più l'autocoscienza culturale, l'autocritica della classe dominante; sono ridiventati agenti immediati della classe dominante, oppure se ne sono completamente staccati, costituendo una casta a sé, senza radici nella vita nazionale popolare (Q 5, 105, 634, B; cfr. Q 6, 49, 723, B).

In una *Noterella di cultura americana*, non ripresa nel *Quaderno 22*, Gramsci riferisce positivamente di un articolo di Borgese, che fa un significativo parallelo tra americanismo *critico* e un momento decisivo della storia europea:

L'osservazione che l'Intelligenza americana ha una posizione storica come quella dell'Enciclopedia francese nel 700 è molto acuta e può essere sviluppata (Q 8, 89, 993, marzo 1932).

11. Cfr. la lettera a Giulia del 14 gennaio 1929, in Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., pp. 232-3.

## 12

**Americanismo e fascismo**

Il confronto tra americanismo e fascismo (e corporativismo) coinvolge il rapporto tra economia e Stato, tra classe operaia e nuovo industrialismo, tra momenti parassitari e razionalizzazione, tra sviluppo interno o esterno (sovrastutturale) al mondo industriale (che è poi il quinto dei problemi elencati nell'Introduzione al *Quaderno 22*), e si estende al più generale confronto tra America ed Europa. Qui interessa sottolineare come americanismo e fascismo vengano interrogati entrambi dal punto di vista sia del «passaggio [...] all'economia programmatica» (Q 22, I, 2139, B)<sup>12</sup>, sia della «rivoluzione passiva» (terzo problema elencato):

Non sarebbe il fascismo precisamente la forma di «rivoluzione passiva» propria del secolo XX come il liberalismo lo è stato del secolo XIX? [...] Si potrebbe così concepire: la rivoluzione passiva si verificherebbe nel fatto di trasformare la struttura economica «riformisticamente» da individualistica a economia secondo un piano (economia diretta) (Q 8, 236, 1089, A, aprile 1932; cfr. Q 10, I, 9, 1228, C, maggio 1932).

«Serie di problemi» [...] 3) questione se l'americanismo possa costituire un'«epoca» storica, se cioè possa determinare uno svolgimento graduale del tipo, altrove esaminato, delle «rivoluzioni passive» proprie del secolo scorso o se invece rappresenti solo l'accumularsi di elementi destinati a produrre un'«esplosione», cioè un rivolgimento di tipo francese (Q 22, I, 2139-40).

Rammentiamoci che il Gramsci «precarcerario» aveva previsto che l'eventuale fallimento della rivoluzione socialista in Italia avrebbe aperto la strada a una terribile reazione<sup>13</sup>; e teniamo presente come questa purtroppo profetica previsione si allarghi, nei *Quaderni*, all'analisi delle concomitanze, o meglio delle affinità problematiche tra i grandi mutamenti, di segno opposto, in corso d'opera.

Siamo insomma in presenza del problema dei problemi che appassiona e tormenta Gramsci nei *Quaderni*: la questione dell'*alternativa epocale tra rivoluzione attiva e passiva*<sup>14</sup>. Tale alternativa, oltre a rappresentare l'orizzonte storico-teorico della sua riflessione politica, diventa la base di un confronto spaziale o territoriale tra i paesi e le aree su cui si affigge il suo sguardo: Italia, Europa, America, Unione Sovietica. Sullo sfondo, il mondo intero.

12. Gramsci ha ricevuto a Formia il volume miscelaneo, a cura della Scuola di scienze corporative dell'Università di Pisa, *L'economia programmatica*, Sansoni, Firenze 1933.

13. Cfr. A. Gramsci, *Per un rinnovamento del partito socialista*, 8 maggio 1920, in Id., *L'Ordine Nuovo. 1919-1920*, a cura di V. Gerratana, A. A. Santucci, Einaudi, Torino 1987, p. 511.

14. Sul concetto di «rivoluzione passiva» cfr. *infra*, il capitolo *Rivoluzione passiva* di P. Voza.



## 13

**Ordine nuovo**

Se si analizzano struttura e articolazione del *Quaderno 22*, di questo esemplare “quaderno speciale”<sup>15</sup>, affiora una considerazione: *Americanismo e fordismo* è un autentico guazzabuglio, cioè uno *zibaldone*, ma proprio questo carattere – che di per sé, costitutivamente, spinge ad attenuare o relativizzare la differenza tra quaderni speciali e “miscellanei” – appare come l’espressione più propria dello *stile* adisciplinare e relazionale (reticolare) dei *Quaderni*.

Non c’è, credo, nessun altro argomento in tutti i *Quaderni* che, al pari di americanismo e fordismo, mostri questa natura tentacolare dello stile di pensiero del loro autore. Si potrebbe forse stabilire un parallelo con Kafka per individuare un altro, sia pure ben diverso, esempio di presentazione dell’America come un punto di coagulo e di condensazione di quelle che Gramsci, in apertura del *Quaderno 22*, chiama «le condizioni contraddittorie della società moderna, ciò che determina complicazioni, posizioni assurde, crisi economiche e morali a tendenza spesso catastrofica, ecc.» (Q 22, I, 2139).

Gramsci era convinto del carattere “progressivo” dell’americanismo. Ma occorre assumere questa espressione nel senso marxiano, rivendicato da Benjamin, di una concezione non lineare della storia e pertanto opposta all’*ideologia* borghese del progresso. Il progresso che interessava Marx, come Gramsci, è l’avanzare delle condizioni rivoluzionarie della lotta di classe. La complicazione di Gramsci rispetto a Marx è l’indeterminatezza del processo rivoluzionario, impigliato nella contraddizione attivo-passivo.

L’americanismo di Gramsci è un fenomeno complesso. È uno sviluppo del capitalismo e in questo senso della modernità (razionalizzazione), ma è anche il maturare di processi parassitari immanenti a quello stesso sviluppo. Questo parassitismo *dentro* la modernità è a sua volta ben diverso da quello difeso dai gruppi sociali che fanno resistenza alla modernizzazione.

Come per Marx, sviluppo del capitale equivale per Gramsci a sviluppo del proletariato, quindi della *possibilità* della rivoluzione. Tutto fa credere che nonostante, forse addirittura in forza della rivoluzione passiva, il “nuovo ordine” determinato dall’americanismo possa innescare un “rovesciamento della prassi” da cui prenderà la luce l’“ordine nuovo”:

Ciò che oggi si chiama americanismo è in grandissima parte un fenomeno di panico sociale, di dissoluzione, di disperazione dei vecchi strati che dal nuovo ordine saranno appunto schiacciati: sono in gran parte “reazione” incosciente e non ricostruzione: non è dagli strati “condannati” dal nuovo ordine che si può attendere la ricostruzione, ma dalla classe che crea le basi materiali di questo nuovo ordine e deve trovare il sistema di vita per far diventare “libertà” ciò che oggi è “necessità” (Q 3, II, 296-7, A; cfr. Q 22, I, 2179, C, ove si aggiunge: «sistema di vita “originale” e non di marca americana»).

15. Esemplari restano anche introduzione e commento di F. De Felice ad Gramsci, *Quaderno 22. Americanismo e fordismo*, cit.

### Nota bibliografica

Le sedici note che compongono il *Quaderno 22*, in un diverso ordine, insieme ad altre ventidue dai quaderni 1-8 e 15, sono state pubblicate come parte sesta del volume *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Torino 1949, nella prima edizione dei *Quaderni del carcere*. Nello stesso anno è stata pubblicata un'edizione separata di *Americanismo e fordismo*, a cura di F. Platone, Universale economica, Milano.

La problematica di “americanismo e fordismo” è stata messa tra parentesi nell'epoca dell'egemonia togliattiana – a forte impronta “nazionale” – della fortuna di Gramsci. Fa eccezione in particolare il libro di M. A. Manacorda, *Il principio educativo in Gramsci. Americanismo e conformismo*, Armando, Roma 1970.

Un importante articolo di F. De Felice su “Rinascita - Il Contemporaneo” nel 1972, l'edizione critica dei *Quaderni* e la pubblicazione del *Quaderno 22* a cura di F. De Felice nel 1978, per i tipi di Einaudi, con introduzione e note, hanno inaugurato un'ampia stagione di studi sull'argomento, a partire dal convegno fiorentino dell'Istituto Gramsci del 1977: cfr. F. Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977)*, 2 voll., Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1977-79, in particolare le relazioni di R. Bodei e F. De Felice e gli interventi di M. Battini, A. Caracciolo, P. Misuraca e L. Razeto Migliaro, D. Ragazzini, M. Telò.

Nel novembre 1987 il CIPEC ha organizzato a Roma il convegno – che ha lanciato il progetto della International Gramsci Society – su *Tempi moderni. Gramsci e la critica dell'americanismo* (cfr. gli atti, a cura di G. Baratta e A. Catone, Edizioni Associate, Roma 1989). Ricordiamo qui le comunicazioni, oltre a quelle dei due curatori, di A. Showstack Sassoon, J.-P. Potier, F. Frosini, L. Knapp, M. A. Manacorda, J. Texier, R. Finelli, Ch. Riechers, A. Tosel, W. F. Haug, S. Kébir, F. S. Festa, G. Vacca, W. Glinga, L. Cortesi, A. A. Santucci.

La letteratura sull'argomento è molto vasta, come documenta la *Bibliografia gramsciana* di J. M. Cammett, F. Giasi e M. L. Righi (raggiungibile in rete dall'indirizzo [www.gramsciana.it/html/links.htm](http://www.gramsciana.it/html/links.htm)). Ricordiamo qui tre saggi di carattere storico, e cioè A. Salsano, *Ingegneri e politici. Dalla razionalizzazione alla “rivoluzione manageriale”*, Einaudi, Torino 1987; T. Rafalski, *Gramsci e il corporativismo*, in “Critica marxista”, 3, 1991 (già pubblicato in inglese nel 1988); M. Telò, *Il nuovo capitalismo tra le due guerre: Taylorismo e fordismo*, in W. Tega (a cura di), *Gramsci e l'Occidente*, Cappelli, Bologna 1990. Ricordiamo due libri recenti che riteniamo esemplificativi, uno della tendenza critica (al limite della “stroncatura”) dell'analisi gramsciana, e cioè B. Trentin, *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, Feltrinelli, Milano 1977 (in particolare la seconda parte), l'altro di una valutazione positiva di quell'analisi, che è A. Burgio, *Gramsci storico. Una lettura dei “Quaderni del carcere”*, Laterza, Roma-Bari 2003; infine il libro di M. Montanari, *Studi su Gramsci. Americanismo, democrazia e teoria della storia nei “Quaderni del carcere”*, Pensa Multimedia, Lecce 2002.

# Brescianesimo

di Marina Paladini Musitelli

## I

### La paternità del lemma

Nel *Lessico universale italiano* dell'Enciclopedia Treccani, l'unico tra i tanti dizionari novecenteschi che include il termine in questione, alla voce *Brescianesimo* si legge: «Termine usato da Gramsci e dalla critica marxista italiana – sulla scorta del saggio di F. De Sanctis sul padre Bresciani – per designare il distacco tra letteratura e vita nazionale».

La voce *Brescianesimo* curata da Giuseppe Petronio per il volumetto *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, supplemento all'“Unità” del 1° aprile 1987, inizia con una definizione che a “usato” sostituisce “coniato”.

Non sosterei oggi con altrettanta convinzione che Gramsci sia stato il primo a usare questo termine. La possibilità che un giorno qualcuno vi s'imbatta, sfogliando polverose pagine di qualche dimenticato foglio anticlericale, non è così remota e deve invitare alla prudenza, in considerazione soprattutto del valore di simbolo della reazione che il cognome dell'aborrito gesuita, e il titolo del suo fazioso romanzo, dovettero assumere negli ambienti anticlericali del secondo Ottocento, grazie, tra l'altro, alla fortuna del corrosivo ritratto che De Sanctis ne aveva tracciato nel 1855 sul “Cimento” di Torino.

Ciò non significa che manchino indizi probanti per attribuire a Gramsci l'effettiva paternità del termine: innanzitutto l'analogia con altri lemmi dei *Quaderni*, come “lorianismo”, “cadornismo”, anch'essi derivati dal cognome di discusse figure pubbliche, elette da Gramsci a emblema di atteggiamenti bizzarri o tragicamente irresponsabili dell'intera categoria intellettuale; in secondo luogo, la particolare funzionalità di questo tipo di lemmi al discorso critico gramsciano, al suo “sarcasmo appassionato”, alla volontà cioè di ricorrere, per definire fenomeni generali, a termini che pur nella loro accezione astratta e generalizzante riuscissero a conservare l'icastica efficacia caricaturale del comportamento individuale. Non ultimo, lo stesso significato che il termine assume nella riflessione del carcere dove, in seguito a una progressiva estensione semantica, finisce con l'indicare un'intera categoria letteraria.

## Le motivazioni politiche del ricorso allo spunto desanctisiano

Indiscutibile in questa vicenda è il ruolo giocato dal saggio desanctisiano. Che Gramsci ricavi proprio da De Sanctis la felice equazione tra vecchia e nuova reazione che lo porterà a etichettare come “nipotini di padre Bresciani” gran parte degli scrittori borghesi contemporanei, lo provano i primi riferimenti ad Antonio Bresciani e al suo *Ebreo di Verona* contenuti in una serie di articoli pubblicati nell'edizione piemontese dell'“Avanti!” tra il marzo e l'ottobre 1920<sup>1</sup>. Un estratto dell'articolo di De Sanctis era già stato pubblicato sul “Grido del popolo” il 10 novembre 1917, con l'emblematico titolo redazionale *Reazione e rivoluzione*, ma il paragone esplicito viene sviluppato la prima volta il 10 marzo in risposta a un articolo anonimo apparso sulla “Stampa”, *Le trasformazioni del bolscevismo*, che evocava un quadro apocalittico della situazione sovietica segnato da «rovine, miserie, anientamento della classe operaia, sfacelo dell'apparato industriale».

In questa fase l'accento all'odiosa e nota figura di Bresciani, ma soprattutto l'implicita allusione alla Compagnia di Gesù e alla sua volontà di sfruttare la superficiale e superstiziosa religiosità delle plebi per diffondere una visione deformata e deformante della rivoluzione liberale, serve a Gramsci per denunciare i risvolti reazionari dell'operazione promossa dalla “Stampa”. Non si trattava di un attacco isolato alla rivoluzione sovietica, ma della preoccupante conferma di una virata antisocialista che accomunava tutte le forze borghesi e rischiava di contagiare persino membri e dirigenti della Confederazione generale del lavoro. È a causa di questo pericoloso trasformismo che il paragone con Bresciani tende a includere, fin da ora, quei risvolti caratteriali – la propensione alla viltà, la leggerezza morale, la costitutiva ipocrisia – che del posteriore brescianesimo dei *Quaderni* costituiranno uno degli aspetti qualificanti.

Se da un lato, dunque, il paragone istituito coinvolge in questa fase le analogie esistenti tra le due diverse operazioni controrivoluzionarie, dall'altro fa leva sull'esemplarità dell'operazione critico-politica desanctisiana richiamando gli intellettuali comunisti al dovere di ristabilire la verità.

Nel ripetersi di simili atteggiamenti, che sembravano riproporre, pur in situazioni tanto diverse, lo stesso comportamento di vile reazione all'aggravarsi delle tensioni politiche e sociali, Gramsci scorgeva la conferma dell'esistenza di una legge generale dello sviluppo umano: l'astioso e subdolo ricorso alle forme più becere di falsificazione della realtà da parte delle classi sociali minacciate nei loro privilegi. Scriveva Gramsci il 9 ottobre 1920:

Ogni periodo storico di lotta e di profonda trasformazione sociale ha i suoi gesuiti; pare sia questa una legge dello sviluppo umano. I liberali e i mazziniani ebbero il pa-

1. Cfr. ora A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo. 1919-1920*, a cura di V. Gerratana, A. A. Santucci, Einaudi, Torino 1987, pp. 456-8, 543-4, 699-702, 705-7, 708-9.

dre Antonio Bresciani; i comunisti hanno i rinnegati del socialismo, installati nelle redazioni borghesi o non ancora arrivati a tanta sublime meta<sup>2</sup>.

## 3

### I nipotini di padre Bresciani

È da notare che nonostante l'evidente matrice desanctisiana degli spunti sviluppati in questi articoli, e l'efficacia e l'originalità dell'ipotesi interpretativa che Gramsci ne ricava, i riferimenti all'*Ebreo di Verona* sono in questa fase sostanzialmente strumentali. Due fattori, in una diversa epoca della sua vita, presumibilmente nel periodo romano, l'avrebbero però spinto a sfruttare l'efficacia di quel paragone anche e soprattutto sul piano letterario: da un lato la non casuale apparizione, nei primi anni Venti, tra i titoli della produzione narrativa rivolta a un vasto pubblico, di una serie di romanzi di evidente attualità storico-politica, che per le loro scoperte allusioni ai fatti del "biennio rosso" non dovettero certamente sfuggire allo sguardo attento con cui Gramsci osservava i fatti culturali e ne valutava gli effetti<sup>3</sup>; dall'altro la probabile rilettura – proprio sull'onda del successo di quei romanzi – dell'*Ebreo di Verona* e del famoso giudizio desanctisiano, dei cui risvolti critico-letterari Gramsci dimostrerà nelle note del carcere di avere ben più specifica consapevolezza.

Di certo Gramsci dovette meditare sul ruolo che l'*Ebreo di Verona* aveva giocato nel vivo delle battaglie tra clericali e liberali. Romanzo "popolare" commissionato a Bresciani dall'ordine dei gesuiti per inculcare subdolanamente negli animi delle classi medie tradizionalmente cattoliche l'odio per la rivoluzione liberale e primo romanzo d'attualità politica, l'*Ebreo di Verona* per un lato rifaceva il verso ai popolarissimi romanzi storici di Francesco Domenico Guerrazzi, rovesciandone l'ispirazione romantico-risorgimentale, per un altro si ispirava al gusto popolare dell'intreccio a forti tinte e alla predilezione per i particolari truculenti capaci di infondere sentimenti di terrore e di orrore.

Quando in carcere, sulla prima pagina del quaderno su cui ha finalmente ottenuto il permesso di scrivere, elencando gli argomenti sui quali intende stendere delle note, Gramsci inserisce all'ultimo punto della lista quella ironica allusione a padre Bresciani contenuta nella formula «I nipotini di padre Bresciani» (formula che egli doveva considerare provvisoria se essa sola risulta priva della sottolineatura e dunque della dignità di titolo) è

2. Id., *La Compagnia di Gesù*, 9 ottobre 1920, ivi, p. 707.

3. Gramsci doveva avere ben presente almeno il romanzo *Pietro e Paolo* di Mario Sobrero, pubblicato da Treves nel 1924, ambientato a Torino, in cui l'autore aveva tentato di rappresentare i conflitti sociali del dopoguerra attraverso le diverse scelte politiche dei componenti di una famiglia. Mettendo in scena gli scontri che avevano opposto il sindacato dei metallurgici al gruppo dell'"Ordine Nuovo" (chiamato nel romanzo "Età nuova"), Sobrero aveva introdotto un demoniaco ritratto dello stesso Gramsci: «sorpassava appena con il petto e le spalle aguzze la tavola che aveva dinnanzi; sul suo viso di mostruosa bruttezza era stampato un ghigno sardonico che il luccichio degli occhiali accentuava. Incominciò passandosi una manina rachitica sulla capigliatura ricciuta e incolta per cui pareva enorme la sua grossa testa» (pp. 102-3).

probabile che padre Antonio Bresciani costituisse ai suoi occhi il simbolo e il prototipo di quella superficiale e settaria rappresentazione della realtà storico-politica che gli sembrava avesse caratterizzato, dal romanzo storico in poi, tutta la produzione letteraria implicata in qualche modo nella valutazione dei problemi dell'attualità politica.

È una convinzione che Gramsci illustrerà alla cognata Tatiana in una lettera del 7 aprile 1930, sostenendo che nella letteratura italiana «a parte il romanzo storico del Manzoni, c'è una tradizione essenzialmente settaria in questa specie di produzione, che risale al periodo tra il '48 e il '60; da una parte sta il capostipite Guerrazzi, dall'altra il gesuita padre Bresciani»<sup>4</sup>.

Quale migliore formula, dunque, di quella dei nipotini di padre Bresciani per inchiodare alle proprie responsabilità, col necessario sarcasmo, quel filone di letteratura narrativa contemporanea – romanzi, racconti storici – che dal 1909 era andato ingrossando anno dopo anno? Un filone che delle recenti vicende della storia italiana, rappresentate attraverso un'angusta prospettiva provinciale, forniva un'immagine limitata e falsata, caricaturale in alcuni casi, paternalistica e venata di nostalgia in altri, trasudante infida acredine in altri ancora. La formula dunque, più che indicare un argomento già definito, è in sé una prima proposta di classificazione e di interpretazione di quei fenomeni di letteratura contemporanea che Gramsci va osservando con preoccupazione e di cui si propone di sottolineare i caratteri che ne fanno una “scuola” letteraria destinata, come risulta sempre più evidente, «ad occupare il ruolo preminente ed ufficiale» nella cultura contemporanea.

## 4

#### Il brescianesimo moderno. La nota 24 del *Quaderno 1*

Quando dunque Gramsci introduce per la prima volta il termine “brescianesimo” in Q 1, 24, A, facendolo seguire dall'aggettivo “moderno”, lo fa proprio per dare rilevanza di “scuola”, di specifica tendenza letteraria dotata di caratteri comuni, a fenomeni apparentemente diversi e difformi. In questo senso, il lemma riecheggia i tanti “ismi” con cui nella critica letteraria si definivano correnti e scuole di poetica, ma con una connotazione sarcastica peggiorativa. Le operazioni critiche prospettate da Gramsci in questa inedita operazione di classificazione della narrativa contemporanea sono quelle proprie allo storico della letteratura: cogliere nell'apparente diversità delle singole manifestazioni letterarie i caratteri comuni e distinguere nella superficiale uniformità delle opere le differenze significative; stabilire i confini cronologici del fenomeno individuandone preistoria e storia. Inedito, nel panorama della critica letteraria del tempo, è il livello di produzione letteraria cui Gramsci guarda per individuare la preistoria del fenomeno, livello che oggi con termine moderno chiameremmo “di consumo”. Gramsci individua in due autori in particolare – Antonio Beltramelli e Luca Beltrami –

4. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo 1996, pp. 322-3.

gli iniziatori di questo filone e in due loro opere (*Gli uomini rossi. Il carnevale delle democrazie*, Treves 1910 e *Casate Olona 1859-1909*, Allegretti 1909) i suoi prototipi. Si tratta di opere oggi del tutto dimenticate, ma che godettero immediatamente prima del conflitto mondiale di un notevole successo presso un pubblico di estrazione piccolo-borghese e di molteplici ristampe. In comune hanno l'ambizione di rappresentare le vicende della vita politica unitaria e dei suoi contrasti interni nei riflessi – ora meschini, ora comici – che l'alterna vicenda della lotta per il potere assume nei piccoli centri della provincia italiana e il proposito di rappresentarle attraverso la prospettiva, ironica e apparentemente bonaria, di un osservatore distaccato benché dotato di una sua precisa passione politica. Le drammatiche lotte sostenute dal partito repubblicano nei confronti del partito clericale da un lato, del movimento anarchico dall'altro, che avevano caratterizzato la vita politica dei primi decenni unitari, si riducono in *Uomini rossi* (i repubblicani appunto, vecchi eroi garibaldini) alle comiche vicende, ambientate in un fantomatico paesino della Romagna, della fuga d'amore di Manso Liturgico, esponente delle forze clericali del paese, ed Europa Battifiore, quinta figlia del sindaco repubblicano, e a una serie di insipidi intrighi di cui vittime predestinate sono per lo più i membri della sgangherata combriccola degli anarchici. Dalla scelta dei nomi dei personaggi alla loro caratterizzazione fisica, alla stereotipata patina vernacolare impressa ai loro dialoghi, al tono ironico e paternalistico del narratore, tutto concorre a rendere il quadro della vita politica italiana falso, stucchevole, grettamente paternalistico.

Dallo stesso tono ironico sentimentale, ispirato a un ideale interclassista di matrice risorgimentale, è caratterizzata la rappresentazione operata da Luca Beltrami delle vicende di un paese del Varesotto, Casate Olona appunto. Ne esce un quadro della storia italiana intessuto di comici conflitti fra il socialismo intransigente dei lavoratori e l'umanitarismo sociale delle classi borghesi illuminate, osservato e rappresentato dalla prospettiva ideologico-politica di queste ultime, tanto più faziosa quanto più ammantata di bonario paternalismo.

Il dilagare massiccio nella produzione di largo consumo, a partire dal dopoguerra, di una acredine antisocialista sempre più scoperta, era fenomeno ben più preoccupante del paternalismo di matrice risorgimentale, intriso soprattutto nelle aree rurali della Romagna di spiriti anticapitalistici. Di quest'ultimo fenomeno Gramsci cercava, in carcere, di mettere a fuoco i caratteri salienti, servendosi, oltre che dei propri ricordi di lettura, di tutti gli spunti ricavabili dallo spoglio delle riviste letterarie cui aveva accesso ("La Nuova Antologia", "Pegaso", "La Fiera letteraria", "Il Marzocco", "La Civiltà cattolica", "Critica fascista", "L'Italia che scrive").

Non stupisce allora che nel progetto di interpretazione e periodizzazione critica del nuovo fenomeno letterario, di cui Gramsci in questa nota anticipa le linee generali, il brescianesimo moderno non si confonda assolutamente con quella letteratura «gesuitica», «di sagrestia», come egli la definisce, che aveva sfornato nei decenni precedenti un filone numericamente consistente di opere di diretta propaganda confessionale (e di cui il rappre-

sentante più prolifico è quel padre Ugo Mioni ripetutamente citato nei *Quaderni*). Relegata anch'essa al ruolo di preistoria del moderno brescianesimo, la letteratura scopertamente confessionale dei padri gesuiti non sembrava più in grado, in quegli anni, di conquistare le coscienze delle classi medie. Sterile nella misura in cui era lo stesso sentimento religioso a essersi progressivamente disseccato, tutta la letteratura di ispirazione cattolica appare a Gramsci, in questa prima fase dei *Quaderni*, falsa, impregnata di vuota retorica, incapace di stabilire una comunicazione autentica con il pubblico sempre più vasto di lettori<sup>5</sup>.

I veri eredi di padre Bresciani e della sua ipocrita rappresentazione della rivoluzione liberale sono per Gramsci intellettuali laici come Ugo Ojetti, noto giornalista e critico letterario, direttore della rivista "Pegaso"; Alfredo Panzini, illustre e rispettato professore di greco e di latino allievo di Carducci; Antonio Beltramelli, membro del partito nazionalista e più tardi di quello fascista: intellettuali e romanzieri di prestigio e di successo, legati alle più fiorenti case editrici del tempo e che, non a caso, saranno tra i primi (Panzini e Beltramelli) a essere nominati accademici d'Italia. I romanzi più rappresentativi del fenomeno sono agli occhi di Gramsci *Mio figlio ferroviere* di Ugo Ojetti e *Il padrone sono me* di Alfredo Panzini, entrambi del 1922 ed entrambi animati dalla volontà di rappresentare, ma soprattutto giudicare, il presente. Di quella volontà apparentemente neutrale Gramsci intende additare l'obiettivo nascosto: la lotta al bolscevismo e al comunismo italiano. È questa, infatti, la molla profonda che spinge i letterati a screditarne l'immagine, a neutralizzare la crescente attrazione che esercitavano sulle classi medie uscite dalla guerra stremate e disorientate.

Per capire come il fenomeno del brescianesimo laico fosse legato al disagio che aveva contagiato gran parte della società italiana nel dopoguerra, alle insicurezze che aveva scatenato nella piccola e media borghesia, consapevole di vivere una stagione di instabilità politica pericolosa per i propri privilegi, basterebbe citare la prefazione di Ojetti a *Mio figlio ferroviere*, la diagnosi, cioè, del clima politico seguito alla guerra messa in bocca a quell'amico medico, campione di saggezza e di equilibrio morale, di cui appunto Ojetti finge di pubblicare le memorie:

Dopo una guerra con milioni di morti sembra impossibile ritrovare serenità, felicità [...] e questa impotenza schiaccia i più deboli, che sono i più, che sono la folla: li schiaccia, li ubriaca, li impazza, e li spinge a rifugiarsi in una religione qualunque che abbiano a portata d'orecchio, magari nel bolscevismo<sup>6</sup>.

È ciò che accade al figlio del dottore, che, tornato dalla guerra, confessa al padre di aver fatta propria la causa socialista e di voler divenire ferroviere

5. Gramsci dedica a questo fenomeno diverse note dei quaderni 1 e 3, avanzando in Q 1, 72, 81. A un'acuta diagnosi sulla sterilità dell'arte cattolica che meriterebbe maggiori approfondimenti.

6. U. Ojetti, *Mio figlio ferroviere*, Fratelli Treves, Milano 1922, p. VI.



per condividere con i compagni la sua nuova fede. Entrato nelle ferrovie, diviene organizzatore attivo del sindacato. Al padre non resta che addolorarsi a vedere il figlio

così lontano dai libri, dalla scrittura, dalla tradizione, dalla meditazione, dalla professione disinteressata, da ogni arte [...] liberale, tutto politica, giornali e cinematografico, beato di vivere tra compagni senza finezza e senza cultura (p. 36);

ma, per sua fortuna, il comportamento avido e ipocrita dei vertici della dirigenza sindacale finirà col distruggere tutte le illusioni del figlio e lo porterà a capire quali effettive motivazioni sorreggano il socialismo:

E d'un tratto [...] scorse la verità [...] comprese che socialista sopra tutto significava soltanto uno che desidera di diventare borghese, che cioè non possedendo desidera di possedere (p. 231).

Questi autori, tormentati dallo spettro di Lenin, con un'operazione simile a quella di padre Bresciani, che nell'*Ebreo di Verona* aveva raffigurato i carbonari come loschi mestatori e feroci assassini, avevano trasformato nei loro romanzi i socialisti e i comunisti in gente assetata di potere e di ricchezza, rappresentando coloro che si lasciavano attrarre da quelle idee nella migliore delle ipotesi come idealisti deboli e illusi, nella peggiore come uomini senza scrupoli capaci di abbandonarsi a veri e propri atti di vandalismo. È il caso del *Cavalier Mostardo* di Beltramelli, dove le parole d'ordine della rivoluzione suscitano nel popolo ignorante solo istinti irrazionali che spingono alla distruzione o alla vendetta personale e dove i socialisti sono rappresentati come uomini pavidi e interessati, la cui unica ambizione è impadronirsi dei beni altrui. Particolarmente rozza, a tratti volgare, tradotta su un piano grevemente macchiettistico, appare nel romanzo (nei cui personaggi sanguigni peraltro i fascisti della prima ora dovevano facilmente identificarsi) la contrapposizione tra il Cavalier Mostardo, prototipo del repubblicano appassionato e del *self-made man* di matrice piccolo-borghese, animato da una fiera anche se comica improntitudine, e Rigaglia, suo servo e compagno di battaglie, maschera del contadino superstizioso, ignorante, ladro, facile preda del socialismo, in cui l'autore sembra dare sfogo a tutta l'atavica diffidenza del piccolo proprietario terriero nei confronti dei suoi contadini.

## 5

### **Il brescianesimo come strumento di classificazione storico-letteraria**

Che Gramsci vedesse lontano lo prova il fatto che nonostante le tante differenze di tono, di stile, di livello artistico, i romanzi di questo filone tendono a mettere in scena la stessa rappresentazione manichea degli scontri di classe: da un lato i borghesi, soli custodi dei veri valori della vita, spettatori preoccupati e spesso vittime innocenti dei tumulti popolari (di cui esempio para-

digmatico può essere proprio il “padrone” del romanzo *Il padrone sono me* di Panzini, con la sua cultura, la sua passione disinteressata per l’astronomia, il suo attaccamento sentimentale alla villa e ai suoi contadini, la sua bonaria superiorità di intellettuale, che ne faranno una vittima predestinata dell’astuzia interessata del mezzadro Mingòn); dall’altro i proletari, ignoranti, superstiziosi, avidi, nemici di Dio, facilmente manovrabili da politicanti peggiori di loro. In molti casi, però, la contrapposizione si dilata a rappresentare l’antitesi – avvertita come esiziale – tra vecchio e nuovo mondo e si ispira da un lato alla paura del proprietario terriero per ogni forma di rivoluzione, dall’altro alla nostalgia per il mondo apparentemente incontaminato della vecchia società patriarcale contadina. Da rifiutare, demonizzandoli, non sono solo i recenti episodi dell’occupazione delle terre o gli esiti di quelle lotte sociali che avevano portato in alcuni casi i vecchi mezzadri a sostituirsi ai padroni borghesi, ma l’intera gamma delle trasformazioni apportate dal progresso; il che spinge ad esempio Panzini a ironizzare, tra l’altro, sulla scienza, sulle libertà introdotte nei rapporti familiari, sui nuovi costumi femminili.

Un’antitesi dunque meno rozza, ma non per questo meno pericolosa, di cui Gramsci coglieva tutta l’efficacia reazionaria. In questo culto del passato confluivano fattori diversi: lo sgomento dell’intellettuale umanista di fronte all’avanzare della società di massa, la paura del socialismo, l’anticapitalismo reazionario del padronato terriero, la preoccupazione di mantenere una qualche forma di dominio sul proletariato agricolo, il bisogno di veder ristabilito un qualche ordine sociale di fronte al susseguirsi di crisi sempre meno governabili; gli stessi fattori che avrebbero avvicinato le classi medie al fascismo e rafforzato il blocco storico conservatore. Sono cose che oggi ci sono fin troppo chiare, ma che nel vivo di quei processi doveva essere tutt’altro che ovvio cogliere e la cui comprensione costituisce una riprova dell’intelligenza critica con cui Gramsci sapeva osservare e giudicare la produzione letteraria del tempo. D’altra parte, Gramsci sapeva che alla letteratura contemporanea, ed esclusivamente ad essa, andava rivolto lo sguardo del critico comunista; lo aveva dimostrato con la sua attività di critico teatrale negli anni della guerra, e lo avrebbe ribadito in Q 1, 96, 93, A, quando ad Adelchi Baratonò, che riteneva impossibile il giudizio sui contemporanei, ricordava che non si può fare la critica senza deplorare, senza prendere posizione nel vivo di quello scontro ideologico di cui le varie opere letterarie sono una delle armi in gioco.

Cosa significa infatti la categoria interpretativa del brescianesimo se non la capacità di rivelare nella diffusa produzione narrativa contemporanea il grado di contraffazione della storia più o meno implicito in quelle operazioni letterarie? Una contraffazione che, quando non era pura propaganda, rifletteva, agli occhi di Gramsci, due gravi limiti dell’atteggiamento degli intellettuali italiani: la tronfia considerazione che lo scrittore aveva di sé, che lo legittimava a fare della propria coscienza il metro di giudizio della storia stessa, e la persistente estraneità a qualunque forza viva del processo storico in atto, che condannava le loro opere a un velleitarismo tutto retorico e le privava di ogni sincerità.

## 6

**La letteratura bresciana e i suoi filoni**

Sulla base di queste implicite considerazioni a Gramsci doveva risultare naturale comprendere nel fenomeno del brescianesimo anche filoni di letteratura contemporanea apparentemente molto diversi, come le prime manifestazioni di quel rinnovato realismo regionalistico cui le riviste letterarie dell'epoca cominciarono a interessarsi. Mi riferisco in particolare agli *Emigranti* di Francesco Perri (cfr. Q 1, 24, A e Q 23, 9, C), autore militante che sbandierava il suo ritorno al realismo come una salutare reazione al frammentismo, al cerebralismo, all'immaginario che caratterizzavano la letteratura contemporanea e la allontanavano sempre più dalle aspettative dei lettori. Su questo tema – il ritorno a una struttura forte di racconto, capace di misurarsi con la realtà e i suoi problemi – si era sviluppato sulle pagine della “Fiera letteraria”, nell'agosto del 1928, un nutrito dibattito cui lo stesso Perri aveva partecipato con l'articolo *Forme vecchie e spiriti nuovi*, a ribadire l'attualità delle sue scelte narrative e a rivendicare come propri maestri Verga e D'Annunzio. Non stupisce che Gramsci abbia buon gioco nel rivelare la mistificatoria qualità di quel confronto con i problemi della realtà meridionale. Egli denuncia l'assoluta mancanza, nel romanzo di Perri, di caratterizzazione storica e lamenta l'incapacità dell'autore a calare in un'epoca precisa e in un ambiente determinato il tema dell'emigrazione. L'intera rappresentazione della vita del villaggio di Pandure gli risulta meccanica, inspiegabilmente cupa, filtrata attraverso *clichés* stereotipati, schiacciata su una dimensione senza tempo dove i personaggi, più che uomini veri, sembrano maschere primitive, connotate sul piano linguistico da una lingua elementare intessuta di rozzi “errori di parola”. Da questo punto di vista, per Gramsci non c'è dunque differenza tra Panzini e Perri: il risultato è quello di una mistificazione, altrettanto profonda, della realtà del mondo popolare e dei fenomeni della sua storia. In Perri, che pure era stato autore di un romanzo come *I conquistatori*, che aveva suscitato scalpore ed era stato messo all'indice dal fascismo, quella deformazione appariva a Gramsci come sinonimo di rozza incomprendimento della mentalità popolare, delle sue più autentiche aspirazioni (così profondamente legate, ad esempio, nella drammatica decisione di emigrare, al mito dell'America), frutto dell'estraneità morale e sentimentale dello scrittore alle aspirazioni dei suoi protagonisti, oltre che di un modo cupo e contorto – da “decadente” – di guardare a quel mondo primitivo, più affascinato che interessato alla sua umanità.

Gramsci inseriva così nel brescianesimo il tema dell'incapacità, propria degli intellettuali italiani, di rappresentare la vita delle classi popolari, cui avrebbe dedicato sempre maggiore attenzione e che lo avrebbe portato a interrogarsi sulle ragioni che anche in grandi scrittori italiani come Manzoni e Verga avevano reso sostanzialmente folcloristico l'atteggiamento con cui l'intellettuale continuava a guardare al popolo.

Ciò vale in parte anche per Umberto Fracchia, un autore peraltro di cui Gramsci ammette di non aver letto nulla a quella data<sup>7</sup>. Direttore della “Fiera letteraria”, Fracchia è autore riportabile a un filone narrativo che oggi consideriamo caratterizzato da un verismo espressionistico, ispirato alla lezione di Verga, ma soprattutto a quella di Tozzi, aperto alle problematiche sociali, indagate però soprattutto nelle conseguenze interiori. *L'Angela* cui Gramsci allude, storia di una prostituta strappata temporaneamente al suo tragico destino da un giovane borghese, è un romanzo che ripropone per certi versi le tematiche del tardo naturalismo (penso all'*Eredità* di Pratesi), ma con un atteggiamento che rivela nella predilezione per una psicologia contorta la matrice decadente. Non sappiamo se Gramsci con l'accenno a Fracchia intendesse alludere alla novità di quelle forme di naturalismo introspettivo, o se l'attenzione per lo spunto critico provenisse dall'interesse per l'intellettuale, figura di spicco in quella stagione; certo colpisce la sua capacità di cogliere le diverse articolazioni della produzione narrativa di quegli anni, predisponendo teoricamente delle caselle “di genere” in cui far confluire ulteriori riferimenti, mano a mano che ne veniva a conoscenza direttamente o indirettamente. Voglio dire, cioè, che con Q I, 24, A Gramsci si limita a predisporre le linee di un quadro variegato in cui far rientrare manifestazioni della letteratura contemporanea diverse per contenuto e per scelte di struttura narrativa, ma sempre riportabili alla fondamentale incomprensione della realtà e della sua dialettica sociale e alla sostanziale ignoranza dei meccanismi della vita, responsabili da un lato del carattere pseudo-scientifico della rappresentazione dei problemi della realtà, dall'altro di un'attrazione superficiale per i risvolti psicologici più oscuri dell'uomo destinata a produrre, tutt'al più, freddi meccanismi “psicoanalitici”. In questo quadro Gramsci fa rientrare autori come Puccini (Q 3, 64, A), Cicognani (Q 6, 201, B), in parte Rèpaci (Q I, 24, A e Q 6, 80, B).

Citare tutti questi riferimenti, ricostruendo la mappa dei rimandi interni alla rubrica, richiederebbe spazi e tempi che esulano dagli obiettivi di questo lavoro. Ciò significherebbe infatti riscrivere, da una prospettiva materialistica, quel capitolo di storia della narrativa italiana dei primi trent'anni del Novecento, senza distinzioni di valore e livello, di cui Gramsci ha tracciato le linee nei *Quaderni*, ma la cui ricostruzione richiederebbe ricerche che gli studi letterari hanno purtroppo rinunciato negli ultimi tempi a sviluppare, richiudendosi in quell'isolamento disciplinare che Gramsci non si sarebbe mai stancato di condannare.

## 7

### Il sostrato caratteriale del brescianesimo

La geniale capacità di captare le tendenze e gli sviluppi della produzione letteraria contemporanea e di svelarne i risvolti reazionari era accompagnata,

7. Gramsci non ebbe modo di leggere gran parte dei romanzi citati nelle note del carcere. Ancor più straordinaria appare quindi la sua capacità di istituire collegamenti e avanzare ipotesi interpretative che avrebbero richiesto una conferma diretta sulle pagine dei testi in questione, ma che anche così risultano spesso incredibilmente centrate.

anzi sostenuta, dalla denuncia della pochezza morale della maggior parte degli intellettuali del tempo. Famosi sono e rimarranno alcuni folgoranti giudizi consegnati alla rubrica *I nipotini di padre Bresciani*; quasi fosse un istintivo fiuto da segugio, il sarcastico disprezzo gramsciano per la viltà e l'ipocrisia lo porta a riconoscere immediatamente la caratteriale doppiezza degli scrittori contemporanei e ad analizzarne e denunciarne le manifestazioni più significative: la vile piaggeria di cui Gramsci assume ad esempio paradigmatico la lettera di Ugo Ojetti al padre gesuita Rosa (Q 1, 24, 18, A); la ridicola boria trionfalistica (cfr. il commento su Leonida Rèpaci, Q 1, 39, 29, A), la costitutiva ipocrisia (cfr. i giudizi su Salvator Gotta, Q 1, 20, 16, A e su Malaparte, Q 1, 42, 30, A). Questi risvolti umani costituiscono aspetti essenziali della categoria del brescianesimo, causa e conseguenza della faziosità o della miopia ideologica. Il brescianesimo risulta infatti sostenuto da una gamma di sordide e comiche debolezze umane di cui Gramsci andrà raccogliendo sempre nuove testimonianze<sup>8</sup>, ma di cui andrà anche progressivamente arricchendo lo spettro, inserendovi il culto esclusivamente retorico del passato (cfr. Q 6, 16, 697, A); l'uso demagogico di termini come rivoluzione o rivoluzionario<sup>9</sup>; la considerazione esclusivamente estetica della politica e della morale (cfr. Q 9, 11, 1103, A); il polemismo fine a se stesso; l'insuperabile diletterantismo morale (cfr. Q 17, 16, 1920, B).

## 8

### Il gesuitismo letterario

La lettura della *Vita di Cavour* di Alfredo Panzini, biografia dello statista piemontese pubblicata a puntate sull'«Italia letteraria» nel 1929, oltre a confermare l'«incommensurabile stupidaggine storica del Panzini» (Q 3, 13, 299, A), dà l'estro a Gramsci per approfondire il tema delle modalità con cui gli autori del brescianesimo operavano quella comica e meschina contraffazione della storia che ne costituiva una delle caratteristiche più tipiche (Q 3, 38, A). Sotto accusa vi è appunto la volontà di Panzini di rappresentare la storia come una «piacevolezza», trattando i suoi contenuti con quell'ironia di maniera che poteva tutt'al più simulare un'ipotetica profondità di riflessione, non certo suffragarla, e sul piano della resa letteraria quel modo vacuo di trattare episodi e figure determinanti per la storia d'Italia, quel continuo strizzar l'occhio, sulla base di rozzi e volgari luoghi comuni, alle attese superficiali del proprio pubblico. Può essere utile notare che, a conclusione di Q 3, 13, Gramsci introduce la definizione di «gesuitismo let-

8. Ulteriori attestazioni dell'ambizione sfrenata di Leonida Rèpaci si trovano in Q 9, 48, A e in Q 14, 31, B. Grazie a una serie di note sviluppate a partire dal *Quaderno 8* (Q 8, 98, B; Q 8, 105, B; Q 17, 16, B) Papini assurgerà a rappresentante emblematico di quella ipocrita insincerità che è alla base del brescianesimo. Ricordiamo inoltre l'accusa rivolta a Ungaretti di «tartuferia letteraria e melensaggine presuntuosa» (Q 9, 2, 1098, B).

9. Il riferimento è a Malaparte e al suo uso disinvolto della qualifica di rivoluzionario equiparata a quella di «gentiluomo», o «grande galantuomo», «vero galantuomo», che fa dire a Gramsci che «anche questo è brescianesimo» (Q 9, 10, 1103, A).

terario» che da questo momento in poi costituirà un sinonimo di brescianesimo. In realtà, quella definizione allude al piano della costruzione letteraria più che a quello ideologico-politico e prepara quella distinzione tra i due piani che permetterà di trovare aspetti di brescianesimo anche in autori e opere prive di intenti dichiaratamente reazionari. La riduzione della storia a «storielle divertenti senza nesso né di personalità né di altre forze sociali» (Q 3, 38, 315, A) maschera infatti la rinuncia o l'incapacità a cogliere e rappresentare le motivazioni che stanno dietro ai fatti della storia, ai programmi e ai progetti politici. La biografia cavouriana, nonostante le patetiche dichiarazioni di Panzini, presenta la stessa incongruenza tra cause ed effetti e lo stesso imprevedibile sviluppo, tutto basato su mirabolanti colpi di scena, dei romanzi d'appendice alla Ponson du Terrail, con l'effetto da un lato – chiarisce Gramsci – di abbassare la statura di Cavour al livello della vacua consapevolezza politica e morale di quella borghesia pavida e fatua di cui Panzini e il suo pubblico erano i rappresentanti emblematici, dall'altro di trasformarne la sagacia politica nel frutto imponderabile di un non meglio giustificato “stellone” personale (ivi, 316-7).

## 9

### La progressiva estensione del brescianesimo a categoria teorico-metodologica

Le note della rubrica *I nipotini di padre Bresciani* non si limitano più, a partire dal *Quaderno 3*, a catalogare sotto l'etichetta di brescianesimo nuove opere o a individuare, all'interno del quadro già tracciato, nuovi filoni di produzione narrativa, di cui quello della letteratura di guerra sarà indubbiamente il più interessante. A Gramsci stava sempre più a cuore dimostrare per quali ragioni nel decennio appena conclusosi le classi dominanti avessero espresso solo forme di letteratura “gesuitica”<sup>10</sup>; per quale ragione cioè fosse mancata in Italia una produzione a suo modo capace di rappresentare le energie vive delle classi dominanti, se, come da più parti si sosteneva, anche l'Italia viveva una fase di rinnovato impulso economico-pratico<sup>11</sup>.

La spiegazione del perché ciò non fosse avvenuto e non avvenisse in Italia è di grande interesse metodico, perché Gramsci vi delinea una legge generale dello sviluppo sovrastrutturale che serve a spiegare la mediocrità del quadro letterario a lui contemporaneo, ma potrebbe essere molto utile anche per spiegare limiti e contraddizioni della nostra stagione culturale. Questo non avviene perché

10. Ciò non significa che Gramsci non avesse introdotto dei precisi distinguo. Di Bacchelli sappiamo che aveva apprezzato *Il Diavolo al Pontelungo* (Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., pp. 321-2). Tanto più significativa sarà allora la correzione di giudizio introdotta in Q 23, 33, 2228, C, dove si legge: «del resto nel Bacchelli c'è molto brescianesimo, non solo politico-sociale, ma anche letterario: la “Ronda” fu una manifestazione di gesuitismo artistico».

11. Si tratta di un interrogativo sviluppato, sulla base del noto confronto tra il Babbitt di Sinclair Lewis e i meschini personaggi piccolo-borghesi della produzione bresciana italiana, in Q 5, 105, B e Q 6, 49, B.

le forze non sono espansive, ma puramente repressive e [...] non solo della parte avversa, ciò che sarebbe naturale, ma della propria parte, ciò che appunto è tipico e dà a queste forze il carattere repressivo (Q 3, 41, 318, A).

Dunque brescianesimo anche e soprattutto come fenomeno tipico di una fase culturale dominata da forze borghesi incapaci, a differenza di ciò che, in quella prima fase, sembrava a Gramsci stesse avvenendo con l'americanismo<sup>12</sup>, di mettere in campo energie espansive, prima di tutto sul piano pratico-economico.

Ogni innovazione è repressiva per i suoi avversari, ma scatena forze latenti nella società, le potenzia, le esalta, è quindi espansiva. Le restaurazioni sono universalmente repressive: creano appunto i "padri Bresciani", la letteratura alla padre Bresciani. La psicologia che <ha> preceduto queste innovazioni è il "panico", la paura comica di forze demoniache che non si comprendono e non si possono controllare. Il ricordo di questo "panico" perdura per lungo tempo e dirige la volontà e i sentimenti: la libertà creatrice è sparita, rimane l'astio, lo spirito di vendetta, l'accecamento balordo. Tutto diventa pratico, inconsciamente, tutto è "propaganda", è polemica, è negazione, ma in forma meschina, ristretta, gesuitica appunto (Q 3, 41, 318-9, A).

A me sembra che a partire dalla nota 63 del *Quaderno 3* si possa dimostrare che Gramsci si sforza di connettere le osservazioni sul carattere di propaganda, e di polemica negativa, dell'intera produzione letteraria contemporanea a quella costitutiva mancanza di «storicità, di socialità di massa» da cui egli riteneva affetta gran parte della produzione letteraria italiana, a partire dalla lingua stessa, e che dietro a questo sforzo si possa già intravedere la volontà di inserire la riflessione sul brescianesimo in un disegno complessivo che travalica lo specifico ambito storico-critico della riflessione sulla produzione narrativa contemporanea.

Q 3, 63, A; Q 3, 73, A; Q 3, 78, A; Q 3, 95, A; Q 3, 101, A: sono tutte note, comprese nella rubrica *I nipotini di padre Bresciani*, e che in realtà svolgono, sulla base di un confronto con altre letterature europee, il tema della sistematica mancanza in Italia di forme di moderna letteratura popolare e ne ricercano e analizzano le ragioni. È come se nella mente di Gramsci tendessero ora a sovrapporsi due ordini diversi di argomentazioni, fino ad allora sviluppate autonomamente anche se parallelamente: quello sul nazionale-popolare e quello sui nipotini di padre Bresciani. Una prima spia ne è l'attenzione che Gramsci dedica, implicitamente sottoscrivendolo, al confronto avanzato da Palazzi tra la commossa partecipazione di Tolstoj ai dolori dei suoi contadini e la grettezza morale e sentimen-

12. Può esser utile notare che nella trascrizione del passo in Q 23, 36, 2231, C Gramsci limita fortemente il giudizio del 1930 sulla natura energetica e perciò espansionistica delle forze creative della fase economico-pratica del capitalismo americano. Interrogandosi sul perché esse non avessero alimentato nuove energie letterarie, egli si chiede se anche per l'America non ci si trovasse di fronte a energie "burocratiche", a forze non espansive universalmente.

tale di Panzini, incapace di scorgere l'anima del contadino (cfr. Q 3, 138, 397, A), riflessione che sfocerà, nella nota 148, rubricata sotto *Carattere popolare-nazionale negativo della letteratura italiana*, nella nota affermazione: «In realtà anche nel Manzoni si potrebbero trovare notevoli tracce di Brescianesimo»<sup>13</sup>.

IO

### Brescianesimo e letteratura popolare-nazionale

A conferma dell'intrecciarsi di questi filoni critici va osservato che a partire dal *Quaderno 5* il titolo di rubrica *I nipotini di padre Bresciani* è spesso accompagnato da un'ulteriore specificazione, *Letteratura popolare-nazionale*. Va notato inoltre che, sempre a partire dal *Quaderno 5*, in questa rubrica confluiscono gran parte delle osservazioni critiche che Gramsci viene formulando sulla letteratura. Vi si trovano annotati anche spunti metodologici di grande rilevanza, come quello (Q 5, 54, B) dedicato a capire quali siano i fattori che suscitano maggiormente l'interesse dei lettori per l'opera letteraria e ne determinino il successo commerciale o quello (Q 6, 64, B) dedicato a sostenere che l'arte è educatrice in quanto arte, non in quanto arte educatrice. Si intravede nella prima di queste note un'attenzione tutt'altro che superficiale per i meccanismi con cui il particolare conflitto storico-ideologico che alimenta il contrasto morale alla base del romanzo è rappresentato. A sostenerla vi è un'inedita consapevolezza del ruolo che quei meccanismi (intrigo, colpi di scena) esercitano sull'atteggiamento che il lettore assume nei confronti del conflitto stesso – consapevolezza che permette a Gramsci di capire le ragioni del favore popolare che spesso arride anche a opere brescianesche. Nella seconda un'insofferenza crescente per ogni opera pedagogicamente impostata che, se compresa in tutta la sua modernità, avrebbe dovuto mettere in guardia contro usi troppo disinvolti delle pagine gramsciane a sostegno dei ricorrenti realismi o neorealismi.

L'accusa di brescianesimo rivolta a gran parte della letteratura italiana contemporanea viene così corroborata dalla constatazione che essa è priva di «interesse per l'uomo vivente, per la vita vissuta» (Q 6, 29, 707, B) e da un giudizio ancor più negativo sui suoi autori, giudicati parassiti che pretendono solo di poter continuare ad esserlo. Ne scaturisce una condanna senza appello di tutta la produzione dell'età del fascismo: «Realmente il tempo presente non ha letteratura, perché la letteratura esistente, salvo rare eccezioni, non è legata alla vita popolare-nazionale, ma a gruppi castali avulsi dalla vita» (Q 6, 38, 712, A).

13. Affermazione in cui Gramsci tira le conseguenze – solo apparentemente paradossali – dell'equazione sempre più stretta che egli va individuando tra l'estraneità degli scrittori italiani ai sentimenti popolari e il brescianesimo (cfr. Q 3, 148, A). Su "nazionale-popolare" cfr. *infra*, il capitolo di L. Durante dedicato a questo argomento.



Si può ipotizzare, dunque, che quando Gramsci, all'inizio del *Quaderno 8*, stende l'elenco dei saggi principali in cui si sarebbe dovuta articolare la sua storia degli intellettuali italiani, il brescianesimo avesse già assunto nella sua riflessione i caratteri di una categoria critico-letteraria di natura generale, nuova nel panorama del dibattito critico contemporaneo nella misura in cui connota innanzitutto un atteggiamento nei confronti della realtà rappresentata, fatto di superficialità, sostanziale mancanza di sincerità, «esteriorità donchisciottesca»<sup>14</sup>. In essa inoltre, sulla base di una serie di osservazioni ricavate da un altro ambito di considerazioni letterarie, quello dedicato alla letteratura popolare e d'appendice, Gramsci tendeva, in modo sempre più evidente, a riconoscere una delle manifestazioni dell'atavica incapacità degli intellettuali italiani a farsi portavoce di tendenze e aspirazioni reali, proprie di classi, gruppi, movimenti radicati nel vivo del processo storico in atto.

Da questo punto di vista la presenza, nel sunnominato elenco di “saggi principali” in cui Gramsci avrebbe dovuto articolare la storia degli intellettuali italiani, della voce *I nipotini di padre Bresciani* (che con le voci *La letteratura popolare dei romanzi d'appendice* e *Reazioni all'assenza di un carattere popolare-nazionale della cultura in Italia: i futuristi*, avrebbero dovuto rendere ragione dell'intero panorama della produzione letteraria italiana contemporanea: cfr. Q, 935), conferma la centralità che il tema del brescianesimo rivestiva nel suo progetto di critica materialistica, dove avrebbe potuto e dovuto costituire un originale strumento di valutazione con cui sfuggire al giogo castrante della critica estetica e stabilire nessi profondi e significativi tra la valutazione ideologica propria del critico politico e il riconoscimento di valore proprio della critica artistica.

È un'ipotesi che mi sembra di poter avanzare anche e soprattutto sulla base del ragionamento sviluppato in Q 8, 9, B, *Assenza di un carattere nazionale-popolare nella letteratura italiana*. Ancora una volta, con una sicurezza teorica che si fa sempre più limpida, Gramsci ribadisce che a determinare non solo il mondo culturale di una generazione e di un'epoca, ma anche il suo stile, è prima di ogni altra cosa l'atteggiamento che lo scrittore e la sua generazione dimostrano verso l'ambiente rappresentato. Il riferimento ad autori del prestigio di Manzoni e Verga permette a Gramsci di precisare il suo pensiero, ma nello stesso tempo di prendere le distanze da due pregiudizi correnti, diffusi anche nella concezione democratica della cultura: l'uno legato all'ingenua convinzione che bastasse rappresentare ambienti e personaggi popolari per dar vita a una letteratura autenticamente popolare; l'altro fondato su un ingiustificato livellamento della letteratura al suo atteggiamento politico-ideologico, che impediva di distinguere gli scrittori autentici dai semplici “untorelli”. Se da un lato infatti Gramsci sottolinea i limiti dell'atteggiamento di Manzoni e di Verga nei confronti dei «personaggi popolareshi», dall'altro sa bene che né Manzoni né Verga, nonostante le loro riserve mentali di borghesi conservatori, possono essere tac-

14. È la definizione che Gramsci dà del *Lemmonio Boreo* di Soffici (Q 7, 105, 931, B).

ciati di brescianesimo perché ciò che caratterizza questa produzione è la falsità di uno stile che tende a esaltare la dimensione vacua e retorica di quella distanza e a trasformare la mancanza di sincerità e profonda partecipazione ai fatti narrati in gretta, deformante ironia. Di questa consapevolezza sono prova i distinguo introdotti a conclusione della nota:

L'atteggiamento del Manzoni è il più diffuso nella letteratura che rappresenta "personaggi popolareschi" e basta ricordare Renato Fucini; esso è ancora di carattere superiore, ma si muove sul filo di rasoio e infatti degenera, negli scrittori subalterni, nell'atteggiamento "brescianesco" stupidamente e gesuiticamente sarcastico (Q 8, 9, 943, B).

L'ampliamento semantico subito dal termine brescianesimo si chiarisce ulteriormente in Q 9, 42, A, quando, a conclusione di alcune interessanti osservazioni sul disinteresse da sempre dimostrato dagli intellettuali italiani per l'attività economica, «per il lavoro inteso come produzione individuale e di gruppo», Gramsci equipara il brescianesimo all'«individualismo antistatale e antinazionale», individuandovi quel tarlo della vita intellettuale che ne aveva trasformato gli adepti in una casta separata dalla vita reale e sorda ai suoi problemi, e rendeva così difficile e profondamente demagogico il rapporto tra le classi dirigenti e le grandi moltitudini nazionali:

Osservare che il brescianesimo è in fondo "individualismo" antistatale e antinazionale anche quando e quantunque si veli di un nazionalismo e statalismo frenetico. "Stato" – ammoniva Gramsci – significa specialmente direzione consapevole delle grandi moltitudini nazionali, quindi necessario "contatto" sentimentale e ideologico con esse e in certa misura "simpatia" e comprensione dei loro bisogni ed esigenze (ivi, 1122).

Il destino di questa categoria concettuale non è però quello di annullarsi nella riflessione generale sulle carenze egemoniche della borghesia italiana, di quella risorgimentale come di quella attuale, di cui pure è parte integrante; così riformulato e arricchito, il concetto di brescianesimo continua a rivelarsi uno strumento indispensabile per valutare la letteratura recente, per districarsi, ad esempio, fra i tanti libri di guerra che in quegli anni si pubblicavano, per capire attraverso le rappresentazioni che essi ne davano se e in che modo l'esperienza bellica fosse servita ad avvicinare realmente i diversi strati sociali. Illuminante è anche su questo piano il giudizio gramsciano, così pronto e sicuro nel distinguere tra il filone brescianesco della letteratura di guerra, caratterizzato da una scoperta pedagogia nazionalista, e il contributo critico dato invece dai vociani, e da Giani Stuparich in particolare (Q 9, 43, A).

Ciò spiega anche perché il quadro storico del brescianesimo moderno che Gramsci delinea nel *Quaderno 23* risulti più articolato e complesso di quello disegnato nelle note di prima stesura, problematizzato dalla consapevolezza dell'emergere di sempre nuovi fenomeni letterari, come il progressivo affermarsi, sotto l'egida del Concordato, di una letteratura cattolica "estremista", militante (cfr. Q 23, 35, C), identificata da Gramsci con il gruppo di scrittori fiorentini del "Frontespizio" guidato da Papini (filone per cui, nella trascr-

zione di Q 1, 24, A in Q 23, 9, C, Gramsci sentirà il dovere di ritagliare una nuova “casella”, da sistemare tra il «brescianesimo laico» e la «letteratura di sagrestia»); o il dilagare della crescente insofferenza nei confronti del distacco tra arte e vita, documentata a partire dalla fine del 1932 (cfr. Q 14, 35, B), che porterà Gramsci a ipotizzare la necessità di un'ulteriore periodizzazione interna al brescianesimo moderno, in grado di distinguere la letteratura degli anni Venti (gli Ojetti e i Panzini) da quella degli incipienti anni Trenta.

## II

### Il “quaderno speciale” 23

Le note sui nipotini di padre Bresciani rifluiscono nel *Quaderno 23*, un “quaderno speciale” del 1934, intitolato *Critica letteraria*, e ne costituiscono l'argomento centrale, a dimostrazione, da un lato, del fatto che il brescianesimo appariva a Gramsci il fenomeno più rilevante della letteratura italiana contemporanea, dall'altra che egli sapeva di aver messo a punto un approccio ai fenomeni letterari nuovo anche dal punto di vista metodologico.

Potremmo applicare a questo quaderno, in relazione allo specifico e particolare montaggio che vi assumono le riflessioni critiche in questione, l'osservazione contenuta nella sua nota 5, intitolata *Alcuni criteri di “giudizio letterario”*, in cui Gramsci sostiene che un lavoro può essere pregevole anche solo per il fatto di scegliere e disporre «secondo un ordine, una connessione, un criterio più adeguato e probante dei precedenti», fatti e argomentazioni noti (Q 23, 5, 2191, C). Come si sa, molte delle note della rubrica *I nipotini di padre Bresciani* sono frutto di osservazioni dedotte da articoli di riviste letterarie, e si limitano a rielaborare elementi del dibattito in corso; ma collegate tra loro e sussunte in una nuova, inedita prospettiva critica esse assumono un significato e un valore profondamente innovativo.

Significativi, da questo punto di vista, sono innanzitutto la scelta e il montaggio; le note sui nipotini di padre Bresciani trascritte nel *Quaderno 23*, pur riproponendo con pochissime modifiche i testi di rubrica ricavati dai quaderni precedenti, peraltro in un diverso ordine di successione già di per sé significativo, esibiscono una valenza metodologica ben più incisiva e profonda per il solo fatto di essere inserite in un quaderno espressamente dedicato alla questione della critica letteraria e di essere precedute da riflessioni metodologiche che ne valorizzano le implicazioni critico-teoriche. Rilevante è anche il fatto che la riflessione sulla letteratura elaborata nelle note del carcere sia stata ripresa e sistemata in due diversi quaderni speciali: il *Quaderno 21*, espressamente dedicato al tema *Letteratura popolare*, e il *Quaderno 23*, che delinea un possibile modello di critica letteraria adeguato alla natura e alle finalità della “filosofia della praxis”, di cui le note sul brescianesimo costituiscono un'applicazione esemplare per la loro capacità di denunciare l'effetto “politico” reazionario esercitato dalla letteratura contemporanea.

Delle diverse finalità che Gramsci indica alla critica «propria della filosofia della praxis» e che questa avrebbe dovuto fondere («la lotta per una

nuova cultura, cioè per un nuovo umanesimo; la critica del costume, dei sentimenti e della concezione del mondo [...] la critica estetica o puramente artistica»: Q 23, 3, 2188, C), quella perseguita nella rubrica *I nipotini di padre Bresciani* rientrava nella critica del costume, dei sentimenti e della concezione del mondo. Il suo metro di giudizio di carattere politico non poteva ambire a sostituire *in toto* il giudizio artistico o estetico, ma rivendicava tutta la propria funzionalità ai compiti di una critica “militante”, che doveva preoccuparsi principalmente di valutare la «coerenza logica e storico-attuale delle masse di sentimenti rappresentati artisticamente» (Q 23, 3, 2188, C).

Gramsci era pienamente consapevole, infatti, che al di là dell'effetto prodotto dal livello artistico di elaborazione letteraria raggiunto da un testo (di cui egli non sottovaluterà mai l'importanza), la letteratura esercita sempre un'influenza culturale e – più latamente – politica determinante; che la letteratura è sempre cioè «creazione pratica di “masse di sentimenti e di emozioni” da imporre al popolo» (Q 23, 25, 2213, C), strumento fondamentale della battaglia ideologica per l'egemonia. Era perciò profondamente convinto che compito primario di una critica impegnata fosse quello di individuare queste influenze per valutarne gli effetti, per capire in che modo esse contribuissero a radicare o a combattere certe concezioni del mondo, a confermare o a dissolvere certi pregiudizi. Ma da profondo conoscitore dei fenomeni letterari quale era, sapeva altrettanto bene che queste influenze non sono l'esito scontato dell'ideologia esplicita degli autori, del loro consapevole progetto propagandistico, perché l'effetto politico di un testo è il frutto di un processo ben più complicato, dovuto al gioco di sentimenti e reazioni emotive da esso innescato sulla base dell'atteggiamento che lo scrittore assume nei confronti della materia rappresentata – in termini di sincerità, capacità di comprensione e condivisione di certe masse di sentimenti, sintonia con le forze vive del processo storico – ma anche, e in maniera altrettanto determinante, sulla base delle scelte stilistiche, valutabili a loro volta in relazione all'ossequio più o meno passivo agli stereotipi della tradizione o ai cedimenti alla retorica imperante.

Di questa consapevolezza la storia del lemma “brescianesimo” – del suo trasformarsi da categoria storiografica in categoria teorico-critica senza per questo perdere lo stimolo politico proveniente dal confronto polemico con la realtà della produzione contemporanea – è parte integrante e ne costituisce uno degli elementi anche metodologicamente più interessanti. Si può dire che la critica rivolta da Gramsci ai tanti nipotini di padre Bresciani, partita dalla denuncia e dalla condanna dell'ideologia reazionaria presente in testi scopertamente politicizzati, fosse giunta a illustrare, catalogare e valutare tutti i fattori che contribuivano a rendere falsa, vacua e retorica la rappresentazione letteraria delle diverse problematiche della realtà. Nella ricerca della catena delle cause che sostenevano la sostanziale insincerità e antidemocraticità della letteratura italiana, Gramsci aveva capito che nella funzione controrivoluzionaria esercitata dalla letteratura le scelte scopertamente antidemocratiche giocavano solo un ruolo superficiale; ben più infidi e

striscianti si dovevano rivelare altri fattori legati al modo di concepire il proprio lavoro e alla scelta degli strumenti a disposizione per realizzarlo, perché proprio in essi si era sintetizzata e sedimentata quell'atavica estraneità dell'intellettuale italiano a ogni forma di movimento nazionale-popolare<sup>15</sup>, che avrebbe reso così difficile, anche in futuro, agli scrittori democratici stessi sottrarsi ai rischi di brescianesimo.

## 12

**Nota bibliografica**

A parte la voce curata da G. Petronio per il volumetto *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, supplemento all'“Unità” del 1° aprile 1987, mancano scritti specifici sull'argomento. Riferimenti a tematiche e autori trattati nelle varie note della rubrica *I nipotini di padre Bresciani* si trovano nella maggior parte dei saggi che analizzano gli aspetti letterari e di metodologia critica presenti nei *Quaderni*, anche se in nessuno di essi l'argomento assume la fisionomia e la rilevanza di un fenomeno storicamente determinato. Considerato dai critici del secondo dopoguerra (Sapegno, Salinari, Muscetta) la spia della sostanziale estraneità degli intellettuali italiani ai reali problemi del paese, il brescianesimo ha finito con l'assumere dimensioni e caratteri sempre più generali e generici, identificandosi ora con un vuoto formalismo, ora con un'ipocrita forma di opportunismo politico. Non è un caso che tra i problemi letterari presi in esame da N. Stipčević, *Gramsci e i problemi letterari*, Mursia, Milano 1968 – uno dei pochi saggi espressamente dedicato agli aspetti letterari della riflessione gramsciana – il brescianesimo risulti del tutto assente.

Non si può dire neppure che il tema abbia trovato particolare attenzione presso i critici contemporanei, che pure sulla base dei nuovi spunti offerti dall'edizione critica dei *Quaderni* hanno ridefinito l'usurato profilo del critico militante. Mi riferisco a V. Spinazzola, *Letteratura secondo un piano*, in “Rinascita”, 34, 1985; R. S. Dombroski, *Antonio Gramsci*, Twayne Publishers, Boston 1989; B. Anglani, *Gramsci: l'arte, la letteratura*, Piero Manni, Lecce 1999; E. Sanguineti, *Il chierico organico*, Feltrinelli, Milano 2000.

Non è un caso, dunque, che le osservazioni più interessanti sul brescianesimo si trovino oggi in una antologia inglese di scritti culturali gramsciani curata da D. Forgacs e G. Nowell-Smith: *A. Gramsci, Selections from Cultural Writings*, Lawrence & Wishart, London 1985 (cfr. l'introduzione all'ottava sezione, intitolata *Father Bresciani's Progeny*), e le tante puntuali note ai testi dell'omonima rubrica, alle pp. 298-341), a dimostrazione della novità di impostazione che la prospettiva dei *cultural studies* ha apportato negli studi gramsciani.

15. «L'antidemocrazia negli scritti brescianeschi non ha nessun significato politicamente rilevante e coerente; è la forma di opposizione a ogni forma di movimento nazionale-popolare, determinato dallo spirito economico-corporativo di casta, di origine medioevale e feudale» (Q 23, 8, 2198, C).

Tessere utili a comporre il mosaico del brescianesimo possono essere anche i contributi – altrettanto rari peraltro – su singoli scrittori minori, specialmente quando essi, come l'articolo di R. M. Morano, *Gramsci, la letteratura regionale e due scrittori calabresi del '900 (F. Perri e L. Repaci)*, in "La Procellaria", 1-2, 1977, aiutano a far luce su fatti e aspetti poco noti della letteratura del primo Novecento e a ridare, di conseguenza, spessore storico e motivazione ideologica ai lapidari e icastici giudizi gramsciani sempre a rischio di essere ridotti a formule generiche.

# Dialettica

di Giuseppe Prestipino

## I

### Le fonti principali e il contesto

Il termine hegeliano *aufheben*, traducibile con “superare” – verbo familiare al lessico gramsciano –, esprime l’atteggiarsi del nuovo: conservare e insieme metter fine all’altro da sé («Qualcosa è tolto solo in quanto è entrato nella unità col suo opposto»)<sup>1</sup>. Gramsci mostra l’involuzione, in senso reazionario, che la dialettica hegeliana (sostanziata da un robusto senso della storia) subisce nella “riforma” di Croce e di Gentile. E anche i riferimenti a Marx (alla sua critica della dialettica pseudo-hegeliana di Proudhon) mirano a sottolineare ancora quell’involuzione crociana.

Marx non esalta la sintesi. In lui la dialettica esprime la tendenziale inconciliabilità delle forze storiche antagoniste. Così, il primo Gramsci è forse più sensibile al soreliano “spirito di scissione”. E nondimeno Marx presuppone un’altra dialettica, che potremmo designare come *inversione della dominanza*. Nel *Capitale* la merce è un valore d’uso potenzialmente convertibile in valore di scambio, pur non cessando d’esser valore d’uso (anzi, proprio perché è, primariamente, valore d’uso); ma, quando fa la sua apparizione il denaro, l’ordine logico si inverte: il denaro è primariamente mezzo di scambio, nel quale è traccia, tuttavia, di un valore d’uso “superato” (“tolto” e insieme tenuto in serbo), ad esempio nel metallo usato per coniare la moneta. Alla radice della merce vi è il lavoro che, materializzatosi in un prodotto-merce, si oppone al lavoratore. Ma, prima, il lavoro è potenzialmente presente nel lavoratore come “forza lavoro” concettualmente disgiunta dal lavoratore, ma pur sempre innervata *dentro* l’individuo vivente che è il lavoratore. L’opposizione interna tra il lavoratore e la sua forza lavoro si fa opposizione esterna appunto quando il lavoro potenziale diviene lavoro in atto, realizzandosi in un prodotto separato dal lavoratore. Il *prodotto* contiene, tuttavia, come una sua parte subordinata, lo stesso lavoratore in quanto contiene l’equivalente dei beni necessari per la sua sopravvivenza.

Gramsci si confronta, in specie, con la crociana “dialettica dei distinti” (così chiamata dai critici gentiliani di Croce). Nella *Logica* di Croce gli op-

1. G. W. F. Hegel, *Scienza della Logica*, trad. it. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 1974 (ed. or. 1812-16), p. 122.

posti si presenterebbero soltanto *all'interno* di ciascuna forma in quanto “distinta” dalle altre. Ma il presunto opposto interno negativo, essendo in realtà designato come genericamente “privativo” (ad esempio, la non-arte) non *diviene* un opposto esterno positivo: invece è un esterno non opposto, al quale il critico-filosofo dovrebbe trovare collocazione in un'altra forma distinta. Non vi è dunque dialettica storica, ma un alternarsi di forme pure. In Croce, più che in Hegel, le forme si muovono in circolo. È così vanificata, anche sul versante politico, la pregnanza del nuovo ed anzi è esaltata l'auto-conservazione dell'*ancien régime*, sia pure in una sua veste modernamente, e moderatamente, liberalizzata. Sul versante politico, peraltro, sembra che Croce recuperi la dialettica hegeliana nel suo aspetto più chiaramente conservatore, ossia come dialettica che, unicamente, riassorba l'antitesi nella tesi.

Nei *Quaderni* il significato di dialettica si precisa e si modifica, soprattutto nella riscrittura di alcune note. Infatti, se le categorie di “egemonia” e di “rivoluzione passiva”, nel loro nuovo e originale significato, conferiscono un significato nuovo anche al termine dialettica, questo retroagisce inducendo nuove valenze semantiche in quelle e in altre categorie.

Dapprima osserverò la differenza tra dialettica come metodologia, o “tecnica” formale del pensare filosofico, e dialettica reale come sapere filosofico il cui contenuto è la storia<sup>2</sup>. La dialettica reale può a sua volta riguardare o, orizzontalmente, i movimenti successivi di scissione epocale nel loro duplice esito possibile (nella sintesi in forma di restaurazione e nella sintesi rivoluzionaria) o invece le relazioni verticali tra i diversi livelli di un blocco storico. All'interno di tale partizione<sup>3</sup> segnalerò gli sviluppi semantici del termine seguendo l'ordine cronologico<sup>4</sup>.

## 2

### Dialettica come metodo e dialettica reale

Una definizione, ancora, quasi eraclitea era stata proposta negli anni torinesi: «la storia è un perpetuo divenire [...], un processo dialettico indefinito»<sup>5</sup>. Si richiamava (genericamente) allo hegelismo, invece, la lettera a Tania del 25 marzo 1929: quivi, la dialettica è «la forma del pensiero storicamente concreto»<sup>6</sup>. Si rammenti che tutte le note dei *Quaderni* sono verosimilmente po-

2. M. Martelli, *Gramsci filosofo della politica*, Unicopli, Milano 1996, ha definito “ontologica” la gramsciana dialettica reale.

3. Una partizione diversa è proposta ivi, p. 71: la dialettica avrebbe in Gramsci tre significati, gnoseologico, metodologico e ontologico.

4. Sulla cronologia dei *Quaderni* cfr. G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni dal carcere”*, Bibliopolis, Napoli 1984; G. Cospito, *Struttura e sovrastruttura nei “Quaderni” di Gramsci*, in “Critica marxista”, 3-4, 2000; F. Frosini, *Il divenire del pensiero nei “Quaderni del carcere”*, in “Critica marxista”, 3-4, 2000. Di Frosini cfr. ora *Gramsci e la filosofia. Saggio sui “Quaderni del carcere”*, Carocci, Roma 2003.

5. Cfr. A. Gramsci, *Il problema delle commissioni interne. Postilla*, 23 agosto 1919, in Id., *L'Ordine Nuovo. 1919-1920*, a cura di V. Gerratana, A. A. Santucci, Einaudi, Torino 1987, p. 176.

6. Id., *Lettere dal carcere*, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo 1996, p. 249.



steriori a quella data<sup>7</sup>. Il richiamo a Hegel diviene più esplicito nella lettera del 30 maggio 1932: nella filosofia della praxis «la legge di causalità delle scienze naturali è stata depurata del suo meccanicismo e si è sinteticamente identificata col ragionamento dialettico dell'hegelismo»<sup>8</sup>. Che accade invece in Croce (e Gentile)? Nel novembre 1930 (Q 4, 56, 504, A) Gramsci si interroga: «è “completamente” esatta la riforma dell'hegelismo compiuta da Croce-Gentile?». A quasi un anno di distanza (tra febbraio e novembre 1931)<sup>9</sup>, scrive che, se «in Hegel vi era un riflesso di grandi contraddizioni e nodi storici», le nuove filosofie utopistiche, «come quella del Croce», scendono nella «pura dialettica concettuale». Ancora un anno dopo, tra agosto e dicembre 1932, riscrive la nota del 1930, affermando che in Croce e Gentile si compie una «riforma “reazionaria” di Hegel» (Q 10 II, 41 X, 1317, C) e, dopo alcune pagine, aggiungendo su Croce: «Osservare come la sua concezione della “dialettica” hegeliana abbia privato questa di ogni vigore e di ogni grandezza, rendendola una quistione scolastica di parole» (Q 10 II, 41 XIV, 1326, C). Quest'ultima frase manca nel testo A. Avvertiamo dunque un crescendo di severità critica.

Poiché Croce aveva espresso riserve sulle tecniche del pensiero e, in specie, sulla logica formale, Gramsci obietta che la «dialettica è anche una tecnica», come la logica formale, «ma è anche un nuovo pensiero, una nuova filosofia. Si può staccare il fatto tecnico dal fatto filosofico?» (Q 4, 18, 439, A). Croce mostrava incomprendimento della dialettica sia come tecnica che come «nuova maniera di pensare» (*ibid.*). Ma, mentre in questa nota della seconda metà del 1930 sembra che la dialettica sia considerata in primo luogo una tecnica e in secondo luogo una nuova filosofia, nel rifacimento della seconda metà del 1932 osserviamo che l'ordine è invertito: la dialettica «è un nuovo modo di pensare, una filosofia, ma è anche perciò una nuova tecnica» (Q 11, 44, 1464, C)<sup>10</sup>.

Gramsci scrive, nel febbraio 1930, che in Bucharin «manca una trattazione adeguata». La dialettica «viene presupposta, non esposta, cosa assurda in un manuale che deve contenere in sé gli elementi essenziali della dottrina trattata, ossia del marxismo» (Q 7, 29, 876-7, A). Nel corrispondente testo C (Q 11, 22, 1424), del luglio-agosto 1932, il giudizio si fa più severo: «Nel *Saggio* manca una trattazione qualsiasi della dialettica. La dialettica viene presupposta, molto superficialmente, non esposta». E tra dialettica e logica formale il divario diviene ora maggiore: la filosofia del *Sag-*

7. Dell'8 febbraio 1929 è, probabilmente, il piano di studi con il quale ha inizio il primo quaderno, ma i primi paragrafi non sono anteriori al giugno-luglio 1929 (V. Gerratana, *Descrizione dei Quaderni*, in Q, 2373, e Francioni, *L'officina gramsciana*, cit., p. 28).

8. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., pp. 581-2.

9. Nell'indicare le date presumibili mi sono affidato alle ipotesi di Francioni, *L'officina gramsciana*, cit., specialmente pp. 140-6.

10. Gramsci sposta, in un secondo tempo, l'accento sulla dialettica oggettiva? D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al “comunismo critico”*, Gamberetti, Roma 1997, p. 108, sostiene che «la categoria di contraddizione oggettiva è centrale per l'autodefinizione e l'auto-comprensione della gramsciana filosofia della prassi».

gio «è puro aristotelismo [positivistico], cioè un riadattamento della logica formalistica secondo i metodi delle scienze naturali: la legge di causalità è sostituita alla dialettica». E nelle scienze naturali vige la «legge di “regolarità, normalità, uniformità” senza superamento, perché l’effetto non può essere superiore alla causa meccanicamente» (Q 8, 186, 1054, A, dicembre 1931). In un passo posteriore: «il pensare dialetticamente va contro il volgare senso comune che è dogmatico, avido di certezze perentorie ed ha la logica formale come espressione» (Q 11, 22, 1425, C). Bucharin

suppone la filosofia della praxis scissa in due elementi: una teoria della storia e della politica concepita come sociologia, cioè da costruirsi secondo il metodo delle scienze naturali (sperimentale nel senso grettamente positivistico) e una filosofia propriamente detta, che poi sarebbe il materialismo filosofico o metafisico o meccanico (volgare),

anche se egli lo spaccia per «materialismo dialettico» (*ibid.*). Degrada a una sottospecie di logica formale, a una scolastica elementare, la dialettica, che è invece «dottrina della conoscenza e sostanza midollare della storiografia e della scienza della politica» (*ibid.*). Questa definizione è aggiunta rispetto alla prima stesura (Q 7, 29, 877, febbraio 1930). Gramsci cita a memoria, e disapprova, un’affermazione di Plechanov della quale capovolge, a dir vero, il senso: la dialettica vi sarebbe definita «come una sezione della logica formale, come la logica del movimento in confronto alla logica della stasi» (Q 11, 41, 1461, C, agosto-dicembre 1932)<sup>11</sup>.

Il “materialismo dialettico” è peraltro inaccettabile<sup>12</sup> perché presuppone un «dualismo tra la natura e l’uomo» (Q 11, 34, 1449), quasi come la vecchia metafisica. Invece, «la storia umana deve concepirsi anche come storia della natura (anche attraverso la storia della scienza)» (*ibid.*). E infatti:

L’attività sperimentale dello scienziato [...] è il primo modello di mediazione dialettica<sup>13</sup> tra l’uomo e la natura, la cellula storica elementare per cui l’uomo, ponendosi in rapporto con la natura attraverso la tecnologia, la conosce e la domina (*ibid.*).

Queste parole seguono un accenno al Lukács di *Storia e coscienza di classe*:

Pare che il Lukacz [*sic*] affermi che si può parlare di dialettica solo per la storia degli uomini e non per la natura. Può aver torto e può aver ragione. Se la sua afferma-

11. Al contrario, Plechanov (*Le questioni fondamentali del marxismo*, del 1908) aveva scritto: «l’inerzia è un caso particolare del movimento, così il pensiero conforme alla logica formale [...] è un caso particolare del pensiero dialettico».

12. W. F. Haug, *Ripensare la filosofia della prassi*, in G. Baratta, G. Liguori (a cura di), *Gramsci da un secolo all’altro*, Editori Riuniti, Roma 1999, p. 86, osserva che Gramsci è in ciò molto distante da Althusser. Anche C. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, trad. it. di C. Mancina, G. Saponaro, Editori Riuniti, Roma 1976 (ed. or. 1975), pp. 431-2, pur accogliendo le premesse generali althusseriane, esprime dubbi sulla validità delle obiezioni mosse a Gramsci da Althusser, che considerava teoria della storia e materialismo dialettico discipline distinte.

13. Le parole «primo modello di mediazione dialettica» non figurano nel testo A (Q 4, 47, 473, ottobre-novembre 1930).

zione presuppone un dualismo tra la natura e l'uomo egli ha torto [mentre ha ragione se] la storia umana deve concepirsi anche come storia della natura [...]. Si dimentica che Engels, nonostante che vi abbia lavorato a lungo, ha lasciato scarsi materiali sull'opera promessa per dimostrare la dialettica legge cosmica e si esagera nell'affermare l'identità di pensiero tra i due fondatori della filosofia della praxis (Q II, 34, 1449, C, agosto-dicembre 1932).

Nel corrispondente testo A (Q 4, 47, 473, ottobre-novembre 1930) le riserve su Engels erano meno esplicite.

Engels aveva anche riproposto la (hegeliana) dialettica di quantità-qualità. Gramsci, invece, tende a sostituirla con quella tra necessità e libertà<sup>14</sup>. Inizialmente, in un testo A databile tra il settembre e l'ottobre del 1930, scriveva: «Nel *Saggio popolare* si dice [...] che ogni società è qualcosa di più che la mera somma dei suoi componenti. L'osservazione avrebbe dovuto essere collegata con l'altra di Engels che la quantità diventa qualità». Ma «ciò significa che la legge che spiega gli aggregati sociali non è una "legge fisica", intesa nel senso stretto della parola: nella fisica non si esce dal dominio della quantità altro che per metafora» (Q 4, 32, 451, A). Nella seconda stesura (Q II, 32, 1446-7), dell'agosto 1932, è soppresso ogni riferimento a Engels.

Osserviamo ora attraverso quali passaggi è rimossa la pseudo-dialettica tra quantità e qualità e l'attenzione si volge gradualmente al tema della libertà. Il 30 maggio 1932 scrive Gramsci a Tania:

Prendo lo spunto dai due concetti, fondamentali per la scienza economica, di "mercato determinato" e di "legge di tendenza" che mi pare siano dovuti al Ricardo e ragiono così: non è forse da questi due concetti che si è preso motivo per ridurre la concezione "immanentistica" della storia – espressa con linguaggio idealistico e speculativo dalla filosofia classica tedesca – in una "immanenza" realistica immediatamente storica, in cui la legge di causalità delle scienze naturali è stata depurata del suo meccanicismo e si è sinteticamente identificata col ragionamento dialettico dell'hegelismo?<sup>15</sup>

Queste osservazioni, che lasciano perplesso Piero Sraffa studioso di Ricardo, sono interessanti se accostate a quelle, più esplicite, dei *Quaderni*: nello stesso 1932, infatti, le leggi di tendenza sono ricondotte alla nozione di libertà:

L'economia studia queste leggi di tendenza in quanto espressioni *quantitative* dei fenomeni; nel passaggio dall'economia alla storia generale il concetto di quantità è integrato da quello di qualità e dalla dialettica quantità che diventa qualità [*quantità* =

14. La sostituzione non è colta da N. Vaccaro, *La dialettica quantità-qualità in Gramsci*, in *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1958, pp. 326-8 e 335.

15. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., pp. 581-2. Punteggiatura da me leggermente modificata.

*necessità; qualità = libertà*. La dialettica quantità-qualità è identica a quella necessità-libertà] (Q 10 II, 9, 1248, B)<sup>16</sup>.

Peraltro, implica libertà la nozione (dialettica) di tendenza:

ogni legge in Economia politica non può non essere tendenziale, dato che si ottiene isolando un certo numero di elementi e trascurando quindi le forze controoperanti [...], una tende ad elidere l'altra con la previsione che la caduta del saggio di profitto sarà la prevalente (Q 10 II, 33, 1279, B, giugno-agosto 1932).

Fermiamoci sulla "libertà". Il 9 maggio 1932, in un'altra e poco precedente lettera a Tania, il prigioniero aveva scritto:

perché la storia europea del secolo XIX sarebbe essa sola storia della libertà? [...] La "libertà" come concetto storico è la dialettica stessa della storia e non ha "rappresentanti" pratici distinti e individuati<sup>17</sup>.

In un quasi contemporaneo passo dei *Quaderni* il concetto è meglio articolato: «Anche la storia delle satrapie orientali è stata libertà, perché è stata movimento e svolgimento, tanto è vero che quelle satrapie sono crollate». È vero che nel secolo XIX la storia della libertà è «consapevole di esser tale» (Q 10 I, 10, 1229-30, C, aprile-maggio 1932).

Nell'affermare che la libertà è la dialettica della storia umana tutta, ma in un dato tempo si fa anche «consapevole di esser tale», Gramsci sembra mettere da parte la concezione spinoziana e hegeliana della libertà come coscienza (o conoscenza) della necessità per riprendere, ancora da Hegel, una superiore dialettica tra la «libertà oggettiva o reale» (per il suo «contenuto», aveva detto Hegel, riferendosi al tramonto dei vincoli feudali) e la «conoscenza» della «libertà formale», nella quale «il soggetto si fa attivo» per «la creazione e l'attuazione delle leggi»: si vedano le ultime pagine delle *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*<sup>18</sup>.

Gramsci accoglie il concetto marxiano di un «regno della libertà», intendendo che in esso la sola dialettica sarà quella delle "idee"? La dialettica ideale (prematuramente) teorizzata da Croce è in lui un'intuizione "profetica" o è un segno di "debolezza" utopistica? Propende per la seconda risposta Frosini<sup>19</sup>, malgrado tenda a rivalutare l'utopismo del Croce come una ritraduzione idealistica di Marx e quindi come una proiezione verso quell'«unità del genere umano» cui accenna, a sua volta, Gramsci quando rilegge il concetto crociano di "Spirito".

16. Questo testo sarebbe posteriore alla lettera del 30 maggio 1932, secondo Francioni, che anche in questo caso si discosta dall'apparato critico dei *Quaderni* (Q, 2405).

17. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., p. 574.

18. Cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero, C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 205-6 (nell'edizione tedesca di Lasson pp. 926-7). È tuttavia improbabile che Gramsci avesse letto e ricordasse queste pagine.

19. F. Frosini, *Tradurre l'utopia in politica. Filosofia e religione nei "Quaderni del carcere"*, in "Problemi", 113, 1999, pp. 42-3.

## 3

**La dialettica reale nei processi antagonistici**

Il significato gramsciano della dialettica “reale” si fa più chiaro in relazione al concetto di rivoluzione passiva. Questa è, in prima approssimazione, trasformismo, ossia «l’assorbimento graduale [...] degli elementi attivi sorti dai gruppi alleati e anche da quelli avversari» (Q 19, 24, 2011, C) messo in opera dai conservatori. Ed è anche, in una più esauriente accezione, «riformismo», o processo di restaurazione che ha «accolto una qualche parte delle esigenze dal basso», per solito all’indomani di una dura «reazione delle classi dominanti al sovversivismo sporadico, elementare, disorganico delle masse popolari» (Q 10 II, 41 XIV, 1325, C). È riformismo, infatti, introdurre «piccole dosi» del nuovo per salvare il vecchio e per evitare «esperienze politiche» popolari di tipo giacobino (Q 10 I, 9, 1227, C).

L’opzione politica in favore delle rivoluzioni passive si esprime nelle scelte storiografiche di Croce. Nella lettera del 9 maggio 1932, poc’anzi richiamata, il prigioniero (dopo aver premesso che una «storia etico-politica non è esclusa dal materialismo storico, in quanto essa è la storia del momento “egemonico”») scrive, riferendosi alle maggiori opere storiche di Croce:

Può pensarsi una storia unitaria che si inizi dal 1815, cioè dalla Restaurazione? Se una storia d’Europa può essere scritta come formazione di un blocco storico, essa non può escludere la Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, che nel blocco storico europeo sono la premessa “economico-giuridica”, il momento della forza e della lotta. Il Croce assume il momento seguente, quello in cui le forze scatenate precedentemente si sono equilibrate, “catartizzate” per così dire, fa di questo momento un fatto a sé e costruisce il suo paradigma storico. Lo stesso aveva fatto con la *Storia d’Italia*: incominciando dal 1870 essa trascurava il momento della lotta, il momento economico, per essere apologetica del momento puro etico-politico, come se questo fosse caduto dal cielo<sup>20</sup>.

In realtà, pensa Gramsci, la crociana storia apologetica dell’etico-politico è piuttosto la celebrazione dei periodi nei quali prevale la dialettica propria delle rivoluzioni passive (o della tesi in quanto si configuri, essa stessa, come sintesi, nel riassorbire l’antitesi). Già dai «moderati hegeliani del Risorgimento [...] la composizione fu trovata nella concezione “rivoluzione-restaurazione”<sup>21</sup> ossia in un conservatorismo riformistico temperato» (Q 10 I, 6, 1221, C, agosto-dicembre 1932). Le parole «conservatorismo riformistico temperato» sono nuove rispetto al passo, di poco precedente, del testo A, che trovasi nel Q 8, 225, 1083 e che è, anch’esso, databile tra l’agosto e il dicembre 1932. E nuovo è anche quel che segue (sugli intellettuali):

20. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., pp. 573-4. Qui Gramsci confuta Croce servendosi, intenzionalmente, della terminologia crociana (momento economico o della forza ecc.).

21. «È da vedere se la formula del Quinet può essere avvicinata a quella di “rivoluzione passiva” del Cuoco» (Q 10 II, 41 XIV, 1324, C, agosto-dicembre 1932).

Si può osservare che un tal modo di concepire la dialettica è proprio degli intellettuali, i quali concepiscono se stessi come gli arbitri e i mediatori delle lotte politiche reali, quelli che impersonano la “catarsi” dal momento economico al momento etico-politico, cioè la sintesi del processo dialettico stesso, sintesi che essi “manipolano” speculativamente nel loro cervello dosandone gli elementi “arbitrariamente” (cioè passionalmente). Questa posizione giustifica il loro non “impegnarsi” interamente nell’atto storico reale ed è indubbiamente comoda: è la posizione di Erasmo nei confronti della Riforma.

Il giudizio vale, a più forte ragione, nei confronti di Croce: «Lo storicismo del Croce sarebbe quindi niente altro che una forma di moderatismo politico. Nel linguaggio moderno questa concezione si chiama riformismo» (Q 10 II, 41 XIV, 1325, agosto-dicembre 1932). La parola “riformismo” è un’aggiunta rispetto al testo A (Q 8, 27, 958).

È, quello di Gramsci, un giudizio che si approfondisce, non fermandosi all’accusa di trasformismo. Il concetto di riformismo diviene più esplicito nei testi di seconda stesura ed è visto come necessità storica, per la parte conservatrice, di tentare una sua “sintesi”, per consolidare la propria egemonia. Gramsci discorre infatti, più tardi (forse nel 1933), di «esercizio “normale” dell’egemonia nel terreno divenuto classico del regime parlamentare», nel quale avrebbe luogo

una combinazione della forza e del consenso che si equilibrano variamente, senza che la forza soverchi di troppo il consenso, anzi [...] appaia appoggiata sul consenso della maggioranza [...]. Tra il consenso e la forza sta la corruzione-frode [...] cioè lo snervamento e la paralisi procurati all’antagonista o agli antagonisti con l’accurrarne i dirigenti (Q 13, 37, 1638, C).

Il Gramsci delle note intitolate a Machiavelli scorge esplicitamente nella dialettica, come comprensione del reale storico, il luogo di un’appropriata definizione della “rivoluzione passiva” e della “guerra di posizione”. Il Risorgimento offre una

esemplificazione del problema teorico del come doveva essere compresa la dialettica, impostato nella *Miseria della filosofia*: che ogni membro dell’opposizione dialettica debba cercare di essere tutto se stesso e gettare nella lotta tutte le proprie “risorse” politiche e morali, e che solo così si abbia un superamento reale, non era caposo né da Proudhon né da Mazzini. Si dirà che non era capito neanche da Gioberti e dai teorici della rivoluzione passiva e “rivoluzione-restaurazione”, ma la questione cambia: in costoro la “incomprensione” teorica era l’espressione pratica delle necessità della “tesi” di sviluppare tutta se stessa, fino al punto di riuscire a incorporare una parte dell’antitesi stessa, per non lasciarsi “superare” (Q 15, II, 1768).

In altri termini: ai conservatori moderati, per poter meglio conseguire il risultato pratico di «incorporare una parte dell’antitesi», giovava enunciare una teoria erronea (riecheggia qui la crociana origine pratica dell’errore), secondo la quale

nell'opposizione dialettica solo la tesi in realtà sviluppa tutte le sue possibilità di lotta, fino ad accaparrarsi i sedicenti rappresentanti dell'antitesi: proprio in questo consiste la rivoluzione passiva o rivoluzione-restaurazione. Certo è da considerare a questo punto la questione del passaggio della lotta politica da "guerra manovrata" a "guerra di posizione" (*ibid.*).

Ma è qui implicita forse, come vedremo, una regola di reciprocità: anche l'antitesi dovrebbe – ma, in tal caso, con adeguata comprensione teorica – «sviluppare tutta se stessa, fino al punto di riuscire a incorporare una parte» della tesi. E il verbo "incorporare" ha un significato analogo a quello della radice etimologica del verbo com-prendere, che nel significato attuale corrente è sinonimo di essere con-sapevole. Leggiamo: «mentre Cavour era consapevole del suo compito in quanto era consapevole criticamente del compito di Mazzini, Mazzini, per la scarsa o nulla consapevolezza del compito di Cavour, era in realtà anche poco consapevole del suo proprio compito». Pisacane «fu il solo che tentò di dare al Partito d'Azione un contenuto non solo formale, ma sostanziale di antitesi superatrice delle posizioni tradizionali». In questi passi del Q 15, 11, 1766-9, B, databili tra il marzo e l'aprile 1933<sup>22</sup>, riecheggia un concetto che ha le sue origini, come ho accennato, in Hegel: la libertà si fa consapevole di sé e insieme del suo opposto o, meglio, si fa consapevole di sé in quanto consapevole anche del suo opposto.

E tuttavia alcune note precedenti, in specie una nota della primavera 1932<sup>23</sup>, sembra dicano che il "comprendere" l'avversario (come compito dell'antitesi) non implichi "incorporarne" alcunché, ma volerne la distruzione:

Teoria della rivoluzione-restaurazione, una dialettica addomesticata<sup>24</sup>, perché presuppone "meccanicamente" che l'antitesi debba essere conservata dalla tesi [...]. Invece nella storia reale l'antitesi tende a distruggere la tesi: il risultato è un superamento, ma senza che si possa a priori "misurare" i colpi come in un "ring" di lotta convenzionalmente regolamentata. Quanto più l'antitesi sviluppa se stessa implacabilmente, tanto più la tesi svilupperà se stessa, cioè dimostrerà tutte le sue possibilità di vita (Q 8, 225, 1083, A).

Qui giova avvertire, genericamente, che «tende a distruggere» non significa distrugge (o può realmente distruggere) e che, in Gramsci, distruggere è insieme *creare*, perché lo spirito di scissione mira a una superiore *unificazione*. E si può osservare, più specificamente, che il verbo "distruggere" ritorna in un contesto assai diverso dopo il luglio 1932: «Nella lotta», ossia (par di capire) allorché le forze conservatrici mantengono ancora la supremazia, «ogni

22. Analoghi riferimenti alla dialettica si incontrano in Q 10 I, 6, 1220, C (aprile-maggio 1932), Q 10 II, 41 XIV, 1324, C (agosto-dicembre 1932), Q 15, 62, 1827, B (giugno-luglio 1933) e Q 16, 16, 1885, C (febbraio-fine 1934). A *Gramsci and the Risorgimento* è dedicata l'appendice del volume di J. M. Cammett, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, Stanford University Press, Stanford 1967.

23. Forse del febbraio-marzo 1932: cfr. Francioni, *L'officina gramsciana*, cit. e Q, 2395-6.

24. Nella seconda stesura di questo passo non ritroviamo, per la dialettica riformistica, l'aggettivo "addomesticata" o altre espressioni consimili.

antitesi deve necessariamente porsi come radicale antagonista della tesi, fino a proporsi di distruggerla»; la pretesa che essa rinunci all'antagonismo equivale al tentativo di «snervare l'antitesi», di «ridurre la dialettica a un processo di evoluzione riformistica “rivoluzione-restaurazione”, in cui solo il secondo termine è valido» (Q 10 II, 41 XVI, 1328, B)<sup>25</sup>. In altre osservazioni quasi contestuali, la tendenza a distruggere caratterizza soltanto una prima fase più acuta: «la passione economica-politica è distruttiva quando è esteriore, imposta con la forza» (Q 10 II, 41 X, 1316, C, agosto-dicembre 1932); non lo è più «quando il processo è normale, non violento, quando tra struttura e superstrutture c'è omogeneità e lo Stato ha superato la sua fase economico-corporativa» (*ibid.*). Qui sembra di poter arguire che, finché dura l'impari lotta, la parte antagonista può o deve essere animata da volontà “distruttiva”, ma al termine della lotta il nuovo blocco omogeneo potrà realizzare una superiore, e inversa, sintesi egemonica. La volontà distruttiva si riferisce dunque a una fase (preliminare), più visibile nella “guerra manovrata” (a sua volta «imposta con la forza» dall'avversario), nella quale è ancora «necessario che i termini dialettici si volgano in tutta la loro potenza e come “estremismi” contrapposti» (Q 15, 36, 1791, B, maggio 1933). Eppure, anche la lotta non si esaurisce nella contrapposizione frontale. Gramsci ora ritiene che *ciascuna* parte tenda oggettivamente (se non per sua volontà) a una propria “sintesi”:

In realtà le forze storiche cozzano tra loro per il loro programma “estremo”. Che tra queste forze, una assuma la funzione di “sintesi” superatrice degli opposti estremismi è una necessità dialettica, non un metodo aprioristico. E saper trovare volta per volta il punto di equilibrio progressivo (nel senso del proprio programma) è l'arte del politico non del giusto mezzo, ma proprio del politico che ha una linea molto precisa e di grande prospettiva per l'avvenire.

Così in un passo poco posteriore, del giugno-luglio 1933, in Q 15, 60, 1825, B.

Le nozioni di passato e presente (o futuro) relativizzano ancor più la tendenza “distruttiva” insita nell'antitesi:

In realtà, se è vero che il progresso è dialettica di conservazione e innovazione e l'innovazione conserva il passato superandolo, è anche vero che il passato è cosa complessa, un complesso di vivo e di morto. [...] Ciò che del passato verrà conservato nel processo dialettico non può essere determinato a priori, ma risulterà dal processo stesso [...]. E intanto è da osservare che la forza innovatrice, in quanto essa stessa non è un fatto arbitrario, non può non essere già immanente nel passato, non può non essere in un certo senso essa stessa il passato, un elemento del passato, ciò che del passato è vivo e in sviluppo, è essa stessa conservazione-innovazione, contiene in sé l'intero passato, degno di svolgersi e perpetuarsi (Q 10 II, 41 XIV, 1325-6, C, agosto-dicembre 1932).

Nel corrispondente testo A (Q 8, 27, 958, gennaio-febbraio 1932) mancavano le espressioni «il passato è [...] un complesso di vivo e di morto» e «la forza innovatrice [...] non può non essere già immanente nel passato [...] un

25. Sulla datazione di questo passo e di quello seguente (per Francioni sarebbe stato scritto tra l'agosto e il dicembre 1932) cfr. anche Q, 2405.



elemento del passato, ciò che del passato è vivo e in sviluppo»<sup>26</sup>. Si fa strada, progressivamente, il concetto di una duplice sintesi possibile: sintesi nella conservazione o sintesi nella rivoluzione.

La guerra di posizione consiste infatti in un “reciproco assedio”: secondo un passo scritto e riscritto nella primavera 1932 (Q 8, 78, 1088-9, A, aprile 1932, e Q 10 I, 9, 1228-9, C, aprile-maggio 1932), la parte conservatrice avverte talvolta la necessità di mutamenti e riforme, mentre la forza rivoluzionaria può muovere alla graduale conquista di posizioni egemoniche ancor prima di farsi Stato. In una *compiuta* dialettica rivoluzione-restaurazione, non soltanto al vecchio regime si pone il compito, a fini di restaurazione appunto, di ricomprendere in sé anche alcuni intenti programmatici della rivoluzione; anche il nuovo opererebbe oggettivamente in tal modo, benché in una direzione rovesciata. La direzione cambia, scrive Gramsci probabilmente nel 1933, se «è l'elemento rivoluzione o quello restaurazione che prevale» (Q 13, 27, 1619, C)<sup>27</sup>. Se è compito non soltanto della restaurazione (o del moderatismo), ma anche della rivoluzione attuata “incorporare” o, vorrei dire, *sussumere* l'elemento opposto, la rivoluzione non ancora attuata – pur facendo valere, nella sua *prassi*, un programma “estremo” –, ha nondimeno l'onere di prefigurare, nella sua *teoria*, la possibilità e positività di quel suo futuro approdo storico: *che cosa* in esso si dovrà conservare «risulterà dal processo stesso», ma una direzione rivoluzionaria, dotata di una teoria conseguentemente dialettica, già ora sa che *qualcosa* dovrà essere conservato.

In Gramsci troviamo dunque una, dichiarata, riforma della dialettica hegeliana assai diversa da quella tentata da Croce e da Gentile. Nel sistema hegeliano la sintesi è una ed è l'unica risoluzione necessitata della contraddizione, i cui momenti sono entrambi *conservati* più che superati. Per Gramsci gli opposti possono non risolversi in alcuna sintesi e anzi neutralizzarsi «in modo catastrofico, cioè [...] in modo che la continuazione della lotta non può concludersi che con la distruzione reciproca» (Q 13, 27, 1619; e qui risuona l'eco del *Manifesto*); ma possono dar luogo, a seconda delle condizioni storiche, a due opposte sintesi: la sintesi conservatrice o la sintesi innovatrice. Con terminologia pur sempre hegeliana, Gramsci afferma dunque che la sintesi può compiersi o come riassorbimento di parte dell'antitesi nella tesi o, viceversa, come conservazione di elementi della tesi nell'antitesi. Ed è falso che al prevalere dell'elemento restaurazione debba attribuirsi, come propongono i mo-

26. Haug, *Ripensare la filosofia della prassi*, cit., p. 85, segnala, nel pensiero di Gramsci, «la relazione tra il futuro nel passato e il passato nel futuro». E. Garin, *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*, Quaderni di “Critica marxista”, 3, 1967, p. 131 (ora in Id., *Con Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1997) rievoca, a tal proposito, l'influsso esercitato sul giovane Gramsci da Annibale Pastore.

27. Della rilevanza dialettica di ciò che “prevale” anche A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, p. 168 è consapevole quando, con Bobbio, si riferisce a un «momento primario e subordinante», sottolineando anch'egli il sopravvento (da Gramsci preconcizzato) dell'etico-politico nei confronti dell'economico-corporativo, o della libertà nei confronti della necessità.

derati e Croce (Q 10 I, 6, 1220, C, aprile-maggio 1932), significato positivo. Significato positivo ha, invece, la sintesi rivoluzionaria.

Potremmo forse chiosare: è sintesi *positiva* quella che si produce a partire dal “negativo”, ossia dalla e nella antitesi tutta dispiegata; è *negativa* quella operata dalla tesi, quando accoglie, subordinandola, la propria negazione per poter rinsaldarsi come tesi. L’antitesi-fattasi-sintesi è inoltre *soggettivamente attiva* perché è, appunto, *attuata* in modo consapevole dai rivoluzionari, mentre l’altra sintesi (quella negativa) presuppone, nei subalterni, *passività*: infatti, la “rivoluzione passiva” è tale perché è *subita* dai subalterni. L’accostamento tra positivo e attivo è direttamente proposto da Gramsci là dove, ad esempio, contesta il «concetto di “rivoluzione passiva” interpretato “positivamente” dai moderati italiani» (*ibid.*). Infine, l’antitesi-fattasi-sintesi è *oggettivamente progressiva* perché attua il “nuovo”, mentre la tesi-fattasi-sintesi è *regressiva*, mirando a consolidare il “vecchio”. Al riguardo, conferme indirette vengono dal passo nel quale leggiamo che sa trovare «il punto di equilibrio progressivo» il politico dotato «di grande prospettiva per l’avvenire» (Q 15, 60, 1825, B, giugno-luglio 1933) e dal passo nel quale, posta l’opposizione tra «un cesarismo progressivo e uno regressivo», si chiarisce che è «progressivo il cesarismo, quando il suo intervento aiuta la forza progressiva a trionfare sia pure con certi compromessi» (Q 13, 27, 1619, C, forse del 1933).

Gramsci abbandona la cosiddetta dialettica triadica, separandosi dallo hegelismo. Già Lenin aveva accennato alla possibile superiorità di una dialettica per “tetradì”<sup>28</sup>. In Gramsci è evidente la scelta di una dialettica tendente ad articolarsi in quattro momenti: nel “conservatore” dominante, nel “sovertitore” subalterno<sup>29</sup>, nel conservatore che incorpori parvenze del nuovo nel vecchio e infine nel momento realmente risolutore, che ricomprenda non tanto elementi o “lati” del vecchio quanto “fremiti” in esso *latenti*, virtù nascoste o soffocate e perciò anelanti a nuova vita. Il nostro pensiero corre qui soprattutto alle sarcastiche parole marxiane di *Miseria della filosofia*, che Gramsci evoca più volte: degno di sopravvivere nel nuovo è non già il “lato buono” del vecchio, ma proprio il suo “lato cattivo”.

Siamo così pervenuti a un’ultima correlazione lessicale: quella tra dialettica ed egemonia politica. È scritto nella lettera a Tania del 2 maggio 1932: Croce isola il momento «dell’“egemonia”, del consenso, della direzione culturale, per distinguerlo dal momento della forza, della costrizione», credendo così

di liquidare definitivamente ogni filosofia della praxis. È avvenuto proprio che nello stesso periodo in cui il Croce elaborava questa sua sedicente clava, la filosofia della praxis, nei suoi più grandi teorici moderni, veniva elaborata nello stesso senso e il momento dell’“egemonia” o della direzione culturale era appunto sistematicamente rivalutato in opposizione alle concezioni meccanicistiche e fatalistiche dell’econo-

28. V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, trad. it. di L. Colletti, Feltrinelli, Milano 1958 (ed. or. 1947), pp. 225-6. Sulla “quadruplicità” leniniana (e su Marx) cfr. Martelli, *Gramsci filosofo*, cit., p. 74.

29. «La rivoluzione che si suicida era dunque per Del Noce quella che si ferma al primo momento, *contestativo*, capace solo di produrre *nichilismo*» (G. Liguori, *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 215).

mismo. È stato anzi possibile affermare che il tratto essenziale della più moderna filosofia della praxis consiste appunto nel concetto storico-politico di “egemonia”<sup>30</sup>.

In Croce il momento egemonico è quello «della direzione culturale», e pertanto si incarna nell'intellettuale o nel mondo della cultura in quanto distinto, o distaccato, dal mondo della politica. Gramsci è dello stesso avviso? Benché alcune sue espressioni sembrino ricalcare ancora quelle crociane, e benché egli valuti attentamente la funzione degli intellettuali, più o meno organici o organizzati, nella società civile (che, non si dimentichi, è per lui parte dello Stato integrale), essenziale è, per lui, un'egemonia politicamente connotata e quindi tradotta in atto dallo, o nello, Stato allargato<sup>31</sup>. L'espressione «conoscenza come elemento di “egemonia” politica» (Q 10 II, 6, 1245, B, aprile-maggio 1932) chiarisce che la funzione intellettuale concorre a connotare l'agire eminentemente politico e/o statale. E chiarisce che la «riforma intellettuale e morale», in prima istanza intellettuale, dev'essere – in ultima e preminente istanza – morale, ovvero etico-politica.

L'egemonia, infatti, è un agire politico che peraltro può tradursi in funzioni culturali, sociali o economiche. Valga l'esempio delle innovazioni fordiste e del loro sprigionare anche una «*lotta egemonica*»<sup>32</sup>. Secondo Gramsci, nel taylorismo e nel fordismo, giudicati come “rivoluzione passiva” (al pari di altre politiche capitalistiche di programmazione o di redistribuzione), vi sarebbero potenzialità dialettiche progressive. Giorgio Baratta<sup>33</sup> si richiama a un passo del *Quaderno 9* nel quale, nei confronti dello «sviluppo tecnico», si ipotizza un processo di «“scissione” e nuova sintesi» (Q 9, 67, 1138).

L'egemonia è funzione politica. E tuttavia incontriamo in Gramsci anche una più generale valenza antropologica di quel termine, e quindi del termine dialettica. Se Gramsci giudica la “rivoluzione permanente” inadeguata per i tempi nuovi, non è forse una (diversa) “rivoluzione permanente” quella che, a suo dire, si svolgerebbe in ogni uomo, nella sua coscienza e nella sua esistenza, forgiata – come la coscienza collettiva – dall'inesausta «lotta di egemonie contrastanti»?

Il concetto di un'egemonia politica è la chiave di volta che in Gramsci raccorda dialettica dei processi formativi e, vedremo, dialettica dei complessi formati.

#### 4

### La dialettica reale nei complessi epocali

Gramsci sottopone a vaglio critico la dicotomia struttura-sovrastuttura. Dapprima la espone nei termini tradizionali, confrontandola con la dialettica crociana:

30. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., p. 570.

31. Al contrario, per Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 162, Gramsci subordina la direzione politica a quella culturale.

32. Cfr. G. Baratta, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2003, p. 210.

33. Ivi, p. 214.

La critica delle ideologie, nella filosofia della praxis, investe il complesso delle superstrutture e afferma la loro caducità rapida in quanto tendono a nascondere la realtà, cioè la lotta e la contraddizione, anche quando sono “formalmente” dialettiche (come il crocismo) cioè spiegano una dialettica speculativa e concettuale e non vedono la dialettica nello stesso divenire storico (Q 10 II, 41 XII, 1320, C, agosto-dicembre 1932).

Ma poco dopo propone una sua revisione che ravvisa nella superstruttura non un epifenomeno quasi obbligato a riflettere passivamente – o distorcere intenzionalmente – la struttura, ma un opposto dialettico vincolato alla struttura da un rapporto simbiotico di correlazione attiva e non necessariamente conflittuale:

Il concetto del valore concreto (storico) delle superstrutture nella filosofia della praxis deve essere approfondito accostandolo al soreliano concetto di “blocco storico”. Se gli uomini acquistano coscienza della loro posizione sociale e dei loro compiti nel terreno delle superstrutture, ciò significa che tra struttura e superstruttura esiste un nesso necessario e vitale (ivi, 1321).

E contesta «che mutatasi una struttura, tutti gli elementi della corrispondente soprastruttura debbano necessariamente cadere» (ivi, 1322). Per lui, tale “corrispondenza”, in quanto opposizione *non antagonistica* (beninteso, quest’ultima locuzione non fa parte del lessico gramsciano), è forse estensibile al rapporto “normale” tra gli esseri umani e la natura<sup>34</sup>. Egli non ha difficoltà a recuperare lemmi dalla terminologia crociana in una filosofia della praxis che faccia perno sulla dialettica tra necessità e libertà: «catarsi», egli scrive, può «indicare il passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l’elaborazione superiore della struttura in superstruttura» (Q 10 II, 6 I, 1244, B, aprile-maggio 1932); e può indicare il «passaggio dall’“oggettivo al soggettivo” e dalla “necessità alla libertà”» (*ibid.*). Un corollario implicito nel nuovo rapporto dialettico tra struttura e superstrutture è la possibilità di tracciare uno svolgimento storico relativamente autonomo anche per i modi o le forme superstrutturali. Che altro significa, infatti, il proposito di abbozzare una storia degli intellettuali (o della letteratura popolare)?

Per Gramsci struttura e superstruttura sono «termini distinti, ma non opposti»<sup>35</sup> Sono distinti soltanto se la distinzione è concepita come una modalità dell’opposizione o come, appunto, opposizione non antagonistica, nella quale ciascun “opposto”, pur non *lottando* contro l’altro, è in un rapporto di *tensione* (dialettica) con l’altro<sup>36</sup>. Peraltro, la relativa omogeneità

34. Per Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., p. 161, in Gramsci «l’unità-distinzione tra la struttura e la sovrastruttura viene esemplata su quella tra la natura e lo spirito».

35. Cfr. Cospito, *Struttura e sovrastruttura*, cit., p. 105. Cospito ritiene che Gramsci tenda a diradare l’uso dei termini “struttura” e “superstruttura” per analizzare, invece, un più complesso rapporto tra “gradi” o “momenti” diversi (ivi, pp. 99 e 104-6).

36. Engels, nella lettera a Bloch del 21 settembre 1890, non soltanto aveva definito azione reciproca quella tra struttura e sovrastruttura, ma aveva ipotizzato che «in molti casi» le sovra-

tra modi o forme del medesimo blocco storico – la loro *sovrapposizione* come co-elementi di un unico plesso epocale – segue o precede la lotta tra forze, invece, inconciliabili. Ogni processo reale antinomico (progresso o regresso, sviluppo o involuzione) può sfociare nella coesione organica tra le diverse componenti di una formazione storica relativamente consolidata. La dialettica dei distinti diviene per Gramsci, dopo un iniziale rifiuto, un'espressione imperfetta per indicare quella tensione-coesione organica. Si spiegano così alcune apparenti discordanze testuali.

Dapprima, la “dialettica dei distinti” è soprattutto «una contraddizione in termini [...]. Dialettica può darsi solo degli opposti, negazione della negazione, non rapporto di “implicazione”» (Q 4, 56, 503, A, novembre 1930). Il rifiuto è in parte mitigato subito dopo: «Il punto della filosofia crociana su cui bisogna far leva mi pare appunto la sua così detta dialettica dei distinti; c'è una esigenza reale in questa posizione, ma c'è anche una contraddizione in termini» (*ibid.*). La riscrittura del brano, di due anni posteriore (seconda metà del 1932), mostra alcune varianti sintomatiche:

La quistione è questa: dato il principio crociano della dialettica dei distinti (che è da criticare come soluzione puramente verbale di una reale esigenza metodologica, in quanto è vero che non esistono solo gli opposti, ma anche i distinti) quale rapporto che non sia quello di “implicazione nell'unità dello spirito” esisterà tra il momento economico-politico e le altre attività storiche? È possibile una soluzione speculativa di questi problemi, o solo una soluzione storica, data dal concetto di “blocco storico” presupposto dal Sorel? [...]. Secondo questi criteri schematici si può dire che lo stesso Croce riconosce implicitamente la priorità del fatto economico, cioè della struttura come punto di riferimento e di impulso dialettico per le superstrutture, ossia i “momenti distinti dello spirito”. Il punto della filosofia crociana su cui occorre insistere pare appunto debba essere la così detta dialettica dei distinti. C'è una esigenza reale nel distinguere gli opposti dai distinti, ma c'è anche una contraddizione in termini, perché dialettica si ha solo degli opposti (Q 10 II, 41 X, 1316, C).

Nella rielaborazione, la dialettica dei distinti è prudentemente rivalutata. Nello scritto originario essa era dichiarata, ripetutamente, una contraddizione in termini e solo alla fine era giudicata un'esigenza reale. Nella pagina riscritta l'esigenza reale figura all'inizio e in primo piano. Il termine “implicazione” era nel testo A riportato come una metafora inadeguata per dire che l'«arte, la morale, la filosofia “servono” alla politica, cioè si “implicano” nella politica, possono ridursi ad un momento di essa e non viceversa» (Q 4, 56, 503). Ma quel «e non viceversa» scompare, significativamente, nella seconda stesura, ove si legge che «la passione economica-politica [...] può diventare implicita nell'arte ecc. quando il processo è normale, non violento, quando tra struttura e superstruttura c'è omogeneità» (Q 10 II, 41 X, 1316). Gramsci non usa qui tra virgolette il termine “implicita” e spiega che l'implicazione

strutture potessero «in modo preponderante» determinare il «corso delle lotte storiche» (cfr. anche un volumetto, qua e là ridondante e “pettegolo”, di R. Paternostro, *Critica, marxismo, storicismo dialettico. Due note gramsciane*, Bulzoni, Roma 1977, p. 77).

tra elementi distinti può essere reciproca «quando tra struttura e superstrutture c'è omogeneità», ovvero, ancora, quando gli opposti-distinti si compongono in un medesimo blocco storico *omogeneo*. Anche «l'unità dello spirito» può divenire una metafora del blocco storico nelle sue interne articolazioni non conflittuali, o almeno nei suoi (interconnessi) elementi superstrutturali, fattisi l'uno forma o contenuto dell'altro. Infatti, nell'arte «si può ammettere l'identificazione di contenuto e forma e la così detta dialettica dei distinti nell'unità dello spirito» (Q 10 I, 7, 1222, C, aprile-maggio 1932).

Nel rapporto dialettico tra struttura ed elementi superstrutturali, una categoria cruciale, originalmente rivisitata da Gramsci, è quella di società civile. Scrive a Tania il 7 settembre 1931:

Questo studio porta anche a certe determinazioni del concetto di Stato che di solito è inteso come Società politica (o dittatura, o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione e l'economia di un momento dato) e non come un equilibrio della Società politica con la Società civile (o egemonia di un gruppo sociale sull'intera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni così dette private, come la chiesa, i sindacati, le scuole ecc.) e appunto nella società civile specialmente operano gli intellettuali<sup>37</sup>.

Notiamo qui alcune concessioni agli enunciati intellettualistici di Croce sulla società civile. Nei *Quaderni*, invece, non ritroviamo più un presunto ruolo privilegiato degli intellettuali nella società civile. Francioni segnala una decina di passi nei quali l'aggettivo "politica" accompagna il concetto di egemonia (e altri nei quali l'"apparato egemonico" è in relazione con l'"apparato statale")<sup>38</sup>. In una nota del Q 6, 8I, 752, B Gramsci afferma che parlamento, magistratura e governo «sono anche organi dell'egemonia politica». Le ideologie di cui tratta il Q 4, 38, 455 ss. diventano ideologie fattesi «partito» nel rifacimento del Q 13, 7, ove, nel confrontare guerra di posizione e guerra manovrata, si sostiene che prevaleva quest'ultima quando «non esistevano ancora i grandi partiti politici di massa e i grandi sindacati» (ivi, 1566). Gramsci aggiunge che la guerra manovrata prevaleva nell'Occidente ottocentesco perché vi permanevano «apparato statale relativamente poco sviluppato e maggiore autonomia della società civile» (*ibid.*). Ma non prevale in Oriente per uno squilibrio inverso? Se ne deduce che il passaggio alla guerra di posizione avviene non quando vi sia «maggiore autonomia della società civile», ma quando subentri un maggiore equilibrio dialettico tra apparato statale e società civile.

Malgrado alcune espressioni discordanti datate prima del 1932, non v'è rigida divisione di compiti tra Stato e società civile (secondo lo schema piuttosto rudimentale Stato = coercizione, società civile = egemonia), ma vi è assunzione di nuovi compiti egemonici proprio da parte dello Stato, che vi fa fronte "attraverso" la società civile. Uno Stato che, nella sua fase più ele-

37. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., pp. 458-9.

38. Cfr. Francioni, *L'officina gramsciana*, cit., pp. 203-176.

mentare, come mero “Stato politico” (la formula è già in Marx), aveva operato soltanto con poteri coercitivi, ora fa della coercizione niente di più che un’armatura dalla quale la stessa egemonia è «corazzata» (Q 6, 88, 764, B, marzo-agosto 1931). Lo Stato *si avvale* della società civile come del luogo in cui sono più specificamente esercitate le funzioni di egemonia, e perciò conferisce una nuova e più articolata impronta anche ai suoi antecedenti compiti di coercizione. Sono sintomatiche, al riguardo, le modifiche che in Q 12, 1, 1518-9, C, del maggio 1932 o poco dopo, sono apportate al testo di prima stesura (Q 4, 49, 476, A), del novembre 1930. Nel testo A società civile e Stato sono «due tipi di organizzazione sociale», ma nel testo C sono «due grandi “piani” superstrutturali». Nel testo A la distinzione è tra «organizzazioni private della società» e «Stato», ma nel testo C è tra «organismi volgarmente detti “privati”» e «comando che si esprime nello Stato e nel governo “giuridico”». Nel testo A lo Stato è, semplicemente, «apparato di coercizione», ma nel testo C diviene «apparato di coercizione che assicura “legalmente” la disciplina». L’aggiunta delle parole “giuridico” e “legalmente” (sia pure tra virgolette) conferisce un contenuto diverso alla funzione di coercizione e stabilisce un più funzionale raccordo tra dominio ed egemonia nello Stato (ora) visibilmente allargato.

Althusser concepisce l’egemonia come veicolo di una coercizione statale più capillare e più sottile, e quindi – ha osservato Coutinho – esclude la possibilità di una contro-egemonia delle classi subalterne; ma in compenso è in accordo con Gramsci nel considerare “di Stato” gli “apparati” egemonici, o “ideologici”: di *tutto* lo Stato allargato, non della società civile soltanto<sup>39</sup>.

Quando Gramsci tematizza un’«elaborazione superiore della struttura in superstruttura» (Q 10 II, 6 I, 1244, B), delinea una dialettica dei distinti nella quale la superstruttura può incorporare una struttura, per così dire, “sovrastretturalizzata”: la società economica (come struttura) si fa Stato o, meglio, lo Stato la sussume trasmutandola in un suo momento interno che, come (superstrutturale) società civile, si pone in un rapporto di “identità-distinzione” con lo Stato stesso. L’identità è «organica» e concretamente storica, mentre la distinzione è soltanto «metodica» (Q 13, 18, 1590, C)<sup>40</sup>, ossia è un’astrazione avente valore euristico: qui forse Gramsci è memore anche della definizione crociana della filosofia come «metodologia della storia».

Bobbio non coglie che la società civile è, appunto, struttura “sovrastretturalizzata”. Nel suo *divenire* superstruttura o farsi struttura interna alla superstruttura è soltanto *metodicamente* distinguibile da quella superstruttura *tout court* che è lo Stato. Al riguardo, conviene un accostamento con i luoghi in cui Gramsci scrive che la distinzione tra struttura e superstrutture è «meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le

39. Cfr. sul tema, *infra*, il capitolo *Stato-società civile* di G. Liguori.

40. Francioni, *L’officina gramsciana*, cit., pp. 191-3, segnala in Gramsci (seguendo Nicola Badaloni), oltre alle espressioni “società politica” e “società civile”, riferite alle superstrutture, anche la locuzione “società economica”.

forze materiali» (Q 7, 21, 869, B, fine 1930-inizi 1931). Forse Gramsci non esclude che il rapporto tra struttura e superstrutture possa (metaforicamente) definirsi “architettonico”, cioè che la struttura sia il “fondamento” (in senso astratto = metodico appunto). Nel Q 7, 24, 872, B (febbraio 1931) è segnalata la «difficoltà di identificare volta per volta, staticamente (come immagine fotografica istantanea), la struttura» ed è precisato che «non si considera abbastanza che molti atti politici sono dovuti a necessità interne di carattere organizzativo, cioè legati al bisogno di dare una coerenza a un partito, a un gruppo, a una società». Di «reciprocità necessaria tra struttura e superstrutture (reciprocità come, appunto, processo dialettico reale)» discorre il Q 8, 182, 1052, B (dicembre 1931). È invece rifiutata la metafora biologica. Un passo del Q 8, 207, 1065 (febbraio-marzo 1932) è modificato in Q II, 50, 1474 (seconda metà del 1932): la metafora dell'economia come “anatomia” della società viene classificata tra quelle, «grossolane e violente, delle quali la filosofia della prassi si è servita a fini esclusivamente didattici». Qui sembra che “didattico” abbia un significato diverso, perché spregiativo, da “didascalico”. Quando Gramsci scrive che l'attività politica è «il primo momento o primo grado, il momento in cui la superstruttura è ancora nella fase immediata di mera affermazione volontaria, indistinta ed elementare» (Q 13, 69, 1569, C), non intende svalutare come “primitiva” l'attività politica, ma alludere alla sua “elementarità” *moderna* in quanto grado o momento dello Stato allargato. Egli infatti coglie l'unità organica tra struttura e superstrutture ridefinendo il soreliano blocco storico in modo che in esso il *passaggio* da una fase economico-corporativa alla fase etico-politica divenga il *nesso* tra *momento* economico-corporativo e momento etico-politico.

Gramsci dunque si lascia alle spalle non soltanto la versione monistica (la sovrastruttura sarebbe un semplice riflesso della struttura), ma anche quella dualistica, che postulerebbe una separazione reale ed empiricamente verificabile tra i due elementi, pur ammettendo una loro reciproca azione. Bobbio<sup>41</sup>, affermando che la dialettica è il «tema centrale per lo studio del marxismo teorico» e che Gramsci le assegna «un'importanza fondamentale», indica tre significati del termine nei *Quaderni*. Il più frequente e più importante è riferibile al «processo tesi-antitesi-sintesi»: tipico esempio, il trapasso da una formazione sociale alla successiva. Un secondo significato è quello di «azione reciproca», esemplificabile con i rapporti uomo-natura e teoria-pratica. Ma Bobbio ritiene che la seconda dialettica implicitamente smentisca la prima<sup>42</sup>. Io ritengo invece che anche nella dialettica da Bobbio ricondotta all'azione reciproca vi sia un peculiare rapporto tra tesi, antitesi e *doppia* sintesi. Nella reciproca azione tra distinti, lo statuale è infatti una negazione del sociale, ma, incorporando quest'ultimo nella forma di società

41. N. Bobbio, *Nota sulla dialettica in Gramsci*, in *Studi gramsciani*, cit. (ora in Id., *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1990).

42. Fanno proprie, nella sostanza, quelle distinzioni (senza le riserve di Bobbio) D. Gri-soni e R. Maggiori nel loro accurato glossario *Guida a Gramsci*, trad. it. di M. G. Meriggi, Rizzoli, Milano 1975 (ed. or. 1973), pp. 172-5.



civile, può proporsi come sintesi: come conservazione-superamento della società (economica). Il sociale può incorporare a sua volta caratteri politico-statali e quindi dispiegarsi come sintesi esso stesso.

## 5 Nota bibliografica

Tra i lavori che trattano della dialettica in Gramsci ho già menzionato quelli di Bobbio, Martelli (il CAP. 2 del suo libro verte su *La "nuova dialettica" e la storia*), Vaccaro, Grisoni-Maggiori e di altri. Aggiungo quelli di P. Cristofolini, *Sulla dialettica di Gramsci e la storia filosofica delle "facoltà"*, in "Aut aut", 15, 1976 e A. Del Noce, *Dialettica e filosofia della prassi*, Franco Angeli, Milano 1979. La dialettica rivoluzionaria gramsciana si distanzia dalla politica riformistica secondo A. Showstack Sassoon, *Perplexità e dialettica: il linguaggio di Gramsci*, in M. L. Righi (a cura di), *Gramsci nel mondo. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani di Formia (25-28 ottobre 1989)*, Fondazione Istituto Gramsci, Roma 1995. Argomenti affini sono in D. Kanoussi, J. Mena, *El concepto de Revolución Pasiva: una lectura a los Cuadernos de la Cárcel*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla 1984. La monografia più ampia sull'argomento è di M. A. Finocchiaro, *Gramsci critico e la critica*, trad. it. di A. Greco, M. Ruschetta Randi, Armando, Roma 1988, e soprattutto *Gramsci and the History of Dialectical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 1988. Secondo Finocchiaro, Gramsci recepirebbe la crociana dialettica dei distinti soltanto per i «livelli della superstruttura» e come criterio dell'unità nella distinzione. Gramsciana sarebbe, ma in quanto hegeliana, la dialettica come strumento *metodologico* del pensare (l'unità-distinzione appunto), non come cognizione dei *processi reali* nel loro dispiegarsi tra tesi, antitesi e sintesi. Ma, obietterei, se si privilegia la «synthesis of the many aspects of the situation» (altrove si dice, più esplicitamente: ciò che "hanno in comune" realtà diverse), perché mai la si definisce "dialettica" e non classificazione tassonomica, tipica procedura della logica formale, ove il generale è proprio quel che "hanno in comune" due o più particolari?

# Egemonia

di *Giuseppe Cospito*

Il concetto di egemonia è uno dei più studiati del pensiero gramsciano; il mio lavoro non ha l'ambizione di proporne una nuova interpretazione ma solo, cercando di mettere a frutto oltre mezzo secolo di critica e di filologia gramsciane, di seguirne nascita e sviluppo nei *Quaderni*, per giungere in conclusione a un tentativo di sua definizione "ricapitolativa". Per fare questo leggerò e commenterò, seguendone l'ordine cronologico di stesura, le note che mi paiono più significative. Prima di procedere nell'analisi non è inutile ribadire il carattere assolutamente peculiare del lessico gramsciano e in particolare dei suoi concetti-chiave; anche per quanto riguarda il lemma "egemonia", Gramsci infatti adotta un termine del linguaggio comune attribuendogli – talvolta addirittura nel corso di una stessa nota – non solo significati anche molto diversi tra loro, ma spesso alquanto lontani sia dall'uso quotidiano sia da quello cristallizzato nelle diverse tradizioni di pensiero filosofico e politico, proprie (il marxismo nelle sue diverse versioni) e altrui (in particolare il neoidealismo crociano, ma non solo), con una tendenza a ulteriori sviluppi e approfondimenti nel corso della riflessione carceraria.

## I

### «Posizione del problema» (Q 1-4: febbraio-novembre 1930)

Come (quasi) tutte le fondamentali categorie gramsciane, anche il tema dell'egemonia emerge fin dal *Quaderno 1* e, più precisamente, nel corso di quella vera e propria "esplosione" della riflessione teorica che è rappresentata dalle note dedicate al problema del Risorgimento come «rivoluzione senza rivoluzione»<sup>1</sup>. In particolare Q 1, 44, 40-54, A, *Direzione politica di classe prima e dopo l'andata al governo*, steso tra il febbraio e il marzo 1930, è interessante perché presenta una serie di elementi, alcuni dei quali destinati a restare fermi nel corso della riflessione carceraria, altri appena abbozzati che conosceranno notevoli sviluppi successivi e altri ancora rispetto ai quali Gramsci prenderà sempre più le distanze.

1. In epoca posteriore Gramsci aggiungerà la precisazione «o rivoluzione passiva secondo l'espressione di V. Cuoco», argomento su cui cfr. *infra*, il capitolo *Rivoluzione passiva* di P. Voza.

Tra gli aspetti, per così dire, di lunga durata va segnalato innanzitutto che l'egemonia (significativamente introdotta per la prima volta tra virgolette, a segnalare fin dall'inizio il senso particolare in cui Gramsci intende impiegare il termine) va intesa come direzione prima ancora che dominio, con un'oscillazione tra egemonia = direzione ed egemonia = direzione + dominio che non verrà completamente risolta nel prosieguo:

Il criterio storico-politico su cui bisogna fondare le proprie ricerche è questo: che una classe è dominante in due modi, è cioè "dirigente" e "dominante". È dirigente delle classi alleate, è dominante delle classi avversarie. Perciò una classe già prima di andare al potere può essere "dirigente" (e deve esserlo): quando è al potere diventa dominante ma continua ad essere anche "dirigente". [...] Ci può e ci deve essere una "egemonia politica" anche prima della andata al Governo e non bisogna contare solo sul potere e sulla forza materiale che esso dà per esercitare la direzione o egemonia politica (Q I, 44, 41).

Inoltre, anticipando un tema che riceverà una trattazione ben più ampia a partire dal *Quaderno 4*, Gramsci sostiene che

i moderati erano "intellettuali", "condensati" già naturalmente dall'organicità dei loro rapporti con le classi di cui erano l'espressione (per tutta una serie di essi si realizzava l'identità di rappresentato e rappresentante, di espresso e espressivo, cioè gli intellettuali moderati erano una avanguardia reale, organica delle classi alte perché essi stessi appartenevano economicamente alle classi alte [...]) (*ibid.*),

traendone

un criterio di ricerca storico-politico: non esiste una classe indipendente di intellettuali, ma ogni classe ha i suoi intellettuali; però gli intellettuali della classe storicamente progressiva esercitano un tale potere di attrazione, che finiscono in ultima analisi, col subordinarsi gli intellettuali delle altre classi e col creare l'ambiente di una solidarietà di tutti gli intellettuali con legami di carattere psicologico (vanità ecc.) e spesso di casta (tecnico-giuridici, corporativi) (*ivi*, 42).

Appare infine decisamente in contrasto con i successivi sviluppi dei *Quaderni* il nesso alquanto meccanico istituito tra rapporti di classe e lotta politica o, più in generale, tra base economica e costruzioni ideologiche, che sembra echeggiare la celebre espressione dell'*Ideologia tedesca* secondo cui «le idee dominanti sono le idee della classe dominante» che, presa alla lettera, renderebbe impossibile la lotta tra egemonie contrastanti:

Tutto il problema delle varie correnti politiche del Risorgimento [...] si riduce a questo fondamentale: che i moderati rappresentavano una classe relativamente omogenea, per cui la direzione subì oscillazioni relativamente limitate, mentre il Partito d'Azione non si appoggiava specificamente a nessuna classe storica e le oscillazioni che subivano i suoi organi dirigenti in ultima analisi si componevano secondo gli interessi dei moderati. [...] Ciò era "normale", data la struttura e la funzione delle classi rappresentate dai moderati, delle quali i moderati erano il ceto dirigente, gli "intellettuali" in senso organico (*ivi*, 40-1).

La concezione gramsciana di questo periodo sembra piuttosto riallacciarsi all'ultima fase della riflessione precarceraria e in particolare al saggio sulla *Quistione meridionale*, in cui, come è stato scritto, il tema dell'egemonia riceve una «interpretazione estremamente pericolosa, tanto più che rischia di portare proprio a quell'errore teorico che la nozione d'egemonia permette di combattere, l'economismo»<sup>2</sup>.

Proseguendo nella lettura della lunga nota si può osservare come, accanto all'accezione tipicamente gramsciana del termine egemonia appena descritta, questo compaia anche in un senso che potremmo definire “debole”, in quanto vicino se non coincidente con quello usuale nell'epoca in cui Gramsci scriveva, di «Direzione suprema. Preminenza di uno Stato sopra altri»<sup>3</sup>: l'egemonia della Francia sul resto d'Europa tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, quella del Piemonte rispetto agli altri antichi Stati italiani (o di Parigi sul resto della Francia durante la Rivoluzione francese), l'«egemonia del Nord sul Sud nel rapporto territoriale città-campagna» e così via. Consapevole della presenza di una serie indefinita di accezioni intermedie in virtù della già notata polisemicità del lemma in questione, introduco tale distinzione al solo scopo di isolare alcune note in cui il concetto di egemonia ricorre in contesti indubabilmente forti e pregnanti, omettendo tutti quei passi in cui il suo uso, particolarmente frequente nella prima parte della riflessione carceraria, non presenta elementi di interesse particolare.

In alcuni paragrafi successivi del *Quaderno 1* Gramsci inizia ad approfondire il problema degli strumenti per il conseguimento e il mantenimento dell'egemonia: tra i primi vengono indicati l'«attività scolastica, in tutti i suoi gradi» e il giornalismo, con particolare riferimento alle «riviste enciclopediche e specializzate» (Q 1, 46, 56, A); quanto ai secondi, Q 1, 48, 59, A distingue tra «esercizio “normale” dell'egemonia nel terreno divenuto classico del regime parlamentare [...] caratterizzato da una combinazione della forza e del consenso che si equilibrano, senza che la forza soverchi di troppo il consenso, anzi appaia appoggiata dal consenso della maggioranza espresso dai così detti organi dell'opinione pubblica», e situazioni in cui «l'apparato egemonico si screpola e l'esercizio dell'egemonia diventa sempre più difficile. Il fenomeno viene presentato e trattato con vari nomi e sotto vari aspetti. I più comuni sono: “crisi del principio di autorità” – “dissoluzione del regime parlamentare”».

Questo almeno per quanto riguarda gli Stati europei. In Q 1, 61, 72, A, il primo dedicato al tema dell'americanismo, Gramsci osserva invece che

2. H. Portelli, *Gramsci e il blocco storico*, trad. it. di M. N. Pierini, Laterza, Roma-Bari 1973 (ed. or. 1972), p. 93. A sua volta N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1990, p. 69, rileva come, a differenza dei quaderni successivi, nel *Quaderno 1* il termine in questione sia ancora «impiegato conformemente al significato diffuso dai testi sovietici»: tesi condivisibile solo se non presuppone il progressivo abbandono delle teorie marx-leniniane da parte di Gramsci. Più in generale, il legame tra le note “politiche” del *Quaderno 1* e gli ultimi scritti precarcerari è stato sottolineato da L. Mangoni, *La genesi delle categorie storico-politiche nei “Quaderni del carcere”*, in “Studi storici”, 3, 1987, pp. 565-79. Per un confronto puntuale tra gli appunti sul Risorgimento del *Quaderno 1* e la *Questione meridionale* cfr. invece Q, 2473-86.

3. N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Milano 1935<sup>5</sup>, p. 436.

negli Stati Uniti «l'egemonia nasce dalla fabbrica e non ha bisogno di tanti intermediari politici e ideologici», in quanto in «questo nuovo tipo di società [...] la “struttura” domina più immediatamente le sovrastrutture e queste sono razionalizzate (semplificate e diminuite di numero)». Che su questo punto la concezione gramsciana non sia ancora ben definita è testimoniato dal seguito della nota in cui si dice che, dal momento che negli Stati Uniti «non si è verificata ancora (se non sporadicamente, forse) alcuna fioritura “superstrutturale”, [...] non è ancora stata posta la questione fondamentale dell'egemonia»<sup>4</sup>.

Tralascio ulteriori esempi per osservare che il tema dell'egemonia, pur impostato in molte delle sue caratteristiche peculiari, implica, come è stato già notato, «tutta una concezione delle sovrastrutture che il *Quaderno 1* lascia ancora in sospeso»<sup>5</sup>. Un primo tentativo – sia pure non del tutto compiuto e coerente – di sistemare, organizzare e coordinare queste tematiche si ha pertanto negli *Appunti di filosofia 1* e in particolare nel cruciale Q 4, 38, 455-65, A (ottobre 1930), dedicato proprio ai *Rapporti tra struttura e superstrutture*<sup>6</sup>: dopo aver distinto tre momenti in cui questi si articolano – «un rapporto delle forze sociali strettamente legato alla struttura» (ivi, 457), «un momento successivo è il “rapporto delle forze” politiche» (*ibid.*) e infine «il terzo momento è quello del “rapporto delle forze militari” che è quello immediatamente decisivo volta per volta» (ivi, 458) – Gramsci osserva che il secondo

a sua volta può essere scisso in diversi momenti, che corrispondono ai diversi gradi della coscienza politica, così come si sono finora manifestati nella storia. Il primo momento, il più elementare, è quello economico primitivo: [...] si sente cioè l'unità omogenea del gruppo professionale, ma non ancora del raggruppamento sociale. Un secondo momento è quello in cui si raggiunge la coscienza della solidarietà d'interessi tra tutti i membri del raggruppamento sociale, ma ancora nel campo puramente economico. In questa fase economico-politica, si pone la questione dello Stato, ma sul terreno dell'eguaglianza politica elementare [...]. Un terzo momento è quello in cui si raggiunge la coscienza che i proprii interessi “corporativi” [...] possono e debbono divenire gli interessi di altri raggruppamenti subordinati; questa è la fase più schiettamente “politica” che segna il netto passaggio dalla pura struttura alle superstrutture complesse, è la fase in cui le ideologie germinate precedentemente vengo-

4. La questione verrà approfondita da Gramsci in una serie di passi, tra cui segnalo Q 6, 10, 692, B (novembre-dicembre 1930): «l'America non ha ancora superato la fase economica-corporativa, [...] cioè non ha ancora creato una concezione del mondo e un gruppo di grandi intellettuali che dirigano il popolo nell'ambito della società civile». In Q 8, 185, 1053, B (dicembre 1931) il giudizio viene esteso a ogni forma statale nuova, passata presente e futura: «*Fase economica-corporativa dello Stato*. Se è vero che nessun tipo di Stato non può non attraversare una fase di primitivismo economico-corporativa, se ne deduce che il contenuto dell'egemonia politica del nuovo gruppo sociale che ha fondato il nuovo tipo di Stato deve essere prevalentemente di ordine economico».

5. C. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, trad. it. di C. Mancina, G. Saponaro, Editori Riuniti, Roma 1976 (ed. or. 1975), p. 64.

6. Per l'approfondimento di questa tematica cfr., una volta per tutte, *infra*, il capitolo *Struttura-superstruttura* di G. Cospito.

no a contatto ed entrano in contrasto fino a che una sola di esse, o almeno una sola combinazione di esse, tende a prevalere, a imporsi, a diffondersi su tutta l'area, determinando oltre che l'unità economica e politica anche l'unità intellettuale e morale, su un piano non corporativo, ma universale, di egemonia di un raggruppamento sociale fondamentale su i raggruppamenti subordinati (*ibid.*).

Quindi, dopo aver criticato il sindacalismo teorico proprio per la sua incapacità di fare uscire il gruppo subalterno di cui è espressione «dalla fase economico-corporativa per elevarsi alla fase di egemonia politico-intellettuale nella società civile e diventare dominante nella società politica» (ivi, 460), in quanto subisce «l'egemonia intellettuale del raggruppamento dominante, poiché il sindacalismo teorico è un aspetto del liberismo economico giustificato con alcune affermazioni del materialismo storico» (ivi, 461)<sup>7</sup>, oltre che una delle sue forme di “deviazione” economicista, da combattere proprio mediante il riferimento al concetto di egemonia, per timore di ricadere in quello che al momento gli pare l'eccesso opposto dell'idealismo, Gramsci precisa che «la volontà, l'azione e l'iniziativa politica» sono «espressione dell'economia e anzi l'espressione efficiente dell'economia» (*ibid.*); pertanto, «l'egemonia è politica, ma anche e specialmente economica, ha la sua base materiale nella funzione decisiva che il raggruppamento egemone esercita sul nucleo decisivo dell'attività economica» (*ibid.*). Questa considerazione sembra smentire l'affermazione di Paolo Spriano secondo cui quello di egemonia «è *sempre* concetto etico-politico, e *mai* economico, e presuppone proprio la capacità del “nuovo Principe” di farsi dirigente della società civile»<sup>8</sup>. Il fatto è che, in questo momento, tale figura emblematica non è stata ancora delineata.

Appare invece già chiaro il ruolo affidato agli intellettuali, cui è dedicata Q 4, 49, 474-84, A (novembre 1930): «Ogni gruppo sociale, nascendo sulla base originaria di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, crea insieme, organicamente, un ceti o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione nel campo economico» (ivi, 474-5)<sup>9</sup>. Tuttavia,

7. Già in Q 4, 14, 435-6, A Gramsci aveva osservato che «il materialismo storico non ha bisogno di sostegni eterogenei: esso stesso è così robusto, che il vecchio mondo vi ricorre per fornire il suo arsenale di qualche arma più efficace. Ciò significa che mentre il materialismo storico non subisce egemonie, incomincia esso stesso ad esercitare una egemonia sul vecchio mondo intellettuale. Ciò avviene in forme reciproche naturalmente, ma è appunto ciò che bisogna sventare. Il vecchio mondo, rendendo omaggio al materialismo storico cerca di ridurlo a un corpo di criteri subordinati, di secondo grado, da incorporare nella sua teoria generale, idealistica o materialistica: chi riduce a un ruolo simile il materialismo storico nel campo proprio di questa teoria, capitola implicitamente dinanzi agli avversari».

8. P. Spriano, *Intervento*, in *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1958, p. 541 (corsivo mio).

9. Cfr. la formulazione molto più sfumata di Q 9, 124, 1189, A (settembre-novembre 1932): «Un nuovo gruppo che entra nella vita storica egemonica [nella seconda stesura di Q 23, 6, 2192-3, Gramsci parlerà di «atteggiamento egemonico» - G. C.], con una sicurezza di sé che prima non aveva, non può non suscitare dal suo interno personalità che prima non avrebbero trovato una forza sufficiente per esprimersi ecc.».

il rapporto tra gli intellettuali e la produzione non è immediato, come avviene per i gruppi sociali fondamentali, ma è mediato ed è mediato da due tipi di organizzazione sociale: *a*) dalla società civile, cioè dall'insieme di organizzazioni private della società, *b*) dallo Stato. Gli intellettuali hanno *una* [corsivo mio: non l'unica - G. C.] funzione nell'"egemonia" che il gruppo dominante esercita in tutta la società e nel "dominio" su di essa che si incarna nello Stato e questa funzione è precisamente "organizzativa" o connettiva: gli intellettuali hanno la funzione di organizzare l'egemonia sociale di un gruppo e il suo dominio statale, cioè il consenso dato dal prestigio della funzione nel mondo produttivo e l'apparato di coercizione per quei gruppi che non "consentono" né attivamente né passivamente o per quei momenti di crisi di comando e di direzione in cui il consenso spontaneo subisce una crisi. Da quest'analisi risulta un'estensione molto grande del concetto di intellettuali [...]: la funzione organizzativa dell'egemonia sociale e del dominio statale ha vari gradi e tra questi gradi ce ne sono di quelli puramente manuali e strumentali, di ordine e non di concetto, di agente e non di funzionario o di ufficiale, ecc.

Torniamo per un istante a Q 4, 38, 465 che si conclude con l'attribuzione, sia pure in forma dubitativa, del concetto di egemonia a Lenin; anzi questo

sarebbe da ritenere [...] l'apporto massimo di Ilić alla filosofia marxista, al materialismo storico, apporto originale e creatore. Da questo punto di vista Ilić avrebbe fatto progredire il marxismo non solo nella teoria politica e nella economia, ma anche nella filosofia (cioè avendo fatto progredire la dottrina politica avrebbe fatto progredire anche la filosofia).

Il dubbio viene sciolto negli *Appunti di filosofia II*, e in particolare in Q 7, 33, 882, B (febbraio-novembre 1931): «Ho accennato altrove all'importanza filosofica del concetto e del fatto di egemonia, dovuto a Ilici. L'egemonia realizzata significa la critica reale di una filosofia, la sua reale dialettica». E poco dopo ribadisce: «si può affermare che la teorizzazione e la realizzazione dell'egemonia fatta da Ilici<sup>10</sup> è stata anche un grande avvenimento "metafisico"» (Q 7, 35, 886, B). La spiegazione di questa affermazione si trova in una delle note iniziali degli *Appunti di filosofia III*:

*Unità della teoria e della pratica.* Il lavoratore medio opera praticamente, ma non ha una chiara coscienza teorica di questo suo operare-conoscere il mondo; la sua coscienza teorica anzi può essere "storicamente" in contrasto col suo operare. [...] La coscienza di essere parte della forza egemonica (cioè la coscienza politica) è la prima fase di una ulteriore e progressiva autocoscienza, cioè di unificazione della pratica e della teoria. [...] Ecco perché altrove ho osservato che lo sviluppo del concetto-fatto di egemonia ha rappresentato un grande progresso "filosofico" oltre che politico-pratico (Q 8, 169, 1041-2, A, novembre 1931).

Una spiegazione analoga si ritrova in Q 10 II, 12, 1249-50 (maggio 1932), seconda stesura del passo di Q 4, 38 citato sopra, mentre in Q 10 II, 41 X, 1315 (agosto-dicembre 1932), innovando rispetto al testo A di Q 4, 56, Gramsci

10. Teorizzazione e realizzazione: il riferimento è qui evidentemente sia al Lenin "filosofo" pre-1917 sia alla sua opera di capo rivoluzionario, con particolare riguardo alla NEP.

scrive che già in Marx «è contenuto in nuce anche l'aspetto etico-politico della politica o la teoria dell'egemonia e del consenso, oltre all'aspetto della forza e dell'economia».

## 2

**«Un uomo politico scrive di filosofia»  
(Q 5-9, novembre 1930-novembre 1932)**

In Q 4, 46, 473, A Gramsci aveva notato per un verso come

il “filosofo” occasionale più difficilmente sappia astrarre dalle correnti dominanti del suo tempo, dalle interpretazioni divenute dogmatiche di una certa concezione del mondo ecc.; mentre invece come scienziato della politica si sente libero da questi *idola* del tempo, affronta più immediatamente la stessa concezione del mondo, vi penetra nell'intimo e la sviluppa originalmente

e per l'altro che «nella fase della lotta per l'egemonia si sviluppa la scienza della politica». Nell'intento di leggere “Gramsci secondo Gramsci”, è quindi opportuno seguire i successivi sviluppi del concetto di egemonia concentrandosi su alcuni passi cruciali dei quaderni “politici” 5 e 6, delle miscellanee dei quaderni 7 e 8 e delle note sul Risorgimento del *Quaderno 9*.

In effetti, già in Q 3, 90, 372-3, A, *Storia delle classi subalterne* (agosto 1930), Gramsci si mostra consapevole di come non sia possibile ridurre il problema dell'egemonia ai meri rapporti di classe sul piano della produzione, ma che occorra

studiare: 1) il formarsi obbiettivo per lo sviluppo e i rivolgimenti, avvenuti nel mondo economico, la loro diffusione quantitativa e l'origine da altre classi precedenti; 2) il loro aderire alle formazioni politiche dominanti passivamente o attivamente, cioè tentando di influire sui programmi di queste formazioni con rivendicazioni proprie; 3) nascita di partiti nuovi della classe dominante per mantenere il controllo delle classi subalterne; 4) formazioni proprie delle classi subalterne di carattere ristretto e parziale; 5) formazioni politiche che affermano l'autonomia di esse ma nel quadro vecchio; 6) formazioni politiche che affermano l'autonomia integrale, ecc. La lista di queste fasi può essere ancora precisata con fasi intermedie o con combinazioni di più fasi. [...] Ecco una delle quistioni più importanti e delle cause di difficoltà nel fare la storia delle classi subalterne<sup>11</sup>.

In Q 5, 127, 662, B (novembre-dicembre 1930), viene introdotto per la prima volta il concetto di «moderno Principe»<sup>12</sup>, che

11. Come scrive G. Liguori nel capitolo *Stato-società civile*, il testo C di Q 25, 5, 2287-9 è «ancora più esplicito» a riguardo (cfr. *infra*, p. 217).

12. Diventerà titolo di rubrica in Q 8, 21, 951, A (gennaio-febbraio 1932): «*Il moderno Principe*. Sotto questo titolo potranno raccogliersi tutti gli spunti di scienza politica che possono concorrere alla formazione di un lavoro [...] che sia concepito e organizzato sul tipo del *Principe* del Machiavelli». Tale raccolta, preciserà nel coevo Q 8, 37, 964, A, «intesa come un insieme di canoni pratici di ricerca» e non di «quistioni astratte o campate in aria», dovrà iniziare



potrebbe tradursi in lingua moderna “partito politico”. Nella realtà di qualche Stato il “capo dello Stato”, cioè l’elemento equilibratore dei diversi interessi in lotta contro l’interesse prevalente, ma non esclusivista in senso assoluto, è appunto il “partito politico”; esso però a differenza che nel diritto costituzionale tradizionale né regna, né governa giuridicamente: ha “il potere di fatto”, esercita la funzione egemonica<sup>13</sup> e quindi equilibratrice di interessi diversi, nella “società civile”, che però è talmente intrecciata di fatto con la società politica che tutti i cittadini sentono che esso invece regna e governa. Su questa realtà che è in continuo movimento, non si può creare un diritto costituzionale, del tipo tradizionale, ma solo un sistema di principi che affermano come fine dello Stato la sua propria fine, il suo proprio sparire, cioè il riassorbimento della società politica nella società civile.

Il concetto di egemonia permette inoltre a Gramsci di confrontarsi con gli esponenti più avanzati del pensiero “borghese”, a partire dai neoidealisti italiani. Come scrive in Q 6, 10, 691, B (dicembre 1930), riprendendo e sviluppando concetti già accennati in Q 7, 9, 858, A (novembre 1930),

il Croce vuole mantenere una distinzione tra società civile e società politica, tra egemonia e dittatura; i grandi intellettuali esercitano l’egemonia, che presuppone una certa collaborazione, cioè un consenso attivo e volontario (libero), cioè un regime liberale-democratico<sup>14</sup>. Il Gentile pone la fase corporativo[-economica] come fase etica nell’atto storico: egemonia e dittatura sono indistinguibili, la forza è consenso senz’altro: non si può distinguere la società politica dalla società civile: esiste solo lo Stato e naturalmente lo Stato-governo, ecc.<sup>15</sup>.

In Q 6, 81, 751-2, B, steso tra il marzo e l’agosto del 1931, il termine egemonia compare per la prima volta come titolo di rubrica:

*Egemonia (società civile)*<sup>16</sup> e *divisione dei poteri*. La divisione dei poteri [è - G. C.] il risultato della lotta tra [la] società civile e la società politica di un determinato pe-

dai «rapporti di forza internazionale (in cui entrerebbero le note scritte su ciò che è una grande potenza) per passare ai rapporti obbiettivi sociali, cioè al grado di sviluppo delle forze produttive, ai rapporti di forza politica [(o di egemonia)] o di partito, e ai rapporti militari o meglio politici immediati».

13. A sua volta, come Gramsci scriverà in Q 7, 90, 919-20, B (dicembre 1931), «la funzione egemonica o di direzione politica dei partiti può essere valutata dallo svolgersi della vita interna dei partiti stessi», che «devono mostrare nella loro vita particolare interna di aver assimilato come principi di condotta morale quelle regole che nello Stato sono obbligazioni legali. Nei partiti la necessità è già diventata libertà, e da ciò nasce il grandissimo valore politico (cioè di direzione politica) della disciplina interna di un partito»: in questo senso «i partiti possono essere considerati come scuole della vita statale».

14. La riflessione sulla storia etico-politica di Croce come “traduzione”, sia pure parziale e unilaterale, del concetto di egemonia, prosegue in una serie di note stese nel *Quaderno 8* e ricopiate nel *Quaderno 10* tra il marzo e l’agosto del 1932, tra le quali fungono da *trait d’union* le lettere coeve inviate da Gramsci a Tania in risposta alle sollecitazioni di quest’ultima, a sua volta su invito di Sraffa, a “recensire” le recenti pubblicazioni storiche crociane.

15. La critica all’indistinzione gentiliana non esclude che tra il momento dell’egemonia e quello della forza non vi sia opposizione ma solo distinzione come, già prima di Marx, aveva compreso Machiavelli (cfr. Q 8, 48 e 86).

16. La sinonimia tra i due termini si ritrova in una serie di passi stesi tra il marzo e l’agosto 1931, tra cui Q 6, 88, 763-4, B, in cui è contenuta la nota formula secondo cui «Stato = società po-

riodo storico, con un certo equilibrio instabile delle classi [...]. Importanza essenziale della divisione dei poteri per il liberalismo politico ed economico: tutta l'ideologia liberale [...] può essere racchiusa nel principio della divisione dei poteri e appare quale sia la fonte della debolezza del liberalismo: è la burocrazia, cioè la cristallizzazione del personale dirigente che esercita il potere coercitivo e che a un certo punto diventa casta. [...] Unità dello Stato nella distinzione dei poteri: il Parlamento più legato alla società civile, il potere giudiziario tra Governo e Parlamento, rappresenta la continuità della legge scritta (anche contro il Governo). Naturalmente tutti e tre i poteri sono anche organi dell'egemonia politica, ma in diversa misura: 1) Parlamento; 2) Magistratura; 3) Governo. È da notare come nel pubblico facciano specialmente impressione disastrosa le scorrettezze della amministrazione della giustizia: l'apparato egemonico è più sensibile in questo settore, al quale possono ricondursi anche gli arbitri della polizia e dell'amministrazione politica.

Il concetto di "apparato egemonico", cui Gramsci aveva accennato già in Q 1, 48, viene ulteriormente sviluppato in Q 6, 136, 800, B (agosto 1931):

in una determinata società nessuno è disorganizzato e senza partito, purché si intendano organizzazione e partito in senso largo e non formale. In questa molteplicità di società particolari, di carattere duplice, naturale e contrattuale o volontario, una o più prevalgono relativamente o assolutamente, costituendo l'apparato egemonico di un gruppo sociale sul resto della popolazione (o società civile), base dello Stato inteso strettamente come apparato governativo-coercitivo<sup>17</sup>. [...] Una politica totalitaria tende appunto: 1) a ottenere che i membri di un determinato partito trovino in questo solo partito tutte le soddisfazioni che prima trovavano in una molteplicità di organizzazioni, cioè a rompere tutti i fili che legano questi membri ad organismi culturali estranei; 2) a distruggere tutte le altre organizzazioni o a incorporarle in un sistema di cui il partito sia il solo regolatore. Ciò avviene: 1) quando il partito dato è portatore di una nuova cultura e si ha una fase progressiva; 2) quando il partito dato vuole impedire che un'altra forza, portatrice di una nuova cultura, diventi essa "totalitaria"; e si ha una fase regressiva e reazionaria oggettivamente, anche se la reazione (come sempre avviene) non confessa se stessa e cerchi di sembrare essa portatrice di una nuova cultura<sup>18</sup>.

Poco dopo viene enunciato il nesso tra egemonia e guerra di posizione:

litica + società civile, cioè egemonia corazzata di coercizione» (in Q 6, 155, 811, B dirà «dittatura + egemonia»), che vale per lo Stato capitalistico-borghese in quanto «l'elemento Stato-coercizione si può immaginare esaurirsi mano a mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o Stato etico o società civile) [...] Nella dottrina dello Stato → società regolata, da una fase in cui Stato sarà uguale Governo, e Stato si identificherà con società civile, si dovrà passare a una fase di Stato-guardiano notturno, cioè di una organizzazione coercitiva che tutelerà lo sviluppo degli elementi di società regolata in continuo incremento, e pertanto riducente gradatamente i suoi interventi autoritari e coattivi», inaugurando «un'era di libertà organica». In Q 7, 83, 914, B (dicembre 1931), Gramsci dirà che «ciò che si chiama "opinione pubblica" è strettamente connessa con l'egemonia politica, è cioè il punto di contatto tra la "società civile" e la "società politica", tra il consenso e la forza».

17. In Q 8, 179, 1049, B (dicembre 1931) Gramsci preciserà: «La scuola come funzione educativa positiva e i tribunali come funzione educativa repressiva e negativa sono le attività statali più importanti in tal senso: ma in realtà al fine tendono una molteplicità di altre iniziative e attività cosiddette private che formano l'apparato dell'egemonia politica e culturale delle classi dominanti», ivi comprese, come dirà in Q 14, 56, 1715, B, «le opere pie e i lasciti di beneficenza».

18. Sull'importanza del concetto di apparato egemonico in riferimento «alla materialità dei processi egemonici» cfr. ancora G. Liguori, *infra*, p. 00. In Q 7, 80, 913, B (dicembre 1931), Gram-

La guerra di posizione domanda enormi sacrifici a masse sterminate di popolazione; perciò è necessaria una concentrazione inaudita dell'egemonia e quindi una forma di governo più "intervenzionista", che più apertamente prenda l'offensiva contro gli oppositori e organizzzi permanentemente l'"impossibilità" di disgregazione interna [...], poiché nella politica la "guerra di posizione", una volta vinta, è decisiva definitivamente. Nella politica cioè sussiste la guerra di movimento fino a quando si tratta di conquistare posizioni non decisive e quindi non sono mobilizzabili tutte le risorse dell'egemonia e dello Stato, ma quando, per una ragione o per l'altra, queste posizioni hanno perduto il loro valore e solo quelle decisive hanno importanza, allora si passa alla guerra d'assedio, compressa, difficile, in cui si domandano qualità eccezionali di pazienza e di spirito inventivo. Nella politica l'assedio è reciproco, nonostante tutte le apparenze e il solo fatto che il dominante debba fare sfoggio di tutte le sue risorse dimostra quale calcolo esso faccia dell'avversario (Q 6, 138, 802, B).

Ancora più esplicito Q 8, 52, 972-3, A (febbraio 1932), in cui per un verso si afferma che «la guerra di posizione, in politica, è il concetto di egemonia», per l'altro si contrappone questo nesso a quello tra guerra di movimento e

cosiddetta "rivoluzione permanente", concetto politico sorto verso il 1848, come espressione scientifica del giacobinismo in un periodo in cui non si erano ancora costituiti i grandi partiti politici e i grandi sindacati economici e che ulteriormente sarà composto e superato nel concetto di "egemonia civile".

Del resto, fin dal dicembre 1931 Gramsci aveva superato decisamente la semplicistica equiparazione tra classi e idee dominanti implicita in alcune formulazioni di Q 1:

Nello sviluppo di una classe nazionale, accanto al processo della sua formazione nel terreno economico, occorre tener conto del parallelo sviluppo nei terreni ideologico, giuridico, religioso, intellettuale, filosofico, ecc.: si deve dire anzi che non c'è sviluppo sul terreno economico, senza questi altri sviluppi paralleli. Ma ogni movimento della "tesi" porta a movimenti della "antitesi" e [quindi] a "sintesi" parziali e provvisorie (Q 6, 200, 839-40, B).

Contemporaneamente Gramsci aveva istituito un interessante quanto per noi oggi problematico nesso tra

*Egemonia e democrazia.* Tra i tanti significati di democrazia, quello più realistico e concreto mi pare si possa trarre in connessione col concetto di egemonia. Nel sistema egemonico, esiste democrazia tra il gruppo dirigente e i gruppi diretti, nella misura in cui [lo sviluppo dell'economia e quindi] la legislazione [che esprime tale sviluppo] favorisce il passaggio [molecolare] dai gruppi diretti al gruppo dirigente (Q 8, 191, 1056, B),

sci affronta invece il problema di come le varie nazioni hanno cercato «di ricostruire l'apparato egemonico» danneggiato se non distrutto dalle conseguenze del primo conflitto mondiale: «Poiché in ogni Stato il complesso dei rapporti sociali era diverso, diversi dovevano essere i metodi politici di impiego della forza e la combinazione delle forze legali e illegali. Quanto più grande è la massa di apolitici, tanto più grande deve essere l'apporto delle forze illegali. Quanto più grandi sono le forze politicamente organizzate e educate, tanto più occorre "coprire" lo Stato legale, ecc.».

certo più accettabile se si considera egemonia come sinonimo di direzione piuttosto che di direzione + dominio, ma che forse è possibile spiegare in riferimento alla particolare interpretazione gramsciana della dottrina del “centralismo democratico”, come appare formulata in Q 9, 68, 1138-40, A (luglio-agosto 1932), in cui viene contrapposta alle «manifestazioni [nel testo C di Q 13, 36, 1634 aggiungerà «morbose» - G. C.] di centralismo burocratico»:

Nei partiti rappresentanti gruppi socialmente subalterni l'elemento di stabilità rappresenta la necessità organica di assicurare l'egemonia non a gruppi privilegiati: ma alle forze sociali progressive, organicamente progressive in confronto di altre forze alleate ma composte e oscillanti tra il vecchio e il nuovo. [...] Il centralismo democratico è una formula elastica, che si presta a molte “incarnazioni”; essa vive in quanto è interpretata continuamente e continuamente adattata alle necessità: essa consiste nella ricerca critica di ciò che è uguale nell'apparente disformità e distinto e opposto nell'apparente uniformità, e nell'organizzare e connettere strettamente ciò che è simile, ma in modo che tale organizzazione e connessione appaia una necessità pratica “induttiva”, sperimentale, e non il risultato di un procedimento razionalistico, deduttivo, astrattistico, cioè appunto proprio di intellettuali “puri”. [...] Essa richiede una organica unità tra teoria e pratica, tra strati intellettuali e massa, tra governanti e governati.

Chiudo questo *excursus* attraverso i quaderni miscelanei per segnalare Q 9, 132, 1192-3, A (novembre 1932), ripreso alla lettera in Q 13, 26, 1618, C con la sola, significativa aggiunta del titolo, *Egemonia politico-culturale*, che mostra come Gramsci fosse ben consapevole della complessità del mondo contemporaneo, anche se continua ad analizzarlo ricorrendo alla categoria leniniana di “imperialismo”:

È ancora possibile, nel mondo moderno, l'egemonia culturale di una nazione sulle altre?<sup>19</sup> Oppure il mondo è già talmente unificato nella sua struttura economico-sociale, che un paese, se può avere “cronologicamente” l'iniziativa di una innovazione, non ne può però conservare il “monopolio politico” e quindi servirsi di tale monopolio per farsene una base di egemonia? Quale significato quindi può avere oggi il nazionalismo? Non è esso possibile come “imperialismo” economico-finanziario, ma non più come “primato civile” o egemonia politico-intellettuale?

### 3

#### I “quaderni speciali”

(Q 12, 13, 16, 19, 22, 23: maggio 1932-febbraio 1935)

Ho già avuto modo di soffermarmi in precedenza su alcune varianti più o meno significative apportate da Gramsci al momento di ricopiare i suoi appunti nei “quaderni speciali”, con particolare riferimento ai primi due, il 10 e l'11, in cui queste sono più numerose ed emblematiche. Per quanto riguarda invece la lunga nota iniziale del *Quaderno 12* in cui, verso la metà

19. In Q 15, 61, 1825, B si parlerà di «egemonia della cultura occidentale su tutta la cultura mondiale».

del 1932, Gramsci trascrive Q 4, 49 sugli intellettuali e sul loro ruolo decisivo di «“commessi” del gruppo dominante per l’esercizio delle funzioni subalterne dell’egemonia sociale e del governo politico», va segnalata la precisazione che «questa ricerca sulla storia degli intellettuali non sarà di carattere “sociologico”, ma darà luogo a una serie di saggi di “storia della cultura” (*Kulturgeschichte*) e di storia della scienza politica», anche se l’autore è consapevole che «sarà difficile evitare alcune forme schematiche e astratte che ricordano quelle della “sociologia”» buchariniana (Q 12, 1, 1515-6, C). Inoltre, a precisare il significato di precedenti affermazioni riguardo al carattere estremamente esteso del concetto di intellettuale, leggiamo ora che, se «tutti gli uomini sono intellettuali», non tutti «hanno nella società la funzione di intellettuali», che viene svolta da «categorie specializzate» che «si formano in connessione con tutti i gruppi sociali ma specialmente in connessione [...] col gruppo sociale dominante» (ivi, 1516-7).

Per quanto riguarda il *Quaderno 13*, è interessante la ripresa di Q 8, 37 con l’aggiunta della definizione dei «rapporti di forza politica e di partito» come «sistemi egemonici nell’interno dello Stato» (Q 13, 2, 1562, C). Più significative le varianti introdotte in Q 13, 17 e 18 rispetto a Q 4, 38; vale pertanto la pena di rileggere sinotticamente i passi rispettivi (ho evidenziato con il corsivo le innovazioni più interessanti):

la volontà, l’azione e l’iniziativa politica [sono - G. C.] espressione dell’economia e anzi l’espressione efficiente dell’economia (Q 4, 38, 461, A)

le espressioni di volontà, di azione e di iniziativa politica e intellettuale [sono - G. C.] una *emanazione organica* [corsivo mio: quindi non meccanica - G. C.] *di necessità economiche* [corsivo mio - G. C.] e anzi la sola espressione efficiente dell’economia (Q 13, 18, 1591, C)

l’egemonia è politica, ma anche e specialmente economica, ha la sua base materiale nella funzione decisiva che il raggruppamento egemone esercita sul nucleo decisivo dell’attività economica (Q 4, 38, 461)

se l’egemonia è *etico-politica*, non può *non essere anche economica* [corsivo mio - G. C.], non può non avere il suo *fondamento* [corsivo mio - G. C.] nella funzione decisiva che il gruppo dirigente esercita nel nucleo decisivo dell’attività economica (Q 13, 18, 1593).

È per questo che Gramsci conclude Q 13, 18, 1597, C ribadendo che «l’analisi dei diversi gradi di rapporto delle forze non può culminare che nella sfera dell’egemonia e dei rapporti etico-politici». A questa analisi è dedicato in particolare il Q 13, 23, *Osservazioni su alcuni aspetti della struttura dei partiti politici nei periodi di crisi organica* (da connettere con le note sulle situazioni e i rapporti di forza), che riprende e giustappone testi A di Q 4, 7 e 9: ci interessa in particolare il concetto, introdotto *ex novo* rispetto alle

prime stesure (ma già *in nuce* nell'espressione «crisi di autorità» di Q 1, 48), di «crisi di egemonia»,

che avviene o perché la classe dirigente ha fallito in qualche sua grande impresa politica per cui ha domandato o imposto con la forza il consenso delle grandi masse (come la guerra) o perché vaste masse (specialmente di contadini e di piccoli borghesi intellettuali) sono passati di colpo dalla passività politica a una certa attività e pongono rivendicazioni che nel loro complesso disorganico costituiscono una rivoluzione. Si parla di «crisi di autorità» e ciò appunto è la crisi di egemonia, o crisi dello Stato nel suo complesso (Q 13, 23, 1603, C).

In Q 16, 9, innovando rispetto a Q 4, 3, A e stemperando notevolmente l'ottimismo precedente riguardo l'ormai avvenuto raggiungimento dell'egemonia da parte della «filosofia della prassi», Gramsci scrive invece che questa

attraversa ancora la sua fase popolare: [...] è la concezione di un gruppo sociale subalterno, senza iniziativa storica, che si amplia continuamente, ma disorganicamente, e senza poter oltrepassare un certo grado qualitativo che è sempre al di qua dal possesso dello Stato, dall'esercizio reale dell'egemonia su l'intera società che solo permette un certo equilibrio organico nello sviluppo del gruppo intellettuale (Q 16, 9, 1860-1, C).

Man mano che Gramsci procede nel sempre più oneroso – nelle condizioni psicofisiche via via più precarie nelle quali si trova – lavoro di riscrittura dei testi A negli «speciali», questo tende a trasformarsi in una ricopiatura sempre più letterale, come accade ad esempio nella ripresa del cruciale Q 1, 44 in Q 19, 24, steso tra febbraio 1934 e febbraio 1935, nel rileggere il quale vanno pertanto valorizzate le semplici varianti lessicali: al posto di «classe dominante» si parla ora di «supremazia di un gruppo sociale», la «direzione» contrapposta al dominio diviene «intellettuale e morale», l'«egemonia politica» da esercitare già prima dell'andata al potere si trasforma in «attività egemonica»; inoltre, nel ribadire l'opportunità di applicare al movimento risorgimentale il concetto di «rivoluzione passiva», Gramsci precisa: «in un senso un po' diverso da quello che Cuoco vuol dire». Nel complesso, tuttavia, l'impianto fondamentale rimane quello del testo A.

Un discorso analogo si potrebbe fare per altri passi del *Quaderno 1* dedicati al Risorgimento (*Quaderno 19*) o all'americanismo (*Quaderno 22*). Altrove Gramsci si limita a «limare» alcune espressioni ormai in contrasto con la posizione decisamente anti-economicista assunta nel corso della riflessione carceraria, come appare dal confronto tra le due stesure, cronologicamente pressoché agli antipodi (febbraio-marzo 1930 *vs.* febbraio-agosto 1934) di Q 1, 73, 82, A e Q 23, 40, 2237, C:

fino al 500 Firenze esercita l'egemonia culturale, perché esercita un'egemonia economica

fino al Cinquecento Firenze esercita un'egemonia culturale, *connessa alla sua egemonia commerciale e finanziaria.*

4  
**«Senza tener conto delle divisioni di materia»**  
 (Q 10 II, 14, 15 e 17: 1932-35)

Parallelamente al lavoro di compilazione dei quaderni speciali, Gramsci prosegue la stesura di note destinate a restare testi B e a costituire, a mio giudizio, le punte più avanzate, anche se meno organiche, della sua riflessione. Così, per esempio, in Q 10 II, 6, 1244 (maggio 1932), a fugare i dubbi relativi a una possibile opposizione (o anche distinzione non puramente “metodica”) tra egemonia politica e culturale, Gramsci osserva come tutte le «filosofie speculative» (idealistiche) si possono ridurre a ideologie nel senso marxiano del termine e quindi a politica, in quanto «la filosofia della praxis concepisce la realtà dei rapporti umani di conoscenza come momento di “egemonia” politica»<sup>20</sup>. Nella seconda metà del 1932, ritornando sulla scuola come elemento fondamentale per la costruzione e la conservazione dell’egemonia, Gramsci allarga decisamente l’orizzonte scrivendo che

il rapporto pedagogico [...] esiste in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra élites e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito. Ogni rapporto di “egemonia” è necessariamente un rapporto pedagogico e si verifica non solo nell’interno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell’intero campo internazionale e mondiale, tra complessi di civiltà nazionali e continentali (Q 10 II, 44, 1331).

Nel gennaio 1933 Gramsci ritorna, forse anche in forma autocritica, teorica (rispetto alle formulazioni dei Q 1-4) e pratica (rispetto alla sua esperienza di dirigente politico sconfitto), sul nesso tra rapporti di forza e lotta politica:

Sarebbe un errore di metodo (un aspetto del meccanicismo sociologico) ritenere che [...] tutto il nuovo fenomeno storico sia dovuto all’equilibrio delle forze “fondamentali”; occorre anche vedere i rapporti che intercorrono tra i gruppi principali (di vario genere, sociale-economico e tecnico-economico) delle classi fondamentali e le forze ausiliarie guidate o sottoposte all’influenza egemonica (Q 14, 23, 1680).

Ancor più significativo Q 14, 68 (febbraio 1933), che affronta il problema del rapporto tra “nazionalismo” e “internazionalismo” in Unione Sovietica, in riferimento allo scontro Stalin-Trockij:

lo sviluppo è verso l’internazionalismo, *ma* il punto di partenza è “nazionale” ed è da questo punto di partenza che occorre prender le mosse. *Ma* la prospettiva è internazionale e non può essere che tale<sup>21</sup>. [...] Il concetto di egemonia è quello in cui

20. Cfr. a riguardo *supra*, il capitolo *Dialettica* di G: Prestipino.

21. Non posso che condividere a riguardo le osservazioni fatte (nel corso della discussione seminariale su questa relazione) da Pasquale Voza sulla doppia avversativa «ma... ma» (da me nel testo evidenziata con il corsivo) come segnale non tanto delle oscillazioni di Gramsci a

si annodano le esigenze di carattere nazionale e si capisce come certe tendenze di tale concetto non parlino o solo lo sfiorino. Una classe di carattere internazionale in quanto guida strati sociali strettamente nazionali (intellettuali) e anzi spesso meno ancora che nazionali, particolaristi e municipalisti (i contadini), deve “nazionalizzarsi”, in un certo senso, e questo senso non è d'altronde molto stretto, perché prima che si formino le condizioni di una economia secondo un piano mondiale, è necessario attraversare fasi molteplici in cui le combinazioni regionali (di gruppi di nazioni) possono essere varie. D'altronde non bisogna mai dimenticare che lo sviluppo storico segue le leggi della necessità fino a quando l'iniziativa non sia nettamente passata dalla parte delle forze che tendono alla costruzione secondo un piano, di pacifica e solidale divisione del lavoro (Q 14, 68, 1729).

Il nesso tra egemonia interna e internazionale è ribadito ed esteso nel coevo Q 15, 5, 1759: «Come, in un certo senso, in uno Stato, la storia è storia delle classi dirigenti, così, nel mondo, la storia è storia degli Stati egemoni. La storia degli Stati subalterni si spiega con la storia degli Stati egemoni». Un caso particolare è rappresentato dalla

funzione tipo “Piemonte” nelle rivoluzioni passive, cioè il fatto che uno Stato si sostituisce ai gruppi sociali locali nel dirigere una lotta di rinnovamento. È uno dei casi in cui si ha la funzione di “dominio” e non di “dirigenza” in questi gruppi: dittatura senza egemonia. L'egemonia sarà di una parte del gruppo sociale sull'intero gruppo, non di questo su altre forze per potenziare il movimento, radicalizzarlo, ecc. sul modello “giacobino” (Q 15, 59, 1823-4, giugno-luglio 1933).

Rispetto a questo tema Gramsci, sviluppando uno spunto contenuto in Q 1, 46, intende valorizzare in Q 17, 9, 1914-5 (agosto-settembre 1933) la figura di Gioberti che, a differenza ad esempio di Mazzini, nel *Rinnovamento* si dimostra «un vero e proprio giacobino, almeno teoricamente, e nella situazione data italiana», in quanto «sia pure vagamente, ha il concetto del “popolare-nazionale” giacobino, dell'egemonia politica, cioè dell'alleanza tra borghesi-intellettuali [ingegno] e il popolo».

Infine, non credo sia per caso che le ultime riflessioni di Gramsci sul tema dell'egemonia (e tra le ultime in assoluto di tutti i *Quaderni*) siano dedicate, nel marzo 1935, a un giudizio, più deciso e severo di quello espresso in precedenza a proposito del contrasto tra Stalin e Trockij, per quanto velato dalla consueta (auto)censura, sulle contraddizioni in atto nell'esperienza sovietica: qui, alla dialettica parlamentare si è sostituita l'«autocritica», che a sua volta «è stata “parlamentarizzata”», a conferma del fatto che «distruggere il parlamentarismo non è così facile come pare»; il che non toglie che

tra il vecchio assolutismo rovesciato dai regimi costituzionali e il nuovo assolutismo c'è differenza essenziale, per cui non si può parlare di un regresso; non solo, ma di di-

riguardo, quanto della sua insistenza sul nesso, più che su uno dei due termini della dicotomia, come fecero invece Stalin e Trockij, rompendo l'unità organica presente nel pensiero e nella strategia leniniana.



mostrare che tale “parlamentarismo nero” è in funzione di necessità storiche attuali, è “un progresso”, nel suo genere; che il ritorno al “parlamentarismo” tradizionale sarebbe un regresso antistorico, poiché anche dove questo “funziona” pubblicamente, il parlamentarismo effettivo è quello “nero”. Teoricamente mi pare si possa spiegare il fenomeno nel concetto di “egemonia”, con un ritorno al “corporativismo”, ma non nel senso “antico regime”, nel senso moderno della parola, quando la “corporazione” non può avere limiti chiusi ed esclusivisti, come era nel passato; oggi è corporativismo di “funzione sociale”, senza restrizione ereditaria o d’altro (Q 14, 74, 1743).

Ancor più critico il giudizio nel successivo Q 14, 76, 1744:

è da escludere accuratamente ogni [anche solo] apparenza di appoggio alle tendenze “assolutiste” e ciò si può ottenere insistendo sul carattere “transitorio” (nel senso che non fa epoca, non nel senso di “poca durata”) del fenomeno. [...] La liquidazione di Leone Davidovi non è un episodio della liquidazione “anche” del parlamento “nero” che sussisteva dopo l’abolizione del parlamento “legale”? [...] Sistema di forze in equilibrio instabile che nel terreno [parlamentare] trovano il terreno “legale” del loro equilibrio “più economico” e abolizione di questo terreno legale, perché diventa fonte di organizzazione e di risveglio di forze sociali latenti e sonnecchianti; quindi questa abolizione è sintomo (o previsione) di intensificarsi delle lotte e non viceversa. Quando una lotta può comporsi legalmente, essa non è certo pericolosa: diventa tale appunto quando l’equilibrio legale è riconosciuto impossibile. (Ciò che non significa che abolendo il barometro si abolisca il cattivo tempo).

## 5

### Per una (ri)definizione del concetto gramsciano di egemonia

Giunto al termine della mia ricognizione diacronica, provo a fissare alcuni punti relativamente fermi quali Gramsci sembra pervenuto, nel corso della lunga e tormentata riflessione carceraria, riguardo al concetto di egemonia (tra parentesi il passo in cui compare la prima o la più perspicua formulazione della particolare accezione).

*Egemonia*, nel senso “forte” con cui Gramsci l’impiega in una serie di note dei *Quaderni*, con un riferimento esplicito all’*uso leniniano* del termine (Q 4, 38), che a sua volta rappresenterebbe la *traduzione*, nelle mutate condizioni storico-politiche, della *dottrina marxiana della rivoluzione permanente* (Q 8, 52), è sinonimo di *direzione politica*, talvolta unita, talvolta contrapposta a *dominio*, *coercizione* (Q 1, 44) o, in un senso ancor più pregnante, elemento di raccordo tra il momento del *consenso* e quello della *forza* (*egemonia civile* o *politica* connessa e non contrapposta a quella *culturale* o *intellettuale*) (Q 13, 26).

*Funzioni egemoniche* (Q 4, 49) si riscontrano pertanto a ogni livello della vita politica, nazionale e internazionale, sia in sede di ricostruzione storica, sia in sede di analisi della situazione presente, sia ancora in sede progettuale: si può avere egemonia di un’entità territoriale all’interno di una nazione (città-campagna, Nord-Sud) (Q 1, 44), di questa su un gruppo di nazioni, su un continente, sul mondo intero (imperialismo) (Q 9, 132); di una classe o di un *grup-*

*po sociale fondamentale* sui ceti subordinati (Q 1, 44), ma anche, all'interno di ognuno di questi, da parte di gruppi e, soprattutto, partiti (Q 5, 127).

L'egemonia si esercita mediante *apparati* (Q 1, 48), che possono essere sia *pubblici* – cioè appartenere alla sfera dello *Stato*: la *scuola* nei suoi vari ordini e gradi (Q 1, 46); i poteri fondamentali: nell'ordine parlamento, magistratura e polizia, governo (Q 6, 81) – sia *privati*, rientranti nella sfera della *società civile* (Q 4, 49): organizzazioni politiche, sindacali, culturali, solidaristiche ecc.; religione; stampa quotidiana e periodica ecc.

Grazie a questi, nei regimi parlamentari liberal-democratici l'egemonia si conserva, fino a quando questo è possibile, in *forme normali* (Q 1, 48), mediante una sapiente composizione di forza e consenso che si è storicamente realizzata nella *divisione dei poteri* e nella “libera” formazione ed espressione dell'*opinione pubblica* (Q 6, 81). Il che non esclude, anzi implica, in situazioni di *crisi d'egemonia* (in seguito a guerre rovinose o all'irruzione di nuove masse nella scena politica: Q 13, 23), il ricorso alla coercizione.

In situazioni più *primitive*, che Gramsci definisce *economico-corporative* (Q 8, 185), laddove gli apparati egemonici sono ancora scarsi o addirittura del tutto assenti, il nesso tra dominio economico ed egemonia politico-ideologica appare diretto e meccanico, come accade ad esempio negli Stati Uniti, in cui *l'egemonia nasce dalla fabbrica* (Q 1, 61).

Un ruolo cruciale di *funzionari* o *commessi* dell'egemonia svolgono gli *intellettuali* (in senso lato, dall'impiegato d'ordine al filosofo, il che ovviamente non esclude una precisa gerarchia al loro interno), *organici* al ceto dominante o che aspira a divenire tale, che hanno la funzione di allargare al massimo il consenso spontaneo da parte dei ceti subordinati, imponendo loro, grazie anche al proprio prestigio, come universale la propria concezione del mondo, facendola così diventare *sensu comune*, *nazionale-popolare*, oppure *tradizionali*, maggiormente legati ai propri interessi *economico-corporativi* (Q 12, 1).

Per parte loro, gli esponenti organici ai ceti subalterni devono ingaggiare con essi una lotta per imporre la propria *anti-egemonia* (in un rapporto d'influenza sempre reciproco e dialettico, un esempio paradigmatico del quale è rappresentato dall'*anti-Croce* gramsciano), dapprima sulla loro stessa classe di provenienza, strappandola all'egemonia dei ceti dominanti, e poi via via su quelle alleate e avversarie, e infine sulla società tutta (Q 9, 68).

L'*apparato teorico* di questa lotta è costituito dal *marxismo*, dottrina che non solo si è liberata (o deve liberarsi: Q 16, 9) dall'egemonia delle filosofie “borghesi” (neoidealismo, kantismo, positivismo, pragmatismo e così via) – processo che, sul piano soggettivo, prende il nome di *autocoscienza* (Q 8, 169) –, ma tende a sua volta a imporre la propria egemonia sugli esponenti più prestigiosi di queste (Q 4, 14), che pure intenderebbero combatterla (emblematico il caso di Croce e delle sue “gherminelle” come la *storia etico-politica*: Q 6, 10). In questo senso, il *materialismo storico*, depurato dai suoi elementi caduchi di *meccanicismo* e *determinismo*, è o diviene *filosofia della prassi*.

L'*apparato pratico* che permetterà al proletariato di conseguire, conservare ed estendere progressivamente l'egemonia nella lunga *guerra di posi-*

zione che prelude alla presa del potere nelle nazioni più avanzate (quella in cui gli apparati egemonici dominanti sono troppo forti per essere abbattuti con una *guerra di movimento*: Q 6, 138) e quindi nella fase ancor più lunga della transizione verso la *società regolata* che porterà al riassorbimento della società politica nella società civile, alla fine delle distinzioni di classe e con esse dello Stato, almeno come strumento di dominio (Q 6, 88) (*passaggio dal regno della necessità al regno della libertà, egemonia* finalmente intesa solo come *direzione*: Q 14, 68) e all'estensione del processo rivoluzionario all'intero pianeta, è costituito dal *partito*, inteso come *moderno Principe* e come tale a sua volta in grado di impiegare opportunamente gli strumenti sia del consenso sia del dominio (Q 5, 127); strumenti che utilizza innanzitutto per conservare l'unità e la disciplina al proprio interno (*centralismo organico o democratico vs. burocratico*: Q 9, 68). In tale fase di transizione si sperimentano forme nuove e più avanzate di *democrazia* rispetto a quella parlamentare (Q 8, 191), non esenti tuttavia, come mostrano i primi segni di burocratizzazione e involuzione dell'esperienza sovietica sotto il regime staliniano (*l'ipocrisia dell'autocritica, il parlamentarismo nero* e altre formule più o meno "esopiche": Q 14, 74-6), dal rischio di instaurazione di regimi *totalitari*, che pure Gramsci tende a distinguere, in quanto *progressivi*, da quelli puramente *regressivi* se non reazionari come il fascismo (Q 6, 136).

## 6

## Nota bibliografica

Sul concetto di egemonia in Gramsci esiste una letteratura sterminata: si pensi che, sotto questa voce, l'ultima versione della *Bibliografia gramsciana* curata da J. M. Cammett, F. Giasi e N. L. Righi (raggiungibile in rete all'indirizzo <http://www.gramscitalia.it/html/links.htm>) censisce circa 650 testi. Ma al di là degli scritti esplicitamente dedicati all'argomento, a partire dal volume di L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci* (Editori Riuniti, Roma 1972), si può dire che non vi sia stato studioso del pensiero di Gramsci che non abbia voluto e dovuto affrontare questo tema, vista la sua centralità rispetto all'intera costruzione teorico-politica dell'autore, dalle ricognizioni critiche condotte sulle prime, parziali edizioni dei suoi scritti a buona parte dei saggi compresi in questo stesso volume.

Il primo a mettere in rilievo la necessità di seguire in senso cronologico lo sviluppo del concetto di egemonia, per evitare di cadere in quelle che a P. Anderson sono parse le *Ambiguità di Gramsci*, trad. it. di I. Pedroni, Laterza, Roma-Bari 1978 (ed. or. 1977), è stato G. Francioni che, nella prima parte di *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Bibliopolis, Napoli 1984, ne ricostruisce storia e struttura, fornendo termini di datazione dei singoli "blocchi" di note, per poi rileggere in questa chiave le categorie politiche gramsciane, "smontando" l'interpretazione del critico anglosassone. Sulla possibilità di utilizzare il concetto di egemonia come chiave di lettura dell'intera opera carceraria ha incentrato la sua analisi G. Vacca, *Gramsci e Togliatti*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 1-114, importante

soprattutto per la riflessione sul tema cruciale del rapporto egemonia-democrazia, a prescindere dalla condivisibilità o meno della sua lettura della posizione gramsciana come di «un riformismo radicale» (p. 42). Sull'attualità, oltre che sulla ricchezza di questa e altre categorie politiche di Gramsci rispetto alla realtà contemporanea, si sofferma invece G. Baratta, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2003, in particolare pp. 177-99.

Quanto al problema delle fonti del concetto di egemonia, la posizione più equilibrata tra coloro che, con intento valutativo opposto a seconda delle rispettive ideologie, hanno "appiattito" l'originalità del pensiero di Gramsci su questo come su altri argomenti facendone una mera ripetizione del "verbo" leniniano e chi, come F. Lo Piparo, ha cercato solo o prevalentemente altrove l'origine della categoria gramsciana, ritrovandola da un lato nel concetto ascoliano di "prestigio linguistico" cui Gramsci era stato introdotto dal maestro universitario Bartoli, dall'altro in quello weberiano di "potere legittimo" (F. Lo Piparo, *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1979), è quella di V. Gerratana, con particolare riferimento ai saggi *Stato, partito, strumenti e istituti dell'egemonia nei "Quaderni del carcere"*, nel volume collettaneo su *Egemonia Stato partito in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1977, e *Il concetto di egemonia nell'opera di A. Gramsci*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*, Unicopli, Milano 1995.

# Filosofia della praxis

di Fabio Frosini

Di filosofia della praxis nei *Quaderni* si può parlare in un duplice senso: come denominazione dell'intera proposta filosofica ivi contenuta e come specifica locuzione che compare nel corso del lavoro, di cui si può documentare la progressiva affermazione che la rende sinonimo di "marxismo". È questo secondo tracciato che mi propongo di percorrere qui, nella consapevolezza del fatto che ciò rinvia a un orizzonte più ampio di quello visibile di volta in volta grazie a questo tipo di approccio, un orizzonte che tenterò di integrare nella ricostruzione non come qualcosa di esterno, ma come la dimensione *sistematica* necessariamente inerente al peculiare statuto che la filosofia della praxis riceve nei *Quaderni*.

A questo scopo dovremo considerare un numero abbastanza ridotto di testi, compresi tra l'autunno del 1930 (*Quaderno 4*) e il principio del 1932 (*Quaderno 8*). A questa altezza, infatti, il processo di definizione della filosofia della praxis come fondamento filosofico del materialismo storico è compiuto, e avviene (anche per ragioni prudenziali, com'è noto) la sostituzione sistematica di questa espressione a "materialismo storico" e "marxismo"<sup>1</sup>. Di qui in avanti i tratti peculiari della filosofia della praxis si ritrovano tutti nel marxismo che Gramsci sviluppa, ma non più in quella forma esplicita e argomentata che caratterizza la storia precedente. È per questo motivo che fare la storia della locuzione ci metterà a diretto contatto con la riflessione di Gramsci sulla sua *particolarità*, e dunque sulle specifiche ragioni che lo inducono a usarla, cioè a presentare il marxismo in questa particolare variante.

Un'ultima osservazione. La locuzione "filosofia della praxis" (o "prassi") non è coniata da Gramsci. Essa risale ad Antonio Labriola (1897) e, attraverso la traduzione e presentazione delle *Tesi su Feuerbach* da parte di Gentile (1899), si afferma nell'Italia tra i due secoli come una peculiare modalità in cui viene condensato il senso della *filosofia di Marx*. Dopo Gentile, molti altri si troveranno a dibattere sul tema (si pensi a Mondolfo o a Capograssi), e si troveranno a farlo in riferimento (simpatetico o meno) alla lettura gentiliana, più ancora che a un'autonoma ricostruzione dei testi. Sce-

1. Sull'uso dell'espressione "filosofia della praxis" cfr. V. Gerratana, *Punti di riferimento per un'edizione critica dei "Quaderni del carcere"*, in *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*, Quaderni di "Critica marxista", 3, 1967, pp. 256-7.

gliendo di porre il concetto di praxis al centro del proprio “ritorno a Marx”, Gramsci era consapevole di iscrivere la propria riflessione in un solco determinato, che presentava al suo interno alternative rilevanti e anche drammatiche, ma che era in ogni modo *già* una scelta di campo a favore della tesi dell'*autonomia filosofica del marxismo* contro la sua riduzione a canone di interpretazione storica (Croce).

## I

### Riattivare il concetto di praxis. Labriola ed Engels

Il compito che all'avvio dei *Quaderni* Gramsci si prefigge è quello di ripensare il materialismo storico in termini antifatalistici. Questo programma viene annunciato dalla presenza, già nel temario del *Quaderno 1*, come suo primo punto, della voce *Teoria della storia e della storiografia*, e sviluppato (con forza a partire dagli *Appunti di filosofia 1*) con la lotta sui due fronti delle deviazioni materialistiche e idealistiche<sup>2</sup>. Combinando vari spunti e modelli, tra cui spicca la coppia Riforma-Rinascimento mutuata dalla crociana *Storia dell'età barocca* (la Riforma sta al Rinascimento come la penetrazione di massa senza elaborazione culturale sta alla profondità dell'elaborazione culturale senza penetrazione di massa)<sup>3</sup>, Gramsci tenta di cogliere nelle accidentate vicende della storia del marxismo una qualche logica di sviluppo, assegnando in questo contesto una funzione chiave ad Antonio Labriola:

Si può dire della filosofia del marxismo ciò che la Luxemburg dice a proposito dell'economia: nel periodo romantico della lotta, dello Sturm und Drang popolare, si appunta tutto l'interesse sulle armi più immediate, sui problemi di tattica politica. Ma dal momento che esiste un nuovo tipo di Stato, nasce concretamente il problema di una nuova civiltà e quindi la necessità di elaborare le concezioni più generali, le armi più raffinate e decisive. Ecco che Labriola deve essere rimesso in circolazione e la sua impostazione del problema filosofico deve essere fatta predominare. Questa è una lotta per la cultura superiore, la parte positiva della lotta per la cultura (Q 3, 31, 309).

Il richiamo al modello fornito dalla Luxemburg (*Stillstand und Fortschritt im Marxismus*, 1903) conduce a Labriola, cioè a una lotta per la cultura superiore, che può eventualmente anche essere *perduta*: lo Stato *può* bloccarsi alla fase del fatalismo, il marxismo rimanere a quella della Riforma senza Rinascimento. Perciò Labriola riceve un'assoluta centralità: egli è infatti l'unico ad aver affermato «che il marxismo [...] è una filosofia indipendente e originale» (Q 4, 3, 422), “anticipando” così la fase “statale”. E in Q 3, 31, 309: «Il Labriola, affermando che la filosofia del marxismo è contenuta nel marxismo stesso, è il solo che abbia tentato di dare una base scientifica al materialismo storico», facendolo cioè uscire dallo statuto ambiguo del metodo storiografico (a cui lo riduce Croce con l'idea del “canone”) e confe-

2. Su questa strategia di lotta nella prima fase del lavoro cfr. *infra*, il capitolo *Struttura-superstruttura*, di G. Cospito, in particolare il PAR. 4.

3. Cfr. su questo il capitolo *Riforma e Rinascimento*, *infra*.

rendogli dignità di corpo di pensiero autosufficiente<sup>4</sup>. L'opera e la figura di Labriola andrebbero dunque riproposte, perché egli ha enunciato il problema *formale* dell'autosufficienza filosofica del marxismo, anticipando così di un trentennio i termini del problema? Questo è vero solo in parte, perché il riferimento di Gramsci è tutt'altro che formale. Infatti, parlando di un nucleo filosofico autosufficiente su cui far poggiare il marxismo, egli sta pensando a un concetto preciso. Leggiamo ancora Q 4, 3, 424:

Hegel, a cavallo della Rivoluzione francese e della Restaurazione, ha dialettizzato i due momenti della vita filosofica, materialismo e spiritualismo. I continuatori di Hegel hanno distrutto quest'unità, e si è ritornati al vecchio materialismo con Feuerbach e allo spiritualismo della destra hegeliana. Marx nella sua giovinezza ha rivissuto tutta questa esperienza: hegeliano, materialista feuerbachiano, marxista, cioè ha rifatto l'unità distrutta in una nuova costruzione filosofica: già nelle tesi su Feuerbach appare nettamente questa sua nuova costruzione, questa sua nuova filosofia. Molti materialisti storici hanno rifatto per Marx ciò che era stato fatto per Hegel, cioè dall'unità dialettica sono ritornati al materialismo crudo, mentre, come detto, l'alta cultura moderna, idealista volgare, ha cercato di incorporare ciò che del marxismo le era indispensabile, anche perché questa filosofia moderna, a suo modo, ha cercato di dialettizzare anch'essa materialismo e spiritualismo, come aveva tentato Hegel e realmente fatto Marx.

A parte l'accento all'alta cultura moderna che tiene conto di Marx, tentando di esorcizzare l'impatto critico del suo pensiero (riferimento anzitutto a Croce), il modo in cui viene ricostruita la storia della filosofia tra Marx e Hegel riproduce fedelmente l'ottica delle *Tesi su Feuerbach*, che vengono non solo citate, ma anche indicate come depositarie del nucleo della "nuova filosofia", cioè del superamento di idealismo e materialismo volgare nel concetto di "praxis". Esattamente questo nesso (autosufficienza filosofica della praxis come superamento di idealismo e materialismo naturalistico, pur senza riferimento diretto alle *Tesi*) era stato posto da Labriola alla base della sua interpretazione del marxismo come filosofia nel *Discorrendo*<sup>5</sup>. E d'altra parte, sempre nel *Discorrendo*, Labriola aveva posto l'esigenza, d'accordo con Sorel, di «rimettere in campo il problema della filosofia in generale», notando che il materialismo storico sarebbe rimasto «come campato in aria [...] fino a quando non si trovi modo di sviluppare la filosofia, che gli è propria, come quella che è insita ed immanente ai suoi assunti e alle sue premesse»<sup>6</sup>: un'impostazione del problema alla quale sembra riferirsi l'idea di "ortodossia" rivendicata da Gramsci poco più avanti:

Da quanto si è detto sopra, il concetto di "ortodossia" deve essere rinnovato e riportato alle sue origini autentiche. L'ortodossia non deve essere ricercata in questo

4. Gramsci aveva già scritto di Labriola in modo simile nel gennaio 1918 (A. Gramsci, *Achille Loria e il socialismo*, 29 gennaio 1918, ora in Id., *La città futura 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1982, pp. 614-5).

5. Cfr. A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, a cura di F. Sbarberì, Einaudi, Torino 1973 (ed. or. 1897), pp. 702-3.

6. Ivi, p. 703. Cfr. anche pp. 712 ss. e 679.

o quello dei discepoli di Marx, in quella o questa tendenza legata a correnti estranee al marxismo, ma nel concetto che il marxismo basta a se stesso, contiene in sé tutti gli elementi fondamentali, non solo per costruire una totale concezione del mondo, una totale filosofia, ma per vivificare una totale organizzazione pratica della società, cioè per diventare una integrale, totale civiltà (Q 4, 14, 435).

Si noti che proprio quel passo del *Discorrendo* («sviluppare la filosofia, che gli è propria, come quella che è insita ed immanente ai suoi assunti e alle sue premesse» ecc.) era stato citato da Giovanni Gentile all'inizio del saggio sulla *Filosofia della prassi* (1899), in cui si proponeva la prima traduzione italiana delle *Tesi su Feuerbach* quale documento «del pensiero genuino di Marx»<sup>7</sup>, da addurre a critica della lettura labrioliana del concetto di praxis<sup>8</sup>.

Quale ultimo tassello si consideri una variante instaurativa contenuta in Q 10 II, 31 (testo C di Q 8, 198, intitolato *Filosofia della Praxis*, febbraio 1932), che è una sorta di glossa a Q 4, 3:

Anche da questo punto appare come il Croce abbia saputo mettere bene a profitto il suo studio della filosofia della praxis. Cosa è infatti la tesi crociana dell'identità di filosofia e di storia se non un modo, il modo crociano, di presentare lo stesso problema posto dalle glosse al Feuerbach e confermato dall'Engels nel suo opuscolo su Feuerbach? Per Engels "storia" è pratica (l'esperimento, l'industria), per Croce Storia è ancora un concetto speculativo; cioè Croce ha rifatto a rovescio il cammino – dalla filosofia speculativa si era giunti a una filosofia "concreta e storica", la filosofia della praxis; il Croce ha ritradotto in linguaggio speculativo le acquisizioni progressive della filosofia della praxis e in questa ritraduzione è il meglio del suo pensiero (Q 10 II, 31, 1271).

Si noti che nel testo A (Q 8, 198: una discussione del giudizio crociano circa le *Tesi su Feuerbach*), Gramsci faceva riferimento a una nota del volume sul *Materialismo storico*, in cui Croce riconosceva «esplicitamente come giustificata l'esigenza di costruire sul marxismo una "filosofia della praxis" posta da Antonio Labriola» (Q 8, 198, 1060; cfr. anche Q 10 II, 2, 1241, B, aprile 1932). In quella nota, dopo aver osservato nel testo che era possibile «disertare della "dottrina della conoscenza secondo il Marx"», Croce scriveva:

Si vedano i pensieri del Marx, *Ueber Feuerbach*, del 1845, in appendice allo scritto dell'Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [...]; e cfr. [...] Labriola, op. cit.<sup>9</sup>, *passim*, e Gentile, l. c.<sup>10</sup>, p. 391. Sotto questo aspetto (ossia restringendo l'affermazione alla dottrina della conoscenza) si po-

7. G. Gentile, *La filosofia di Marx*, a cura di V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1974<sup>5</sup> (ed. or. 1899), p. 64.

8. E infatti Gentile, parafrasando Labriola, vi osservava polemicamente che «nessun'altra filosofia all'infuori del materialismo si potrà [...] ritenere immanente nella concezione materialistica della storia» (ivi, p. 68).

9. *Discorrendo di socialismo e di filosofia*.

10. Edizione in rivista (1897) del primo dei due saggi (*Una critica del materialismo storico*) che verranno raccolti in *La filosofia di Marx*.



trebbe parlare col Labriola di un materialismo storico in quanto *filosofia della praxis*, ossia come modo particolare di concepire e di risolvere, anzi di superare il problema del pensiero e dell'essere. – La «filosofia della praxis» è ora studiata di proposito dal Gentile, nel citato volume [*La filosofia di Marx*]<sup>11</sup>.

Riassumiamo: il Labriola del *Discorrendo* e l'Engels del *Ludwig Feuerbach* sono i punti di riferimento per lo sviluppo del nocciolo filosofico del marxismo in quanto *filosofia della praxis* (le *Tesi su Feuerbach*). Certo, citando e discutendo Q 8, 198 (febbraio 1932) e Q 10 II, 31 (giugno-agosto 1932) rischiamo di sovrapporre momenti temporalmente distinti della storia del pensiero di Gramsci; ma nulla impedisce di pensare che Q 8, 198 sia l'esplicitazione di qualcosa che era in sostanza già presente nell'avvio degli *Appunti di filosofia* nel maggio 1930, sia per i già esaminati riferimenti a Labriola nella loro obiettiva connessione con l'asserita centralità delle *Tesi su Feuerbach*, sia perché il loro sottotitolo, *Materialismo e idealismo*, oltre che un riferimento a Labriola, allude anche ai primi due capitoli del *Ludwig Feuerbach* engelsiano (in appendice al quale erano state pubblicate per la prima volta le *Tesi* nel 1888), in cui l'alternativa di materialismo e idealismo è discussa a fondo.

Seguire in dettaglio il percorso che dal *Quaderno 4* conduce al *Quaderno 8* significherebbe peraltro prendere in considerazione un altro termine, che con quello di praxis è nei *Quaderni* strettamente embricato<sup>12</sup>: l'*immanenza*, su cui Gramsci avvia un'insistita meditazione volta a sottolinearne l'assoluta novità concettuale (pur nella continuità terminologica), novità che scaturisce direttamente dal concetto di praxis delle *Tesi* (cfr. Q 4, 17, 438-9). Questo percorso, attraverso riferimenti vaghi a Bruno (Q 4, 17) e assai precisi a Machiavelli (Q 5, 127), e un ricorso decisivo a Ricardo (Q 8, 128 e Q 10 II, 9), conduce infine – quasi per contraccolpo – a una complessiva presa di distanza dal modo in cui Croce aveva creduto di poter risolvere il problema dell'immanenza (cfr. Q 8, 224 e Q 10 I, 8).

## 2

### «Filosofia dell'atto (praxis)». Da Gentile a Marx

Riprendendo in mano il termine e il concetto di praxis, Gramsci doveva dunque essere consapevole del carattere di sfida che la sua scelta veniva ad assumere. Tanto più significativo è il contesto del suo apparire, con un diretto (anche se implicito) riferimento a quel «processo di spiritualizzazione dell'azione»<sup>13</sup> portato avanti da Gentile come momento filosofico di una guerra

11. B. Croce, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1968 (ed. or. 1900), p. 101 nota (la parte della nota dopo il trattino è evidentemente aggiunta da Croce al momento della raccolta in volume). Gramsci aveva con sé il libro fin dal suo arrivo a Turi.

12. Come ben riconosce N. Badaloni, *Antimeccanicismo e immanenza nello "spostamento" gramsciano della filosofia della prassi*, in Id., *Il problema dell'immanenza nella filosofia politica di Antonio Gramsci*, Arsenale, Venezia 1988, pp. 36-9.

13. L. Piccioni, *Ideologia e filosofia nel neidealismo italiano*, Università degli Studi di Urbino, Urbino 1983, p. 25.

politica contro il socialismo<sup>14</sup>. In Q 4, 37, replicando alla equiparazione, fatta da un autore della “Civiltà cattolica”, del «monismo idealista dello “Spirito”» al «monismo positivista della “Materia”»<sup>15</sup>, Gramsci afferma:

Né il monismo materialista né quello idealista, né “Materia” né “Spirito” evidentemente, ma “materialismo storico”, cioè attività dell’uomo (storia) [spirito] in concreto, cioè applicata a una certa “materia” organizzata (forze materiali di produzione), alla “natura” trasformata dall’uomo. Filosofia dell’atto (praxis), ma non dell’“atto puro”, ma proprio dell’atto “impuro”, cioè reale nel senso profano della parola (Q 4, 37, 455).

Si noti che il testo è intitolato *Idealismo-positivismo* e, aggiunto a margine: “Obbiettività” della conoscenza. Dunque Gramsci si confronta con un’alternativa tradizionale, e in questo contesto formula la questione gnoseologica e ritiene di riformularla in modo *nuovo*, se le virgolette distanzianti (nel titolo e nel testo) a “obbiettività” non sono casuali. Lo spunto offerto da padre Barbera viene insomma subito trasferito su un altro terreno: ciò che importa non è l’astratta contrapposizione di idealismo e materialismo, ma il modo in cui sia possibile ricavare una posizione *filosofica* anch’essa, ma che si lasci alle spalle le alternative metafisiche tradizionali. Il terreno di riflessione è insomma quello che unisce e divide Labriola e Gentile (e Mondolfo). È il terreno delle *Tesi su Feuerbach*.

Per dare un adeguato commento a Q 4, 37 sarà opportuno partire dal riferimento all’*atto*, cioè da Gentile e dal suo confronto col concetto di praxis. In sostanza, questi aveva da una parte accusato Marx di aver voluto conciliare l’inconciliabile (la materia e l’idea, la stasi e il fare), dall’altro di aver intuito il principio del fare come fondamento del reale, e dunque di aver ripensato l’oggettività a partire dal pensiero in atto<sup>16</sup>. In questo modo ha luogo una riduzione della praxis a *Tathandlung*, che riconduce Marx nell’alveo del dualismo metafisico classico di soggetto (sia pur “sensitivo”) e oggetto, e Gentile può formulare l’accusa di monismo non riuscito, perché prendente le mosse da un dualismo insuperabile: quello di un pensiero autoponentesi come realtà e della concorrente pretesa di fare di questo pensiero l’essenza del reale-materiale da esso prodotto, dunque del proprio opposto.

Il confronto di Gentile con Marx è in realtà un’autodefinizione precoce dell’attualismo: Gentile legge le *Glosse* strumentalmente e costruisce un’argomentazione alla quale non è possibile sfuggire se non rifiutandone i presupposti. È per questo che solo un’indagine *linguistica* avrebbe potuto consentire di smontare il meccanismo mistificatorio messo in piedi anche grazie ad alcuni strategici *errori* di traduzione nella versione delle *Tesi*.

14. Cfr. N. De Domenico, *Gentiles Praxis-Philosophie und ihr Einfluß auf die Marx-Rezeption in Italien*, in P. Furth (Hrsg.), *Arbeit und Reflexion*, Pahl-Rugenstein, Köln 1980, pp. 130-1.

15. M. Barbera, *Religione e filosofia nelle scuole medie*, in “La Civiltà Cattolica”, 2, 1929.

16. Cfr. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., pp. 78, 82, 85-6.

Per aver ragione dell'interpretazione gentiliana delle *Tesi* era indispensabile un ritorno al testo originale<sup>17</sup>. È ciò che (seguendo i precetti enunciati in Q 4, 1) Gramsci fa traducendo nel *Quaderno 7* diversi testi di Marx, tra i quali le *Thesen über Feuerbach* da una raccolta in tedesco, ricevuta tra il marzo e il novembre 1930<sup>18</sup>. Il lavoro agli *Appunti di filosofia I* si protrae dalla fine di aprile all'ottobre-novembre 1930, mentre la "seconda serie" viene avviata, nel novembre 1930, a c. 51r dello stesso *Quaderno 7*, usato per le traduzioni di Marx<sup>19</sup>. Mentre è relativamente certo che le traduzioni vengono interrotte all'inizio dell'estate 1931, non vi sono elementi sicuri per stabilirne il momento d'avvio. Probabilmente esso precede l'inizio degli *Appunti di filosofia II*, dunque il novembre 1930, ma alcuni rinvii presenti in Q 4, 37 lasciano ipotizzare una stretta relazione temporale tra questi testi e le prime due traduzioni (delle *Thesen* e del *Vorwort* del 1859)<sup>20</sup>, se non addirittura una precedenza delle traduzioni: infatti il riferimento alle *Tesi* presente in Q 4, 3, se non è indice sicuro di una rilettura recente, si potrebbe verosimilmente combinare con essa.

La traduzione di Gramsci è spesso insicura (come attestano le numerose varianti interlineari o parole sbarrate, oltre alle inesattezze<sup>21</sup>), ma afferra il nocciolo della posizione di Marx traducendo correttamente, nella *Tesi 1*, il passo relativo ai concetti di *Gegenstand* e *gegenständlich*, ridotti da Gentile a «termini del pensiero» e a «ciò che pone l'oggetto», con «oggetto» e «attività oggettiva» (Q, 2355). La *Diessseitigkeit* (immanenza) della *Tesi 2*, resa da Gentile con «positività», viene tradotta da Gramsci con «carattere terreno» (*ibid.*), che – pur forzandone il senso col marcare una forte discontinuità fra tradizione immanentistica moderna e nuova filosofia di Marx<sup>22</sup> – è fedele allo spirito dell'originale.

Questo breve sondaggio è sufficiente a indicare il *sensu* della rilettura di Gramsci: esso sta nel tentativo di afferrare il concetto di praxis nella sua carica dirompente rispetto al modo tradizionale di intendere la filosofia, e alla stessa alternativa tra materialismo e idealismo. Infatti il rifiuto dei due oppo-

17. Va detto con chiarezza che i molti scritti dedicati da R. Mondolfo alle *Tesi* e al concetto di praxis mostrano una fortissima dipendenza da Gentile, la cui lettura viene combinata con un'impostazione dualistica di matrice positivista.

18. K. Marx, *Lohnarbeit und Kapital. Zur Judenfrage und andere Schriften aus der Frühzeit*, ausgewählt und eingeleitet von E. Drahn, Phil. Reclam jun., Leipzig s.d. (ma l'introduzione è datata 1° luglio 1919). Il testo delle *Thesen* riportato in questo libro è quello stabilito da Engels. Il momento di entrata del volume è ricavato dai contrassegni carcerari.

19. Cfr. Q, 2384, 2392 e G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 59-60, 141-2.

20. Cfr. Q, 2644 per la datazione di Q 4, 38. La sequenza Q 4, 37-38 delinea un passaggio dal problema della praxis a quello del nesso base-sovrastuttura, che è identico alla scelta compiuta da Gramsci nell'avviare la traduzione, il cui ordine *non* corrisponde infatti a quello del libro. Le *Thesen* (trad. a cc. 2r-3r) si trovano alle pp. 54-7, il *Vorwort* (trad. a cc. 3r-4r) è alle pp. 43-6.

21. Ad esempio, nella *Tesi 9 Sinnlichkeit* è tradotto con «realtà», e deve trattarsi di una banale svista.

22. È questo, d'altronde, come si è visto, il senso della lettura gramsciana dell'immanenza in Marx.

sti “monismi”, della “Materia” e dello “Spirito”, presente in Q 4, 37, e la definizione di un’impotazione alternativa nella praxis hanno senso solo se comportano un cambiamento di terreno, un ripensamento della storicità a partire dalla praxis, e non, viceversa, l’uso di questo concetto per dinamizzare e unire i due opposti astratti e inconciliabili del soggetto e dell’oggetto, o dell’Idea e della Materia. Quando Gramsci ridefinisce l’atto-praxis come ciò che è «“impuro”, cioè reale nel senso profano della parola», vuole rinviare in questa direzione: atto «reale nel senso profano» è il *lavoro*, «la cellula “storica” elementare» (Q 4, 47, 473)<sup>23</sup>; reale, e dunque “vero”, è pertanto il lavoro nelle forme storiche, nei rapporti in cui è disposto di volta in volta<sup>24</sup>. Di qui risulta tutta l’importanza di un corretto intendimento del concetto di «rapporti sociali»<sup>25</sup>. Già in un testo precedente (Q 4, 32, 451, su Bucharin) Gramsci aveva criticato «idealismo» e «materialismo volgare» che ipostatizzano, una volta come «spirito» e una volta come «materia», quel «“qualcosa”» *in più* dato dall’esistenza della società, cioè il fatto che «ogni aggregato sociale è [...] qualcosa in più della somma dei suoi componenti». Questo “qualcosa” è spiegato dal materialismo storico come forza produttiva derivante dalla divisione del lavoro, cioè dalla cooperazione sociale. *Questo* è il terreno della realtà impura, in quanto è per definizione una relazione e non una sostanza, o meglio è una relazione non tra sostanze, ma una relazione che costituisce i termini stessi da essa posti (e in quanto vengono posti) in relazione, e che in tal modo la costituiscono (ed è dunque sempre specifica e originale). «La realtà umana non è un’astrazione immanente nel singolo individuo. Nella sua realtà è l’insieme dei rapporti sociali»<sup>26</sup>: questa celebre affermazione, contenuta nella *Tesi 6*, è per Gentile del tutto priva di senso, mentre essa è il baricentro della lettura gramsciana, che parte dalla praxis non per giungere al soggetto attualistico, in cui *immediatamente* si identificano il singolo e la comunità<sup>27</sup>, ma all’uomo come «blocco storico di elementi puramente individuali e soggettivi e di elementi di massa e oggettivi o materiali coi quali l’individuo è in rapporto attivo» (Q 10 II, 48, 1338); e dunque all’intreccio (non identità, ma unità complessa) di soggettività e forma, di individuo e società, come qualcosa di costitutivo e non di secondario o di posteriore<sup>28</sup>.

Proprio per questa ragione Gramsci può rifiutare non solo l’alternativa tra i due “monismi” (della Materia o dello Spirito), ma anche quella tra mo-

23. Riferimento all’*Antidübring*.

24. Nella versione C di Q 4, 37 la filosofia della praxis viene definita, con variante instaurativo-sostitutiva: «Filosofia dell’atto (prassi, svolgimento) ma non dell’atto “puro”, bensì proprio dell’atto “impuro”, reale nel senso più profano e mondano della parola» (Q 11, 64, 1492). “Mondano” rinvia al «carattere terreno» della *Tesi 2* nella traduzione di Gramsci e alla «terrestrità assoluta» di Q 10 II, 31, 1271 e di Q 11, 27, 1437.

25. *Tesi 6*. Darò sempre il testo nella traduzione di Gramsci (Q, 2357).

26. *Ibid.*

27. Cfr. F. Valentini, *La controriforma della dialettica. Coscienza e storia del neoidealismo italiano*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 125-6.

28. Ha ben scritto Badaloni che in Gramsci «la soggettività è qualcosa di diverso da quella dell’idealismo perché l’uomo è traversato dai problemi, reagisce su di essi, ma non li fonda in modo immediato» (Badaloni, *Antimeccanicismo e immanenza*, cit., p. 36).

nismo (Gentile) e dualismo (Mondolfo), perché tutte queste posizioni restano “pure”, non comprendono cioè la realtà come unità complessa, come unità che si costituisce *attraverso* – e non *nonostante* – la differenza tra «uomini» e «ambiente»<sup>29</sup>, perché uomini e ambiente non vengono intesi astrattamente, ma come, rispettivamente, «lavoro» entro determinati rapporti di produzione e «“natura” trasformata dall’uomo» (Q 4, 37, 455). Questa natura trasformata non può per definizione essere una genericità, perché la sua trasformazione implica il lavoro, cioè la cooperazione sociale, la divisione del lavoro, l’umanità che organizza in determinati rapporti la riproduzione delle proprie condizioni materiali di esistenza. Dunque questa “natura” è sempre già *mediata* nella praxis – e pertanto nell’*ideologia*. In un testo precedente (Q 4, 25, 443) Gramsci stabilisce una differenza tra la “materia” in genere e la materia per il materialismo storico:

La materia non è [...] considerata come tale, ma come socialmente e storicamente organizzata per la produzione, come *rapporto umano*. Il materialismo storico non studia una macchina per stabilirne la struttura fisico-chimico-meccanica dei suoi componenti naturali, ma in quanto è oggetto di produzione e di proprietà, in quanto in essa è cristallizzato un rapporto sociale e questo corrisponde a un determinato periodo storico.

Ciò non vuol dire che dietro o al di qua di questo “rapporto umano” non vi sia *nulla*, o che viceversa vi sia un’inconoscibile *cosa in sé*. Piuttosto, implica la necessità di porsi la stessa questione gnoseologica in modo non speculativo (metafisico). Chiedersi cosa ci sia “dietro” ciò che conosciamo (cioè che praticamente trasformiamo) presuppone almeno implicitamente la possibilità di porsi da un punto di vista capace di prescindere dall’*originaria* correlatività pratico-sensibile dell’uomo – cioè dell’uomo *sociale*.

## 3

### Ideologie e «“obbiettività” della conoscenza». Gramsci e Marx

Fin qui Gramsci ha riattivato il pensiero del giovane Marx al di qua della sua decomposizione ad opera degli interpreti marxisti e non. Ma a questo punto occorre fare riferimento a un passaggio in cui egli esplicitamente dichiara di discostarsi dalla lettera del testo di Marx. Prima ancora, però, va fatta una precisazione. In Q 4, 37 Gramsci combina due testi di Marx temporalmente e teoricamente ben distanti fra loro. Il passo sulla praxis, cioè sulle *Tesi su Feuerbach*, è infatti preceduto da questo, che fa riferimento alla *Prefazione a Per la critica dell’economia politica*, del 1859:

Per la questione della “obbiettività” della conoscenza secondo il materialismo storico, il punto di partenza deve essere l’affermazione di Marx (nell’introduzione alla *Critica dell’economia politica*, brano famoso sul materialismo storico) che «gli uo-

29. *Tesi 3* (Q, 2356).

mini diventano consapevoli (di questo conflitto) nel terreno ideologico» delle forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche. Ma questa consapevolezza è solo limitata al conflitto tra le forze materiali di produzione e i rapporti di produzione – come materialmente dice il testo marxiano – o si riferisce a ogni consapevolezza, cioè a ogni conoscenza? Questo è il problema: che può essere risolto con tutto l'insieme della dottrina filosofica del valore delle superstrutture ideologiche (ivi, 454-5).

Questo accostamento ha già qualcosa di audace, dato che la *Prefazione* era stata tradizionalmente la principale prova a favore di una lettura evolutiva del processo rivoluzionario dal punto di vista di Marx. Questo approccio eterodosso è confermato peraltro dal modo in cui Gramsci riproduce a memoria i due principi fondamentali del *Vorwort* in apertura di Q 4, 38, 455, invertendoli e sostituendo «forze produttive» con «forme di vita»<sup>30</sup>.

Nel *Vorwort* Marx, riprendendo un complesso ragionamento consegnato all'*Ideologia tedesca*, fissa una distinzione tra *reale Basis* (la *bürgerliche Gesellschaft*), *Überbau* (rapporti giuridici, forme dello Stato ecc.) e forme ideologiche (forme riflesse nella coscienza), e assegna alla prima la funzione di "presupposto" (nel senso dell'*Ideologia tedesca*), cioè di punto di partenza obbligato per una comprensione e spiegazione scientifica, razionale della storia. Di qui l'avvertenza: quando si osservano le epoche di rivoluzione, che sono determinate dal conflitto tra forze produttive sociali e rapporti di produzione, occorre accuratamente distinguere

il sovvertimento materiale nelle condizioni della produzione economica che deve essere constatato fedelmente col metodo delle scienze naturali e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche in una parola: le forme ideologiche, nel cui terreno gli uomini diventano consapevoli di questo conflitto e lo risolvono<sup>31</sup>.

Questo perché «l'anatomia della società civile è da ricercarsi nella economia politica», perché cioè esiste una scienza che permette di osservare il luogo in cui «prendono radice» le forme superstrutturali. Quale che sia lo statuto di questa scienza e il suo stesso carattere ideologico secondo Marx, è chiaro che nella strategia espositiva di questo passaggio marxiano la questione non è affatto relativa alle "forme ideologiche" e al loro possibile statuto, ma alla necessità di *escluderle* in quanto criterio di giudizio sugli accadimenti, perché questo criterio va ricercato nello studio della *reale Basis*. Quindi, già introducendo il richiamo al passo di Marx con le parole «per la questione della "obiettività" della conoscenza secondo il materialismo storico, il punto di partenza deve essere l'affermazione di Marx» ecc., Gramsci sta operando una forzatura, perché ritrova in quel passo ciò che Marx non vi ha affatto posto. Per Gramsci la questione è proprio quella del carattere *conosci-*

30. Cfr. N. Badaloni, *Libertà individuale e uomo collettivo in Gramsci*, in F. Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani* (Firenze, 9-11 dicembre 1977), vol. 1, *Relazioni a stampa*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1977, pp. 22-4.

31. *Il materialismo storico* nella traduzione di Gramsci (Q, 2359).

tivo (e in che forma, ed entro quali limiti) delle ideologie, mentre (ripeto: in quel passo) Marx ne parla per negare alle ideologie questo carattere.

A questo punto Gramsci inserisce un secondo strappo, domandandosi se «questa consapevolezza sia limitata al conflitto tra le forze materiali di produzione e i rapporti di produzione – come materialmente dice il testo marxiano – o si riferisce a ogni consapevolezza, cioè a ogni conoscenza». Cosa s'intende con questa estensione? L'annotazione che segue («Questo è il problema: che può essere risolto con tutto l'insieme della dottrina filosofica del valore delle superstrutture ideologiche») indica che Gramsci sta leggendo la *Prefazione* sulla base delle *Tesi*, il concetto di *ideologia* sulla base della riformulazione della questione della *verità* in termini di praxis, nel senso della *Tesi 2*: «È nell'attività pratica che l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero» (Q, 2355). Le «determinate forme sociali della coscienza»<sup>32</sup> non possono essere osservate dall'esterno, ricostruite geneologicamente dai presupposti reali indagabili con lo strumentario dell'economia politica, perché le forme ideologiche sono forme di conoscenza *reale*, cioè forme *pratiche* di rapporto attivo con la realtà, e quindi con la realtà (nel senso di potenza e immanenza) si identificano. Fuori delle ideologie non c'è nulla, e di conseguenza il criterio dell'alternativa tra verità ed errore, tra vero e falso, tra praxis e speculazione andrà individuato dentro il “terreno” delle ideologie e non fuori di esso.

## 4

### Che cosa è la politica? Gramsci e Machiavelli (e Croce)

In un lungo testo B (Q 5, 127), intitolato *Machiavelli* e databile tra il novembre e il dicembre del 1930, e dunque di poco posteriore a Q 4, 37, l'espressione “filosofia della praxis” compare per la prima volta in questa forma precisa, in un contesto però che rimanda chiaramente all'elaborazione già avvenuta in Q 4, 37. Il testo è dedicato a discutere una «noticina di certo M. Azzalini» (Q 5, 127, 656) sul segretario fiorentino «che può essere interessante come presentazione degli elementi tra cui si dibatte lo schematismo scientifico». Ma Gramsci va presto ben oltre questo livello di discussione, presentando *in positivo* l'importanza della figura e dell'opera di Machiavelli dal punto di vista della filosofia della praxis:

Il Machiavelli ha scritto dei libri di “azione politica immediata”, non ha scritto un'utopia in cui uno Stato già costituito, con tutte le sue funzioni e i suoi elementi costituiti, fosse vagheggiato. Nella sua trattazione, nella sua critica del presente, ha espresso dei concetti generali, che pertanto si presentano in forma aforistica e non sistematica, e ha espresso una concezione del mondo originale, che si potrebbe anch'essa chiamare “filosofia della praxis” o “neo-umanesimo” in quanto non riconosce elementi trascendentali o immanentici (in senso metafisico) ma si basa tutta sull'azione concreta dell'uomo che per le sue necessità storiche opera e trasforma la realtà (Q 5, 127, 657).

32. *Il materialismo storico* (Q, 2358).

Proprio in quanto Machiavelli si è posto il compito di pensare la congiuntura politica attuale nella sua apertura alle possibilità di intervento umano, e non di prefigurare specularmente le condizioni perfette del vivere politico, il suo pensiero è un modello di “filosofia della praxis”. Egli si differenzia pertanto non solo da tutti gli scrittori di utopie politiche vere e proprie, ma anche da quei peculiari utopisti che sono i filosofi, proprio in quanto lega la propria riflessione al presente – alla *pratica*. Con ciò Gramsci non intende negare che Machiavelli sia filosofo e scienziato della politica, anzi, egli lo è molto più di altri a lui formalmente superiori; ma lo è appunto in un senso tutto peculiare (in questa peculiarità è gran parte della sua eccezionalità): il suo pensiero teorico e la sua filosofia sono immersi nella concreta analisi del presente, e pertanto non solo rimangono materialmente ad essa legati, ma si costituiscono anche *metodologicamente* in connessione con essa (e qui è il nesso con la filosofia della praxis). Insomma la pratica, la politica è per Machiavelli – e viene da lui teorizzata come – nocciolo di un’intera, nuova concezione del mondo.

Questo argomento viene formulato in Q 4, 8, 431 e ripreso in Q 4, 56, 503 (*Machiavelli e l’“autonomia del fatto politico”*<sup>33</sup>), in cui Gramsci si domanda:

Data l’autonomia della politica, quale rapporto dialettico tra essa e le altre manifestazioni storiche? Problema della dialettica in Croce e sua posizione di una “dialettica dei distinti” [...] L’arte, la morale, la filosofia “servono” alla politica, cioè si “implicano” nella politica, possono ridursi ad un momento di essa e non viceversa: la politica distrugge l’arte, la filosofia, la morale: si può affermare, secondo questi schemi, la priorità del fatto politico-economico, cioè la “struttura” come punto di riferimento e di “causazione” dialettica, non meccanica, delle superstrutture.

Gramsci forza il pensiero di Croce, perché (in linea con quanto affermato in Q 4, 7 e in Q 5, 127) legge *contro Croce* l’autonomia della politica come fondazione di una filosofia della praxis, cioè non come isolamento della politica-pratica ma come rifondazione dell’intera filosofia sopra il suo concetto. L’espressione problematica “dialettica dei distinti” è una sorta di segnale posto a indicare il dissidio, che attraversa il pensiero crociano, tra il legame con la linea Machiavelli-Marx da una parte e la neutralizzazione degli effetti di esso nel concetto di “distinzione” dall’altra.

In un testo notevolmente posteriore (Q 8, 61, febbraio 1932<sup>34</sup>), intitolato *Machiavelli*, si trova un prolungamento significativo di questa meditazione. Qui Gramsci mette a confronto Croce e Machiavelli, criticando stavolta esplicitamente il primo per aver ridotto la politica alla figura della «passione-interesse», cioè a quel «momento che nelle glosse a Feuerbach si chiama “schmutzig-jüdisch”» (Q 8, 61, 977). La ripresa dell’espressione della *Tesi I* non è casuale:

33. Datato da Francioni, *L’officina gramsciana*, cit., al novembre 1930.

34. Contemporaneo al ricordato Q 8, 198, in cui citando Croce si discute la legittimità di questa denominazione sulla base di Antonio Labriola.



Feuerbach vuole oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce la attività umana stessa come attività oggettiva. Perciò nella *Essenza del Cristianesimo* egli considera solo il modo di procedere teoretico come quello schiettamente umano, mentre la praxis è concepita e stabilita solo nella sua raffigurazione sordidamente giudaica<sup>35</sup>.

Croce come Feuerbach, anche se nel primo non di praxis si tratta, ma della sua sola forma *politica* (cioè politico-economica). Resta però il fatto che è un residuo speculativo questa sua incapacità di cogliere il modo in cui la politica in quanto praxis si dispone rispetto a tutte le altre forme dello Spirito, che è invece l'oggetto della riflessione di Gramsci in Q 8, 61, 977 (corsivi miei):

La quistione: che cosa è la politica, cioè quale posto l'attività politica deve avere in una concezione del mondo sistematica (coerente e conseguente), *in una filosofia della praxis*, è la prima quistione da risolvere in una trattazione sul Machiavelli, perché è la quistione della filosofia come scienza. [...] Il Croce si è fondato sulla sua distinzione di momenti dello Spirito, e sull'affermazione di un momento della pratica, di uno spirito pratico, autonomo e indipendente, sebbene legato circolarmente all'intera realtà con la mediazione della dialettica dei distinti. *Dove tutto è pratica, in una filosofia della praxis*, la distinzione non sarà tra momenti dello Spirito assoluto ma tra struttura e superstrutture, si tratterà di fissare la posizione dialettica dell'attività politica come distinzione nelle superstrutture [...] In che senso si può parlare di identità di storia e politica e quindi che tutta la vita è politica. Come tutto il sistema delle superstrutture possa concepirsi come distinzioni della politica, e quindi introduzione del concetto di distinzione nella filosofia della praxis. Ma si può parlare di dialettica dei distinti? Concetto di blocco storico, cioè di unità tra la natura e lo spirito, unità di opposti e di distinti.

Questo passo è molto complesso e un suo commento ci porterebbe fuori strada rispetto al nostro tema. Mi limiterò a sottolineare alcuni punti. Anzitutto, si noti che il concetto di "dialettica dei distinti" funziona qui da cerniera tra autonomia della politica e il mediarsi di questo momento in tutta la realtà. Inoltre, la definizione della filosofia della praxis come quella concezione per la quale «tutto è pratica» implica l'«identità di storia e politica» e quindi la concezione della politica come radice di «tutto il sistema delle superstrutture». Quindi per una filosofia della praxis (qui è il punto) la distinzione tra struttura e superstrutture si riconfigura come distinzione tra *diverse* forme della praxis, dove alla politica viene assegnata la priorità rispetto a tutte le altre.

Il punto è dunque la dialettica dei distinti: qualsiasi cosa significhi in riferimento a Croce, per Gramsci essa conduce al «concetto di blocco storico, cioè di unità tra la natura e lo spirito, unità di opposti e di distinti», cioè, in definitiva, alla comprensione del modo in cui *l'unità* delle superstrutture possa accompagnarsi al *conflitto* nella sfera della pratica politica (e, si può aggiungere, della pratica economica, del lavoro sfruttato, che è la forma radicale della praxis rivoluzionaria). Il blocco storico è un sinonimo per la co-

35. *Tesi 1* (Q, 2355).

struzione di una volontà collettiva, sulla base di determinati rapporti di produzione conflittuali, nella sfera del concetto di egemonia. Mentre Croce vede solo il momento dell'unità (che per lui non è storica, ma è *la storia*), la filosofia della praxis considera il modo in cui l'unità viene di volta in volta *costruita* sul terreno della contraddizione, della scissione, della non-unità: contraddizione, lotta e non-unità sempre *concrete*, storiche. Si conferma così, anche a questa altezza, l'idea della filosofia della praxis come alternativa tanto ai monismi che ai dualismi, perché è la teoria del modo in cui il conflitto e le possibilità del suo superamento non solo possono essere compresenti, ma sono sempre strutturalmente complicati.

## 5

**Politica e verità. Gramsci e Lenin (e Croce)**

Il riferimento alla fissazione crociana sul momento dell'unità a scapito del conflitto, e quindi alla sua incapacità di comprendere la praxis (la politica) nella sua concretezza e complessità, è presente anche in Q 7, 35, un testo scritto tra il febbraio e il novembre del 1931, e dunque di poco anteriore sia a Q 8, 61 (discusso nel paragrafo precedente), sia a Q 8, 198 (discusso nel paragrafo 1), entrambi del febbraio 1932. E anche qui, come negli altri due, si trova, accanto a un riferimento a Croce, una definizione di cosa sia una filosofia della praxis.

Il testo, intitolato *Materialismo e materialismo storico*, prende le mosse dal noto detto feuerbachiano «l'uomo è quello che mangia»<sup>36</sup>. Esso era stato citato da Gentile nel suo saggio sulla *Filosofia della prassi* come compendio del materialismo filosofico (e quindi, a suo avviso, del materialismo storico)<sup>37</sup>. Gramsci ricorda, viceversa, come l'ancoramento del materialismo storico nel materialismo faccia perdere di vista proprio la specificità teorica di questa posizione. Come il materialismo storico non prende in considerazione la natura in quanto tale, ma la natura trasformata nel lavoro (e dunque entro forme di rapporti determinate), allo stesso modo non considera quello che l'uomo mangia se non «in quanto l'alimentazione è una delle espressioni dei rapporti sociali nel loro complesso, e ogni raggruppamento sociale ha una sua fondamentale alimentazione» (Q 7, 35, 884). Ma compresa entro questo quadro teorico, l'alimentazione non può svolgere alcuna funzione causale. Infatti

allo stesso modo si può dire che l'«uomo è il suo appartamento», l'«uomo è il suo particolare modo di riprodursi cioè la sua famiglia», poiché l'alimentazione, l'abbigliamento, la casa, la riproduzione sono elementi della vita sociale in cui appunto in modo più evidente e più diffuso (cioè con estensione di massa) si manifesta il complesso dei rapporti sociali (*ibid.*).

36. Questa frase si trova nello scritto *Il mistero del sacrificio, o: L'uomo è ciò che mangia*, del 1862. Nella letteratura divulgativa socialista dell'epoca era spesso citata.

37. Gentile, *La filosofia di Marx*, cit., p. 68.

L'uomo "è" dunque qualsiasi cosa, perché tutto il complesso di rapporti sociali contribuisce a definirne il concetto. Ne consegue che l'uomo non è *in particolare* nessuno degli «elementi della vita sociale»: la funzione di "causa" viene nel materialismo storico dislocata nel suo stesso statuto. Essa non è più né un fattore unico, né un complesso multifattoriale più o meno sofisticato, ma sono le complesse *forme di rapporti attivi/passivi* che costituiscono la società. Dunque solo afferrando il concetto di "rapporti sociali" – e quindi quello di praxis – sarà possibile capire che cos'è l'uomo. Questo induce a rifiutare qualsiasi definizione semplice e unitaria della "natura umana", perché la forma di esistenza storica della natura umana, il genere umano, è sempre disposto in *rapporti* che realizzano la sua "natura" unitaria (il suo concetto) solo attraverso un rapporto dialettico tra due determinazioni opposte: «i rapporti sociali sono espressi da diversi gruppi di uomini che si presuppongono, la cui unità è dialettica, non formale. L'uomo è aristocratico in quanto è servo della gleba ecc.» (Q 7, 35, 885).

Siamo di fronte, come si vede, a un commento alla *Tesi 6*, che ne sviluppa le implicazioni dal punto di vista del materialismo storico. Se la «realtà umana» è «l'insieme dei rapporti sociali», allora la storia dell'umanità, che è storia di lotte di classi, è il dispiegarsi della natura umana nelle determinazioni dialettiche a cui i rapporti sociali corrispondono. Questo conduce all'idea che, se non ha senso parlare di «uomo in generale» (Q 7, 35, 884), ha senso invece porsi il problema dell'unificazione del concetto di uomo, che potrà essere solo un'unificazione storica, concreta, cioè raggiunta sviluppando politicamente, praticamente, la struttura *dialettica* dei rapporti sociali.

A questo punto si legge un riferimento alla dialettica hegeliana come a quel sistema che, pur in forma speculativa (cioè pur sempre parlando di "spirito" unitario), ha afferrato cosa sia la storicità, perché ha legato la stessa *forma* del pensiero alla *forma* contraddittoria, conflittuale del divenire. Peraltro l'introduzione della dialettica nella filosofia non è un procedimento *formale*, perché è resa possibile, secondo Gramsci, dal fatto che Hegel ha guardato alla storia, accogliendo nella filosofia in una certa misura *anche* il punto di vista dei subalterni<sup>38</sup>. Si veda Q 4, 3, 424:

Nella storia della cultura, che è più larga della storia della filosofia, ogni volta che la cultura popolare è affiorata, perché si attraversava una fase di rivolgimenti sociali e dalla ganga popolare si selezionava il metallo di una nuova classe, si è avuta una fioritura di "materialismo", viceversa le classi tradizionali si aggrappavano allo spiritualismo. Hegel, a cavallo della Rivoluzione francese e della Restaurazione, ha dialettizzato i due momenti della vita filosofica, materialismo e spiritualismo.

Ma dal nostro punto di vista interessa soprattutto Q 4, 45 (ottobre-novembre 1930), intitolato *Struttura e superstrutture*, in cui sono già tutti gli elementi presenti in Q 7, 35, *tranne uno*, come subito si vedrà:

38. Sottolinea questo punto L. Sichirillo, *Hegel, Gramsci e il marxismo*, in *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1958.

Tutta la filosofia finora esistita è nata ed è l'espressione delle contraddizioni intime della società: ma ogni sistema filosofico a sé preso non è l'espressione cosciente di queste contraddizioni, poiché questa espressione può essere data solo dall'insieme dei sistemi filosofici. Ogni filosofo è e non può non essere convinto di esprimere l'unità dello spirito umano, cioè l'unità della storia e della natura: altrimenti gli uomini non opererebbero, non creerebbero nuova storia, cioè le filosofie non potrebbero diventare "ideologie", non potrebbero nella pratica assumere la granitica compattezza fanatica delle "credenze popolari" che hanno il valore di "forze materiali". Hegel rappresenta, nella storia del pensiero filosofico, un posto a sé, perché, nel suo sistema, in un modo o nell'altro, pur nella forma di "romanzo filosofico", si riesce a comprendere cos'è la realtà, cioè si ha, in un solo sistema e in un solo filosofo, quella coscienza delle contraddizioni che prima era data dall'insieme dei sistemi, dall'insieme dei filosofi, in lotta tra loro, in contraddizione tra loro. In un certo senso, adunque, il materialismo storico è una riforma e uno sviluppo dello hegelismo, è la filosofia liberata da ogni elemento ideologico unilaterale e fanatico, è la coscienza piena delle contraddizioni in cui lo stesso filosofo, individualmente inteso o inteso come intero gruppo sociale, non solo comprende le contraddizioni, ma pone se stesso come elemento della contraddizione, e eleva questo elemento a principio politico e d'azione. L'"uomo in generale" viene negato e tutti i concetti "unitari" staticamente vengono dileggiati e distrutti, in quanto espressione del concetto di "uomo in generale" o di "natura umana" immanente in ogni uomo (Q 4, 45, 471).

Nel testo C (Q II, 62, 1487), che porta il titolo *Storicità della filosofia della prassi* (e nel quale "materialismo storico" è sostituito con "filosofia della prassi"), l'espressione «e eleva questo elemento a principio politico e d'azione» è sostituito dalla variante: «eleva questo elemento a principio di conoscenza e quindi di azione». Potrebbe essere la precisazione di un concetto già presente nella prima versione: a me pare tuttavia che sia un'aggiunta reale, che consiste nell'equiparare *realmente* conoscenza e azione, filosofia e politica nel concetto, pienamente precisato nel percorso dalla prima alla seconda stesura, di filosofia della praxis come equivalenza di filosofia e politica. Ciò che in effetti nel testo A era assente (e che invece è presente, come ora si vedrà, in Q 7, 35) è un collegamento *organico* tra il concetto di praxis e quello di *ideologia*. Infatti in Q 4, 45 l'ideologia equivale al carattere unilaterale e unitario della filosofia, che per questo si può trasformare in «credenza popolare», mentre il materialismo storico si dispone in uno spazio differente, al contempo, per così dire, più in alto e più in basso delle filosofie-ideologie: più in basso, perché, in quanto consapevolezza del rapporto del sapere con la praxis, si schiera *nella* contraddizione reale e quindi assume consapevolmente un punto di vista di parte; più in alto, perché questo è dovuto appunto a una consapevolezza teorica della contraddizione, cioè alla dialettica portata alla sua logica conseguenza (il compimento dello hegelismo).

Ne risulta per il materialismo storico uno statuto ambiguo: se esso tende a essere inteso e a intendersi come *ideologico*, questo non viene però apertamente enunciato e argomentato. Gramsci nota in un testo di poco precedente (Q 4, 40, che verrà unito in seconda stesura a Q 4, 45) che

come filosofia il materialismo storico afferma teoricamente che ogni “verità” credu-  
ta eterna e assoluta ha origini pratiche e ha rappresentato o rappresenta un valore  
provvisorio. Ma il difficile è far comprendere “praticamente” questa interpretazio-  
ne per ciò che riguarda il materialismo storico stesso (Q 4, 40, 465).

Ne consegue che «praticamente [...] anche il materialismo storico tende a  
diventare una ideologia nel senso deteriore, cioè una verità assoluta ed eter-  
na» (Q 4, 40, 466)<sup>39</sup>.

Si può notare che se la filosofia *deve* enunciare la propria verità come  
assoluta ed eterna per poter acquisire la granitica compattezza della fede,  
ogni filosofia (con la parziale eccezione dello hegelismo) è un’ideologia nel  
senso deteriore, e che pertanto il materialismo storico potrebbe essere un’ideologia  
in senso non deteriore, essendo un’ideologia non deteriore quella  
che è consapevole della propria transitorietà. Quest’ultima però è, lo si è vi-  
sto, una consapevolezza *teorica* (la dialettica) e non un’ideologia. D’altra  
parte, il problema di *teoria e pratica*, posto così, appare realmente insolubile:  
come è possibile mediare la consapevolezza critica della propria transi-  
torietà con la «fanatica» e «unilaterale» saldezza di convincimenti necessa-  
ria all’agire? Ne risulta un’ambiguità, che all’altezza di Q 7, 35 troviamo già  
sciolta, perché qui troviamo il criterio della praxis già integrato con il con-  
cetto di ideologia. Queste, che sono le due componenti presenti in Q 4, 37,  
attraversano così tutto il periodo che dagli *Appunti di filosofia I* conduce fi-  
no ai quaderni 10 e 11, e la ricerca del modo in cui siano integrabili è la ri-  
cerca stessa della definizione della filosofia della praxis in quanto mediazione  
concreta di ideologia e critica, pratica e teoria, politica e filosofia.

Torniamo ancora alla variante Q 4, 45/Q 11, 62: che cosa vuol dire che il  
filosofo della praxis «non solo comprende le contraddizioni ma pone se stes-  
so come elemento della contraddizione, *eleva questo elemento a principio di  
conoscenza e quindi di azione*», se non che l’essere «elemento della con-  
tradizione» *non* è più, a questa altezza, il momento della cecità agente, ma  
quello dell’agire che, *proprio in quanto tale*, è conoscenza, cioè *costituzione  
di verità*? In Q 7, 35 è presente proprio questo momento teorico, che in Q 4,  
45 ancora non c’è. Il passo decisivo dal punto di vista dell’unità organica di  
praxis e ideologia è quello, a cui ho già fatto cenno, in cui compare il riferi-  
mento a Hegel:

Che la dialettica hegeliana sia stata un [l’ultimo] riflesso di questi grandi nodi stori-  
ci e che la dialettica, da espressione delle contraddizioni sociali debba diventare, con  
la sparizione di queste contraddizioni, una pura dialettica concettuale, sarebbe alla  
base delle ultime filosofie a base utopistica come quella del Croce. Nella storia  
l’“uguaglianza” reale, cioè il grado di “spiritualità” raggiunto dal processo storico  
della “natura umana”, si identifica nel sistema di associazioni “private e pubbliche”,  
esplicite ed implicite, che si annodano nello “Stato” e nel sistema mondiale politico:  
si tratta di “uguaglianze” sentite come tali fra i membri di una associazione e di “di-  
seguaglianze” sentite tra le diverse associazioni, uguaglianze e disuguaglianze che

39. Cfr. la presenza di questa problematica anche in Q 4, 61, 507.

valgono in quanto se ne abbia coscienza individualmente e come gruppo. Si giunge così anche all'eguaglianza o equazione tra "filosofia e politica", tra pensiero e azione, cioè ad una filosofia della praxis. Tutto è politica, anche la filosofia o le filosofie (confronta note sul carattere delle ideologie) e la sola "filosofia" è la storia in atto, cioè è la vita stessa. In questo senso si può interpretare la tesi del proletariato tedesco erede della filosofia classica tedesca – e si può affermare che la teorizzazione e la realizzazione dell'egemonia fatta da Illici è stata anche un grande avvenimento "metafisico" (Q 7, 35, 886).

Il criterio dell'unità della praxis come agire ideologico e come processo di costituzione della verità è qui indicato nel concetto di "egemonia" teorizzato e realizzato da Lenin. Esso è in quest'autore allo stato pratico, nel senso che la propria riflessione teorica Lenin l'ha condotta sul terreno e con linguaggio politico. Quello che Gramsci fa qui è invece darne una riflessione sul terreno e con linguaggio filosofico. In quanto concetto filosofico, l'egemonia è la teoria dell'unità dell'umano – cioè dell'unificazione dell'umanità – come processo pratico di soppressione delle contraddizioni nella concreta dinamica politica (associazioni, Stato, mondo), dinamica che è sempre *lotta* che, come tale, interpreta la contraddizione fondamentale della società divisa in classi. Le «uguaglianze e disuguaglianze [...] valgono in quanto se ne abbia coscienza individualmente e come gruppo»: questa affermazione è tutto il contrario del pragmatismo, perché non istituisce un circolo tra prassi e credenza, ma tra prassi e conoscenza, nel senso che le uguaglianze e disuguaglianze vengono concretamente conosciute *nella lotta*; e vengono concretamente *conosciute*, perché la lotta è sempre, *al contempo*, credenza nell'unità della propria parte (fede) e relazione con le altre parti in conflitto (ragione). L'egemonia, teorizzata e praticata da Lenin, è il terreno su cui concretamente si può realizzare e rendere pensabile questa relazione tra prassi e conoscenza.

Una volta istituita questa forma di filosofia-egemonia, il concetto di filosofia è disponibile alla riformulazione come filosofia + senso comune (che avverrà nel 1932), e le due problematiche possono essere saldate in Q 8, 220, 1080, che inizia infatti con l'affermazione: «Una filosofia della prassi può non presentarsi inizialmente che [...] come superamento del modo di pensare preesistente». A partire da questo momento una riflessione separata sulla "filosofia della praxis" diventa inutile, e quest'ultima passa a delimitare l'intero spazio del marxismo così riformulato.

## 6

### Nota bibliografica

Il confronto tra Gramsci e la filosofia, come anche la sua collocazione nel marxismo filosofico, non sono mai stati oggetto di una grande fortuna critica. Già la relazione di C. Luporini al convegno del 1958 (*La metodologia filosofica del marxismo nel pensiero di Gramsci*, in *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1958, pp. 37-46 e 445-68) esprimeva serie riserve in merito, finendo per assecondare la generale tendenza a individuare l'originalità di

Gramsci nella (scienza della) politica. Lo stesso N. Badaloni, al quale si deve la maggiore assiduità negli studi sulla rilevanza filosofica del pensiero gramsciano, considera la “filosofia della prassi” e lo “storicismo assoluto” come una teoria della transizione: cfr. in particolare, oltre ai contributi citati, *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*, Einaudi, Torino 1975 e *Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione*, in A. Zanardo (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. III, tomo 2, Einaudi, Torino 1981, pp. 251-340. Questa direzione è in sostanza anche quella – con in più gli inserti althusseriani – di C. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, trad. it. di C. Mancina, G. Saponaro, Editori Riuniti, Roma 1976 (ed. or. 1975), mentre L. Paggi, *La teoria generale del marxismo in Gramsci*, in *Storia del marxismo contemporaneo*, Annali Feltrinelli 1973, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 1319-70 si distingue per il fatto di individuare nella reciproca autonomia di filosofia della prassi e scienza della politica il *proprium* del marxismo di Gramsci e in esso del concetto di praxis, leggendo questa alla luce dell’idea novecentesca di “limite del mondo”. Questo concetto agisce anche – ma declinato da un punto di vista husserliano, come “correlatività” – nel bel libro di T. Nemeth, *Gramsci’s Philosophy: A Critical Study*, The Harvester Press, Sussex 1980. Paggi e Nemeth condividono l’idea della centralità filosofica della praxis, e ad essi possono essere accostati l’intensa ricostruzione di G. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, De Donato, Bari 1971 e quella, assai fresca nonostante gli anni trascorsi, di F. Fagnani, *La filosofia della prassi nei «Quaderni del carcere»*, Unicopli, Milano 1976.

In tutti questi casi, tuttavia, si tenta di delineare la *proposta filosofica* di Gramsci. Mancano invece saggi dedicati specificamente alla filosofia della praxis come lemma, se si prescinde da quello di M. R. Romagnuolo, “*Questioni di nomenclatura: materialismo storico e filosofia della praxis nei «Quaderni» gramsciani*”, in “Studi filosofici”, X-XI, 1987-88, pp. 123-66 – che contiene un’accurata ricostruzione della storia dell’espressione filosofia della praxis, ma dimostra un’insufficiente capacità di comprendere le implicazioni teoriche della questione –, dall’annotazione di Gerratana citata in principio di questo scritto, e da A. Tosel, *Il lessico “filosofia della prassi” di Gramsci*, in “Marxismo oggi”, 1, 1996, pp. 49-67.

# Giacobinismo

di Rita Medici

## I

### La concezione del giacobinismo prima del carcere

Il lessico politico gramsciano – così come i concetti che attraverso di esso si esprimono – non resta immobile e uguale a se stesso dagli scritti giovanili ai *Quaderni*. Come è noto, molte delle sue tipiche espressioni Gramsci le prende a prestito da altri: ad esempio “riforma intellettuale e morale” da Ernest Renan, “rivoluzione passiva” da Vincenzo Cuoco, “rivoluzione-restaurazione” da Edgar Quinet, “pessimismo dell’intelligenza” e “ottimismo della volontà” da Romain Rolland e così via. Vi sono termini, lemmi o espressioni che caratterizzano il lessico politico gramsciano dei *Quaderni* che hanno una diretta ascendenza negli scritti precarcerari; altri invece (ad esempio “moderno Principe”) fanno la loro comparsa solo nei *Quaderni*, mentre certi termini o espressioni tipiche del lessico giovanile si stemperano o addirittura scompaiono nel più maturo lessico del carcere.

Gramsci ha opinioni in apparenza abbastanza chiare – anche se diversificate nel tempo – sul giacobinismo, sia prima del carcere, sia poi, nei *Quaderni*; da una avversione iniziale, alquanto marcata, per il giacobinismo, già durante il periodo 1920-26 passerà attraverso una fase caratterizzata da un interesse nuovo e da una rivalutazione del fenomeno giacobino. È da segnalare come nello stesso periodo (dopo il 1920) sia da collocarsi l’inizio, in Gramsci, di un interesse per la figura e il pensiero di Machiavelli, interesse che avrà così importanti sviluppi nei *Quaderni*; questa coincidenza temporale non è priva di significato, anche vista alla luce del rapporto che nella riflessione del carcere sarà da Gramsci instaurato tra i giacobini e Machiavelli.

Sappiamo che, con tutta probabilità, il punto di svolta è dato dalla lettura, da parte di Gramsci, del saggio *Le Bolchevisme et le Jacobinisme* dello storico francese Albert Mathiez, che Gramsci fa tradurre e pubblica a puntate sull’“Ordine Nuovo” nel 1921. Il giovane Gramsci era stato rispetto al fenomeno giacobino un critico severo, individuando in esso un modo tutto borghese di fare politica, rivelando in questo probabilmente tanto una influenza di Croce<sup>1</sup>, quanto una vicinanza alle posizioni soreliane, espresse in

1. Come ha osservato S. Caprioglio, Croce ereditava l’antigiacobinismo dei moderati italiani: cfr. A. Gramsci, *La città futura 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1982, p. 141, nota 4.



particolare in *L'Avenir socialiste des Syndicats*<sup>2</sup>. Come ha osservato anche Collina, il giovane Gramsci, negli anni tra il 1917 e il 1920, è «decisamente antigiacobino»: anche se, nota giustamente lo stesso autore, questo antigiacobinismo, stereotipo efficace nella contesa politica, è però lontano da «adeguati approfondimenti storici»<sup>3</sup>.

Di quel deciso antigiacobinismo ci si può rendere ben conto esaminando, ad esempio, uno scritto dell'agosto 1917, *I massimalisti russi*, dove Gramsci identificava i massimalisti russi con la stessa Rivoluzione russa: infatti, Kerenskij e Černov sono l'«oggi della rivoluzione», in quanto realizzatori di un primo equilibrio sociale; i massimalisti (i bolscevichi) invece sono «la continuità della rivoluzione», sono il suo stesso ritmo. Essi incarnano l'idea-limite del socialismo: vogliono tutto il socialismo. E hanno il compito di impedire che «si addivenga a un compromesso» tra il passato millenario e l'idea, presentandosi come il «simbolo vivente» della meta ultima cui si deve tendere. Gramsci afferma perentoriamente che «in Russia non ci sono giacobini. Il gruppo dei socialisti moderati, che ha avuto il potere in sue mani, non ha cercato di soffocare nel sangue gli avanguardisti»; perciò Lenin «non ha avuto il destino di Babeuf», ha potuto convertire il suo pensiero in forza operante nella storia, «ha suscitato energie che più non morranno». Egli e suoi compagni bolscevichi sono persuasi che in ogni momento sia possibile realizzare il socialismo. Così, nuove energie sono state suscitate, nuove idee-forza sono propagate: gli uomini, tutti gli uomini, sono così finalmente «gli artefici del proprio destino»: è quindi impossibile «che si formino minoranze dispotiche»<sup>4</sup>.

Nell'intento di esaminare più da vicino l'antigiacobinismo giovanile di Gramsci, abbiamo ritenuto opportuno citare questo testo, che si presenta di straordinario interesse per la nostra indagine e fortemente rivelatore anche di certi parametri culturali e filosofici del giovane Gramsci in quella particolare fase della sua formazione. Ad esempio, vi sono accenti dai quali traspare un volontarismo esasperato, ai limiti dell'idealismo: come ha osservato Michele Martelli, avviene una sorta di «innesto» del bolscevismo con l'«idealismo tedesco e italiano», che nella foga della polemica antipositivistica fa sì che il giovane Gramsci passi senza dubbio il segno, «correndo il rischio di piegare la Rivoluzione del '17 ad un'interpretazione di tipo soggettivistico e volontaristico»<sup>5</sup>.

Ma vediamo cosa si ricava relativamente al giacobinismo. In primo luogo, una ben chiara e immediatamente avvertibile concezione negativa del modello giacobino di rivoluzione: di fatto i bolscevichi, che ancora non han-

2. Cfr. M. Gervasoni, *Antonio Gramsci e la Francia. Dal mito della modernità alla scienza della politica*, Unicopli, Milano 1998, p. 40.

3. V. Collina, *Giacobinismo e antigiacobinismo*, in S. Mastellone (a cura di), *Gramsci: i "Quaderni del carcere". Una riflessione politica incompiuta*, UTET, Torino 1997, p. 99.

4. A. Gramsci, *I massimalisti russi*, 28 luglio 1917, ora in Id., *La città futura 1917-1918*, cit., pp. 265-7.

5. Mentre paradossalmente gli idealisti italiani Croce e Gentile, alla cui filosofia Gramsci ricorre per dissociarsi dalla condanna socialdemocratica del bolscevismo, si appropriano di argomenti di stampo gradualistico, tipici della socialdemocrazia, «pur di condannare l'ottobre». Cfr. M. Martelli, *Gramsci, Croce, Gentile e l'Ottobre bolscevico*, in Id., *Etica e storia. Croce e Gramsci a confronto*, La Città del Sole, Napoli 2001, pp. 167-75.

no fatto la loro rivoluzione – siamo nell'agosto –, si determinano positivamente in quanto *non sono giacobini*, e questi sono l'esempio di ciò che una rivoluzione socialista *non deve* essere. Analizzando più da vicino le affermazioni gramsciane, questi connotati negativi si possono così precisare: *a*) arresto del processo rivoluzionario e sua cristallizzazione; *b*) formazione di minoranze dispotiche; *c*) come conseguenza di *a*) e *b*), esclusione delle masse dalla partecipazione al processo storico rivoluzionario. Uno degli elementi che convince Gramsci della natura proletaria e potenzialmente socialista della Rivoluzione russa è proprio il fatto che essa «ha ignorato il giacobinismo». Il giacobinismo, scrive ancora Gramsci,

è fenomeno puramente borghese: esso caratterizza la rivoluzione borghese di Francia. La borghesia, quando ha fatto la rivoluzione, non aveva un programma universale: essa serviva degli interessi particolaristici, gli interessi della sua classe, e li serviva con la mentalità chiusa e stretta di tutti quelli che tendono a fini particolaristici<sup>6</sup>.

Ora possiamo comprendere che cosa, tra l'altro, dovette colpire particolarmente Gramsci nella lettura dello scritto di Mathiez sul parallelismo tra bolscevichi e giacobini: il ritratto della borghesia è certo molto diverso, Mathiez mette in luce come i giacobini – e, più tardi, i bolscevichi – diventarono egemoni del movimento rivoluzionario perché nel momento del pericolo si fecero carico delle sorti della patria minacciata, proponendosi come “partito nazionale”; sembra questo il momento, per Gramsci, di un approfondimento storico del fenomeno giacobino, e insieme di una sua rilettura ideologicamente più favorevole, che non si può definire *tout court* più aderente alla tradizione marxista (la quale fu su questo punto contraddittoria e divisa)<sup>7</sup>. Il saggio di Mathiez (pubblicato a Parigi nel 1920 e nello stesso anno in francese sulla rivista “Scientia”, diretta da Federigo Enriques, poi tradotto e pubblicato a puntate da Gramsci sull’“Ordine Nuovo” nei numeri del 24 marzo, 4, 8 e 9 agosto 1921), è tutto basato sull’analogia tra la repubblica giacobina e la rivoluzione bolscevica. I bolscevichi sono i “nuovi giacobini”, così come i comunisti sono in realtà i “veri liberali”, e gli uni come gli altri sono stati costretti da circostanze storiche particolarmente tragiche a ricorrere a mezzi illiberali e al terrore. I bolscevichi, come già i giacobini, secondo Mathiez sono risultati vincitori, benché in netta minoranza, per aver saputo diventare, nel momento del pericolo esterno, difensori della patria, “partito nazionale”. In questa lettura di Mathiez sono presenti elementi che succes-

6. A. Gramsci, *Note sulla rivoluzione russa*, 29 aprile 1917, ora in Id., *La città futura 1917-1918*, cit., pp. 138-42. Nel passo citato, Gramsci ovviamente sta parlando della Rivoluzione di febbraio. Come ha osservato Gervasoni, Gramsci, come quasi tutti gli osservatori socialisti del tempo, «aveva a disposizione scarsissime fonti» per comprendere il nuovo evento; d'altra parte, nel suo giudizio sulla natura non giacobina della Rivoluzione russa fu fortemente influenzato dal concetto soreliano di rivoluzione, «in lui ben presente». Cfr. Gervasoni, *Antonio Gramsci e la Francia*, cit., p. 41.

7. Come ha ben mostrato il volume curato da M. L. Salvadori e N. Tranfaglia, *Il modello politico giacobino e le rivoluzioni*, La Nuova Italia, Firenze 1984.

sivamente sarà possibile ritrovare nell'elaborazione che il tema del giacobinismo riceverà nei *Quaderni*, ed è evidente che Gramsci subisce la suggestione della lettura dello storico robespierrista.

In realtà, nella interpretazione di Mathiez – che certo derivava da una competenza storica indiscutibile – giocavano un ruolo molto importante elementi di natura ideologica: a una osservazione approfondita, è evidente che giacobinismo e bolscevismo sono per lo storico francese un unico “mito”, con due diversi termini storici di paragone. L'accoglimento che Gramsci farà delle tesi di Mathiez, a partire dal 1921, e in particolare della tesi di fondo, che vede nei bolscevichi (come già nei giacobini) l'espressione stessa della rivoluzione in tutta la sua terribile necessità, se certo costituisce anche il risultato di un maggiore approfondimento storico, ha però, fin dal primo momento, anche un carattere marcatamente ideologico.

## 2

### Il giacobinismo come categoria storiografica

Il rapporto di Gramsci con l'opera del Mathiez ci spiega un aspetto molto importante della elaborazione gramsciana successiva, e in special modo di quella dei *Quaderni*, sul tema del giacobinismo: il fatto che nonostante gli approfondimenti di tipo storico, il giacobinismo – trasformato da Gramsci in una categoria storico-interpretativa fondamentale, da lui applicata alla ricostruzione dei modi in cui si è formato lo Stato italiano – presenta uno spessore che in qualche modo travalica quello di un fenomeno storico concreto, sia pure dal valore paradigmatico, per assumere una valenza categoriale più complessa e pregnante<sup>8</sup>.

Esaminando i non moltissimi luoghi dei *Quaderni* nei quali Gramsci parla del giacobinismo in termini più strettamente storici, emerge certamente una maggiore conoscenza e una migliore comprensione del fenomeno giacobino, rispetto al quale proprio Gramsci mette in guardia da una lettura deistoricizzata, quella che vuole staccare il fenomeno dal tempo e dal luogo, riducendolo in “formule”: si otterrà in quel modo soltanto «uno spettro», o, come scrive Gramsci, «parole vuote e inerti» (Q I, 48, 61, A); nella seconda stesura «una larva», «parole vane e inerti»<sup>9</sup> (Q 13, 37, 1642, C). Scrive Gramsci che il termine “giacobino” ha finito per assumere due significati:

uno è quello proprio, storicamente caratterizzato, di un determinato partito della rivoluzione francese [...] con un programma determinato [...] e che esplicò la sua azio-

8. Come ha osservato Adamson, Gramsci nei *Quaderni* universalizza il giacobinismo come categoria politica, sulla base della fascinazione di una «now much richer and fuller historical image of Jacobinism». Cfr. W. L. Adamson, *Hegemony and Revolution. A Study of Gramsci Political and Cultural Theory*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1980, pp. 185-6.

9. Questo perché secondo Gramsci «la meccanica riproposizione di uno schema di analisi sorto in tutt'altro quadro politico-storico denota una propensione all'astrattezza e al dogmatismo» (A. Burgio, *Gramsci storico. Una lettura dei "Quaderni del carcere"*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 256).

ne di partito e di governo con un metodo determinato [...] caratterizzato da una estrema energia, decisione e risolutezza, dipendente dalla credenza fanatica della bontà e di quel programma e di quel metodo (Q 19, 24, 2017, C).

Nel linguaggio politico successivo, i due aspetti del giacobinismo «furono scissi», e si chiamò giacobino

l'uomo politico energico, risoluto e fanatico, perché fanaticamente persuaso delle virtù taumaturgiche delle sue idee, qualunque esse fossero: in questa definizione prevalsero gli elementi distruttivi derivati dall'odio contro gli avversari e i nemici, più che quelli costruttivi, derivati dall'aver fatte proprie le rivendicazioni delle masse popolari (*ibid.*).

Così, quando si legge che «Crispi fu un giacobino», è in questo secondo significato che occorre intendere la affermazione; in realtà, per il suo programma Crispi «fu un moderato puro e semplice», e «la sua "ossessione" giacobina più nobile fu l'unità politico-territoriale del paese» (*ibid.*).

Segnalato l'uso improprio, perché destoricizzato, del termine "giacobino", Gramsci tenta di dare una sua interpretazione storica del fenomeno, sostenendo una sorta di "parallelismo negativo" tra i giacobini francesi e il Partito d'Azione, da lui sottoposto ad attento esame, nel tentativo di stabilire quali siano stati la sua natura e il suo ruolo nel Risorgimento italiano: una questione della quale Gramsci va occupandosi a fondo, in un paragone continuativo con l'azione – vittoriosa, ed effettivamente egemone – del partito moderato di ispirazione cavourriana. Tutta la riflessione sul giacobinismo, impostata da Gramsci già nel *Quaderno 1*, è ripresa in seconda stesura all'interno del *Quaderno 19*, e in parte nel *Quaderno 13*. Particolarmente importante a questo proposito è il ragionamento che Gramsci sviluppa in Q 19, 24, intitolato *Il problema della direzione politica nella formazione e nello sviluppo della nazione e dello Stato moderno in Italia*, che contiene in seconda stesura uno dei nuclei più consistenti delle osservazioni gramsciane sui giacobini, di carattere più strettamente storico.

Osserva Gramsci che il Partito d'Azione (inferiore per molti aspetti al partito moderato, che lo sopravanzava per l'organicità dei rapporti con i gruppi sociali di cui era espressione, per la sua natura di «avanguardia reale, organica delle classi alte», ma soprattutto per aver saputo sviluppare una «azione egemonica intellettuale, morale e politica»), non solo mancava della capacità di esercitare, come i moderati, una «attrazione spontanea» – per far questo, avrebbe dovuto «imprimere al Risorgimento un carattere più marcatamente popolare e democratico», contrapponendo all'attività dei moderati «un programma organico di governo che riflettesse le rivendicazioni essenziali delle masse popolari, in primo luogo dei contadini» (Q 19, 24, 2013); di più, Gramsci afferma che il Partito d'Azione

mancò addirittura di un programma concreto di governo [...] in sostanza, fu sempre, più che altro, un organismo di agitazione e propaganda al servizio dei moderati [...] imbevuto della tradizione retorica della letteratura italiana: confondeva l'unità culturale esistente nella penisola – limitata però a uno strato molto sottile della popola-

zione [...] – con l'unità politica e territoriale delle grandi masse popolari che erano estranee a quella tradizione culturale (ivi, 2014).

Sono i ben noti e severi – in qualche caso, forse, eccessivamente severi – giudizi di Gramsci sul partito mazziniano, sulle fortissime carenze della sua azione politica. È a questo punto che Gramsci osserva:

Si può fare un confronto tra i giacobini e il Partito d'Azione. I giacobini lottarono strenuamente per assicurare un legame tra città e campagna e ci riuscirono vittoriosamente. La loro sconfitta [...] fu dovuta al fatto che a un certo punto si urtarono contro le esigenze degli operai parigini, ma essi in realtà furono continuati in altra forma da Napoleone, e oggi, molto miseramente, dai radico-socialisti di Herriot e Daladier. Nella letteratura politica francese la necessità di collegare la città (Parigi) con la campagna era sempre stata vivamente sentita ed espressa [...]; il Partito d'Azione fu sempre implicitamente antifrancese per l'ideologia mazziniana, [...] ma aveva nella storia della penisola la tradizione a cui risalire e ricollegarsi. La storia dei Comuni è ricca di esperienze in proposito (ivi, 2014-5).

Anzi, proprio «il più classico maestro di arte politica per i gruppi dirigenti italiani», Machiavelli, «aveva anch'egli posto il problema, naturalmente nei termini e con le preoccupazioni del tempo suo»; infatti nelle scritture politico-militari di Machiavelli «è vista abbastanza bene la necessità di subordinare organicamente le masse popolari ai ceti dirigenti per creare una milizia nazionale capace di eliminare le compagnie di ventura» (ivi, 2015).

Fa la sua comparsa qui quello che in un altro passo dei *Quaderni* e con altre parole Gramsci aveva definito il «giacobinismo precoce» di Machiavelli, che costituisce uno dei più importanti e originali (e insieme il più contestato) dei lineamenti che Gramsci presta a Machiavelli nella “sua” interpretazione. In Q 13, 1, chiedendosi il perché dei fallimenti di tutti i tentativi di suscitare in Italia una «volontà collettiva nazionale-popolare», Gramsci osserva che la ragione è da cercarsi nell'affermarsi di una forma di società

“economico-corporativa”, cioè, politicamente, la peggiore delle forme di società feudale, la forma meno progressiva e più stagnante: mancò sempre, e non poteva costituirsi, una forza *giacobina* efficiente, la forza appunto che nelle altre nazioni ha suscitato e organizzato la volontà collettiva nazionale-popolare e ha fondato gli Stati moderni [...] Ogni formazione di volontà collettiva nazionale-popolare è impossibile se le grandi masse dei contadini coltivatori non irrompono *simultaneamente* nella vita politica. Ciò intendeva il Machiavelli attraverso la riforma della milizia, ciò fecero i giacobini nella Rivoluzione francese, in questa comprensione è da identificare un giacobinismo precoce del Machiavelli, il germe (più o meno fecondo), della sua concezione della rivoluzione nazionale (Q 13, 1, 1559-60, C)<sup>10</sup>.

10. Di questo parallelismo gramsciano tra Machiavelli e i giacobini ho avuto occasione di occuparmi in *Gramsci, Croce, De Sanctis e il Machiavelli “giacobino”*, in R. Medici, *La metafora Machiavelli. Mosca Pareto Michels Gramsci*, Mucchi, Modena 1990, pp. 187-207.

Il giacobinismo si presenta dunque nei *Quaderni* come nozione complessa: già dalle note del *Quaderno 1* esso, come afferma Paggi, può apparire «modello di rivoluzione borghese ma anche prototipo di una politica di alleanze»<sup>11</sup>; nella riflessione di Gramsci, giacobinismo e machiavellismo sono uniti dalla capacità di porre in modo radicale il problema della rivoluzione contadina, e insieme dal fatto di essere entrambi concretizzazioni di una volontà collettiva intesa a fondare un nuovo tipo di Stato: quindi, essi concorrono «con suggestioni diverse a determinare l'immagine di un potere democratico forte con vasto consenso»<sup>12</sup>. A me pare, tuttavia, che le cose non siano così semplici e che la rivalutazione del giacobinismo nei *Quaderni* presenti qualche aspetto problematico, per la contraddizione che può subentrare tra il “potere democratico” e la “forza” con cui esso si esercita; ad ogni modo, Gramsci – ma anche una parte dei suoi interpreti – glissa sul problema dell'uso del terrore, quando non sembra addirittura legittimarlo, scrivendo:

Le vecchie forze non vogliono cedere nulla e se cedono qualche cosa lo fanno con la volontà di guadagnare tempo e preparare una controffensiva. Il terzo stato sarebbe caduto in questi “tranelli” successivi senza l'azione energica dei giacobini, che si oppongono ad ogni sosta “intermedia” del processo rivoluzionario e mandano alla ghigliottina non solo gli elementi della vecchia società dura a morire, ma anche i rivoluzionari di ieri, oggi diventati reazionari (Q 19, 24, 2028).

Vi sono nella riflessione di Gramsci zone d'ombra, o semplificazioni, a cui lo spinge la sua impostazione così fortemente antiliberalista, che non mi pare giusto ignorare o sottovalutare. Non mi pare nemmeno sufficiente a esorcizzare questi fantasmi il fatto di sostenere, come ha fatto Paggi, che il passaggio dall'antigiacobinismo giovanile all'assunzione in positivo del giacobinismo come «metafora per caratterizzare i compiti del partito nel periodo di transizione» non costituisce una vera e propria inversione dei termini del problema, in quanto mantenendo l'idea giovanile della Rivoluzione russa come «rivoluzione della maggioranza» Gramsci intenderà non lasciar cadere «la sostanza programmatica del suo iniziale antigiacobinismo»<sup>13</sup>. Estendendo una definizione che Giorgio Baratta<sup>14</sup> ha dato del concetto gramsciano di “Stato allargato” a tutta la sua riflessione, io credo che Gramsci stesso sia un pensatore insieme “antiliberalista” e “antitotalitario”, e questo fa sì che egli si muova in uno spazio teorico personalissimo, forse molto ristretto, e certamente accidentato (dato che la terza via, quella socialdemocratica, Gramsci la rifiuta), ma comunque del tutto peculiare.

Quanto al “giacobinismo precoce”, che come abbiamo visto Gramsci attribuisce a Machiavelli (un punto di vista ribadito in una lettera a Tania

11. Cfr. L. Paggi, *Giacobinismo e società di massa in Gramsci*, in Salvadori, Tranfaglia (a cura di), *Il modello politico giacobino*, cit., p. 230.

12. *Ibid.*

13. *Ivi*, pp. 225-6.

14. Cfr. G. Baratta, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2003, p. 20.

del 7 settembre 1931, dove si dice che Machiavelli «attraverso l'organizzazione dell'esercito voleva organizzare l'egemonia della città sulla campagna, e perciò si può chiamare il primo giacobino italiano»<sup>15</sup>, afferma Gramsci che questo giacobinismo di Machiavelli risulta dalla comprensione del ruolo dei contadini per un profondo rinnovamento della vita statale, comprensione che il fiorentino avrebbe manifestato nel suo programma di riforma della milizia. In particolare, nell'*Arte della guerra*, secondo Gramsci, è presente una «indicazione di classe» (quella che vuole inserire le masse rurali nella vita statale attraverso la coscrizione militare) che è da intendersi come valida «per la struttura generale statale» (Q 13, 13, 1572-3, C).

Questa tesi gramsciana ha suscitato le critiche di Gennaro Sasso, il quale, pur apprezzando nella lettura di Gramsci la sottolineatura dell'aspetto politico, più che militare in senso tecnico, degli scritti militari di Machiavelli, ritiene che Gramsci, sovrapponendo «una preoccupazione contemporanea» alla realtà storica di Machiavelli, abbia interpretato in modo erroneo il pensiero che ispira *L'arte della guerra*, perché «non così, come Gramsci lo vede, si pone il rapporto della città con la campagna». Infatti, secondo Sasso, in Machiavelli l'idea della riforma della milizia guarda agli uomini del contado, anziché a quelli del distretto, solo per ragioni tecniche, e non avrebbe invece niente a che vedere, come aveva ritenuto Gramsci, con una volontà unitaria di tipo giacobino<sup>16</sup>.

Proseguendo nella sua analisi dell'operato del Partito d'Azione, alla luce del giacobinismo (o meglio, dell'assenza di questo), Gramsci osserva che

i giacobini conquistarono con la lotta senza quartiere la loro funzione di partito dirigente; essi in realtà si “imposero” alla borghesia francese, conducendola su una posizione molto più avanzata di quella che i nuclei borghesi primitivamente più forti avrebbero voluto “spontaneamente” occupare e anche [...] di quella che le premesse storiche dovevano consentire [...] Questo tratto, caratteristico del giacobinismo (ma prima anche di Cromwell e delle “teste rotonde”) [consiste - R. M.] nel forzare la situazione (apparentemente) e nel creare fatti compiuti irreparabili, cacciando avanti i borghesi a calci nel sedere, da parte di un gruppo di uomini estremamente energici e risoluti (Q 19, 24, 2027).

Lo sviluppo in questa direzione del processo rivoluzionario può essere schematizzato, secondo Gramsci, in un certo modo, a partire dalla constatazione che

i precursori della rivoluzione sono [...] dei riformatori moderati, che fanno la voce grossa ma in realtà domandano ben poco. A mano a mano si viene selezionando una nuova élite che non si interessa unicamente di riforme “corporative” ma tende a concepire la borghesia come il gruppo egemone di tutte le forze popolari (ivi, 2027-8).

15. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo 1996, p. 459.

16. Cfr. G. Sasso, *Machiavelli. Il suo pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1980, pp. 160-1 e 582-5. Sulla interpretazione che Gramsci dà della machiavelliana *Arte della guerra* mi permetto di rinviare al mio *La metafora Machiavelli*, cit., pp. 193 ss.

Gramsci nega anche che, come qualcuno sostiene, i giacobini siano stati «astrattisti»: essi furono invece dei «realisti alla Machiavelli», persuasi dell'«assoluta verità» delle formule sull'uguaglianza, la fraternità, la libertà, così come di tale verità erano persuase «le grandi masse popolari che i giacobini suscitavano e portavano alla lotta»; il loro linguaggio, la loro ideologia, i loro metodi d'azione «riflettevano perfettamente le esigenze dell'epoca» (Q 19, 24, 2028). Esiste anzi, secondo Gramsci, un rapporto tra il giacobinismo francese e la cultura fisiocratica: l'uno sarebbe «inesplicabile» senza l'altra, «con la sua dimostrazione dell'importanza economica del coltivatore diretto», anche se non pare giusto affermare che i fisiocratici «abbiano rappresentato meri interessi agricoli», dato che essi rappresentano «una società avvenire ben più complessa di quella contro cui combattono e anche di quella che risulta immediatamente dalle loro affermazioni» (Q 13, 13, 1575-6).

Occorre comunque avere dei giacobini e della loro politica una visione adeguata, comprendendo l'importanza assoluta della loro politica agraria (senza la quale «Parigi avrebbe avuto la Vandea già alle sue porte»: Q 19, 24, 2029): i girondini cercarono, senza riuscirvi, «di far leva sul federalismo per schiacciare Parigi giacobina» (mentre per i giacobini valeva la formula della «repubblica una e indivisibile»), e più in generale «la politica di accentrimento burocratico-militare», alle quali essi «non potevano rinunciare senza suicidarsi»). In realtà, salvo che in alcune zone periferiche,

la questione agraria ebbe il sopravvento su le aspirazioni all'autonomia locale: la Francia rurale accettò l'egemonia di Parigi, cioè comprese che per distruggere definitivamente il vecchio regime doveva far blocco con gli elementi più avanzati del terzo stato, e non con i moderati girondini (*ibid.*).

Quindi, se è vero che essi «forzarono la mano», ciò avvenne sempre «nel senso dello sviluppo storico reale»; essi hanno compiuto un'opera fondamentale, in quanto «crearono lo Stato borghese, fecero della borghesia la classe nazionale dirigente, egemone, cioè dettero allo Stato nuovo una base permanente, *crearono la compatta nazione moderna francese*» (*ibid.*; corsivo mio)<sup>17</sup>. Vediamo bene quanto sia grande la distanza che separa queste parole dei *Quaderni* dalle affermazioni che Gramsci aveva fatto sulla natura “particolaristica” della azione rivoluzionaria giacobina nei suoi scritti giovanili<sup>18</sup>.

Il paragone con Machiavelli si completa qui, investe direttamente il “cuore” stesso della politica giacobina (o meglio quello che è tale secondo Gramsci), l'alleanza città-campagna. Non è possibile sottovalutare l'importanza che questa problematica ha nella riflessione di Gramsci, dal momento che, come ha osservato Giuseppe Vacca, l'alleanza tra operai e contadini

17. L'ultima frase, corsivata, non compare nel testo A (Q 1, 44, 51).

18. Del resto, come ha osservato Adamson, anche l'entusiastico ritratto del “giacobino” Machiavelli è ben lontano dall'immagine che del giacobinismo Gramsci aveva tracciato nei suoi scritti sulla Rivoluzione russa, dove egli aveva rappresentato i giacobini come «elitist, conspiratorial, narrowly bourgeois, and lacking a universal program». Cfr. Adamson, *Hegemony and Revolution*, cit., p. 184.



è il paradigma con cui Gramsci valuta, ancora prima del 1926, tutta la politica del movimento comunista, nel senso che, «a scala mondiale», l'alleanza tra operai e contadini è «la sola che possa incrinare le basi [...] su cui il dominio capitalistico si fonda»<sup>19</sup>. Il giacobinismo diventa così, in questa specifica accezione, categoria storico-politica fondamentale, della quale Gramsci si serve per interpretare la storia italiana risorgimentale in chiave negativa, in quanto caratterizzata da “rivoluzione passiva”.

Concludendo il paragone fin qui portato avanti tra i giacobini e il partito mazziniano, Gramsci afferma in modo lapidario: «Nel Partito d'Azione non si trova niente che rassomigli a questo indirizzo giacobino, a questa inflessibile volontà di diventare il partito dirigente». La severità del giudizio è appena attenuata dalla considerazione che «certo occorre tener conto delle differenze», trattandosi in Italia di lottare contro l'«ordine internazionale vigente e contro una potenza straniera», l'Austria, che occupava una parte della penisola e controllava il resto (ivi, 2030). Ma dopo avere concesso tale attenuante, Gramsci rincarà la dose delle sue critiche al Partito d'Azione, osservando che

i giacobini seppero dalla minaccia esterna trarre elementi per una maggiore energia all'interno: essi compresero bene che per vincere il nemico esterno dovevano schiacciare all'interno i suoi alleati e non esitarono a compiere i massacri di settembre. In Italia questo legame che pure esisteva [...] tra l'Austria e una parte [della borghesia e della nobiltà italiane], non fu denunziato dal Partito d'Azione o almeno non fu denunziato con la dovuta energia e in modo praticamente più efficace (*ibid.*).

La durezza del giudizio, a ogni occasione riconfermata, è appena sfumata da altre considerazioni, che Gramsci sviluppa poche pagine più avanti, dove afferma che se in Italia non si formò un partito giacobino, le ragioni sono «da ricercare in campo economico, cioè nella relativa debolezza della borghesia italiana e nel clima storico diverso dell'Europa dopo il 1815» (ivi, 2032); infatti, il “limite” trovato dai giacobini nella loro azione di risveglio delle energie popolari (che secondo Gramsci era da ravvisare nella legge Chapelier e in quella del “maximum”), si presentava nel 1848 «come uno “spettro” già minaccioso, sapientemente utilizzato dall'Austria, dai vecchi governi e anche dal Cavour»; di conseguenza, in Italia, la borghesia «non poteva (forse) più estendere la sua egemonia sui vasti strati popolari che invece poté abbracciare in Francia»; tuttavia, conclude Gramsci, «l'azione sui contadini era certamente sempre possibile» (*ibid.*).

La mancanza più grave del partito mazziniano, ciò in cui maggiormente si concentra quindi agli occhi di Gramsci la sua insufficienza politica, la sua assenza di giacobinismo, è data evidentemente dall'incapacità di porsi la questione contadina, carenza su cui il giudizio di Gramsci non transige. In altri momenti, tuttavia, come abbiamo visto, sembra prevalere una visione più storico-oggettiva del problema: ad esempio in Q 13, I, dove, chiedendosi perché in Italia non si ebbe, al pari di altre nazioni europee, l'affermarsi

19. G. Vacca, *Gramsci e Togliatti*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 33-4.

di uno Stato-nazione già ai tempi di Machiavelli, Gramsci individua la ragione dei successivi fallimenti dei tentativi di creare in Italia una volontà collettiva nazionale-popolare nel prevalere nella società italiana della forma «economico-corporativa», la forma «meno progressiva e più stagnante» di società feudale (Q 13, 1, 1559-60).

Per quanto poi concerne la presenza di “giacobini”, o sostenitori del giacobinismo, in Italia, si tratta di una schiera assai sparuta: Pisacane, che fu uno dei pochi che sentì l’assenza, nel Risorgimento, di un «fermento giacobino», non fu per parte sua giacobino «così come era necessario all’Italia» (Q 15, 76, 1834, B); l’unico che secondo Gramsci non solo sentì l’assenza di un «giacobinismo italiano», ma si manifestò come «un vero e proprio giacobino, almeno teoricamente, e nella situazione data italiana» (Q 17, 9, 1914, B), fu Gioberti, il quale, come osserva Gramsci, dopo il 1848, nel *Rinnovamento*,

mostra chiaramente di avere simpatie per i giacobini (egli giustifica lo sterminio dei girondini e la lotta su due fronti dei giacobini: contro gli stranieri invasori e contro i reazionari interni, anche se [...] accenna ai metodi giacobini che potevano essere più dolci ecc.) (*ibid.*).

Gramsci, non limitandosi a rilevare simpatia e comprensione nel Gioberti dopo il 1848 per le dure necessità storiche che spinsero i giacobini francesi a dispiegare la loro «selvaggia energia», si spinge, come abbiamo visto, fino ad affermare la presenza di un vero e proprio giacobinismo nell’autore del *Primato*. Queste affermazioni, alquanto impegnative, sono corredate da una lunga citazione dal *Rinnovamento*, parte seconda, capitolo *Degli scrittori*, in cui a noi pare che si sostenga in modo abbastanza generico un rapporto tra intellettuali e popolo e non, come ritiene Gramsci, una concezione “popolare-nazionale” di tipo giacobino.

Continuando nella sua ricostruzione storica del fenomeno giacobino, Gramsci osserva: «Che, nonostante tutto, i giacobini siano sempre rimasti sul terreno della borghesia, è dimostrato dagli avvenimenti che segnarono la loro fine» (Q 19, 24, 2029); a questo proposito Gramsci sembra ritenere che per la loro opposizione a riconoscere agli operai il diritto di coalizione essi «spezzerono così il blocco urbano di Parigi»; le loro «forze d’assalto», che si riunivano nel Comune, «si dispersero, deluse, e il Termidoro ebbe il sopravvento» (ivi, 2030). Questa ricostruzione delle cause della crisi rapida e irreversibile della repubblica giacobina rimanda al problema delle fonti storiche di Gramsci: sono individuabili nei *Quaderni* due fonti principali sulla Rivoluzione francese, Mathiez e Salvemini<sup>20</sup>, e a me pare che Gramsci sia stato in-

20. Si tratta dell’opera di A. Mathiez, *La Révolution française*, vol. I, *La chute de la Royauté*; vol. II, *La Gironde et la Montagne*; vol. III, *La Terreur*, Colin, Paris 1924-28, e di quella di G. Salvemini, *La Rivoluzione francese (1788-1792)*, Signorelli, Milano 1913, mentre non sembra che nei *Quaderni* Gramsci abbia più di tanto tenuto presente un’altra opera, piuttosto nota al pubblico socialista italiano – presso cui l’autore godeva di buona fama –, la monumentale *Histoire socialiste de la Révolution française* di Jean Jaurès (1900-1903), alla quale peraltro Gramsci non aveva mancato di fare riferimento nella sua fase “antigiacobina” degli anni giovanili (cfr. su questo Gervasoni, *Antonio Gramsci e la Francia*, cit., p. 46).

fluenzato soprattutto da Mathiez, che insieme a Soboul e a Lefebvre fa parte del gruppo degli storici che iniziano la “revisione” (in senso positivo) novecentesca della Rivoluzione francese, dopo la svalutazione conservatrice dovuta alla storiografia ottocentesca dei Michelet e dei Taine.

Sembra emergere in Gramsci e nella sua ricostruzione storica una tendenza ad attribuire a cause oggettive (l'appartenenza di classe, che non poteva del tutto essere travalicata), e non soggettive (ad esempio l'aver forzato la mano), la fine della repubblica giacobina e il Termidoro. Gramsci non individua nell'azione dei giacobini debolezze o fughe in avanti, anzi perentoriamente afferma che i giacobini

furono il solo partito della rivoluzione in atto, in quanto non solo essi rappresentavano i bisogni e le aspirazioni immediate [della] borghesia francese, ma rappresentavano il movimento rivoluzionario nel suo insieme, come sviluppo storico integrale, perché rappresentavano i bisogni anche futuri [...] non solo di quelle determinate persone [...] ma di tutti i gruppi nazionali che dovevano essere assimilati al gruppo fondamentale (ivi, 2028).

Non vi possono essere dubbi sul fatto che Gramsci faccia un'assunzione positiva *in toto* dell'azione politica dei giacobini, apprezzati non solo per la loro politica delle alleanze, ma anche, più complessivamente, per il ruolo da essi interpretato nel processo rivoluzionario. E non è casuale che egli, considerando come caratteristica della tradizione culturale e politica italiana l'assenza di giacobinismo, stigmatizzi tanto la «paura del giacobinismo» (tipica ad esempio di Croce), quanto l'«avversione», «che assume la forma passionale di una ripugnanza etica», presente invece in Sorel, e che secondo Gramsci sarebbe indicativa del «carattere “astratto” della concezione soreliana del “mito”» (Q 13, 1, 1559). E anzi, la centralità di questa assunzione da parte di Gramsci del giacobinismo in senso forte, come “modello”, è resa evidente dalla affermazione che «il moderno *Principe* deve avere una parte dedicata al *giacobinismo* [...], come esemplificazione di come si sia formata in concreto e abbia operato una volontà collettiva che almeno per alcuni aspetti fu creazione ex novo, originale»: e questa ripresa del giacobinismo, precisa Gramsci in un inciso, deve avvenire «*nel significato integrale che questa nozione ha avuto storicamente e deve avere concettualmente*» (*ibid.*; corsivo mio).

Proseguendo poi nell'analisi delle cause della sconfitta giacobina, Gramsci osserva come l'incursione sul terreno delle credenze religiose, con il tentativo di Robespierre di introdurre il nuovo culto dell'Ente Supremo, contribuì a indebolire e a incrinare l'unità del fronte filogiacobino nelle campagne; analoga debolezza porteranno nel Partito d'Azione le

velleità mazziniane di [una] riforma religiosa, che non solo non interessava le grandi masse rurali, ma al contrario le rendeva passibili di una sobillazione contro i nuovi eretici. L'esempio della Rivoluzione francese era lì a dimostrare che i giacobini, che erano riusciti a schiacciare tutti i partiti di destra fino ai girondini sul terreno della questione agraria e non solo a impedire la coalizione rurale contro Parigi ma a mol-

tiplicare i loro aderenti nelle provincie, furono danneggiati dai tentativi di Robespierre di instaurare una riforma religiosa, che pure aveva [...] un significato e una concretezza immediati (Q 19, 26, 2046, C).

È da notare qui come Gramsci critichi i giacobini e la loro azione proprio su un terreno – quello della riforma religiosa – che un'azione egemonica efficace non può non affrontare. Quindi le osservazioni di Gramsci a questo proposito sono bivalenti, si può dire, insieme di critica e di approvazione, in un nodo problematico non semplice da districare. Infatti l'istituzione del culto dell'Ente Supremo è stato un tentativo, che per un verso evidentemente Gramsci giudica negativamente, di

creare identità tra Stato e società civile, di unificare dittatorialmente gli elementi costitutivi dello Stato in senso organico [...] in una disperata ricerca di stringere in pugno tutta la vita popolare e nazionale, ma appare anche come la prima radice dello stato moderno laico, indipendente dalla Chiesa, che trova in se stesso, nella sua vita complessa, tutti gli elementi della sua personalità storica (Q 6, 87, 763, B).

Sembra che Gramsci stia toccando qui un punto della sua riflessione particolarmente delicato e importante: quello che si sintetizza con una affermazione di Francesco Guicciardini, richiamata da Gramsci in questo stesso paragrafo 87 del *Quaderno 6*: «che per la vita di uno Stato due cose sono assolutamente necessarie: le armi e la religione» (ivi, 762), una formula, questa del Guicciardini, che può essere tradotta – per Gramsci – in varie altre, «meno drastiche: forza e consenso, coercizione e persuasione, Stato e Chiesa, società politica e società civile, politica e morale» (ivi, 763); in ogni caso, osserva Gramsci, nella concezione politica del Rinascimento «la religione era il consenso e la Chiesa era la Società civile, l'apparato di egemonia del gruppo dirigente» (*ibid.*), il quale, non avendo una propria organizzazione culturale e intellettuale, sentiva come tale l'organizzazione ecclesiastica; e «non si è fuori del Medio Evo», aggiunge Gramsci, che «per il fatto che apertamente [...] si analizza la religione come “instrumentum regni”». Da questo punto di vista, appunto, «è da studiare l'iniziativa giacobina dell'istituzione del culto dell'“Ente supremo”» (*ibid.*).

## 3

### La metafora “giacobinismo”

Quanto abbiamo fin qui esaminato, più e meno dettagliatamente, pur permettendoci di vedere l'evoluzione del pensiero di Gramsci dall'antigiacobinismo giovanile al “neogiacobinismo”, che ha il suo punto di approdo nei *Quaderni*, non basta tuttavia a spiegare l'importanza data al giacobinismo nella riflessione del carcere. Io credo che non si possa chiarire questo problema se non si tiene adeguatamente conto della natura in parte “metaforica” del lessico politico gramsciano: l'esempio più lampante è dato dal più celebre – anche se forse non più importante – dei concetti del lessico politico di Gramsci, il “moderno Principe”. Ne consegue che il giacobinismo è

per Gramsci un concetto storico-politico, dal forte significato allusivo, figurato, che è stato da alcuni (compreso chi scrive) detto “metaforico”<sup>21</sup>.

Giacobinismo, quindi, come metafora, “immagine” della volontà collettiva popolare-nazionale: questo carattere, che un po’ impropriamente abbiamo definito metaforico<sup>22</sup>, è complicato dal rapporto con l’idea del Principe (altro concetto allusivo, figurato), dato che Gramsci dice che i giacobini furono «incarnazione categorica» del principe machiavelliano (Q 13, 1, 1559), il quale, non va dimenticato, a sua volta «rappresenta plasticamente e “antropomorficamente” il simbolo della “volontà collettiva”» (ivi, 1555). Siamo in presenza di un’evidente stratificazione di significati storici, politici, ideologici, che anche se non deve avvilire la nostra volontà di fare chiarezza su quanto Gramsci ha inteso dire, tuttavia ingarbuglia le cose. Probabilmente, molte difficoltà nascono dalla ricostruzione separata del concetto di giacobinismo, mentre l’unico modo per “azzeccare” questo “garbuglio” potrebbe essere seguire il metodo della “interconnessione concettuale”<sup>23</sup>: nel caso del giacobinismo, questa sarebbe con “volontà collettiva” e “popolo-nazione”, oltre che con “moderno Principe”.

Anche ammessa questa valenza speciale, figurata, e quindi in un certo senso “metastorica”, che il concetto di giacobinismo ha nell’elaborazione gramsciana, resta comunque difficile chiarire fino in fondo il perché di questo “amore” gramsciano per il giacobinismo. Propongo come ipotesi di lavoro una spiegazione di questo tipo<sup>24</sup>: il giacobinismo è una delle forme – indirette – in cui sopravvive nei *Quaderni* il leninismo di Gramsci, che da un certo punto di vista è residuale, nel senso che Gramsci ha ormai abbandonato il leninismo come prospettiva strategica, e questo abbandono è segnalato, nel linguaggio dei *Quaderni*, dal passaggio dalla “guerra manovrata” alla “guerra di posizione”.

Va però chiarito che Gramsci intende il leninismo non come leninismo-blanquismo (la minoranza illuminata e decisa che prende il potere con l’assalto al Palazzo d’Inverno), bensì come leninismo-giacobinismo: questo significa, come abbiamo visto, in primo luogo, alleanza strategica operai-contadini, città-campagna, un punto su cui Gramsci tiene fermo il suo discorso

21. Ho ripreso da Donzelli l’idea che Machiavelli sia per Gramsci la “grande metafora” con cui ripensare i nodi teorici che gli si presentano nella riflessione del carcere (cfr. C. Donzelli, *Introduzione* ad A. Gramsci, *Quaderno 13. Noterelle sulla politica del Machiavelli*, Einaudi, Torino 1981, p. XVI); così da Paggi l’affermazione che quella del giacobinismo sia per Gramsci «metafora per caratterizzare i compiti del partito nel periodo di transizione» (cfr. L. Paggi, *Giacobinismo e società di massa in Gramsci*, in *Il modello politico giacobino*, cit., pp. 225-6).

22. Accolgo le osservazioni critiche di F. Frosini – avanzate nella seduta di seminario in cui questa relazione è stata discussa – sul fatto che vi sia stato un utilizzo impreciso del termine “metafora”, che abbiamo usato in senso lato e non del tutto proprio.

23. Il criterio dell’“interconnessione concettuale” è da applicarsi tenendo conto però del carattere oggettivamente incompiuto, e insieme soggettivamente antisistemico, del pensiero gramsciano: nel senso in cui Gerratana affermava che l’incompiutezza dei *Quaderni* è da considerarsi “casuale”, in quanto dipendente da circostanze esterne, e nello stesso tempo “necessaria”, perché intrinseca alla logica interna del pensiero gramsciano (V. Gerratana, *Gramsci. Problemi di metodo*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. XII).

24. Cfr. R. Medici, *Giobbe e Prometeo. Filosofia e politica nel pensiero di Gramsci*, Alinea, Firenze 2002, p. 156.

meridionalista dal saggio sulla questione meridionale in poi. Anche se la «parola d'ordine» dell'alleanza politica tra operai e contadini, secondo quanto afferma Marcello Montanari, non concede spazio al «rimpianto» di una rivoluzione agraria mancata, rifiutando – sono le stesse parole di Gramsci – la «formula magica» della divisione del latifondo, né impedisce a Gramsci di vedere «la necessità dell'industrializzazione», e insiste piuttosto «sul problema della direzione politica dello sviluppo nazionale» e sul fatto che i modi e i tempi della formazione dello Stato unitario hanno escluso le masse contadine meridionali «dai meccanismi della rappresentanza e della decisione politica»<sup>25</sup>. Si dovrà poi riscontrare che le posizioni gramsciane sono tali da individuare in esse una vicinanza alle posizioni del più forte sostenitore, dentro il gruppo dirigente bolscevico, del “principio dell'alleanza”, Bucharin, che, come Paggi ha mostrato, otterrà da un certo momento in poi il consenso di tutto il gruppo dirigente del partito italiano, mentre Gramsci in un suo scritto dell'ottobre del 1924 ripeterà «in modo quasi testuale la interpretazione buchariniana della NEP»; del resto, osserva ancora Paggi che l'interpretazione gramsciana della dittatura del proletariato, presente negli scritti del carcere, presenta «forti elementi di connessione con la visione buchariniana» della costruzione del socialismo<sup>26</sup>.

Sembra comunque che il “nucleo caldo” di quella decisa valorizzazione che, come abbiamo visto, Gramsci nei *Quaderni* fa della nozione di giacobinismo e dell'esempio storico dei giacobini consista proprio nella loro politica agraria, nella loro egemonia-alleanza con la campagna (così come l'inclusione del contadiname nella vita statale era l'essenza della concezione del “giacobino” Machiavelli). Anche se poi occorre dire che non mancano, negli stessi *Quaderni*, accenni di una visione più critica, meno apologetica, del fenomeno giacobino, del quale Gramsci non manca di far notare il “limite” di classe (cfr. Q 13, 37, 1637; Q 19, 24, 2029-30) e anche alcuni aspetti degenerativi, che preludono a quello che egli stesso ha chiamato il «bizantinismo francese»: che consisterebbe in una particolare caratteristica della tradizione culturale francese, apparentemente «esemplare» nel presentare «i concetti sotto forma di azione politica», ma che secondo Gramsci dopo la Rivoluzione è rapidamente degenerata in «una nuova Bisanzio culturale». Questo perché la cultura francese, osserva Gramsci, oggi non è «panpolitica», ma «giuridica», e in essa si rivela una mentalità conservatrice, l'intenzione di dare «forma perfetta e stabile alle innovazioni che attua». Gli elementi di tale degenerazione, secondo Gramsci, erano già presenti e attivi «durante lo svolgersi del grande dramma rivoluzionario, negli stessi giacobini che lo impersonarono con maggior energia e compiutezza» (Q 10 II, 19, 1256-7, B).

Così, non è del tutto assente anche una considerazione storica più complessiva, che vede il giacobinismo, rilevato nei suoi invalicabili “limiti”, esse-

25. Cfr. M. Montanari, *L'unità d'Italia e la “questione meridionale”*, in *Studi su Gramsci. Americanismo democrazia e teoria della storia nei “Quaderni del carcere”*, Pensa Multimedia, Lecce 2002, pp. 159 ss.

26. Cfr. L. Paggi, *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese 1923-1926*, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 62-77 e 126-31.

re superato nel periodo che precede il 1848 dalla formula della «rivoluzione permanente» (la quale era sorta come «espressione scientificamente elaborata delle esperienze giacobine dal 1789 al Termidoro»: Q 13, 7, 1566). Gramsci non manca di sottolineare, qui come altrove, la natura arretrata della formula quarantottesca, propria di un periodo storico «in cui non esistevano ancora i grandi partiti politici di massa e i grandi sindacati economici e la società era ancora, per dir così, allo stato di fluidità sotto molti aspetti», e che, con il mutare del quadro storico dopo il 1870, sarà superata «nella scienza politica nella formula di egemonia civile» (*ibid.*). Ancora più chiaramente, Gramsci afferma nello stesso *Quaderno 13* che il giacobinismo e la formula della rivoluzione permanente di derivazione rivoluzionaria trovano il loro

“perfezionamento” giuridico-costituzionale nel regime parlamentare, che realizza, nel periodo più ricco di energie “private” nella società, l’egemonia permanente della classe urbana su tutta la popolazione, nella forma hegeliana del governo col consenso permanentemente organizzato (Q 13, 37, 1636, C).

Si tratta di un processo di lungo periodo, che dura fino all’epoca dell’imperialismo e alla guerra mondiale.

In conclusione, sembra non manchi nella riflessione gramsciana anche la visione di una relativa “arretratezza storica” del giacobinismo (nonché della sua prosecuzione teorico-politica nella teoria della rivoluzione permanente, che in implicita polemica con le posizioni trockiste Gramsci, come abbiamo visto, sottopone a critica). Diventa quindi ancora più arduo comporre in un tutto coerente la visione più storico-critica presente nel *Quaderno 13* con quella così decisa valorizzazione del modello giacobino che avviene “integralmente”, senza omissioni – Terrore incluso –, nel *Quaderno 19*: modello che è da Gramsci rivendicato nella sua assoluta validità. Sembra quasi, a questo proposito, che nella riflessione gramsciana il giacobinismo si presenti come una sintesi della Grande Rivoluzione nel suo insieme (i giacobini furono «il solo partito della rivoluzione in atto»: Q 19, 24, 2028): non perché Gramsci ne ignori le vicende successive e precedenti, ma perché il giacobinismo ne è ai suoi occhi il simbolo, l’essenza stessa, in un certo modo<sup>27</sup>.

Su questo, un’indagine più approfondita si renderebbe necessaria, in primo luogo per vedere meglio la questione della conoscenza storica di Gramsci e della concezione che da questa risulta della Rivoluzione francese. Questo, mentre rimanda ovviamente al problema delle fonti storiche di Gramsci (che come ho già detto, sono soprattutto Salvemini e Mathiez), nello stesso tempo conduce alla necessità di indagare più a fondo come si presenti, nel testo gramsciano, il concetto stesso di rivoluzione, che si potreb-

27. Infatti, se è vero, come ha scritto Burgio, che «agli occhi di Gramsci, la modernità sceglie la Francia rivoluzionaria per venire alla luce», e la Rivoluzione francese si rivela, «sin dai suoi esordi, esempio paradigmatico dell’espansività borghese», ciò è dovuto soprattutto ai giacobini, che Gramsci considera «campioni di realismo e concretezza» (Burgio, *Gramsci storico*, cit., pp. 76-7).

be individuare in quattro fondamentali varianti storico-teoriche: Rivoluzione francese, Rivoluzione bolscevica, rivoluzione permanente, rivoluzione passiva. Forse solo questa ulteriore e più ampia ricerca potrebbe permettere di chiarire perché, anche appurata la natura metastorica, e il carattere di “mito”, che il giacobinismo assume tra l’altro nel lessico dei *Quaderni*, proprio il giacobinismo (e non il bolscevismo) resti il termine forte del paragone storico giacobini-bolscevichi: e occorre notare a questo proposito che quando Gramsci scriveva, i giacobini erano – quale che fosse il giudizio sul loro operato – un partito rivoluzionario storicamente perdente, mentre i bolscevichi non erano ancora incorsi in alcuna sconfitta.

Quanto alla possibilità di individuare uno sviluppo della riflessione gramsciana in ordine al tema del giacobinismo, sembra in realtà che la concezione di Gramsci, divisa, come abbiamo visto, tra valorizzazione e ripensamento critico dell’esperienza giacobina (con un prevalere netto, però, del primo atteggiamento), si presenti già completa e formata all’inizio della stesura dei *Quaderni*, trovandosi la quasi totalità delle osservazioni fondamentali sul giacobinismo, quelle riprese nel *Quaderno 13* e nel *Quaderno 19*, presenti in prima stesura nel *Quaderno 1*: né l’esame delle varianti, tra i testi A e C, tra la prima e la seconda stesura comporta correzioni significative, non consistendo che in qualche variazione espressiva di secondaria importanza, e più in generale di una minore concisione della seconda stesura rispetto alla prima. Invece, in qualche caso si presentano come alquanto rilevanti i testi B, ai quali Gramsci ha affidato una delle sue considerazioni più significative sul giacobinismo, quella relativa ad armi e religione: in essa si concentra, in una sintesi alquanto densa, una tematica, quella della politica come esercizio, insieme, della forza e del consenso e delle forme che questo esercizio può o deve assumere, che possiamo individuare come uno dei fili conduttori della ricerca teorica e politica dei *Quaderni* complessivamente intesi (e, nello stesso tempo, uno dei nodi problematici più difficili da sciogliere).

Il testo gramsciano, come ogni studioso dei *Quaderni* ha imparato a proprie spese, non si presta ad essere letto semplicemente così come esso si presenta, deve essere scomposto e interpretato; occorre inoltre porsi il problema di ritrovare se vi siano linee evolutive all’interno della vasta materia: se vi siano, su questioni fondamentali, dei cambiamenti di opinione consistenti nell’arco di tempo che va dal 1929 al 1935. Questa in particolare è però impresa ardua, dati i complessi problemi di datazione delle singole parti, che lo stesso Gerrata ha dovuto affrontare nel suo lavoro di preparazione dell’edizione critica, e tenuto conto anche dei dubbi avanzati da Francioni sulla successione cronologica dei vari quaderni, in particolare il *Quaderno 1* e il *Quaderno 8*<sup>28</sup>. Date le molte difficoltà di una ricostruzione esatta in senso

28. Cfr. G. Francioni, *Proposte per una nuova edizione dei “Quaderni del carcere”. Seconda stesura*, in “IG Informazioni”, 2, 1992, pp. 85-186. In linea di massima, mi sembrano condivisibili le osservazioni che alle tesi di Francioni ha fatto G. Liguori (e ad esse rimando), il quale ha giustamente rilevato che le ipotesi da questi avanzate «rischiano di configurarsi solo come la rappresentazione di una interpretazione» (G. Liguori, *Le edizioni dei “Quaderni” tra filologia e*



cronologico delle annotazioni gramsciane dei *Quaderni*, il criterio principe per ordinare i materiali, a mio modo di vedere, resta quello dei vari livelli di scrittura (il confronto, cioè, fra testi di prima e seconda stesura e la valorizzazione dei testi di stesura unica)<sup>29</sup>.

È invece necessario rinunciare, a mio avviso, con l'opera gramsciana del carcere, a due canoni solitamente presenti, anche se spesso impliciti, nella ricostruzione storiografica del pensiero di un autore: quello della completezza o della coerenza sistematica delle opinioni (che nel caso di Gramsci non è considerata neppure un obiettivo) e quello che potrei chiamare il criterio della "maturazione progressiva"<sup>30</sup>. Se si tiene conto di come evolvono in negativo le condizioni di Gramsci nel periodo 1929-35, non è né certo né scontato che quanto egli pensava nella fase finale della stesura dell'opera fosse più meditato, più sentito, più approfondito di quanto aveva scritto sul medesimo argomento all'inizio (anzi, in qualche caso potremmo ipotizzare esattamente il contrario).

#### 4 Nota bibliografica

Tra gli studi utili per indagare il tema al centro del presente saggio segnalo L. Paggi, *Giacobinismo e società di massa in Gramsci*, e M. L. Salvadori, *Il giacobinismo nel pensiero marxista*, entrambi in M. L. Salvadori, N. Tranfaglia (a cura di), *Il modello politico giacobino*, La Nuova Italia, Firenze 1984; R. Medici, *La metafora Machiavelli. Mosca Pareto Michels Gramsci*, Mucchi, Modena 1990; V. Collina, *Giacobinismo e antigiacobinismo*, in S. Mastellone (a cura di), *Gramsci: i "Quaderni del carcere". Una riflessione politica incompiuta*, UTET, Torino 1997 (ma è da tener presente tutto il volume in questione); M. Gervasoni, *Antonio Gramsci e la Francia. Dal mito della modernità alla scienza della politica*, Unicopli, Milano 1998; R. Medici, *Giobbe e Prometeo. Filosofia e politica nel pensiero di Gramsci*, Alinea, Firenze 2000; M. Montanari, *Studi su Gramsci. Americanismo democrazia e teoria della storia nei "Quaderni del carcere"*, Pensa Multimedia, Lecce 2002; A. Burgio, *Gramsci storico. Una lettura dei "Quaderni del carcere"*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Per la messa a fuoco delle questioni filosofico-politiche discusse nei *Quaderni* segnalo W. L. Adamson, *Hegemony and Revolution. A Study of Gramsci Political and Cultural Theory*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1980; N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1990; M. Mar-

*politica*, in G. Baratta, G. Liguori, a cura di, *Gramsci da un secolo all'altro*, Editori Riuniti, Roma 1999, p. 232).

29. Su tutte queste questioni rimando alla ricostruzione complessiva dei problemi fatta da Liguori, *Le edizioni dei "Quaderni"*, cit., pp. 227-32.

30. Per quanto riguarda questo secondo criterio, il punto di riferimento è Rodolfo Mondolfo, che elencando una serie di criteri metodologici da adottare nella ricostruzione storica del pensiero filosofico, suggeriva anche quello della «evoluzione spirituale dei filosofi». Cfr. R. Mondolfo, *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1942, cap. 10, pp. 179 ss.

telli, *Gramsci filosofo della politica*, Unicopli, Milano 1996; D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico"*, Gamberetti, Roma 1997; R. Dore Soares, *Gramsci, o Estado e a Escola*, Unijuí, Ijuí, Rio Grande do Sul 2000; F. Fernández Buey, *Leyendo a Gramsci*, El Viejo Topo, s.e. (ma España 2001; M. Martelli, *Etica e storia. Croce e Gramsci a confronto*, La Città del Sole, Napoli 2001; D. Ragazzini, *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Moretti & Vitali, Bergamo 2002.

Per le questioni metodologiche e filologiche rinvio a G. Francioni, *Proposte per una nuova edizione dei "Quaderni del carcere". Seconda stesura*, in "IG Informazioni", 2, 1992; V. Gerratana, *Gramsci. Problemi di metodo*, Editori Riuniti, Roma 1997; G. Liguori, *Le edizioni dei "Quaderni" tra filologia e politica*, in G. Baratta, G. Liguori (a cura di), *Gramsci da un secolo all'altro*, Editori Riuniti, Roma 1999.

# Ideologia

di Guido Liguori

Affrontare la trattazione del lemma “ideologia” nei *Quaderni del carcere* vuol dire porsi dinanzi a due ordini di questioni. In primo luogo, occorre raffrontare la concezione gramsciana dell’ideologia con la concezione dell’ideologia di Marx e del marxismo prima di Gramsci, per vedere continuità e rotture che l’autore mantiene e introduce con la propria *interpretazione* del lemma. In secondo luogo, occorre fare i conti con la polisemicità del termine, in Gramsci e oltre Gramsci, nonché ricostruire la *famiglia di lemmi* in cui esso è inserito nei *Quaderni*.

Riguardo al primo aspetto, si tenterà di delineare una rapida ricostruzione dei significati con cui il lemma giunge fino a Gramsci (soprattutto nella tradizione marxista), come propedeutica all’intelligenza della teoria dell’ideologia dell’autore. Per il secondo aspetto, si cercherà di ricostruire storia e significati della presenza del termine nell’opera, nonché i lemmi diversi nei quali il concetto si articola.

## I

### Da Marx a Gramsci

È Gramsci stesso (Q 4, 35, 453-4, A) a ricordare, traendo spunto da un articolo apparso sul “Marzocco” (Q, 2641), l’«origine del concetto di “ideologia”», la cui genesi è da ricondurre al sensismo. Nel passo gramsciano l’uso alterno della maiuscola e della minuscola nella scrittura del lemma serve per distinguere la concezione degli *idéologues* («Ideologia» come «scienza delle idee») dall’uso successivo del termine («ideologia» come «sistema di idee»). Gramsci evidenzia l’*imprinting* materialistico-volgare che contraddistingue l’«Ideologia» (con la maiuscola) del movimento filosofico di matrice sensistica, non a caso accostato a Bucharin<sup>1</sup>, mentre ne sottolinea il distacco dal «Materialismo storico»: per Marx – afferma Gramsci – l’origine delle idee non è da ricercarsi nelle sensazioni, nella «fisiologia»; proprio da

1. Sulla teoria dell’ideologia del *Saggio popolare* cfr. G. Prestipino, *Tradire Gramsci*, Teti, Milano 2000, p. 36 e F. Tuccari, *Gramsci e la sociologia marxista di Nikolaj I. Bucharin*, in S. Mastellone, G. Sola (a cura di), *Gramsci: il partito politico nei “Quaderni”*, Centro editoriale toscano, Firenze 2001, pp. 146-7. Per Bucharin l’ideologia è un sistema di idee, sentimenti e norme di condotta di cui riafferma l’importanza in polemica con le concezioni deterministiche.

tale radice, criticata e respinta, verrebbe l'implicito «giudizio di valore» («di disvalore», corregge il testo C: Q II, 63, 1491) che ha il termine nei «fondatori della filosofia della prassi».

In realtà, le cose sono più complesse di quanto Gramsci qui veda. In merito alla genesi del concetto, egli non fa cenno al *marchio* negativo che per primo Napoleone impresso al termine, connotandolo parimenti di una forte politicità (ideologie come idee che hanno la pretesa di orientare la politica), quando «con tono sprezzante definì *ideologi* Destutt de Tracy e Volney, i quali avevano cercato di opporsi alle sue ambizioni imperiali», lasciando intendere che essi – in quanto intellettuali – sostituivano «considerazioni astratte alla politica *reale*»<sup>2</sup>.

In secondo luogo, e soprattutto, Gramsci non conosce probabilmente *L'ideologia tedesca*. Del libro, scritto da Marx ed Engels nel 1845-46 ma edito solo nel 1932, il primo capitolo, *Feuerbach*, era stato «pubblicato per la prima volta in lingua russa nel 1924 e successivamente (1926) in tedesco»<sup>3</sup>. Gramsci poté leggerlo o leggerne qualche recensione? Resta il fatto che non ve ne è traccia nella sua opera. Egli cioè non ha probabilmente a disposizione quello che oggi siamo abituati a considerare il luogo di nascita del moderno concetto di ideologia nella sua connotazione negativa marxiana e marxista. È in questo scritto, infatti, che leggiamo:

Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico<sup>4</sup>.

Come si vede, la *coupure* tra Marx e gli *idéologues* non era così totale come a Gramsci pareva. Certo, Marx ed Engels – riprendendo il termine in quanto anch'essi vogliono indagare la genesi delle idee – spostano la ricerca sul piano *storico-sociale*; ma il loro linguaggio lascia trasparire ancora una modalità di ragionamento modellata su quell'impianto *fisiologico* (la metafora della retina) che Gramsci considera non ricevibile<sup>5</sup>.

Se Gramsci probabilmente non conosceva *L'ideologia tedesca*, conosce bene – e utilizza – la marxiana *Prefazione del '59*, dove si legge:

Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche

2. R. Boudon, *L'ideologia. Origine dei pregiudizi*, trad. it. di G. De Paola, Einaudi, Torino 1991 (ed. or. 1986), p. 36. Cfr. anche K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, trad. it. di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1974 (ed. or. 1929), p. 80.

3. C. L. [Cesare Luporini], *Avvertenza* a K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, introduzione di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 1967<sup>2</sup>, p. XC.

4. Ivi, p. 13.

5. T. Eagleton, *Che cos'è l'ideologia*, trad. it. di S. Negrini, Il Saggiatore, Milano 1993 (ed. or. 1991), p. 118 ha affermato che nell'*Ideologia tedesca* vi è implicita un'altra concezione dell'ideologia: se «le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti» (Marx, Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 35), l'ideologia è «arma» consapevolmente al servizio di una classe.

della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo<sup>6</sup>.

Frosini ha rilevato<sup>7</sup> come qui Marx voglia mettere in guardia lo studioso dal confondere lo studio scientifico delle «condizioni economiche della produzione» con la loro rappresentazione ideologica. Si può aggiungere che tale lettura *negativa* dell'ideologia sembra confermata dal prosieguo stesso del testo di Marx: «Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa»<sup>8</sup>. È vero però anche che l'affermazione di Marx secondo la quale le “forme ideologiche” permettono di “concepire” e “combattere” il conflitto delle classi in lotta è altra cosa rispetto alla secca concezione del 1845-46, quando l'ideologia era vista in termini *unicamente* negativi. Qui «c'è una notevole correzione rispetto alle ideologie equiparate nel 1845-46 soltanto a una coscienza distorta, “capovolta”, del mondo reale. Non è detto che tale natura di immagini capovolte l'abbiano sempre»<sup>9</sup>. Accanto, cioè, alla dicotomia scienza-ideologia, Marx sembra (sincreticamente) prospettare una concezione delle forme ideologiche che non hanno connotati negativi, ma appaiono utili e necessarie. È sufficiente per dire che vi sono dunque in Marx almeno<sup>10</sup> due teorie dell'ideologia, o quantomeno due facce della stessa? A mio avviso sì. E non sarà dunque un caso che proprio di qui prenderà le mosse Gramsci per la sua concezione in positivo della teoria delle ideologie, sia pure grazie a un'interpretazione *dilatata* del passo in questione.

Troviamo un'“appendice” quanto mai interessante a questo discorso delle *due facce* dell'ideologia nei «fondatori della filosofia della prassi» in una lettera del vecchio Engels a Franz Mehring (in data 14 luglio 1893). È il luogo in cui si trova l'espressione, poi divenuta canonica, dell'ideologia come “falsa coscienza”, che larga diffusione ebbe grazie proprio a Mehring e alla sua fortunata *Storia della socialdemocrazia tedesca*<sup>11</sup>, che anche Gramsci avrebbe potuto facilmente leggere. Scrive Engels:

6. K. Marx, *Prefazione* a Id., *Per la critica dell'economia politica*, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma 1974<sup>3</sup> (ed. or. 1859), p. 5.

7. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui “Quaderni del carcere”*, Carocci, Roma 2003, p. 90.

8. Marx, *Prefazione*, cit., p. 5.

9. N. Merker, *Introduzione* a K. Marx, F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma 1986, p. 21.

10. In Marx vi sarebbe anche una concezione dell'ideologia come visione errata della realtà in dipendenza del particolare punto di vista dell'attore (cfr. Boudon, *L'ideologia*, cit., p. 62). R. Finelli, *Introduzione* a L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, trad. it. di M. T. Ricci, a cura di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma 1997 (ed. or. 1969-70), pp. XV-XVI ha sostenuto che nel *Capitale* Marx propone «una diversa e più coerente concezione dell'ideologia», che definisce ideologico «l'effetto di dissimulazione che il processo sociale di produzione e di riproduzione del capitale mette in atto nei confronti di se stesso»; si tratterebbe però di un «Marx segreto che va ancora ben definito e ricostruito».

11. La lettera di Engels venne pubblicata da Mehring per la prima volta nell'edizione tedesca della sua *Geschichte* nel 1898.

L'ideologia è un processo che è compiuto, è vero, dal cosiddetto pensatore con coscienza, ma con una falsa coscienza. Le vere forze motrici che lo muovono gli rimangono sconosciute; altrimenti non si tratterebbe appunto di un processo ideologico<sup>12</sup>.

Siamo sulla linea dell'*Ideologia tedesca*, appena condita da un aroma proto-freudiano, che non elimina i problemi aperti dalla definizione del 1845-46: ad esempio, viene da chiedersi, se si parla di "falsa coscienza" si presuppone la possibilità di una "vera coscienza" che non sia immediatamente "scienza"? Ma è qui più importante soffermarsi su un altro aspetto: nella lettera di Engels vi è anche – in linea con quanto egli andava facendo in quegli anni per correggere il determinismo economicistico del pensiero marxiano e marxista, attività che Gramsci conosce, apprezza e valorizza nei *Quaderni* – la seguente affermazione:

la stupida rappresentazione degli ideologi, secondo cui, poiché noi neghiamo alle diverse sfere ideologiche che hanno una funzione nella storia, un'evoluzione storica indipendente, negheremo ad esse anche ogni *efficacia storica*. Vi è qui alla base la banale rappresentazione non dialettica di causa e effetto come poli che si oppongono l'un l'altro in modo rigido, l'assoluta ignoranza dell'azione e reazione reciproca. Il fatto che un fattore storico, non appena generato da altre cause in ultima istanza economiche, reagisce a sua volta e può esercitare una pressione sull'ambiente che lo circonda e perfino sulle sue proprie cause, questi signori lo dimenticano spesso in modo quasi premeditato<sup>13</sup>.

Ideologi sembrano qui essere per Engels coloro i quali negano l'«efficacia storica» delle ideologie, la loro autonomia relativa, la loro azione, con cui è possibile incidere sull'"ambiente" e persino modificare le "vere motrici", gli assetti del mondo socio-economico. Sono concetti che giungono a Gramsci anche tramite Labriola, fin dagli anni del "Grido del popolo", dove il giovane socialista sardo pubblica il terzo paragrafo del saggio *Del materialismo storico* (in cui si ragiona appunto sul concetto di "ultima istanza"), intitolandolo *Le ideologie nel divenire storico*<sup>14</sup>. Ma già con Engels siamo a un passo da Gramsci, dall'inizio del suo discorso sull'ideologia. È combinando una lettura *dilatata* della *Prefazione del '59* con le fondamentali *Tesi su Feuerbach* e con la lezione dell'ultimo Engels che Gramsci giunge nei *Quaderni* alla sua concezione *positiva* dell'ideologia<sup>15</sup>. Tuttavia, se Gramsci trova già nell'ultimo Engels un piedistallo per la sua "riabilitazione" del concetto di ideologia,

12. F. Engels, *Engels a Franz Mehring a Berlino*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 109, su cui ha richiamato l'attenzione D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico"*, Gamberetti, Roma 1997, p. 214.

13. Engels, *Engels a Franz Mehring*, cit., p. III.

14. Cfr. L. Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe*, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 18 ss.

15. Il giovane Gramsci riceve una molteplicità di influssi che concorrono a condurlo verso una originale concezione dell'ideologia tramite un complesso lavoro di assimilazione/distinzione: oltre a Marx, Engels e Labriola, un ruolo fondamentale hanno autori come Sorel e Croce, ma anche Barbusse (cfr. Paggi, *Antonio Gramsci*, cit., p. 158) e Pareto.

va detto che la tradizione marxista giunge prima di lui a usare – pur senza un’adeguata tematizzazione – un concetto di ideologia molto diverso da quello del 1845-46. Qualche accenno sembra compaia già in Eduard Bernstein<sup>16</sup>. È però col marxismo russo che si afferma un uso nuovo e positivo del lemma. Per fare solo l’esempio più noto, nel *Che fare?* Lenin scrive:

la questione si può porre *solamente così*: o ideologia borghese o ideologia socialista. Non c’è via di mezzo (poiché l’umanità non ha creato una “terza” ideologia, e, d’altronde, in una società dilaniata dagli antagonismi di classe, non potrebbe mai esistere una ideologia al di fuori o al di sopra delle classi). Ecco perché *ogni* menomazione dell’ideologia socialista, *ogni allontanamento* da essa implica necessariamente un rafforzamento dell’ideologia borghese [...] l’ideologia borghese è ben più antica di quella socialista, essa è meglio elaborata in tutti i suoi aspetti e possiede una quantità *incomparabilmente maggiore di mezzi di diffusione*<sup>17</sup>.

Ideologia contro ideologia, persino con un accenno di teoria degli “apparati ideologici”, all’insegna di un soreliano “spirito di scissione” assoluto e totale. Non sembri strano accostare Lenin e Sorel: due autori diversissimi, che contribuirono in modo rilevante a formare in Gramsci quell’attenzione specifica all’elemento della soggettività rivoluzionaria che ne costituì uno dei tratti distintivi. Non sorprende che, accanto a un uso più tradizionale e spregiativo del termine, vi siano nel giovane Gramsci formulazioni vicine a quelle di Lenin<sup>18</sup>, come quando egli definisce, nel marzo 1918, «il presidente Wilson, i massimalisti russi [...] estremo anello logico delle ideologie borghesi e proletarie»<sup>19</sup>.

Per il giovane Gramsci la concezione dell’ideologia in Marx (quella che oggi consideriamo *classica*, nell’accezione di visione distorta della realtà) è inaccettabile: Marx stesso è un ideologo, non può non esserlo, poiché se da un lato egli «irride le ideologie», dall’altro «è ideologo in quanto uomo politico attuale, in quanto rivoluzionario»<sup>20</sup>. Compare già qui una distinzione, destinata a essere riproposta, con altro spessore, nei *Quaderni*, tra *due* semantiche del lemma: «le ideologie sono risibili quando sono pura chiacchiera, quando sono rivolte a creare confusione, ad illudere e asservire energie sociali, potenzialmente antagonistiche», ed è contro queste che – per

16. Lo afferma Eagleton, *Che cos’è l’ideologia*, cit., pp. 125 e 131, senza soffermarsi però sull’argomento.

17. V. I. Lenin, *Che fare?*, trad. it. di L. Amadesi, Editori Riuniti, Roma 1969<sup>2</sup> (ed. or. 1905), pp. 73-5.

18. Più che a un rapporto di filiazione diretta, penso a un uso divenuto consuetudinario nel socialismo internazionale.

19. A. Gramsci, *Wilson e i massimalisti russi*, 2 marzo 1918, ora in Id., *La città futura 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1982, p. 691. Nello stesso articolo compare l’attenzione per i «rapporti nuovi tra le ideologie e l’economia» (ivi, p. 690). Riguardo all’uso del termine nell’accezione di “teoria politica”, Gramsci scrive – in *La rivoluzione contro il “Capitale”*, 24 dicembre 1917, ora ivi, p. 511 – che «i fatti hanno superato le ideologie», riferendosi a Rivoluzione russa e pensiero marxiano e marxista.

20. Id., *Astrattismo e intransigenza*, 11 maggio 1918, in Id., *Il nostro Marx 1918-1919*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1984, p. 17.

Gramsci – si scaglierebbe Marx. Il quale però, «come rivoluzionario, cioè uomo attuale di azione, non può prescindere dalle ideologie e dagli schemi pratici, che sono entità storiche potenziali, in formazione»<sup>21</sup>.

## 2

**Gramsci e Marx (e Croce)**

Se si sfogliano i primi tre quaderni gramsciani alla ricerca della ricorrenza del lemma “ideologia” ci si trova davanti a un uso diffuso e variegato, ma apparentemente poco significativo, nel senso che il termine compare ma non è concettualizzato. Conviene rimandare questo esame, passando ad affrontare – in continuità con quanto sopra esposto – il *Quaderno 4* (coevo ai precedenti), dove Gramsci fa i conti con la teoria dell’ideologia di Marx (e di Croce). Non prima di aver segnalato, però, come un breve passo della *Prefazione del '59* compaia già in Q 1, 113, 100-1, A, in riferimento alla storia del diritto penale. Gramsci cita a memoria e traduce in modo approssimativo, salvo poi correggere dopo aver tradotto nel *Quaderno 7* parte dello scritto marxiano (Q, 2523). Resta il fatto che ha ben presente il testo in questione, che costituirà nei *Quaderni* il luogo marxiano più frequentato, insieme alle *Tesi su Feuerbach*.

È negli *Appunti di filosofia. Materialismo e idealismo. Prima serie* che Gramsci inizia il confronto con il marxismo e lo scontro con Croce. Esso ha per posta anche il tema dell’ideologia, che viene anzi indicato tra i primi:

Per gli idealisti: vedere quali elementi del marxismo sono stati assorbiti “esplicitamente”, cioè confessatamente. Per esempio, il materialismo storico come canone empirico di ricerca storica del Croce [...] il valore delle ideologie ecc. (Q 4, 3, 422)<sup>22</sup>.

L'intento di Gramsci è in primo luogo quello di “difendere” Marx dalla distorta e interessata lettura fattane da Croce, che da una parte, negli *Elementi di politica*, affermava che «il fondatore della filosofia della praxis» aveva ridotto le superstrutture ad «apparenza e illusione» e dall'altra – scrive Gramsci – si appropriava di una parte della teoria dell’ideologia di impronta marxiana:

Il punto che più interessa di esaminare è quello delle “ideologie” e del loro valore: rilevare le contraddizioni in cui Croce cade a questo proposito. Nel volumetto *Elementi di politica* il Croce scrive che per Marx le “superstrutture” sono apparenza e illusione e di ciò fa un torto a Marx [...] La teoria di Croce sulle ideologie, ripetuta

21. *Ibid.* Non posso soffermarmi sulla ricezione nel giovane Gramsci del concetto crociano di religione o fede, fondamentale per gli sviluppi futuri (cfr. *infra*, nota 34). Cfr. ad esempio Id., *Il Sillabo ed Hegel*, 15 gennaio 1916, ora in Id., *Cronache torinesi 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1980, p. 71: «ogni uomo ha una sua religione, una sua fede».

22. Nel prosieguo del brano Gramsci scrive: «Il marxismo aveva due compiti: combattere le ideologie moderne nella loro forma più raffinata e rischiarare le masse popolari». Esso è risultato inadeguato per combattere «le altre ideologie delle classi colte» (*ibid.*).



recentemente nella recensione apparsa sulla “Critica” del volumetto del Malagodi, è di evidente origine marxista: le ideologie sono costruzioni pratiche, sono strumenti di direzione politica, sebbene essa non riproduca della dottrina marxista che una parte, la parte critico-distruttiva. Per Marx le “ideologie” sono tutt’altro che illusioni e apparenza; sono una realtà oggettiva ed operante, ma non sono la molla della storia, ecco tutto. Non sono le ideologie che creano la realtà sociale, ma è la realtà sociale, nella sua struttura produttiva, che crea le ideologie. Come Marx potrebbe aver pensato che le superstrutture sono apparenza ed illusione? Anche le sue dottrine sono una superstruttura. Marx afferma esplicitamente che gli uomini prendono coscienza dei loro compiti nel terreno ideologico, delle superstrutture, il che non è piccola affermazione di “realtà”: la sua teoria vuole appunto anch’essa “far prendere coscienza” dei propri compiti, della propria forza, del proprio divenire a un determinato gruppo sociale. Ma egli distrugge le “ideologie” dei gruppi sociali avversi, che appunto sono strumenti pratici di dominio politico sulla restante società: egli dimostra come esse sono prive di senso, perché in contraddizione con la realtà effettuale (Q 4, 15, 436-7, *Croce e Marx*, A).

La nota è strategica ai fini del nostro studio. Infatti:

1. Gramsci afferma che Croce trae dal marxismo solo una parte della teoria dell’ideologia, quella «critico-distruttiva», sostenendo che esse sono «costruzioni pratiche» e «strumenti di direzione politica». Una visione ristretta, ma che Gramsci non respinge. Dunque anche per il marxismo le ideologie sono «costruzioni pratiche, sono strumenti di direzione politica».
2. L’espressione qui usata da Gramsci – «Non sono le ideologie che creano la realtà sociale, ma è la realtà sociale, nella sua struttura produttiva, che crea le ideologie» – suona abbastanza simile a quella dell’*Ideologia tedesca*, che recita: «Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza»<sup>23</sup>: non è in discussione l’adesione di fondo alla “concezione del mondo” marx-engelsiana, ma la sua *interpretazione*.
3. Per Marx, dice Gramsci, «le “ideologie” sono tutt’altro che illusioni e apparenza; sono una realtà oggettiva ed operante», anche se non sono «la molla della storia»: la lettera di Engels del 1893 respingeva la tesi della non efficacia storica delle ideologie; Gramsci appoggia la propria interpretazione alla *correzione antideterministica* che l’ultimo Engels apporta al marxismo.
4. Viene richiamato il Marx del 1859, che Gramsci *dilata* notevolmente, fondandovi la possibilità di una concezione *positiva* dell’ideologia. Il marxismo, così, diventa una ideologia tra le altre, avente lo scopo di “far prendere coscienza” a una classe, il proletariato.
5. La parte critica della teoria dell’ideologia di Marx è da riservare – per Gramsci – alle teorie avversarie, «strumenti pratici di dominio politico» e «prive di senso, perché in contraddizione con la realtà effettuale». Se si va a confrontare il corrispondente testo C (Q 10 II, 41 XII, 1318 ss.) del passo in esame, la differenza tra il marxismo e «le altre ideologie» viene ancor meglio individuata grazie al fatto che queste sono «inorganiche perché contraddittorie, perché dirette a conciliare interessi opposti e contraddittori»,

23. Marx, Engels, *L’ideologia tedesca*, cit., p. 13.

mentre il marxismo «non tende a risolvere pacificamente le contraddizioni [...] anzi è la stessa teoria di tali contraddizioni».

L'ideologia non è in sé negativa, ma non tutte le ideologie sono uguali. Esse costituiscono il terreno comune e necessario della coscienza e anche della conoscenza<sup>24</sup>, ma la superiorità dell'ideologia marxista è data dalla consapevolezza del proprio carattere non assoluto e non eterno: consapevolezza di *parzialità*, legata come è a una classe e a un momento storico. Il marxismo è una ideologia tra le altre, ma a differenza delle altre non nega le contraddizioni, anzi le palesa, le analizza. Ha in comune con le altre ideologie il rivestire una determinata *utilità* per un gruppo sociale, ma non si spaccia per qualcosa al di sopra o al di là della storia. Rielaborando un altro testo di questo quaderno (Q 4, 24, 442-3), in seconda stesura Gramsci scriverà:

La filosofia della praxis non solo pretendeva di spiegare e giustificare tutto il passato, ma di spiegare e giustificare storicamente anche se stessa, cioè era [...] la liberazione totale da ogni "ideologismo" astratto (Q 16, 9, 1864).

Allorquando il marxismo dimentica la sua specificità (ad esempio nel caso del *Saggio popolare*), esso finisce col divenire «una ideologia nel senso peggiore, cioè una verità assoluta ed eterna» (Q 4, 40, 466). Storicamente, le ideologie sono cosa ben diversa a seconda se sono "necessarie" e "organiche" o meno. E non è questione che riguardi solo il marxismo. Infatti, rileva Gramsci, erroneamente

si dà il nome di ideologia sia alla sovrastruttura necessaria di una determinata struttura, sia alle elucubrazioni arbitrarie di determinati individui. Il senso peggiore della parola è diventato estensivo e ciò ha modificato e snaturato l'analisi teorica del concetto di ideologia (Q 7, 19, 868, B).

Occorre distinguere – continua la nota – «tra ideologie storicamente organiche, che sono cioè necessarie a una certa struttura, e ideologie arbitrarie, razionalistiche, "volute"». Non si tratta solo del marxismo o delle ideologie storicamente "progressive". Perché, aggiunge Gramsci, «in quanto storicamente necessarie [...] esse "organizzano" le masse umane, formano il terreno in cui gli uomini si muovono, acquistano coscienza della loro posizione, lottano ecc.» (Q 7, 19, 869). Eccoli tornati alla *Prefazione del '59*, che qui Gramsci parafrasa e interpreta alla luce delle sue convinzioni. Le ideologie "organizzano" le masse: divengono addirittura *soggetto*, sia pure limitatamente a questo brano.

Nella "battaglia" per ribadire la «validità delle ideologie», Gramsci si appella anche ad altri luoghi di Marx, dal *Capitale* e dal *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* (cfr. Q, 2755):

24. Sul valore gnoseologico della teoria gramsciana dell'ideologia e sul superamento che essa realizza della dicotomia razionalistica scienza/ideologia cfr. F. Frosini, *Il "ritorno a Marx" nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci (1930)*, in "Problemi", III, 1998, soprattutto p. 124; Id., *Gramsci e la filosofia*, cit., pp. 89 ss. Cfr. anche le considerazioni sul marxismo come ideologia *supra*, *Filosofia della praxis*, di F. Frosini, pp. 101 ss.

*Validità delle ideologie.* Ricordare la frequente affermazione che fa il Marx della “solidità delle credenze popolari” come elemento necessario di una determinata situazione [...] Altra affermazione del Marx è che una persuasione popolare ha spesso la stessa energia di una forza materiale o qualcosa di simile e che è molto significativa. L'analisi di queste affermazioni credo porti a rafforzare la concezione di “blocco storico”, in cui appunto le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma, distinzione di forma e contenuto meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali (Q 7, 21, 869, B).

Gramsci qui può “usare” Marx perché equipara ideologia e “senso comune”. Siamo cioè nell'ambito di una lettura antideterministica e antieconomicistica di Marx, a cui si aggiunge la «solidità delle credenze popolari», delle quali per altro Gramsci non mancherà di vedere i risvolti pericolosi, pure se risultano “utili” nelle fasi di sconfitta e ripiegamento. Il suo obiettivo è liberare il marxismo dalle “incrostazioni” economicistiche:

*Struttura e superstruttura.* Economia e ideologia. La pretesa (presentata come postulato essenziale del materialismo storico) di presentare ed esporre ogni fluttuazione della politica e dell'ideologia come una espressione immediata della struttura, deve essere combattuta teoricamente come un infantilismo primitivo (Q 7, 24, 871, B).

È la polemica contro Bucharin e contro il “marxismo ortodosso” della Terza Internazionale, concausa delle fallimentari “svolte” politiche di quegli anni. Nella sua rivalutazione delle ideologie, Gramsci è comunque sempre attento a condurre una lotta su due fronti, contro l'economicismo da una parte e contro l'ideologismo dall'altra, cioè contro la tendenza a sopravvalutare tanto le «cause meccaniche» che «l'elemento “volontario” e individuale» (Q 4, 38, 456, A). Tuttavia, il suo tentativo di elaborare una teoria innovativa ma che non rompa i ponti con Marx non può nascondere il sostanziale *scarto* che Gramsci compie rispetto al pensatore tedesco. Del quale, senza saperlo (poiché non conosce *L'ideologia tedesca*), mette in luce una contraddizione: non si può affermare che l'ideologia indichi una visione distorta della realtà (nel 1845-46) e farne poi il terreno di una fondamentale “presa di coscienza” (nel 1859). Gramsci non percepisce tale contraddizione perché non conosce il manoscritto lasciato alla «critica roditrice dei topi»<sup>25</sup>, ma anche perché riclassifica la teoria *negativa* dell'ideologia come a carico dei soli “gruppi avversari”. La teoria *positiva* dell'ideologia, che vedremo nei *Quaderni* come concezione del mondo e luogo di costituzione della soggettività collettiva, riguarda in realtà tutti i “gruppi sociali”, perché intorno ad essa ruota la “guerra di posizione” e la lotta per l'egemonia che attraversa l'intera società.

25. Così lo stesso Marx nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 6 (traduzione modificata).

### 3 Il lemma “ideologia”

Ho già fatto cenno alla accentuata polisemicità di “ideologia”. Terry Eagleton<sup>26</sup> ha enumerato sei differenti modi di usare il lemma, Ferruccio Rossi-Landi<sup>27</sup> undici. Entrambi fanno riferimento a Gramsci, lo considerano un autore fondamentale per la ridefinizione del significato della parola. Cercando di studiare come il nostro autore usi il termine e i suoi derivati non mi rifarò ad alcuna delle *gabbie* interpretative esistenti. Segnalo però che la distinzione di fondo che molti studiosi dell’ideologia sembrano accettare è quella tra ideologia come falsa coscienza e ideologia come visione o concezione del mondo. Gramsci si situa soprattutto, anche se non esclusivamente, sul secondo versante.

Per ricostruire l’uso del termine nei *Quaderni* esaminerò prima le accezioni in cui il lemma compare, quindi la famiglia di lemmi e concetti in cui è inserita. La concezione gramsciana dell’ideologia, infatti, può essere ricostruita solo se si prendono in considerazione anche altri lemmi, quali concezione del mondo, filosofia, conformismo, religione, fede, senso comune, folklore ecc. Tutti meriterebbero una trattazione *ad hoc*, qui impossibile; accennerò solo ad alcuni, mentre mi soffermerò maggiormente su altri, che con “ideologia” intrattengono un rapporto tanto stretto da non poter essere non solo eluso, ma neanche rinviato.

Torniamo al *Quaderno 1*. Abbiamo detto che il lemma in questione e i suoi derivati sono presenti spesso in modo apparentemente poco significativo, nel senso che Gramsci usa la parola in modo *corrente*, anche se con delle “impennate” di senso. Ad esempio – sono quasi tutti testi A – parla degli «atteggiamenti ideologici» di Ojetti (Q 1, 24, 18); della «ideologia (il mito dell’America)» determinata dal fenomeno migratorio (Q 1, 43, 33); del fatto che in ogni regione italiana «esistono gruppi e gruppetti caratterizzati da motivi ideologici e psicologici propri» (Q 1, 43, 33); della sfera della cultura in cui «i diversi strati ideologici si combinano variamente» (Q 1, 43, 34); delle «città del silenzio», dove «esiste una unità “urbana” ideologica contro la campagna» (Q 1, 43, 35); oppure osserva che «quando la classe dominante ha esaurito la sua funzione, il blocco ideologico tende a sgretolarsi» (Q 1, 44, 42); o che «il Partito d’Azione era implicitamente antifrancesese per l’ideologia giacobina mazziniana» (Q 1, 44, 43). Siamo appena a p. 43, potrei continuare. Nel *Quaderno 1*, dunque, il termine ricorre frequentemente, in contesti e modalità più o meno occasionali, più o meno interessanti (gli ultimi due esempi hanno ben altro spessore dei precedenti). Cerchiamo di avanzare una classificazione, per capire cosa “ideologia” significasse non solo nel linguaggio filosofico di Gramsci e della sua epoca, ma nel loro linguaggio corrente, in cui gramscianamente sappiamo si esprime una “concezione del mondo”.

26. Eagleton, *Che cos’è l’ideologia*, cit., pp. 52 ss.

27. F. Rossi-Landi, *Ideologia*, Mondadori, Milano 1982<sup>2</sup>, pp. 37 ss.

Va detto innanzitutto che anche in Gramsci è presente un uso spregiati-vo del termine, che definirei “napoleonico”. Troviamo scritto: «Tutto il resto è romanzo ideologico, d’appendice» (Q 1, 143, 129); «Il Boullier, che si pone da un puro punto di vista ideologico, non capisce niente della quistione» (Q 1, 144, 129, B); «Ciò che è strano è che dei marxisti ritengano superiore la “razionalità” alla “politica”, la astrazione ideologica alla concretezza economica» (Q 1, 151, 134); «come se ciò che è stato ed è stato distrutto non sia altrettanto “ideologico”, “astratto”, “convenzionale”, ecc.» (Q 2, 91, 249, B); «ogni gruppo può richiamarsi a uno di questi filoni tradizionali, distinguendo tra fatti reali e ideologia» (Q 3, 62, 342, B); «il “pensiero sociale” cattolico [...] in quanto elemento ideologico oppiaceo» (Q 5, 7, p. 546, B); «si tratta di “ideologia”, di tendenza pratico-politica unilaterale, che non può dare fondamento a una scienza» (Q 8, 27, 958, A); «fanatismo ideologico» (Q 9, 104, 1167); «Il difetto massimo di tutte queste interpretazioni ideologiche del Risorgimento» (Q 9, 107, 1171); «Comprendere [...] la posizione e le ragioni dell’avversario [...] significa appunto essersi liberato dalla prigione delle ideologie (nel senso deteriore, di cieco fanatismo ideologico)» (Q 10 II, 24, 1263, B).

L’ideologia “nel senso deteriore del termine” è dunque presente, nei primi quaderni, in una vasta gamma di casi; ma presente è anche, fin da questi primi anni di riflessione carceraria, l’ideologia intesa come sistema di idee politiche. In Q 4, 15, 436 la riflessione di Gramsci incrocia quella di Croce recensore del libro di Giovanni F. Malagodi *Le ideologie politiche* (1928), conservato tra i libri del carcere (Q, 2631). “Ideologia” è usato da Gramsci anche nel senso di ideologia politica. Egli parla di «ideologia mazziniana» (Q 1, 44, 43); di giacobini che «seguivano una certa ideologia» (Q 1, 46, 61); di romanzo «a caratteri spiccatamente ideologico-politico, di tendenza democratica, legato alle ideologie quarantottesche» (Q 3, 78, 358); di «ideologia liberale» (Q 6, 81, 752, B). Ma il riferimento può essere anche politico in senso lato: avremo così l’«ideologia massonica» (Q 1, 157, 138) e l’«ideologia puritana» (Q 1, 158, 138), l’«ideologia meridionale» (Q 1, 44, 46) e l’«ideologia patriottica» (Q 2, 107, 254) o l’«ideologia legata alla tradizione di Roma» (Q 4, 67, 512).

Il lemma è usato anche in riferimento a ceti e gruppi sociali. Particolarmente interessante mi sembra Q 1, 43, 33, dove Gramsci – nell’ambito della sua ricognizione sulle “riviste tipo” – afferma:

in ogni regione, specialmente in Italia, data la ricchissima varietà di tradizioni locali, esistono gruppi e gruppetti caratterizzati da motivi ideologici e psicologici propri; “ogni paese ha o <ha> avuto il suo santo locale, quindi il suo culto e la sua cappella”. La elaborazione unitaria di una coscienza collettiva domanda condizioni e iniziative molteplici. La diffusione da un centro omogeneo di un modo di pensare e di operare omogeneo è la condizione principale, ma non deve essere e non può essere la sola. Un errore molto diffuso consiste nel pensare che ogni strato sociale elabori la sua coscienza e la sua cultura allo stesso modo, con gli stessi metodi, cioè i metodi degli intellettuali di professione.

Se si legge con attenzione il passo, mi sembra se ne possa dedurre che: a) Gramsci collega l’ideologia alla religione (popolare), al folclore e (più avan-

ti nella nota) al senso comune; *b*) egli auspica una “coscienza collettiva” che superi e sostituisca l’ideologia dominante e ritiene che per far ciò sia necessaria un’azione organizzata che sappia dialetticamente tener conto del “senso comune” al fine però di superarlo; *c*) «ogni strato sociale» ha «la sua coscienza e la sua cultura», cioè la sua ideologia.

L’ideologia, dunque, non è solo strettamente politica, ma individua un gruppo o strato sociale. Altre tracce di questo modo di intendere il lemma (come “ideologia sociale”) sono del resto presenti in questi quaderni su cui abbiamo concentrato l’analisi e oltre. In Q 1, 107, 98, B, a proposito dell’America Latina, si afferma che «la massoneria e la Chiesa positivistica sono le ideologie e le religioni laiche della piccola borghesia urbana»; in Q 3, 153, 405 si afferma che *Il conte di Montecristo* riassume «l’ideologia popolare intorno all’amministrazione della giustizia». Più avanti troveremo l’espressione, dal sapore *leninista*, di «ideologia proletaria» (Q 6, 168, 820, B).

L’indagine iniziale sul ruolo dell’ideologia è strettamente legata alla religione. Ancora, e non a caso, negli *Appunti di filosofia 1*, si legge: «che la scienza sia una superstruttura è dimostrato dal fatto che essa ha avuto periodi interi di eclisse, scacciata da un’ideologia dominante, la religione soprattutto» (Q 4, 7, 430)<sup>28</sup>. L’espressione «ideologia dominante» era già comparsa in Q 3, 34, B. Ma conta soprattutto rilevare come nel ragionamento gramsciano, accanto alle ideologie in senso deteriore e alle ideologie politiche, è fin dall’inizio presente una concezione dell’ideologia come sistema di idee non immediatamente politico, ma visione o concezione del mondo più *larga*. Riflettendo sulla religione come sul romanzo d’appendice, sul Mezzogiorno come sull’America meridionale, i *Quaderni* cercano di mettere a fuoco come si forma una ideologia *diffusa*, non solo “politica”, essenziale per la conquista e il mantenimento del potere, sapendo che «quando la classe dominante ha esaurito la sua funzione, il blocco ideologico tende a sgretolarsi» (Q 1, 44, 42).

«Blocco ideologico» è concetto che Gramsci approfondisce nel *Quaderno 3*, interrogandosi su come sia articolata la «struttura ideologica»<sup>29</sup> di una classe dominante:

Uno studio di come è organizzata di fatto la struttura ideologica di una classe dominante: cioè l’organizzazione materiale intesa a mantenere, a difendere e a sviluppare il “fronte” teorico o ideologico [...] La stampa è la parte più dinamica di questa struttura ideologica, ma non la sola: tutto ciò che influisce o può influire sull’opinione pubblica direttamente o indirettamente le appartiene: le biblioteche, le scuole, i circoli e

28. Non posso soffermarmi sulla questione interessantissima del rapporto ideologia-scienza in Gramsci, né su quello dell’ideologia *della* scienza. Oltre a rimandare ancora al lavoro di Frosini, rinvio *infra*, al capitolo *Traduzione e traducibilità* di Derek Boothman.

29. A proposito di “struttura ideologica”: nei *Quaderni* compaiono diverse espressioni simili, da «fronte ideologico» (Q 7, 26, 875, A) a «sfera ideologica» e «terreno ideologico» (Q 11, 16, 1407, C), da «comunità ideologica» e «panorama ideologico» (Q 11, 12, 1392, C) a «mondo ideologico» (Q 11, 12, 1394). Non compare «apparato ideologico». Ma Gramsci scrive: «la realizzazione di un apparato egemonico [...] crea un nuovo terreno ideologico» (Q 10 II, 12, 1250, C). Sull’espressione “mondo ideologico” ha richiamato l’attenzione G. Baratta, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2003, p. 167.

clubs di vario genere, fino all'architettura, alla disposizione delle vie e ai nomi di queste. [...] Cosa si può contrapporre, da parte di una classe innovatrice, a questo complesso formidabile di trincee e fortificazioni della classe dominante? Lo spirito di scissione, cioè il progressivo acquisto della coscienza della propria personalità storica, spirito di scissione che deve tendere ad allargarsi dalla classe protagonista alle classi alleanze potenziali: tutto ciò domanda un complesso lavoro ideologico (Q 3, 49, 332-3, B).

Difficile sopravvalutare l'importanza di questo brano. La lotta per l'egemonia è lotta di ideologie<sup>30</sup>. Da una parte la «struttura materiale dell'ideologia» della classe al potere: la lotta ideologica non è solo «battaglia delle idee», poiché queste idee hanno una «struttura materiale», si articolano in «apparati»<sup>31</sup>. E dunque, contrariamente a quello che si potrebbe pensare se non si impostasse correttamente la lettura del rapporto gramsciano Stato-società civile come rapporto dialettico, l'ideologia non abita la società civile ma lo Stato («allargato» o «integrale»), anche perché – come chiarisce Gramsci in Q 10 II, 41 IV, 1306 – l'ideologia «dà il cemento più intimo alla società civile e quindi allo Stato». D'altra parte, Gramsci evoca il soreliano «spirito di scissione», interpretato però come «il progressivo acquisto della coscienza della propria personalità storica»: è grazie all'ideologia che un soggetto collettivo diviene cosciente di sé e dunque può contrapporsi all'egemonia avversaria: l'ideologia come luogo di costituzione della soggettività<sup>32</sup>. Ciò non toglie che se non si capisse poi che questo soggetto, divenuto cosciente di sé e in grado di intraprendere la propria lotta per l'egemonia, deve dotarsi di propri «apparati egemonici» o «ideologici», o meglio non può non combattere la sua lotta nelle concrete «fortezze e casematte» dello «Stato integrale», si resterebbe fermi a una concezione idealistica e insieme razionalistico-illuministica. Il pensiero invece dà forza e «organizza» nel momento in cui si organizza, o meglio viene organizzato, anche per quel che riguarda le classi subalterne che vogliono divenire egemoniche, a partire da quel «centro omogeneo di un modo di pensare e di operare» (Q I, 43, 33) che per Gramsci è il partito<sup>33</sup>. Ecco perché si può dire che vi è nei *Quaderni* una teoria materialistica dell'ideologia.

30. Cfr. G. P. Calabrò, *Antonio Gramsci. La "transizione politica"*, ESI, Napoli 1982, cap. 2, *Ideologia ed egemonia*.

31. Cfr. C. Mancina, «Il fronte ideologico»: ideologie e istituzioni statali in Gramsci, in «Prassi e teoria», 7, 1980; D. Ragazzini, *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Moretti & Vitali, Bergamo 2002. Questa problematica rimanda ad Althusser (*Lo Stato e i suoi apparati*, cit., p. 187), per cui «un'ideologia esiste sempre in un apparato, e nella sua pratica». Sull'argomento cfr. C. Bucì-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, trad. it. di C. Mancina, G. Saponaro, Editori Riuniti, Roma 1976 (ed. or. 1975); C. Mancina, *Introduzione a L. Althusser, Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1977; G. Liguori, *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 136-8; Finelli, *Introduzione*, cit.

32. Sulla ricaduta di questa tematica sul versante della soggettività individuale e della teoria della personalità cfr. Ragazzini, *Leonardo nella società di massa*, cit., par. 1.1. e 1.2.

33. «È da porre in rilievo l'importanza e il significato che hanno, nel mondo moderno, i partiti politici nell'elaborazione e diffusione delle concezioni del mondo» (Q II, 12, 1387, C).

#### 4 Famiglia di lemmi

Per intendere appieno il concetto di ideologia nei *Quaderni* non si può rimanere prigionieri del lemma. Il concetto si articola infatti in una *famiglia di lemmi*: ideologia, filosofia, visione o concezione del mondo, religione, conformismo, senso comune, folklore, linguaggio. Ognuno di essi indica un concetto non del tutto sovrapponibile a un altro, ma, al tempo stesso, tutti questi termini sono correlati tra loro, appaiono contestualmente, formano una *rete concettuale* che nel suo insieme disegna la concezione gramsciana dell'ideologia. Ideologia, filosofia, concezione del mondo, religione, senso comune ecc. possono differire a seconda del grado di consapevolezza e di funzionalità, più o meno mediate rispetto alla prassi e alla politica. Proverò a riportare alcune delle definizioni ed "equazioni" gramsciane, ricordando che i *Quaderni* sono una ricerca, una riflessione *in itinere* (solo apparentemente incompiuta), che *nell'insieme* esprime una teoria sufficientemente coerente ed esplicita.

Inizierei per chiarezza da un testo C, uno dei più ricchi e importanti ai fini del presente discorso, Q II, 12, 1375 ss., dove tra l'altro leggiamo:

Ma a questo punto si pone il problema fondamentale di ogni concezione del mondo, di ogni filosofia, che sia diventata un movimento culturale, una "religione", una "fede", cioè che abbia prodotto un'attività pratica e una volontà e in esse sia contenuta come "premessa" teorica implicita (una "ideologia" si potrebbe dire, se al termine ideologia si dà appunto il significato più alto di una concezione del mondo che si manifesta implicitamente nell'arte, nel diritto, nell'attività economica, in tutte le manifestazioni di vita individuali e collettive), cioè il problema di conservare l'unità ideologica in tutto il blocco sociale che appunto da quella determinata ideologia è cementato e unificato (Q II, 12, 1380).

Dunque, una concezione del mondo o filosofia che siano diventate un «movimento culturale» – una "religione" o "fede" in senso crociano<sup>34</sup>, ma un Croce di cui Gramsci critica la pretesa di tenere separate filosofia e ideologia, attività cognitiva e attività politica (cfr. Q 10 II, 2, 1241-2, C) – sono definibili «ideologia» nel suo «significato più alto»: ideologia appunto come «concezione del mondo», che si manifesta «implicitamente [...] in tutte le manifestazioni di vita individuali e collettive», che pervade cioè tutto l'essere sociale, dal linguaggio all'arte alla cultura in senso antropologico («tutte le manifestazioni di vita individuali e collettive») al sistema filosofico più rarefatto e complesso, poiché anch'esso, a volte «implicitamente», esprime una concezione del mondo che finisce per pesare sul palcoscenico della lot-

34. «Per il Croce la religione è una concezione della realtà con una morale conforme [...] è religione ogni filosofia, cioè ogni concezione del mondo, in quanto è diventata "fede", cioè considerata non come attività teoretica (di creazione di nuovo pensiero) ma come stimolo all'azione» (Q 10 I, 5, 1217). Su Gramsci e il concetto laico di religione si tengano presenti le considerazioni di A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, soprattutto p. 181.



ta per l'egemonia (e poiché nulla sembra restare escluso da una raffigurazione che abbraccia l'intera vita «individuale e collettiva»). Una concezione del mondo, una filosofia, una ideologia che hanno lo scopo di “cementare” un blocco sociale, e dunque di costituirlo in soggettività, se non altro perché esso proprio da tale ideologia è “unificato”.

Si ribadisce che ognuno dei lemmi della famiglia indica un concetto non del tutto sovrapponibile a un altro. Iniziamo a vedere cosa ciò significhi nel rapporto tra ideologia e filosofia. Gramsci nota come Croce non riesca, neppure dal suo punto di vista,

a mantenere la distinzione tra “filosofia” e “ideologia” [...] dopo aver distinto filosofia da ideologia finisce col confondere una ideologia politica con una concezione del mondo, dimostrando praticamente che la distinzione è impossibile, che non si tratta di due categorie, ma di una stessa categoria storica e che la distinzione è solo di grado; è filosofia la concezione del mondo che rappresenta la vita intellettuale e morale [...] di un intero gruppo sociale concepito in movimento e visto quindi non solo nei suoi interessi attuali e immediati, ma anche in quelli futuri e mediati; è ideologia ogni particolare concezione dei gruppi interni della classe che si propongono di aiutare la risoluzione di problemi immediati e circoscritti (Q 10 I, 1231, C).

Dunque, la distinzione «è solo di grado» (considerazione che può essere estesa a tutta la famiglia): filosofia è la concezione del mondo generale di una classe, ideologia (soprattutto se “politica”) è la concezione del mondo particolare di alcuni gruppi che agiscono organicamente nell'ambito di tale classe. Ma questa acquisizione è più problematica e relativizzata in un'altra nota (Q 10 II, 31, 1269, C), dove Gramsci si chiede se possa esistere «filosofia senza una volontà morale conforme», ovvero se vi possa essere differenza «tra ideologia e filosofia». Il tarlo si ripropone anche nel *Quaderno 11*:

Il problema della religione intesa non nel senso confessionale ma in quello laico di unità di fede tra una concezione del mondo e una norma di condotta conforme; ma perché chiamare questa unità di fede “religione” e non chiamarla “ideologia” o addirittura “politica”? (Q 11, 12, 1378, C).

Nel “corpo a corpo” intrapreso con Croce, Gramsci – con il metodo che gli è solito, di non pensare in astratto, ma in riferimento polemico a un altro autore o testo – arriva così alla sua propria matura definizione dell'ideologia e del rapporto tra ideologia e filosofia, nonché a *inquadrare* la religione nel sistema di lemmi in cui riversa il concetto di ideologia. E se la religione “laicamente intesa” equivale o quasi a ideologia come concezione del mondo, la religione tradizionalmente intesa è *una* ideologia, anzi «l'ideologia più diffusa e radicata» (Q 4, 41, 466). Tutti gli uomini sono filosofi («ogni uomo [...] è un filosofo, partecipa di una concezione del mondo»: Q 4, 51, 488), è ripetuto in Q 10 II, 17, 1255, B, ma ciò è vero perché *se non altro* «nel loro pratico operare» (ma certo anche nel linguaggio)<sup>35</sup> è contenuta una «concezione

35. Cfr. ad esempio Q 10 II, 44, 1330, B.

del mondo, una filosofia [...] la storia delle filosofie dei filosofi, è la storia dei tentativi e delle iniziative ideologiche [...] per mutare, correggere, perfezionare le concezioni del mondo esistenti».

La filosofia che potremmo dire *in senso tradizionale* è dunque il *segmento alto* del *continuum* ideologico, equivalente alle concezioni del mondo (o concezioni della vita o visioni del mondo). Ma la gamma di lemmi che sono equiparati a concezione del mondo (e dunque a ideologia) e i contesti e le modalità in cui i lemmi sono usati sono vastissimi: «Ogni strato sociale ha il suo “senso comune” che è in fondo la concezione della vita e la morale più diffusa» (Q 1, 65, 76; nel testo C, Q 24, 4, 2271, a «senso comune» Gramsci aggiunge «e il suo “buon senso”»); «il folklore [...] bisognerebbe studiarlo come “concezione del mondo” di determinati strati della società» (Q 1, 89, 89); «“senso comune” ossia [...] concezione del mondo [tradizionale] di quel determinato strato» (Q 3, 34, 328, B); la scuola dovrebbe lottare «contro la concezione del mondo data dall’ambiente tradizionale (folklore in tutta la sua estensione)» (Q 4, 5, 485); la religione in Giappone «ha ancora il valore di una concezione del mondo ancora viva e operante?» (Q 5, 50, 580, B); «l’America [...] non ha ancora creato una concezione del mondo» (Q 6, 10, 692, B); «della filosofia del senso comune, che è la “filosofia dei non filosofi”, cioè la concezione del mondo assorbita acriticamente» (Q 8, 173, 1045); «senso comune è la concezione del mondo diffusa in un’epoca storica nella massa popolare» (Q 8, 213, 1071). Tuttavia, è anche vero – ma è acquisizione (forse per questo più significativa) a cui Gramsci arriva tardi, con un’aggiunta in testo C – che «ogni strato sociale ha il suo “senso comune” e il suo “buon senso”, che sono in fondo la concezione della vita e dell’uomo più diffusa» (Q 24, 4, 2271): definizione più vicina a quelle generali di ideologia come concezione del mondo *tout court*.

E ancora: «lo Stato ha una sua concezione della vita e cerca di diffonderla» (Q 1, 89, 90); gli «uomini reali» si formano «con determinati sentimenti, modi di vedere, frammenti di concezioni del mondo» (Q 3, 34, 330, B); «la concezione del mondo di Tolstoj e del Manzoni» (Q 3, 148, 402); «se si vuole studiare una concezione del mondo che non è mai stata dall’autorepensatore esposta sistematicamente» (Q 4, 1, 419: e, come è noto, Gramsci sta parlando di Marx, che – si vince da Q 7, 33, 882, B – «ha prodotto una originale e integrale concezione del mondo»).

Si potrebbe continuare, ma è meglio sottolineare un altro punto. Per Gramsci non esiste uomo («normale e sano intellettualmente») che non partecipi a una concezione del mondo, «sia pure inconsapevolmente» (Q 8, 204, 1063). Ma è preferibile «partecipare a una concezione del mondo “imposta” dal di fuori, da un gruppo sociale [...] o è preferibile elaborare la propria concezione del mondo consapevolmente e criticamente?». La domanda sembra un po’ campata per aria, poiché si prospetterebbe una alternativa che non può esistere. Varia il tasso di coscienza e il contributo che si dà all’elaborazione di una concezione del mondo, nella scala che porta dai “semplici” agli intellettuali più raffinati. Ma anche costoro pensano «consapevolmente e criticamente» a partire dalla concezione del mondo in cui sono

inseriti, contribuendo ad arricchirla e modificarla. E infatti nel relativo testo C (il già citato Q 11, 12, 1376) Gramsci fa un'aggiunta fondamentale:

Per la propria concezione del mondo si appartiene sempre a un determinato aggruppamento, e precisamente a quello di tutti gli elementi sociali che condividono uno stesso modo di pensare e di operare. Si è conformisti di un qualche conformismo.

Con l'aggiunta che «quando la concezione del mondo non è critica e coerente ma occasionale e disgregata, si appartiene simultaneamente a una molteplicità di uomini-massa, la propria personalità è composita in modo bizzarro». In ogni caso, «il conformismo è sempre esistito: si tratta oggi di lotta tra “due conformismi”, cioè di una lotta di egemonia».

## 5

### Oltre Gramsci, con Gramsci

Tiriamo le somme. Ideologia in Gramsci è la rappresentazione della realtà propria di un gruppo sociale. Il soggetto individuale ha una sua visione del mondo che non è solo sua, ma del gruppo di cui fa parte, o, spesso sincreticamente, partecipa a più visioni del mondo. Le ideologie sono «il terreno su cui gli uomini si muovono». I soggetti collettivi sono definiti dalle ideologie: senza ideologie niente soggetti. L'ideologia è il luogo di costituzione della soggettività collettiva, ma anche – in modo più contraddittorio – di quella individuale, nell'ambito della lotta egemonica.

L'ideologia, essendo qualcosa che non si può non avere e nella quale costantemente si vive, sembra venire prima delle scelte politiche individuali ponderate<sup>36</sup>, dei comportamenti più legati alla volontà. Condiziona, a volte *silenziosamente*, tali scelte e tali comportamenti. È con essi in un rapporto dialettico, nell'ambito del quale sembra però essere determinante. Si esplica nelle forme della vita quotidiana. Siamo dunque fuori da qualsiasi concezione razionalistico-illuministica.

Le ideologie vivono a prescindere dalla volontà e dai comportamenti dei singoli. Si modificano, ma non possono essere totalmente eterodirette, perché nessun soggetto è in grado di controllarne del tutto il processo e l'esito. Sono il risultato della lotta egemonica e dello scontro tra le classi, ma anche della parzialità del punto di vista dell'attore sociale e del suo bisogno conaturato di identità. Al tempo stesso, vengono organizzate e diffuse, sono innervate in apparati, «trincee e casematte», vengono rielaborate, adattate, propagate – oltre che, come Gramsci ricorda, dalla stampa, dall'editoria, dalla scuola, dai «circoli e clubs» di vario genere – dall'industria culturale, diremmo oggi, dai mass media, dall'enorme espansione della nuova dimensione musicale internazionalizzata, dal costume e dal consumo sessuali. Oltre che, ancora, dalla religione e dalla fede, intese non solo in senso *laico*. È

36. «È una ubbia da intellettuali fossilizzati credere che una concezione del mondo possa essere distrutta da critiche di carattere razionale» (Q 10 II, 41 I, 1292, C).

ovvio come ciò rimandi all'importanza della concezione allargata degli intellettuali e del loro ruolo sociale che si trova nei *Quaderni*.

## 6

## Nota bibliografica

Dell'ampia letteratura sul concetto di ideologia vorrei ricordare almeno – oltre ai citati F. Rossi-Landi, *Ideologia*, Mondadori, Milano 1982<sup>2</sup> e T. Eagleton, *Che cos'è l'ideologia*, trad. it. di S. Negrini, Il Saggiatore, Milano 1993 (ed. or. 1991) – R. Boudon, *L'ideologia. Origine dei pregiudizi*, trad. it. di G. De Paola, Einaudi, Torino 1991 (ed. or. 1986) e P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, trad. it. di G. Grampa, C. Ferrari, Jaca Book, Milano 1994 (ed. or. 1986). In queste opere si trovano ampi riferimenti bibliografici, relativi anche alle opere di Marx e al marxismo, da cui il nostro discorso ha preso le mosse. Ciò mi permette di ricordare – dei «due fondatori della filosofia della prassi» – solo K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, introduzione di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 1967<sup>2</sup> (ed. or. 1932); K. Marx, Prefazione a Id., *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1974<sup>3</sup> (ed. or. 1859); F. Engels, *Engels a Franz Mehring a Berlino*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, vol. L, Editori Riuniti, Roma 1977. I passi per noi più interessanti sono pure nell'antologia K. Marx, F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1986, utile anche per l'introduzione del curatore. Tra gli autori marxisti ci limitiamo a ricordare Louis Althusser, più volte richiamato per sottolinearne affinità e divergenze rispetto al discorso gramsciano, di cui si deve aver presente soprattutto *Lo Stato e i suoi apparati*, trad. it. di M. T. Ricci, a cura di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma 1997 (ed. or. 1969-70), postumo se si fa eccezione per il noto *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, trad. it. di S. Ginzberg, in "Critica marxista", 5, 1970, poi in Id., *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1977 (ed. or. 1976). Le introduzioni di Mancina e Finelli sono preziose per lo studio del tema in Althusser – e, nel caso di Finelli, anche in Gramsci.

Il concetto di ideologia in Gramsci non è tra i più studiati nella sterminata bibliografia sull'autore. In merito alle fonti ancora fondamentale resta L. Paggi, *Gramsci e il moderno principe*, Editori Riuniti, Roma 1970. Prezioso – anche per i collegamenti con Althusser di cui sopra – è C. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, trad. it. di C. Mancina, G. Saponaro, Editori Riuniti, Roma 1976 (ed. or. 1975). Sulla stessa scia si situa in parte l'interessante articolo di C. Mancina, "Il fronte ideologico": ideologie e istituzioni statali in Gramsci, in "Prassi e teoria", 7, 1980. Tra gli studi degli anni Settanta vanno tenuti presenti alcuni lavori di N. Badaloni, che toccano anche il nostro tema, in particolare *Il marxismo di Gramsci*, Einaudi, Torino 1975. Pure a questa stagione appartengono D. Grisoni, R. Maggiori, *Guida a Gramsci*, trad. it. di M. G. Meriggi, Rizzoli, Milano 1975 (ed. or. 1973) e G. P. Calabrò, *Antonio Gramsci. La "transizione politica"*, ESI, Napoli 1982, specie cap. 2, *Ideologia ed egemonia*.

Venendo ad anni più recenti, va segnalato A. A. Santucci, *Alcune note su Gramsci e la critica contemporanea dell'ideologia*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Tempi moderni. Gramsci e la critica dell'americanismo*, Edizioni Associate, Roma 1989; D. Ferreri, *Inattualità di Gramsci?*, in *Percorsi della ricerca filosofica*, Gangemi, Roma-Reggio Calabria 1990; due scritti di D. Losurdo, *Legittimità e critica del moderno. Sul marxismo di Antonio Gramsci*, in R. Giacomini, D. Losurdo, M. Martelli (a cura di), *Gramsci e l'Italia. Atti del Convegno Internazionale di Urbino 24-25 gennaio 1992*, La Città del Sole, Napoli 1994 e *Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico"*, Gamberetti, Roma 1997; D. Boothman, *Scienza e traducibilità nei "Quaderni" di Gramsci*, in "Critica marxista", 2, 1995; F. Frosini, *Il "ritorno a Marx" nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci (1930)*, in "Problemi", 111, 1998; R. Finelli, *Contro la metafisica del soggetto del "Manifesto" del '48* e G. Liguori, *Dal "Manifesto" ai "Quaderni"*, entrambi in R. Rossanda (a cura di), *Il Manifesto del partito comunista 150 anni dopo*, manifestolibri, Roma 2000.

Negli ultimi anni sono usciti due volumi che contengono importanti riferimenti al tema: D. Ragazzini, *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Moretti & Vitali, Bergamo 2002 e F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui "Quaderni del carcere"*, Carocci, Roma 2003.

# Nazionale-popolare

di *Lea Durante*

## I

### Un problema critico

Tra le categorie gramsciane dei *Quaderni*, “nazionale-popolare” è fra quelle più anticamente frequentate e utilizzate. Direi addirittura che si tratta di una nozione ricostruita, alla quale, come è noto, dalla edizione togliattiana<sup>1</sup> alla fine degli anni Sessanta almeno, è stato dedicato un lavoro di definizione, o meglio di vera e propria *fissazione*, che è valso al concetto da un lato una determinatezza superiore a quella che Gramsci poteva e voleva attribuirgli, dall’altro un successo volgarizzato vastissimo, ma al contempo riduttivo perché basato sulla circoscrizione al campo letterario di un’idea concepita con portata più ampia. È su questa nozione, infatti, e più precisamente sulla sua versione modificata in “nazional-popolare”<sup>2</sup>, che si è costruito, attraverso posizioni abbastanza diversificate tra loro (dallo storicismo etico di Sapegno all’insofferenza di Asor Rosa, solo per nominare due poli di un dibattito largo e variegato che ha coinvolto i maggiori nomi della cultura di sinistra di allora, Gerratana e Salinari valgono per tutti), il Gramsci maestro di critica letteraria degli anni del neorealismo, è ancora su di essa che si sono esemplate le pagine antologiche dei manuali per la scuola relative a Gramsci, ed è sempre a “nazional-popolare” che si deve la rinnovata fortuna del pensiero gramsciano negli interessi letterari in anni recenti a proposito del dibattito, attivo ormai da un decennio, sull’identità e il patrimonio culturale. Dico solo incidentalmente che questo recente ripescaggio si caratterizza per una sostanziale indifferenza verso gli studi gramsciani degli anni Settanta e Ottanta che, soprattutto i primi, tanti motivi e stimoli hanno dato a una comprensione più

1. Non mi riferisco solo al volume *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino 1950, ma all’intera operazione editoriale con cui Togliatti scelse di diffondere il pensiero di Gramsci, il cui impianto, basato sulla tematizzazione del discorso gramsciano, favoriva l’ipostatizzazione di “nazionale-popolare”.

2. La prima comparsa della celebre riduzione si deve a N. Sapegno, “*Letteratura e vita nazionale*” [recensione], in “*Società*”, 2, 1951. Incarnando subito le esigenze populistiche di una certa politica culturale degli anni del neorealismo, nazional-popolare ha finito col sostituire correntemente la vera lezione non solo negli usi giornalistici e paragiornalistici, ma anche in quelli scientifici. L’esempio più recente a cui penso è quello di N. Merker, che in *Il sangue e la terra*, Editori Riuniti, Roma 2001, p. 173 parla di nazional-popolare riferendosi alle riflessioni di Gramsci sul concetto di nazione.

matura e problematica dell'autore sardo, mentre si ricollega quasi meccanicamente alla visione precedente, quella appunto tendente a fare di Gramsci un intellettuale democratico di portata nazionale, tradizionalmente orientato a una pedagogia storico-culturale avente come centro il Risorgimento.

Ho premesso questi veloci cenni, su argomenti che per quanto noti potrebbero essere ancora utilmente indagati<sup>3</sup>, per dire che il lavoro su nazionale-popolare richiede, accanto allo sforzo di interpretazione, anche uno sforzo di disincrostazione: nessun'altra nozione gramsciana ha patito la stratificazione di letture e di usi troppo rigidi o strumentali che ha subito nazionale-popolare. "Società civile" potrebbe esserle seconda, vicina all'altra come appiglio per le letture di un Gramsci più democratico che comunista e teorico della prevalenza della sovrastruttura, che sovente si sono affiancate ai più rigorosi filoni di ricerca sul pensatore sardo.

Un importante contributo alla disincrostazione è certamente quello fornito da Maria Bianca Luporini, definitiva restauratrice dell'espressione gramsciana autentica, che, con dottrina storica e acume critico, ha ricostruito l'origine alta, nell'ambito della cultura russa di primo Ottocento, di nazionale-popolare, sottraendo la nozione alla inerziale trasmissione che dagli anni Cinquanta, dalle proposte di Franco Venturi e Rosario Romeo, lungo quei passaggi culturali prima accennati, l'aveva inestricabilmente legata all'idea di populismo, alla cui valorizzazione lo slittamento che vede troncato il primo termine si confaceva particolarmente, poiché «implica lo spostamento di accento semantico che privilegia il secondo termine (popolare) rispetto al primo, e rappresenta una infelice quanto sintomatica deformazione del paritetico abbinamento "nazionale-popolare" che è la forma usata sempre da Gramsci»<sup>4</sup>. Origine alta, dunque, interna al dibattito tra classicismo universalistico e romanticismo calato storicamente nelle realtà nazionali, e pari importanza dei due termini: preziose, imprescindibili indicazioni per avviare una lettura che quasi deve ripartire da zero.

## 2

### Popolo-nazione

La prima comparsa nei *Quaderni* di una nozione vistosamente in costruzione si realizza col sostantivo, quel "popolo-nazione" che solo in parte resterà la radice di nazionale-popolare e solo in una certa misura gli è omologo: dal sostantivo composto all'aggettivo composto c'è uno slittamento, anche in termini di chiarezza, di chiarificazione concettuale<sup>5</sup>.

3. Una ricostruzione, volutamente selettiva, degli usi e dei fraintendimenti di Gramsci rispetto alla critica letteraria, terreno nel quale si è svolta la più parte della fortuna di nazionale-popolare, si deve a B. Anglani, *Egemonia e poesia. Gramsci: l'arte, la letteratura*, Piero Manni, Lecce 1999, pp. 5-78.

4. M. B. Luporini, *Alle origini del "nazionale-popolare"*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*, Unicopli, Milano 1995, p. 47.

5. E. Sanguineti, *Introduzione* ad A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Editori Riuniti, Roma 1987, p. XXIII, ha affermato che «soltanto intesi nella loro sostanza di antitesi strategi-

A proposito della «deficienza di direzione politico-militare nel Risorgimento», Gramsci commenta:

In realtà poi gli uomini del Risorgimento furono dei grandissimi demagoghi: essi fecero del popolo-nazione uno strumento, degradandolo, e in ciò consiste la massima demagogia, nel senso peggiorativo che la parola ha assunto in bocca dei partiti di destra, in polemica coi partiti di sinistra, sebbene siano i partiti di destra ad aver sempre esercitato la peggiore demagogia (Q I, 119, 112, A).

Il popolo-nazione si definisce fin dall'inizio delle note carcerarie come un interlocutore importantissimo della battaglia culturale dei *Quaderni*: al tempo stesso soggetto consapevole di trasformazione della vita sociale e statale e destinatario di quella pedagogia permanente che è l'egemonia gramsciana. Alla denominazione di questo fattore storico umano determinante per qualsiasi battaglia, oggetto in questo caso di attenzione negativa da parte dei gruppi dirigenti risorgimentali, interessati alla sua disgregazione, Gramsci arriva attraverso un lungo utilizzo di nozioni diverse, come massa, masse, popolo, proprie della temperie culturale del sindacalismo sovversivista, dell'elitismo e più in generale dell'inizio della civiltà di massa primo-novecentesca. Certo, persiste la tradizione che di tali termini aveva consolidato l'uso ottocentesco, ma per Gramsci forte è soprattutto l'accezione semantica novecentesca che a questa famiglia di parole stava conferendo l'irruzione sulla scena politica di "moltitudini" di uomini e di donne: un'accezione che privilegia l'elemento del movimento, sebbene ancora più potenziale che reale, piuttosto che quello dell'immobilità e della immutabilità. Negli scritti giornalistici giovanili, probabilmente anche in ragione della destinazione, risulta piuttosto ampio l'uso di termini più ecumenici, più comunitari e affratellanti: l'uomo, l'umanità, gli uomini, in una dimensione di approccio all'unificazione del genere umano più generosamente ravvicinata e meno scientifica.

In apertura dei *Quaderni*, "popolo" si attesta come la parte semplice della società, a grandi linee coincidente con i ceti subalterni, in sfumature che vanno dall'apprezzamento alla solidarietà, fino a giungere però, in numerosi passaggi, a colori più apertamente pedagogici<sup>6</sup>. Come avviene il passaggio da popolo a popolo-nazione? Il momento storico che determina questo sviluppo, o almeno la sua possibilità, è senza dubbio il Risorgimento, o meglio la riflessione che intorno al Risorgimento Gramsci articola sulla formazione degli Stati moderni.

che nella battaglia contro la perversione storica dei concetti di "nazione" e di "popolo", il "nazionale" e il "popolare" di Gramsci manifestano il loro nocciolo di verità durevole, e la loro legittimità teorica e pratica». Sanguineti si riferisce ai due sostantivi presi separatamente, cioè ai miti retorici che essi rappresentano.

6. Si tratta di una nozione che si presta a interpretazioni diverse, che ne valorizzano differenti caratteristiche. Cfr. G. Baratta, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2003, in particolare pp. 43-69, ma in generale tutta la prima parte.



### 3 Cosmopolitismo

L'esistenza dello spirito nazionale, caratteristico in Stati come la Francia e la Germania, non ha contraddistinto la storia degli italiani, sciovinisti e cosmopoliti insieme, perché

in Italia l'unità politica, territoriale, nazionale ha una scarsa tradizione [...] L'Italia ebbe [e conservò] però una tradizione culturale che non risale all'antichità classica, ma al periodo dal Trecento al Seicento e che fu ricollegata all'età classica dall'Umanesimo e dal Rinascimento. Questa unità culturale fu la base molto debole invero del Risorgimento [...] ed è ancora il sostrato del nazionalismo popolare: per l'assenza in questo sentimento dell'elemento politico-militare e politico-economico, cioè degli elementi che sono alla base della psicologia nazionalista francese o tedesca o americana, avviene che molti così detti "sovversivi" e "internazionalisti" siano "sciovinisti" in questo senso, senza credere di essere in contraddizione. Ciò che è da notarsi, per capire la virulenza che assume talvolta questo sciovinismo culturale, è questo: che in Italia una maggior fioritura scientifica, artistica, letteraria ha coinciso col periodo di decadenza politica, militare, statale. [...] I concetti di rivoluzionario e di internazionalista, nel senso moderno della parola, sono correlativi al concetto preciso di Stato e di classe: scarsa comprensione dello Stato significa scarsa coscienza di classe (comprensione dello Stato esiste non solo quando lo si difende, ma anche quando lo si attacca per rovesciarlo) (Q 3, 46, 325-6, B).

Molte sono le indicazioni contenute in questo passo. Prima di tutto il nesso tra «comprensione dello Stato» e «coscienza di classe»: si tratta di una considerazione molto importante rispetto a come il Gramsci dirigente comunista veda calata concretamente nelle realtà specifiche la lotta di classe, il cui respiro è ovviamente internazionale, e la prospettiva rivoluzionaria; ed è anche un elemento importantissimo per comprendere la natura non populista e non nazionalista di popolo-nazione e nazionale-popolare. L'individuazione di un ordine di grandezza, infatti, è un presupposto strategico ineludibile, ma in questo caso il nesso significa anche l'individuazione di una ben precisa determinazione storica. Collegare la coscienza di classe alla comprensione dello Stato significa infatti per Gramsci la necessità di considerare con esattezza le condizioni date, espungere qualsiasi astrattezza sia dall'uno che dall'altro dei due termini, rifiutarne qualunque assolutizzazione, qualunque ipostasi, prime fra tutte, appunto, nazionalismo e populismo. Tutta la riflessione dei *Quaderni* è del resto percorsa dall'affermazione del rapporto tra l'elemento per così dire antropico, sociale, e la dimensione geopolitica: il popolo, la classe, la società civile legati e anzi costitutivi della nazione e dello Stato, a seconda che si tratti dell'aspetto politico-culturale o politico-istituzionale.

Altro importante rinvio al passo citato riguarda la sintesi con la quale Gramsci accenna al problema doppio del Rinascimento e del Risorgimento, due momenti nodali della storia d'Italia nei quali l'identificazione con una tradizione nazionale classica "falsa" ha prodotto fenomeni di cosmopolitismo e sciovinismo culturale (apparentemente due fenomeni opposti) che so-

no la radice meno visibile del particolare nazionalismo italiano, apatriottico e superficiale, ma capace di animarsi per le glorie individuali e i successi internazionali di scienziati, artisti, condottieri e così via (cfr. anche Q 2, 25, 181-2, B). Correlativo della tradizione nazionale inventata è, naturalmente, il suo carattere slegato dal reale sviluppo storico-politico conosciuto dall'Italia. "Splendore" letterario e culturale in senso lato ha corrisposto storicamente a degrado sotto il profilo istituzionale e anche sociale. Il discorso che Gramsci conduce a questo proposito è praticamente ininterrotto, dall'inizio alla fine dei *Quaderni*, sulla funzione cosmopolita degli intellettuali italiani e sulla trasformazione che questa funzione subisce dall'alto Medioevo al Novecento, anche attraverso il mutamento delle componenti esportate nel corso delle diverse epoche (dai grandi intellettuali ai semplici emigrati). La riflessione, notissima, è concepita inizialmente da Gramsci nel *Quaderno 1*, in cui indica tra gli argomenti principali la «formazione dei gruppi intellettuali italiani: svolgimento, atteggiamenti» (Q, 5), e riguarda la demistificazione della "cultura" come il carattere più tipicamente nazionale italiano. Non lo è, dice Gramsci, perché «questa "cultura" italiana è la continuazione del "cosmopolitismo" medievale legato alla Chiesa e all'Impero, concepiti universalmente» (Q 1, 150, 133, A), «con sede "geografica" in Italia», come preciserà nella destinazione finale di questa nota fondativa di un tema così importante, in conclusione del quaderno su Croce (Q 10 II, 61, 1361, C). Semmai, proprio quel cosmopolitismo risulta essere un carattere più specificamente distintivo della "nazionalità" italiana – la sua *narodnost*, per usare il termine russo che la Luporini pone all'attenzione degli studiosi nel saggio prima citato. E perciò, se esso è sicuramente stato per l'Italia la condizione per la costruzione di una base debole, anche superficiale, per lo spirito nazionale sul modello europeo, quando una simile condizione sarebbe stata storicamente utile all'Italia, Gramsci arriva tuttavia ad auspicare, nel suo ragionare intorno al Risorgimento, un cosmopolitismo di tipo nuovo, positivo, teso alla produzione di civiltà, ma possibile solo nella società già trasformata e non nelle condizioni odierne, in cui esso non può che essere il cosmopolitismo tradizionale italiano, legato alla tradizione culturale universalistica. Ciò che in questo accenno invece Gramsci ipotizza è un cosmopolitismo che presuppone come suoi operatori «il popolo lavoratore e i suoi intellettuali», non «il cittadino tradizionale e l'intellettuale tradizionale» (Q 19, 5, 1988, B).

Il problema, cioè, si pone subito nelle sue corrette coordinate: verificare e mostrare che la qualità di nazione è per l'Italia basata su quella che oggi si direbbe, con espressione un po' forte, un'identità inventata, ma anche tentare di trarre da questa dimostrazione elementi in positivo, da usare in una battaglia politica che, ad avviso di Gramsci, deve passare per la dimensione della nazione. E se "nazionale" e "popolare" sono quasi sinonimi in molte lingue, ma non in italiano (cfr. Q 3, 63, 343, A), questa non è una semplice "osservazione" per l'allievo di Bartoli<sup>7</sup>, ma la vera e propria posizione

7. I neolinguisti si contrapponevano ai neogrammatici, tra l'altro, perché rifiutavano l'idea dell'evoluzione fisiologica della lingua, sostenendo che ogni innovazione linguistica è fon-

del problema sotto uno dei profili storici principali, quello linguistico, appunto. Dalla prima alla seconda stesura questa nota si carica di una maggiore precisione, e anche di un tono più polemico:

il termine corrente “nazionale” è in Italia legato a questa tradizione intellettuale e libresca, quindi la facilità sciocca e in fondo pericolosa di chiamare “antinazionale” chiunque non abbia questa concezione archeologica e tarmata degli interessi del paese (Q 21, 5, 2116, C: paragrafo di importanza notevole, nel quale Gramsci tenta di riassumere e definire l'intera questione).

“Nazionale” è, dunque, un aggettivo che in Italia ha costruito il suo significato sulla storia della cultura, della letteratura in particolare, ed è proprio questo il livello da sradicare, da superare, per rendere possibile una sinonimia (nella sostanza), un'aderenza tra il concetto di popolo e quello di nazione come avviene per altri paesi europei nei quali gli intellettuali si sentono parte della stessa entità politico-sociale del popolo. Nazionale è in Italia sinonimo di intellettuale, e perciò di cosmopolita, di anazionale, se «l'intellettuale tipico moderno si sente più legato ad Annibal Caro o Ippolito Pindemonte che a un contadino pugliese o siciliano» (Q 21, 5, 2116, C). E non è un caso che a un'impostazione così severa della questione Gramsci arrivi dopo la riflessione sul Risorgimento, momento nel quale affiorano inevitabilmente tutte le contraddizioni che una separatezza di così lunga data tra intellettuali e popolo doveva determinare.

Ma torniamo indietro, al rinvio continuo di note che Gramsci dedica nei quaderni miscelanei alla funzione cosmopolita degli intellettuali italiani, alla letteratura popolare, al brescianesimo, alla questione della lingua. I problemi sono interconnessi, note a volte quasi epigrammatiche inseriscono nuovi rivoli ad arricchire i principali nuclei tematici; gradualmente la rubrica sul brescianesimo e quella sulla letteratura popolare diventano un argomento unitario, per affiancare alla critica un elemento costruttivo, propositivo. L'analisi gramsciana cerca alle radici la nascita del cosmopolitismo, in quell'impero romano che, lungi dall'essere l'origine della tradizione nazionale italiana, come vuole una retorica vivissima nella cultura italiana, è semmai l'origine della «“snazionalizzazione” di Roma e della penisola e del suo diventare un “terreno cosmopolitico”» (Q 19, 1, 1959-60, C; ma cfr. anche Q 17, 32, 1935, B) per la funzione assunta dall'impero e quindi da tutti i suoi rappresentanti. In questo rovesciamento quasi sacrilego della tradizione Gramsci si avventura non senza prudenza: si tratta di smantellare il più resistente portato storico-culturale che l'Italia conosca, sempre rinnovato retoricamente in ogni epoca, fino a divenire nel Risorgimento, con Foscolo in primo luogo, e anche con Manzoni, il fondamento stesso della battaglia unitaria. Per questa ragione l'articolazione dell'analisi non può tralasciare nulla, dalla questione della lingua,

data su un atto volitivo, su cause storiche, estetiche ecc. (cfr. F. Lo Piparo, *Lingua intellettuale egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1979). Ma su questo argomento parole definitive sono quelle scritte da Luporini, *Alle origini del “nazionale-popolare”*, cit.

nel passaggio dal latino al mediolatino, al volgare e all'italiano (cfr. Q 3, 76, 353-7, B), all'evoluzione della cultura giuridica (cfr. Q 3, 87, 367-8, B), dal problema dell'incapacità delle classi dirigenti a incorporare come forme della storia nazionale le attività all'estero sia degli elementi italiani "colti", sia della moderna emigrazione (cfr. Q 3, 117 e 118, 385 e 385-6, B) fino alla questione del funzionariato e dei burocrati come parte della casta intellettuale (cfr. Q 5, 38, 571, B) o al problema della cultura popolare come momento provvisorio e subalterno ma necessario. Ma perché fare una storia così apparentemente culturalistica piuttosto che direttamente storico-politica? Gramsci su questo è chiaro: è il terreno nel quale si è formata l'ideologia della nazione, che ha sostenuto il Risorgimento e ne ha costituito l'interna debolezza. Non si può che partire da questo per comprendere l'oggi e per formulare progetti.

Emerge distintamente, ed è anche una questione di metodo di lavoro offerta da Gramsci in diversi momenti dei *Quaderni*, il confronto con altre realtà, l'Inghilterra, la Germania, la Spagna e la Francia – realtà cui già Machiavelli aveva guardato per il suo *Principe* –, in cui, particolarmente in quest'ultima, è vistosa l'esistenza di uno spirito popolare-nazionale, di un popolo-nazione che è stato

protagonista della storia francese [...] l'elemento permanente di queste variazioni politiche [...] quindi un tipo di nazionalismo politico e culturale che sfugge ai limiti dei partiti propriamente nazionalistici [...] quindi una dipendenza e un collegamento stretto tra popolo-nazione e intellettuali (Q 3, 82, 361, B).

Una costante storica, non una variabile: circostanza, questa, che ha tra l'altro saputo suscitare almeno per tutto l'Ottocento una letteratura popolare, capace di parlare in modo generalizzato a una componente sociale distintamente identificabile, le classi popolari.

Più volte Gramsci nota nei *Quaderni* ciò che già aveva anticipato a Tania, in forma di impressione veloce, nella lettera del 14 novembre 1927: Machiavelli era stato «il teorico degli Stati nazionali retti a monarchia assoluta»<sup>8</sup>, teorizzando per l'Italia ciò che in altri Stati era politicamente compiuto (cfr. ad esempio Q I, 10, 9, A e la ripresa in Q 13, 13, 1572, C). A proposito di come le nazioni moderne abbiano rappresentato per il segretario fiorentino un riferimento nell'elaborazione della sua concezione dello Stato, Gramsci sottolinea che si tratta certamente anche in questo caso di una forma di cosmopolitismo, ma per la cui precisazione concettuale si serve di un'ulteriore categoria del suo lessico teorico e politico, il giacobinismo: non è sempre negativo o astratto, infatti, il prendere spunto da vicende straniere, se l'alternativa è pretendere di fondare una prassi politica su una presunta esperienza nazionale del tutto inutilizzabile. Il giacobinismo si presenta come una categoria fortemente ambivalente nei *Quaderni*, ma è chiaro che Gramsci vuole segnalare in questo caso proprio la necessità di pensare l'agire politico nella concretezza.

8. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo 1996, p. 133.

Gli intellettuali italiani sono “cosmopoliti”, non nazionali; anche Machiavelli nel *Principe* riflette la Francia, la Spagna ecc. col loro travaglio per la unificazione nazionale, più che l'Italia. Ecco perché io chiamerei veri “giacobini” i rappresentanti di questa corrente: essi veramente vogliono applicare all'Italia uno schema intellettuale razionale, elaborato sull'esperienza altrui e non sull'esperienza nazionale (Q 1, 150, 133, A).

Gli intellettuali italiani erano funzionalmente una concentrazione culturale cosmopolita, essi accoglievano ed elaboravano teoricamente i riflessi della più soda e autoctona vita del mondo non italiano. Anche nel Machiavelli si vede questa funzione, sebbene il Machiavelli cerchi di volgerla a fini nazionali (senza fortuna e senza seguito apprezzabile): il *Principe* infatti è una elaborazione degli avvenimenti spagnoli, francesi, inglesi, nel travaglio dell'unificazione nazionale che in Italia non ha forze sufficienti e neppure interessa molto. Poiché i rappresentanti della corrente tradizionale realmente vogliono applicare all'Italia schemi intellettuali e razionali, elaborati sì in Italia, ma su esperienze anacronistiche, e non sui bisogni immediati nazionali, essi sono i giacobini nel senso deteriore (Q 10 II, 61, 1361-2, C).

La seconda stesura rivela tra l'altro un bisogno di chiarificazione che investe il cosmopolitismo come caratteristica distintiva degli intellettuali italiani, la cosiddetta tradizione nazionale e il perché sia da considerare come qualcosa di astratto, e soprattutto il concetto di giacobinismo, che Gramsci cerca di utilizzare con significato meno esteso (non più «veri giacobini» e «giacobini deteriori» come nel primo brano, da me non integralmente riportato, ma scegliendo uno solo dei valori semantici che comunque il vocabolo continuerà a mantenere in Gramsci).

#### 4

### Volontà collettiva

Il problema del rapporto tra alta e bassa cultura, che si può sintetizzare come rapporto tra Riforma e Rinascimento (qui esaminato da Fabio Frosini)<sup>9</sup>, gioca un ruolo centrale nell'ambito dell'egemonia, e Gramsci lamenta la mancanza di un equilibrato rapporto fra i due termini in Italia. Lamenta anche l'assenza di una letteratura popolare in grado di avvicinare i ceti popolari a una lettura diversa da quella che correntemente attira la loro attenzione, cioè la letteratura popolare e d'appendice francese e inglese del secolo XIX. Ma è bene sgombrare il campo, io credo, dalla concrezione ideologica, lungamente educata, secondo cui parlando della letteratura popolare e della cultura popolare Gramsci sta parlando del problema nazionale-popolare. Il problema nazionale-popolare è invece, a mio avviso, il problema della coscienza dello Stato, concretamente inteso, e nel quale confluiscono elementi che mi paiono attestare l'impossibilità per Gramsci di scrivere una storia dei ceti subalterni in assenza dello “spirito statale” e nazionale e non ne rendono possibile una alternatività in termini di folklore o di spirito popolare positiva-

9. Cfr. *infra*, il capitolo su *Riforma e Rinascimento*.

mente intesi. Una nota, voglio segnalare a questo riguardo, il paragrafo 4 del *Quaderno 15*. Comprendendo la difficoltà di parlare di spirito statale come qualcosa di assolutamente diverso dal culto della tradizione, e anche volendo spiegare il difficile concetto per cui lo spirito statale implica e non nega lo spirito partigiano, cioè la classe, Gramsci finisce col dire che spirito statale significa al nocciolo legame tra le generazioni per percepire la «coscienza della “durata”» (Q 15, 4, 1754, B), ovvero solidarietà con i vecchi e con i bambini, e questa definizione così apparentemente impolitica e addirittura romantica è posta in una nota intitolata *Machiavelli. Elementi di politica*, a riprova della visione assolutamente antitradizionale e non dogmatica del problema dello Stato in Gramsci. La realtà e la specificità sono per Gramsci l'argine alla ideologizzazione astratta, che è poi la causa di una possibile visione dello Stato come assoluto e non come concretezza storica, rischio avvertitissimo da Gramsci e da cui non considera del tutto immune neanche il “suo” Machiavelli (cfr. Q 2, 116, 258, B). Proprio una visione così concreta e storicamente fondata dello Stato è anche quella che permette di leggere in modo diverso il rapporto tra dirigenti e diretti. È un discorso politico in senso pieno ed è il problema del “moderno Principe”:

Realmente il moderno Principe dovrebbe limitarsi a questi due punti fondamentali: formazione di una volontà collettiva nazionale popolare di cui il moderno Principe è appunto espressione attiva e operante, e riforma intellettuale e morale.

Così dice Gramsci in Q 8, 21, 953, A, precisando (ivi, 952) che

la ragione dei successivi fallimenti nel tentativo di creare una volontà collettiva nazionale popolare è da porsi nell'esistenza di certe classi [«determinati gruppi sociali, che si formano dalla dissoluzione della borghesia comunale», sarà l'indicazione più precisa in Q 13, 1, 1559, C - L. D.] e nel particolare carattere di altre dipendenti dalla situazione internazionale dell'Italia (sede della Chiesa universale).

Nel *Quaderno 13* Gramsci dice come *Il Principe* sia un libro “vivente”, rafforzando quell'intento di concretezza che aveva cercato di rendere nella nota di cui cito il passo, un programma d'azione i cui punti devono risultare «drammaticamente dal discorso, non essere fredda esposizione di raziocini» (ivi, 1561): la volontà collettiva, nel suo intreccio con la riforma intellettuale e morale, credo sia il senso profondo del nazionale-popolare.

Un intreccio che si presenta per Gramsci rigoroso e stringente; la volontà collettiva, infatti, non può dirsi realmente compiuta fintanto che esistono elementi di individualismo, quali sono certamente quelli rappresentati dalle azioni pur meritorie dei singoli. La sostituzione dei mercenari con milizie nazionali, per riprendere un argomento machiavelliano forte rispetto alla maturazione di una coscienza statale, significa proprio mobilitazione generale e collettiva:

Il volontariato [...] è stato un surrogato dell'intervento popolare, e in questo senso è una soluzione di compromesso con la passività delle grandi masse. Volontariato-pas-

sività vanno insieme più di quanto si creda. La soluzione col volontariato è una soluzione di autorità, legittimata “formalmente” da un consenso, come si dice dei “migliori”. Ma per costruire storia duratura non bastano i “migliori”, occorrono le più vaste e numerose energie nazionali-popolari (Q 9, 96, 1160, A).

all'adesione popolare-nazionale allo Stato si sostituisce una selezione di “volontari” della nazione. Nessuno ha pensato che il problema posto da Machiavelli col proclamare la necessità di milizie nazionali contro i mercenari non è risolto finché anche il “volontariato” non sarà superato dal “fatto popolare-nazionale”, perché il volontarismo è soluzione intermedia, equivoca, altrettanto pericolosa che il mercenarismo (Q 9, 104, 1168, A).

Sono note che Gramsci riprende, formulandone anche altre dello stesso tenore, nel *Quaderno 19*, quello nel quale il problema del nazionale-popolare si estrinseca in tutta la sua portata storico-politica. Nelle riprese di entrambe le note Gramsci compie uno sforzo di precisazione. Le «grandi masse» della prima diventano «le masse nazionali» (Q 19, 11, 1999, C), «l'adesione popolare-nazionale allo Stato» e i «“volontari” della nazione» della seconda nota divengono «l'adesione organica delle masse popolari-nazionali allo Stato» e i «“volontari” della “nazione” concepita astrattamente» (Q 19, 5, 1980, C). La precisazione è rivolta essenzialmente, come si vede, a meglio determinare il rapporto intercorrente proprio tra Stato e popolare-nazionale come fattori storici concretamente intesi. Il rapporto appare piuttosto stretto, se Gramsci lo sgombra anche degli equivoci risultanti dalla troppo vaga qualificazione di parole come “massa” o “nazione”. L'adesione *organica* chiaramente implica, per Gramsci, la mediazione della riforma intellettuale e morale, un attivo processo di crescita, non una “normalizzazione”.

## 5

**Non popolare-nazionale**

Se nella lista degli argomenti principali compilata all'inizio del *Quaderno 1* Gramsci non nomina direttamente il problema del nazionale-popolare, nella riformulazione del lavoro che egli compie nel *Quaderno 8*, al momento di iniziare a stendere i quaderni speciali, la questione ha raggiunto una sua autonomia concettuale tale da rendere necessaria una sua nomina esplicita nel nuovo elenco di saggi: «Reazione all'assenza di un carattere popolare-nazionale della cultura in Italia: i futuristi» (Q, 935). In realtà, nell'impostazione che il tema riceverà nel seguito del lavoro, con i futuristi Gramsci riterrà di potersela sbrigare con poche battute. Quel che qui interessa è però notare che il titolo immediatamente precedente riguarda la «Funzione cosmopolitica degli intellettuali italiani fino al secolo XVIII» (*ibid.*), tema indissolubilmente legato al primo, e poi che nel nominare il suo argomento Gramsci lo chiama nel titolo «popolare-nazionale», non l'inverso. E infatti, a parte l'osservazione che si tratta dell'aggettivo corrispondente di popolo-nazione, in concreto l'uso di popolare-nazionale è più massiccio nei *Quaderni* del più celebre nazionale-popolare, prevalso nella memoria generale per una pre-

ferenza della critica fin dall'inizio. Popolare-nazionale indica quasi sempre le note letterarie, soprattutto quelle correlate alla rubrica sul brescianesimo, ma viene largamente preferito al suo inverso da Gramsci anche in tutte le altre circostanze in cui utilizza questa categoria. È indifferente il loro uso per Gramsci? Per tentare una risposta a questo quesito, la si deve cercare nel discorso sul Risorgimento, ma per il momento voglio sottolineare come la natura aggettivale di questo lemma costituisca una ragione di ricchezza e di difficoltà per Gramsci, che può/deve trovare di volta in volta un sostantivo per completare la nozione (forze, energie, fatto, letteratura e così via), una nozione che si distingue, in definitiva, nei *Quaderni*, per il suo destino di descrivere una mancanza, qualcosa che in Italia storicamente non è esistito, o è esistito in modo sfuggente. Più frequente di nazionale-popolare è l'uso di popolare-nazionale, ma più frequente di entrambi è "non popolare-nazionale".

## 6

**Senso comune**

Nei quaderni 10, 11 e 12, dedicati rispettivamente, come è noto, alla filosofia di Benedetto Croce, all'introduzione alla filosofia e alla storia degli intellettuali, Gramsci compie una parabola di analisi della storia *sub specie* culturale conferendo organicità e respiro alle riflessioni precedenti, ma anche elaborando nuovi elementi. Il problema del rapporto tra la funzione cosmopolita degli intellettuali e la loro collocazione nazionale deve confrontarsi necessariamente con l'idealismo e con la capacità di Benedetto Croce di rappresentare uno specifico caso di intellettuale cosmopolita. Proprio in questo quaderno dedicato al filosofo napoletano, infatti, Gramsci rivendica alla filosofia della praxis il ruolo di «grande riforma dei tempi moderni, è una riforma intellettuale e morale che compie su scala nazionale ciò che il liberalismo non è riuscito a compiere che per ristretti ceti della popolazione» (Q 10 II, 41 I, 1292, C).

Alla filosofia della praxis Gramsci riconosce il ruolo che in alcuni paesi ha avuto la riforma religiosa nel produrre progresso, e questo ruolo lo riconosce in quanto attivo, appunto, sul piano della nazione, mentre Croce, pur presentandosi come una personalità fortemente ancorata alla realtà politico-sociale nazionale, è in realtà il più distaccato degli intellettuali. Non solo, ma

La posizione di Croce è quella dell'uomo del Rinascimento verso la Riforma protestante con la differenza che il Croce rivive una posizione che storicamente si è dimostrata falsa e reazionaria e che egli stesso [...] ha contribuito a dimostrare falsa e reazionaria. Che Erasmo potesse dire di Lutero: «dove appare Lutero, muore la cultura» si può capire. Che oggi il Croce riproduca la posizione di Erasmo non si capisce, poiché il Croce ha visto come dalla primitiva rozzezza intellettuale dell'uomo della Riforma è tuttavia scaturita la filosofia classica tedesca e il vasto movimento culturale da cui è nato il mondo moderno (ivi, 1293).

La Riforma è in questo caso la filosofia della praxis, col suo «vasto movimento di massa», della quale Gramsci riconosce, accanto alla grandezza, i



limiti transitori di alcune espressioni, prima fra tutte il *Saggio* di Bucharin, vero e proprio capro espiatorio, nel *Quaderno II*, delle scorie metafisiche e sociologiche che ancora possono attraversare questa moderna “riforma” nella sua fase attuale (cfr. ad esempio Q II, 14).

Croce sceglie di non rapportarsi pariteticamente alla bassa cultura, nonostante la lezione della Riforma, ma di assumere invece un atteggiamento benevolmente paternalistico verso il senso comune (il filosofo era, tra l'altro, un paladino della raccolta e della conservazione di leggende popolari napoletane e di documenti di antiche tradizioni). Di questo atteggiamento verso il senso comune Gramsci evidenzia tutti i limiti, mostrando come esso non abbia portato, e non possa portare in nessun caso,

ad una concezione della cultura feconda dal punto di vista nazionale-popolare, cioè ad una concezione più concretamente storicistica della filosofia, ciò che del resto può avvenire solo nella filosofia della praxis (Q II, 13, 1399, C).

Un approccio nazionale-popolare al senso comune, infatti, non può che essere una critica dei suoi «elementi “realistici”, materialistici, cioè il prodotto immediato della sensazione grezza» (ivi, 1397), come Gramsci cerca di spiegare a proposito del *Saggio popolare*. E l'equivoco di una prossimità tra senso comune e nazionale-popolare è importante da fugare: quando Marx accenna al senso comune e alla saldezza delle sue credenze, dice Gramsci, lo fa non riferendosi

alla validità del contenuto di tali credenze ma appunto alla loro formale saldezza e quindi alla loro imperatività quando producono norme di condotta. Nei riferimenti è anzi implicita l'affermazione della necessità di nuove credenze popolari, cioè di un nuovo senso comune e quindi di una nuova cultura e di una nuova filosofia che si radichino nella coscienza popolare con la stessa saldezza e imperatività delle credenze tradizionali (Q II, 13, 1400, C).

Ma è chiaro che Croce, massimo esempio di grande intellettuale, valorizzando, seppure in modo subalterno, il senso comune in rapporto alla filosofia, scambiandolo in un certo senso per cultura nazionale-popolare e mostrandosi paternalisticamente legato ad esso, ottiene lo scopo di relegare in uno spazio di immobilismo le potenziali spinte dal basso, in modo conciliante.

## 7 Intellettuai

Si impone un problema pedagogico, vistosamente anticipato proprio dalle riflessioni sul radicamento del senso comune, significativamente preparato dalla questione del rapporto tra alta e bassa cultura e reso fortemente problematico dal modo storico in cui gli intellettuali, come abbiamo sottolineato più volte, esercitano il loro ruolo. È un ruolo che Gramsci chiama “tradizionale”, la cui lontana origine storica risale alla condizione dei liberi greci nell'organizzazione dell'Impero romano e che si è confermata in se-

guito, con il cattolicesimo e il cosmopolitismo che ne conseguì per l'Italia (Q 12, 1, 1523-4, C). Sono questi gli intellettuali che si riconoscono in casta, che compongono il blocco storico patologico che ha impedito e impedisce, ancora nel Novecento, una più corretta aggregazione di classe, soprattutto nel Mezzogiorno, tra contadini e operai, segnando una sempre più netta distanza dal popolo (problema già avanzato in *Alcuni temi della questione meridionale*, nel 1926). Gli intellettuali tradizionali, normalmente assimilati dai gruppi al potere, si fanno “commessi” del consenso, in modo più o meno aperto, più o meno consapevole. È chiaro che costoro sono interessati al mantenimento di una distanza tra i due livelli della cultura, che si rende evidente al livello dell'istruzione scolastica, nella quale gli intellettuali tradizionali intervengono in vario modo. Perché una nuova concezione del mondo sostituisca la vecchia, dice Gramsci, è necessario

lavorare incessantemente per elevare intellettualmente sempre più vasti strati popolari, cioè per dare personalità all'amorfo elemento di massa, ciò che significa di lavorare a suscitare la nascita di élites di intellettuali di tipo nuovo che sorgano direttamente dalla massa pur rimanendo a contatto con essa per diventarne le “stecche” del busto (Q 11, 12, 1392, C).

Sono gli intellettuali che Gramsci chiama “organici”, e che possono nascere come funzione interna a ogni classe sociale, rappresentandone i bisogni e i sentimenti. A loro è affidata la riforma intellettuale e morale nazionale-popolare.

## 8

### Risorgimento

Le ragioni per cui nella storia recente dell'Italia dovessero venire al pettine, nel Risorgimento, i nodi irrisolti di una tradizione come quella che Gramsci lavora a descrivere nei *Quaderni* sono continuamente confermate nella storia stessa degli intellettuali. L'ideale unitario si era andato costruendo retoricamente («sebbene occorra osservare che nel tempo suo questa retorica avesse un'efficienza pratica attuale e quindi fosse “realistica”»: Q 8, 3, 938, B), anche da parte di grandi intellettuali. L'emblema di tali intellettuali è Ugo Foscolo con i suoi *Sepolcri*,

la maggiore “fonte” della tradizione culturale retorica che vede nei monumenti un motivo di esaltazione delle glorie nazionali. La “nazione” non è il popolo, o il passato che continua nel “popolo”, ma è invece l'insieme delle cose materiali che ricordano il passato (Q 5, 32, 569, B).

Intesa in questo modo, ammonisce Gramsci, la costruzione della nazione non poteva far altro che riproporre i limiti che ne avevano ritardato la nascita di così tanto tempo rispetto al resto d'Europa, i limiti di una distanza tra intellettuali e masse popolari, che sarebbero esplosi in una serie di contraddizioni diverse come il rapporto tra città e campagna, tra Nord e Sud,

tra Stato e Chiesa: forme di relazioni egemoniche i cui rapporti di forza non si erano determinati in modo equilibrato. Gioberti e Mazzini rappresentano i due poli della visione dell'unità d'Italia dal punto di vista degli intellettuali e della capacità egemonica.

Gioberti offriva agli intellettuali una filosofia che appariva come originale e nel tempo stesso nazionale, tale da porre l'Italia almeno allo stesso livello delle nazioni più progredite e dare una nuova dignità al pensiero italiano. Mazzini invece offriva solo delle affermazioni nebulose e degli accenni filosofici che a molti intellettuali, specialmente napoletani, dovevano apparire come vuote chiacchiere (Q 19, 27, 2046-7, C).

Gli intellettuali, cioè, per sentirsi parte di un progetto credibile di unificazione nazionale, avevano bisogno di una identificazione culturale in linea con la loro tradizione e la loro formazione, e anche in linea con le aspettative di ruolo che essi esprimevano rispetto al nascente Stato. Gioberti incarnava tutto questo, e il partito dei moderati poté egemonicamente esercitare nei confronti degli intellettuali la sua "funzione Piemonte". Gioberti, dice Gramsci, fu a suo modo un giacobino, dopo il 1848, per il suo giudizio storico sul giacobinismo, per la sua capacità di comprensione degli eventi, per il fatto che sentiva l'assenza di un "giacobinismo italiano" nel Risorgimento. Sentiva anche, se pur vagamente, il

concetto del "popolare-nazionale" giacobino, dell'egemonia politica, cioè dell'alleanza tra borghesi-intellettuali [ingegno] e il popolo; ciò in economia (e le idee del Gioberti in economia sono vaghe ma interessanti) e nella letteratura (cultura), in cui le idee sono più distinte e concrete perché c'è meno da comprometersi. Nel Rinascimento (Parte II, capitolo "Degli scrittori") scrive: «...Una letteratura non può essere nazionale se non è popolare; perché se bene sia di pochi il crearla, universale dee esserne l'uso e il godimento» (Q 17, 9, 1914-5, B).

Dunque è da Gioberti che Gramsci ricava la lettera della sua più fortunata e tradita espressione, mutandone naturalmente il senso, come accade in altri casi, con la cuochiana "rivoluzione passiva", ad esempio. E l'ordine delle parole è prima "popolare", poi "nazionale", in una progressione non eludibile. Proprio il moderatismo di questo intellettuale così simile a Croce, nel modello culturale e nella funzione storica, fornisce a Gramsci le parole per dire il suo progetto sociale e politico così radicale. Da Gioberti egli trae anche riflessioni sulla necessità dell'accuratezza che un progetto culturale deve possedere per essere egemonico e sulla natura politica dell'idea di popolare-nazionale<sup>10</sup>. Da uomo politico Gramsci pensava all'egemonia dei moderati nell'Ottocento come a una sconfitta storica di tutto un filone che, partendo dai

10. Cfr. A. Asor Rosa, *Scrittori e popolo. Saggio sulla letteratura populista in Italia*, Samonà e Savelli, Roma 1964, p. 264. Nella sua radicale presa di distanze da Gramsci (ma che voleva essere sostanzialmente una polemica contro la politica culturale del PCI), Asor Rosa individuava proprio nei prestiti giobertiani una prova della sostanziale continuità di Gramsci con la tradizione culturale nazionale ottocentesca democratica, ma anche moderata.

democratici, sarebbe potuto arrivare persino, in tempi più tardi, al movimento operaio, e quindi a una sconfitta storica le cui conseguenze erano in atto nel presente. Ma da studioso, da mente pensante, egli non esitava a riconoscere, e anzi a cercare di comprendere in ogni più piccolo elemento, le ragioni di quella egemonia, a evidenziare i meccanismi attraverso i quali essa aveva potuto realizzarsi. L'opera letteraria e filosofica di Gioberti era certamente esemplare da questo punto di vista: un sistema integrale, e perciò efficace e influente per un lungo periodo come vero e proprio riferimento: in questo consisteva anche, non a caso, uno dei principali punti in comune con Croce (sebbene nel complesso Gioberti sia meno rigoroso di Croce).

Quel particolare «contemperamento di conservazione e di innovazione» che «costituisce appunto il “classicismo nazionale” di Gioberti» (Q 10 II, 41 XIV, 1325, C) si misura certamente anche con le nozioni di popolare e nazionale: esse infatti, almeno nel *Rinnovamento*, in cui il tema unitario prende una piega diversa rispetto al *Primato*, fanno riferimento a due distinte soggettività che agiscono separatamente nella storia, e cioè le moltitudini e i ceti dirigenti, che per Gioberti vanno identificati con gli intellettuali<sup>11</sup>. È Gramsci che, riprendendo le parole giobertiane, le rielabora attraverso la lezione del pensiero romantico russo, come si è mostrato, volgendo a un significato unitario. Dunque, si diceva, non è indifferente l'ordine delle parole; ma se nei quaderni precedenti Gramsci preferisce mantenere quello giobertiano, di un movimento progressivo che va dal popolo alla nazione, attraverso però un momento pedagogico che si muove invece dagli intellettuali verso le masse, proprio in corrispondenza con la riflessione sul Risorgimento si verifica un mutamento, seppure non definitivo e sicuro, tanto che nel *Quaderno 21* Gramsci intollererà il più completo paragrafo dedicato a questo argomento *Concetto di “nazionale-popolare”* (Q 21, 5, 2113, C); e non possiamo prescindere dalla preferenza accordata proprio al paragrafo cui egli affida la concettualizzazione, ovvero la generalizzazione del tema.

Crede che la ragione di ciò sia che proprio attraverso lo studio della formazione dell'idea di nazione nell'Italia dell'Ottocento, uno studio condotto inevitabilmente sul terreno culturale, ma con lo sguardo sempre attento ai comportamenti e alle posizioni dei ceti popolari (alle quali è dedicata la specifica rubrica *Caratteri popolari del Risorgimento*, nel *Quaderno 19*), Gramsci consolidi la sua idea sul carattere sovversivista e anarchico del popolo nella condizione attuale e valorizzi ancor più l'idea di Stato come terreno entro il quale sia possibile attuare una forma non generica di crescita politico-culturale delle masse, di “adesione organica”, preferendo, anche se, rispetto, in modo incerto e non definitivo, l'inversione dei termini giobertiani.

La nazione moderna concretamente intesa, lo Stato, è certamente la condizione almeno temporanea (sappiamo che l'orizzonte di Gramsci guar-

11. «Nel modo che l'azione è il termine del pensiero, medesimamente la pratica è l'applicazione e il suggello della teorica, e l'uomo di governo è il compimento del letterato e dello scrittore» (V. Gioberti, *Il rinnovamento civile d'Italia*, Istituto editoriale italiano, Milano s.d., vol. IV, p. 50).

dava più lontano) per l'inverarsi del popolo, per il suo farsi tale da massa indistinta, e proprio a proposito del Risorgimento Gramsci trova in più occasioni il modo di sostenerne la necessità storica. Vale la pena ripetere, credo, che per Gramsci senso dello Stato e spirito di parte non sono assolutamente in contrasto, e perciò aderire allo Stato non significa aiutare lo Stato liberale a formarsi, né tanto meno rispettare lo Stato di qualunque segno esso sia, non significa cioè dismettere la lotta, ma anzi creare le condizioni per renderla consapevole e storicamente efficace. Un noto passo del *Quaderno 16* può forse darci un ulteriore aiuto in questo senso:

Solo dopo la creazione dello Stato, il problema culturale si impone in tutta la sua complessità e tende a una soluzione coerente. In ogni caso l'atteggiamento precedente alla formazione statale non può non essere critico-polemico, e mai dogmatico, deve essere un atteggiamento romantico, ma di un romanticismo che consapevolmente aspira alla sua composta classicità (Q 16, 9, 1863).

Letto in questa direzione, il passo ci suggerisce che popolare-nazionale è una fase intermedia, dove non solo coesistono il vecchio e il nuovo, ma il sentire e il comprendere non hanno trovato il loro definitivo equilibrio. Nazionale-popolare è un risultato più compiuto, forse proprio perciò usato con maggiore parsimonia.

## 9 De Sanctis

Sulle implicazioni più direttamente letterarie e critico-letterarie del nazionale-popolare gramsciano, il contributo di Marina Paladini Musitelli in questo volume risponde a molte questioni che qui vengono sottintese. Mi riferisco in particolare alla questione della letteratura popolare rispetto al complessivo problema del nazionale-popolare, nella consapevolezza che si tratta di un nodo importante, tanto più che Gramsci ha voluto porre la sua definizione di nazionale-popolare appunto nel *Quaderno 21*, dedicato alla letteratura popolare. Nel paragrafo 5 di quel quaderno, infatti, Gramsci schematizza argomenti che sono largamente presenti altrove, e in primo luogo le ragioni dell'assenza di una letteratura appunto nazionale-popolare italiana:

gli intellettuali non escono dal popolo, anche se accidentalmente qualcuno di essi è d'origine popolana, non si sentono legati ad esso (a parte la retorica), non ne conoscono e non ne sentono i bisogni, le aspirazioni, i sentimenti diffusi, ma, nei confronti del popolo, sono qualcosa di staccato, di campato in aria, una casta, cioè, e non un'articolazione, con funzioni organiche, del popolo stesso (Q 21, 5, 2117).

Compare qui inoltre il problema del doppio fallimento di laici e cattolici nel «compito storico di educatori ed elaboratori della intellettualità e della coscienza morale del popolo-nazione» (ivi, 2118) e quello del successo della letteratura popolare straniera, francese in particolare, di cui il popolo «*subisce* l'egemonia» perché essa

rappresenta invece [rispetto a quella italiana - L. D.], in maggiore o minor grado, in un modo che può essere più o meno simpatico, questo moderno umanesimo, questo laicismo a suo modo moderno (ivi, 2119).

«Umanesimo moderno», dunque, è ciò che manca alla cultura, non solo letteraria, italiana per essere nazionale-popolare. Questa definizione così densa, eppure allusiva più che normativa, che è stata a lungo ascritta tra le formule del Gramsci “democratico”, contiene una visione integrale del concetto di uomo, perfino non del tutto dispiegata nei *Quaderni*, che è sicuramente uno dei punti di maggiore vicinanza a De Sanctis.

Se giobertiana è la lettera, lo spirito di nazionale-popolare è infatti indubbiamente desanctisiano. Che la proposta gentiliana di un ritorno a De Sanctis rappresentasse per Gramsci un elemento di reale riferimento, ma anche un problema critico, lo dimostra il modo con cui egli si avvicina alla questione, un modo fatto di domande, per ben intendere cosa possa corrispondere, nel suo tempo, a ciò che De Sanctis rappresentò nel proprio (cfr. Q 23, 1, 2185, C), senza riprodurre meccanicamente un atteggiamento altrimenti anacronistico.

Il modello desanctisiano mi pare da intendersi non solo come culturale, e non solo per la singolare vicinanza di vedute e di interpretazioni di intere epoche della cultura e della letteratura italiana, come il Rinascimento, ad esempio, che distingue i due intellettuali: De Sanctis è anche un uomo dello Stato, cosa che rende più complesso e più importante il suo ruolo agli occhi di Gramsci. Il critico napoletano aveva voluto l'unità nazionale almeno come gli altri intellettuali risorgimentali, ma ciò che lo distingueva da loro era la sua richiesta alle classi colte di «un nuovo atteggiamento verso le classi popolari, un nuovo concetto di ciò che è “nazionale”, diverso da quello della destra storica, più ampio, meno esclusivista, meno “poliziesco”» (Q 23, 1, 2186, C).

Questo nuovo concetto di ciò che è nazionale è senza dubbio l'elemento dell'ammirazione, dell'entusiasmo, direi, di Gramsci nei confronti di De Sanctis. Se infatti è sicuramente vera una consonanza profonda su cosa sia la cultura, che Gramsci, da un giudizio di De Sanctis<sup>12</sup>, traduceva essere una

coerente, unitaria e di diffusione nazionale “concezione della vita e dell'uomo”, una “religione laica”, una filosofia che sia diventata appunto “cultura”, cioè abbia generato un'etica, un modo di vivere, una condotta civile e individuale (Q 23, 1, 2185-6, C),

è pur vero che tra gli inventori dell'identità nazionale in forma culturale De Sanctis fu primo fra i primi nell'immediato periodo postunitario<sup>13</sup>. De Sanctis offriva però a Gramsci un modello così concreto di critico militante da opporre a quello crociano, frigidamente estetico, che questo aspetto diven-

12. «Manca la fibra perché manca la fede. E manca la fede perché manca la cultura» (Q 23, 1, 2185, C).

13. E infatti sarà più quello di *Scienza e vita* che quello della *Letteratura italiana* il De Sanctis di Gramsci.

ta trascurabile, assorbito dalle qualità «dell'uomo di parte che ha saldi convincimenti morali e politici e non li nasconde e non tenta neanche di nasconderli» (Q 23, 3, 2188, C), come Gramsci lo descrive in una bellissima pagina in cui si spinge fino a dire che De Sanctis incarna il tipo di critica letteraria propria della filosofia della prassi.

Alla lezione di De Sanctis Gramsci si rivolge anche per il delicato tema della distinzione tra arte e cultura, tra forma e contenuto, e del loro rapporto, che affronta in modo non privo di qualche incertezza perché si tratta di uno dei nodi sui quali più forte è l'egemonia culturale di Croce. È il problema, anche per Gramsci, di definire il rapporto tra alta e bassa cultura e quello di determinare il rapporto tra espressione e linguaggio.

La musica, la pittura, le arti, insomma, che non si esprimono attraverso una lingua nazionale, quella cioè che in modo più immediato permette una identificazione popolare-nazionale-culturale, sono contraddistinte da un certo grado di universalità. Ma se a una prima osservazione l'universalità viene riconosciuta come una qualità dell'espressione artistica, a un livello più alto di analisi essa viene riassorbita dalle capacità di percezione e dal gusto comunque storicamente e culturalmente determinato.

Il Gramsci intellettuale e politico si confronta con la cultura su un terreno particolarmente impervio in Italia, un terreno di interesse privilegiato da parte del ceto dirigente. Ma è proprio così che vuole guardarlo Gramsci, come un argomento al quale riservare un'attenzione alta ma non specialistica, né prevalentemente analitica, cioè critico-letteraria, né eminentemente normativa, cioè teorico-estetica, bensì integralmente politica.

## IO

### Nota bibliografica

Con l'uscita di *Letteratura e vita nazionale*, a cura di F. Platone, Einaudi, Torino 1950, la nozione di nazionale-popolare entra nel dibattito culturale italiano, coinvolgendo nomi come N. Sapegno (*"Letteratura e vita nazionale"* [recensione], in "Società", 2, 1951), C. Salinari (*Letteratura e vita nazionale nel pensiero di Antonio Gramsci*, in "Rinascita", 2, 1951), V. Gerratana (*De Sanctis Croce o De Sanctis Gramsci (Appunti per una polemica)*, in "Società", 3, 1952). La scoperta di Gramsci coincide con un suo utilizzo sia per la battaglia democratica antifascista che per la letteratura *realista*. Maturò presto, però, negli ambienti della sinistra critica, una insofferenza radicale verso il Gramsci populista che la politica culturale del PCI del tempo, intrisa di storicismo e di idealismo insieme, andava diffondendo. *Scrittori e popolo* di A. Asor Rosa (Samonà e Savelli, Roma 1964) giunse quasi liberatorio, ma dimostrava anche la mancanza, accanto alla sua pur importante *pars destruens*, di una lettura di Gramsci capace di diversa.

La riproposizione in chiave storicista di Gramsci a cavallo del Sessantotto, da parte dei suoi primi e fedeli lettori, N. Sapegno al convegno del 1967 (*Gramsci e i problemi della letteratura*, in P. Rossi, a cura di, *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gram-*

sciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967, 2 voll., Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1969) o G. Petronio (*Gramsci critico*, in *Letteratura italiana. I critici*, Marzorati, Milano 1969), contribuiva da un lato a inserire sempre più il pensatore sardo in una positiva e democratica tradizione culturale nazionale di facile accesso, ma comportava dall'altro una limitazione della sua figura al dibattito sull'estetica marxista, allontanandola dai filoni di interesse più direttamente politici che andavano maturando in quel tempo. Riflettono sul problema R. Luperini, *Marxismo e intellettuali*, Marsilio, Venezia 1974 e A. Leone de Castris, *Estetica e marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1976.

Studi specialistici da segnalare di quel periodo sono quello di G. Guglielmi, *Da De Sanctis a Gramsci: il linguaggio della critica*, Il Mulino, Bologna 1976, che cerca di conciliare lo storicismo con una visione più attuale della critica, e quello di F. Lo Piparo, *Lingua intellettuali egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1979, che pone in connessione il concetto di egemonia con gli interessi gramsciani relativi alla glottologia e alla linguistica.

Nazionale-popolare non è tema degli anni Ottanta. L'introduzione di E. Sanguineti alla nuova edizione di *Letteratura e vita nazionale*, Editori Riuniti, Roma 1987, infatti, è una cauta proposta di metodo per un "ritorno" a Gramsci plausibile nel presente. Di Leone de Castris va segnalato anche *Estetica e politica. Croce e Gramsci*, Franco Angeli, Milano 1989, che prosegue un discorso sulla radicalità politica dell'"anti-Croce" gramsciano.

Sarà il dibattito sull'identità culturale, reso attuale dalla triste vicenda di nazionalismi, regionalismi, tribalismi e dai mutamenti della carta geopolitica mondiale nel decennio successivo, a riportare in vita la categoria di nazionale-popolare. Su questo fronte poche le novità, perfino qualche arretramento. Valga per tutta la ripresa del genere il nome di E. Raimondi, *Letteratura e identità culturale*, Bruno Mondadori, Milano 1998. Ma nel contempo Gramsci conosce come modello di metodo sui temi dell'indagine culturale una notevole fortuna mondiale. Ricorderò S. Hall, i *cultural studies* e tutto il filone angloamericano ispirato al multiculturalismo; E. Said, che coniuga problemi culturali e identitari in una prospettiva di ibridazione; la scuola indiana di H. Bhabha (*Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma 1997). Da segnalare G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Gramsci e il "progresso intellettuale di massa"*, Unicopli, Milano 1995, in particolare per i saggi di M. B. Luporini e G. Baratta, che partecipano a una ripresa del tema in chiave nuova. L'impegnativa ricostruzione di G. Liguori del dibattito critico su Gramsci (*Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Editori Riuniti, Roma 1996) si pone come passaggio importante per fare il punto sull'autore sardo, nella fase della sua nuova e diversa fortuna. Alla direzione di un ripensamento del Gramsci "culturale", rispetto all'interpretazione tradizionale, ha contribuito M. Paladini Musitelli, *Introduzione a Gramsci*, Laterza, Roma-Bari 1996 e *Marx e Gramsci*, in G. Petronio, M. Paladini Musitelli (a cura di), *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, manifestolibri, Roma 2001. L. Capitani, R. Villa (a cura di), *Scuola, intellettuali e identità nazionale nel pensiero di Antonio Gramsci*, Gamberetti, Roma 1999



propone, con saggi di G. Ferroni, J. Buttigieg, F. Frosini e altri, la rimessa a tema di una galassia di argomenti gramsciani, mentre B. Anglani, *Egemonia e poesia. Gramsci: l'arte, la letteratura*, Piero Manni, Lecce 1999, fa i conti con una intera tradizione interpretativa. G. Bonifacino offre spunti per una lettura di nazionale-popolare in M. Proto (a cura di), *Gramsci e l'internazionalismo*, Lacaita, Manduria 1999. Voglio ricordare, da ultimi, il saggio di P. Voza, *La "fortuna popolare" di Verdi nei "Quaderni" di Gramsci*, in "Critica marxista", 1, 2001 e G. Baratta, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2003.

# Riforma e Rinascimento

di *Fabio Frosini*

La tematica “Riforma e Rinascimento” decolla e si distende lungo la scrittura dei *Quaderni* in feconda osmosi con una serie di altri argomenti, in sostanza quelli ripresi e sintetizzati da Gramsci nell’elenco di *Saggi principali* all’inizio del *Quaderno 8*:

Sviluppo degli intellettuali italiani fino al 1870: diversi periodi. – La letteratura popolare dei romanzi d’appendice. – Folclore e senso comune. – La quistione della lingua letteraria e dei dialetti. – I nipotini di padre Bresciani. – *Riforma e Rinascimento*. – Machiavelli. – La scuola e l’educazione nazionale. – La posizione di B. Croce nella cultura italiana fino alla guerra mondiale. – Il Risorgimento e il partito d’azione. – Ugo Foscolo nella formazione della retorica nazionale. – Il teatro italiano. – Storia dell’Azione Cattolica: Cattolici integrali, gesuiti, modernisti. – Il Comune medioevale, fase economico-corporativa dello Stato. – Funzione cosmopolitica degli intellettuali italiani fino al secolo XVIII. – Reazioni all’assenza di un carattere popolare-nazionale della cultura in Italia: i futuristi. – La scuola unica e cosa essa significa per tutta l’organizzazione della cultura nazionale. – Il “lorianismo” come uno dei caratteri degli intellettuali italiani. – L’assenza di “giacobinismo” nel Risorgimento italiano. – Machiavelli come tecnico della politica e come politico integrale o in atto (Q, 935-6, corsivo mio).

Questo elenco riproduce a grandi linee lo sviluppo del lavoro fino a quel momento: il tema “Riforma e Rinascimento” è insediato in una vera e propria rete di riflessioni e indicazioni di ricerca articolate attorno al proposito di approfondire storicamente lo scritto sulla *Quistione meridionale* impegnando le molteplici dimensioni dell’egemonia (scrittori e popolo, teatro, cattolicesimo, folclore, scuola, i grandi intellettuali come Croce) in un’indagine ambiziosa sul *mancato* nesso tra Comune medievale e Stato moderno in Italia. Di qui la crucialità del Rinascimento, come snodo nel quale quel nesso giunge a definirsi negativamente e, abbastanza per tempo (in Q 4, 3, maggio 1930)<sup>1</sup>, della Riforma come modello della nuova “riforma” rappresentata dal marxismo. Quindi, il tema “Riforma e Rinascimento” investe direttamente la definizione dello *statuto del marxismo*, e ha pertanto una duplice valenza, storica e teorica, evidentemente intrecciate proprio da ciò, che

1. Per la datazione delle note mi servirò dell’*Apparato critico* di V. Gerratana nell’edizione critica dei *Quaderni del carcere* e di G. Francioni, *L’officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni del carcere”*, Bibliopolis, Napoli 1984.

la filosofia della praxis si definisce come discontinuità storica rispetto alla stessa storia di cui è erede, vale a dire alla permanente frattura tra il basso e l'alto come segno distintivo della storia europea:

Una delle maggiori debolezze delle filosofie immanentistiche in generale consiste appunto nel non aver saputo creare una unità ideologica tra il basso e l'alto, tra i "semplici" e gli intellettuali. *Nella storia della civiltà occidentale il fatto si è verificato su scala europea*, col fallimento immediato del Rinascimento e in parte anche della Riforma nei confronti della chiesa romana (Q 11, 12, 1381, corsivo mio).

Riforma e Rinascimento trapassano così insensibilmente a indicare momenti strutturali o fasi isomorficamente presenti in momenti diversi della storia, e quindi acquisiscono lo statuto di categorie quasi-teoriche, senza per questo cessare di essere categorie storiche, anzi proprio in questo andirivieni – fatto di reciproci e inversamente orientati banchi di prova – sta a mio avviso la loro funzione nella ricerca aperta dei *Quaderni*.

## I

### Dalla risoluzione alla traduzione

Il tema-problema di una "riforma religiosa" occupa buona parte dei *Quaderni*, anche se in forma fortemente disomogenea. Il suo punto d'avvio sta in un'idea di religione (di *cristianesimo*, essendo l'oggetto principale della riflessione l'Occidente euro-americano) come qualcosa di storicamente tramontato in tutte le sue forme: cattolica e protestante. Questo tramonto è però diverso dalla secolarizzazione, dato che Gramsci lo legge nella sua specificità *produttiva* rispetto alla politica e alla storia alla quale dà luogo risolvendosi. Il cattolicesimo è infatti giudicato alla stregua di un fossile storico (cfr. Q 1, 76 sulle tesi di Filippo Burzio, ma anche, in generale, Q 1, 38 e 139 sull'Azione cattolica), anche se pur sempre capace di funzionare da apparato egemonico del liberalismo vittorioso (cfr. Q 3, 57 sul gesuitismo).

Da questa forma di interazione tra religione e politica Gramsci distingue quella legata al calvinismo, e più in generale al primato della grazia sulle opere in ambito protestante. Già in Q 1, 51, 65 (dicembre 1929-febbraio 1930) annota:

A proposito della dottrina della grazia e della sua conversione in motivo di energia industriale, e dell'obiezione che lo Jemolo fa alla tesi giusta dell'Anzilotti (da dove l'Anzilotti l'aveva presa?) cfr. in Kurt Kaser, *Riforma e Controriforma*, a proposito della dottrina della grazia nel calvinismo.

Sono testi, questi<sup>2</sup>, che più o meno perfettamente finiscono per convergere con la tesi weberiana relativa a *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*

2. Cfr. A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione*, Laterza, Bari 1928, dove alle pp. XXII-XXIII e XXXI si commentano il saggio *Dal guelfismo all'idea liberale* ("Nuova rivista storica", I, 1917, pp. 234-5) e la monografia su *Gioberti* (Vallecchi, Firenze 1922) di A. Anzilotti; inoltre K. Kaser, *Riforma e Controriforma*, Vallecchi, Firenze 1927, p. 86.

(1905), che a questa altezza Gramsci non ha ancora letto<sup>3</sup>. Ma ciò che più interessa è che fin d'ora la tesi della "conversione" della grazia calvinistica in spirito d'iniziativa viene accolta da Gramsci come comprova di una tesi più generale, quella della peculiare *via al capitalismo* (cioè dell'affermazione storica della borghesia) nei paesi di matrice protestante, via descrivibile appunto nei termini di una "conversione". Così, le tesi di André Philip sull'embricazione di cristianesimo e industrialismo negli Stati Uniti (cfr. Q I, 51), o quelle di Bernard Groethuysen sulle origini religiose dello spirito borghese in Francia<sup>4</sup>, possono essere accostate per mettere a punto un modello flessibile che permetta di ricostruire l'ascesa della borghesia da classe economica a classe storica, un modello il cui paradigma è la civiltà nord-americana, nella quale la religione conosce un «processo dissolutivo» che la trasforma nella «religione laica [...] del Rotary Club» (Q I, 51, 65).

Questa dissoluzione è dunque una "risoluzione" a seguito della quale religione e politica vengono a fondersi esaltando la compattezza "produttiva" della cultura-civiltà americana, tutta incardinata sulla fabbrica. Viceversa, la via "cattolica" alla civiltà borghese è dominata dal segno della *scissione*: scissione individuata nella Controriforma, quando la Chiesa cattolica «abdicò alla sua funzione democratica» (Q I, 128, 117). Questa tesi, molto precoce, trova riscontro nei testi successivi sulla mancanza in Italia di una letteratura popolare (cattolica: cfr. Q 3, 63) e in genere di una cultura capace di unire intellettuali e popolo; e trova viceversa già nel *Quaderno I* una prima messa a punto nell'individuazione, nella Rivoluzione francese, del più grandioso tentativo di venire a capo dei limiti storici di questo modello. Questa però ha valore perché tenta di ricucire il rapporto tra città e campagna spezzando l'egemonia cattolica sulle masse col fare leva sugli interessi economici, mentre, al contrario, i suoi contenuti ideologici, come l'umanitarismo di matrice cristiano-rousseauiana, si trovano *ricondotti* alla loro matrice cristiana, come si legge chiaramente in Q I, 4, 7, in un passo tutto derivato dalla lettura crociana degli «immortali principii»<sup>5</sup>. Da questa Gramsci si emancipa solo gradualmente, fino a individuare una linea di sia pur accidentato trapasso dalla rivendicazione religiosa a quella politica. Questa emancipazione è tutta legata all'elaborazione della nozione di *traducibilità*, alla quale quella di egemonia è profondamente connessa. Detto in estrema sintesi: affinché fosse possibile attingere il *significato politico della religione* (popolare, distinta da quella incorporata nella gerarchia), Gramsci doveva anzitutto giungere a pensare la *specificità* di ciascuna manifestazione ideologica (fosse essa religiosa, letteraria, culturale ecc.) non come un'estenuazione (o addirittura un'inversione) rispetto a qualcosa di

3. Più tardi egli leggerà il saggio nella traduzione di P. Burrelli uscita a puntate nei "Nuovi studi di diritto, economia e politica", tra l'agosto 1931 e l'ottobre 1932 (cfr. Q II, 12, 1389, dove viene citata).

4. Cfr. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo 1996, pp. 103 e 254. Il testo (che Gramsci aveva con sé dal tempo di San Vittore) è poi citato in Q 5, 55 e in Q II, 12 (dove viene accostato al saggio di Weber).

5. Alludo a B. Croce, *Prefazione* (1917) a Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1968 (ed. or. 1900), p. XIV.

più “vero”, ma come un’espressione piena e *determinata* (dunque mai generica e tipica, ma individuale, fattuale e produttiva) della *politica*, intesa come attività di costante messa in relazione dei rapporti sociali – che definiscono la classe come classe economica – con il progetto *storico* che di volta in volta essa *può* giungere a liberamente definire.

Ma la stessa idea di una *reciprocità* tra espressioni differenti (religione e politica) tiene in sé la possibilità di ripensare l’inversione in termini di traduzione, come appare chiaramente accennato in uno spunto di Q I, 128 (dicembre 1929-febbraio 1930):

molti cattolici considerano la Rivoluzione francese come uno scisma [e un’eresia], cioè una rottura tra pastore e gregge, dello stesso tipo della Riforma, *ma storicamente più matura, perché avvenuta sul terreno del laicismo*: non preti contro preti, ma fedeli-infedeli contro preti (ivi, 116-7, corsivo mio).

Qui – in questa capacità di tradurre realmente la rivendicazione religiosa in rivendicazione politica – è appunto la *specificità* dell’investimento religioso della Rivoluzione francese, che ne segna profondamente il significato, creando di fatto il presupposto di un suo ripensamento nei termini paradigmatici che si affermeranno in seguito. All’altezza di Q 4, 3 (maggio 1930) questo ripensamento è già compiuto, perché qui Gramsci, appoggiandosi al Croce della *Storia dell’età barocca in Italia* (1929), inaugura l’*opposizione* Rinascimento-Riforma. Tuttavia, ciò che per ora conta davvero non è tanto l’opposizione in sé, quanto l’effetto da essa prodotto, vale a dire la concentrazione sulla Riforma di un significato *politico* nuovo rispetto alla tesi della “risoluzione” della religione in politica. La Riforma diventa per Gramsci un sinonimo di “universalità”, vale a dire di “movimento di massa”, indipendentemente dai contenuti ideologici veicolati:

La riforma luterana e il calvinismo crearono una cultura popolare, e solo in periodi successivi una cultura superiore [...] La filosofia moderna continua la Rinascita e la Riforma nella sua fase superiore, ma coi metodi della Rinascita, senza l’incubazione popolare della Riforma [...] A questo movimento può essere paragonato l’illuminismo “politico” francese che precedé e accompagnò la Rivoluzione dell’89: anch’esso fu una riforma intellettuale e morale del popolo francese e anch’esso non fu accompagnato da una cultura superiore. (Ricordare anche qui la riduzione di Marx dei termini politici francesi “fraternité, ecc.” al linguaggio della filosofia tedesca nella *Sacra Famiglia*) (Q 4, 3, 423).

Si noti: il ricorso al passo della *Sacra famiglia* compare già in testi precedenti (Q I, 44, 51 e Q I, 151, 134), dove era servito a esplicitare la rivalutazione del giacobinismo, dunque a emancipare Gramsci dalla lettura crociana. Ma questa emancipazione ha luogo, almeno in un primo tempo, a prezzo della svalutazione del polo opposto, la filosofia classica tedesca (cfr. Q I, 150-2) e, come si vede in Q 4, 3, anche tutta la linea che si diparte dal Rinascimento. È per questa ragione che Gramsci sintetizza in questo momento il marxismo – nonostante lo definisca «coronamento di *tutto* questo movimento di riforma intellettuale e morale» – come «Riforma + Rivoluzione francese, universalità + po-

litica» (Q 4, 3, 424), laddove il binomio è chiaramente indicato: la Riforma equivale alla dimensione di universalità estensiva, la presa “di massa” garantita dal fatto di essere una religione, mentre la Rivoluzione francese è la traduzione in linguaggio politico (*liberté, égalité, fraternité*) delle rivendicazioni religiose. La *quantità* religiosa viene attivata storicamente come *qualità* politica.

In questo modo, il giacobinismo in quanto unità egemonica di città e campagna e il giacobinismo in quanto ripresa del cristianesimo rousseauiano vengono fusi, e il risultato netto è il superamento della concezione della Riforma come ciò che semplicemente si “risolve” nella politica e la scoperta della “traduzione” della religione nella politica nel fecondo rapporto (o paragone storico) tra Riforma e Rivoluzione francese.

## 2

### Il differimento come strategia egemonica

Ho parlato di *momentanea* svalutazione della linea Rinascimento-filosofia classica tedesca<sup>6</sup>, proprio perché l’idea di “traduzione” che Gramsci già da ora inizia a definire contiene virtualmente una ben diversa valutazione della teoria, dell’astrazione, della filosofia, che inizia presto a produrre un riequilibrio del nesso Riforma-Rinascimento e un contestuale ripensamento dello statuto del marxismo. Non che il Rinascimento venga riletto positivamente: al contrario, ciò che man mano si fa strada tra la metà del 1930 e l’autunno del 1931 è la messa a tema del modo in cui il giudizio negativo su di esso non sia da motivare primariamente per la sua incapacità di “penetrare fino al popolo”, come si era espresso Croce: questa è una conseguenza. Ciò che sempre più passa in primo piano è invece il Rinascimento come *attivo* processo di assorbimento delle istanze nuove della borghesia comunale in un quadro ideologico che ne ribadiva la subordinazione al mondo feudale, e contemporaneamente le rilancia fuori d’Italia proprio in quanto le ribaltava su un piano cosmopolitico sottraendole a quello nazionale-popolare. Il giudizio rimane dunque severo, ma viene ben diversamente motivato e articolato: non è la registrazione di un’impotenza, ma di una specifica *potenza strategica* degli intellettuali.

Ma anzitutto va precisato che in questo periodo, e in diretta conseguenza della posizione del problema in Q 4, 3, compare la tematica da Gramsci specificamente denominata col titolo di rubrica *Riforma e Rinascimento*; e la stessa comparsa di questa tematica è indice preciso di un interesse alla *polarità* da essa rappresentata, rispetto alla quale Gramsci non tornerà più indietro. La rubrica fa la sua comparsa in Q 3, 40 (giugno-luglio 1930) e viene proposta anzitutto come confluenza di temi diversi:

Le osservazioni sparsamente fatte sulla diversa portata storica della Riforma protestante e del Rinascimento italiano, della Rivoluzione francese e del Risorgimento (la Riforma sta al Rinascimento come la Rivoluzione francese al Risorgimento) possono

6. Le varianti di Q 4, 3-Q 16, 9 testimoniano infatti dello sforzo di enfatizzare il momento specificamente “filosofico”, recuperando così questa dimensione allo statuto della filosofia della praxis.

essere raccolte in un saggio unico con un titolo che potrebbe essere anche “Riforma e Rinascimento” e che potrebbe prendere lo spunto dalle pubblicazioni avvenute dal 20 al 25 intorno appunto a questo argomento: “della necessità che in Italia abbia luogo una riforma intellettuale e morale” legata alla critica del Risorgimento come “conquista regia” e non movimento popolare per opera di Gobetti, Missiroli e Dorso (ivi, 317-8).

La ricerca sul Risorgimento (appena avviata nel *Quaderno 1*) entra così in relazione di analogia con quella (ancora tutta da affrontare) sul Rinascimento, come polarità opposta al nesso Riforma-Rivoluzione francese.

A questa concezione si riallaccia la critica al carattere “rinascimentale” del pensiero di Croce, che culminerà nel celebre paragone con Erasmo in Q 7, 1 e che trova un avvio in Q 3, 140 (giugno-luglio 1930), dove l'*impotenza* del moderno idealismo laico dinnanzi alla Chiesa cattolica (che si è impossessata del monopolio dell'educazione) viene spiegata con la sua colpevole riduzione del pensiero a «pura astrazione»: «Perché il “Pensiero” sia una forza (e solo come tale potrà farsi una tradizione) deve creare una organizzazione» (ivi, 398); e quindi, conseguentemente: «Problema “Riforma e Rinascimento” altre volte accennato. Posizione del Croce [...] che non sa (e non può) popolarizzarsi, cioè “nuovo Rinascimento” ecc.». Ma il paragone con Erasmo, se non verrà mai meno, diverrà sempre più col tempo parte di una ricostruzione più ampia, perché è l'intero *quadro* del Rinascimento che – come vedremo – si differenzia e lascia apparire corpose alternative che rischiano di far saltare la categoria ereditata da Croce e dietro di lui (ma con ben diversa problematicità) da De Sanctis.

Intanto, Gramsci insiste sempre più recisamente sul nesso drammatico tra Rinascimento e Controriforma, vedendo in quest'ultima il momento in cui le potenzialità del primo vengono unificate e ridefinite sotto il segno del principio di autorità (cfr. Q 5, 53 sul Cusano come portatore di una riforma cattolica e quindi di una reale alternativa alla Controriforma e all'involuzione reazionaria del Rinascimento). A questo proposito è cruciale Q 5, 85 (ottobre-novembre 1930), intitolato *Sviluppo dello spirito borghese in Italia* (ripresa dell'impostazione di Groethuysen, citato poco avanti, in Q 5, 55), in cui si legge che «la Controriforma soffoca lo sviluppo intellettuale» (ivi, 614). Ma, ciò che più conta, la stessa Controriforma interviene ora su «due correnti principali», riassunte rispettivamente nelle figure di Alberti e di Machiavelli. Se la prima è rivolta al «“particolare”, al borghese come individuo», e fonda un «sindacalismo teorico medioevale», la seconda «ha il coronamento in Machiavelli e nell'impostazione del problema della Chiesa come problema nazionale negativo» ed è pertanto «ghibellina in senso largo» (*ibid.*).

Al di là della plausibilità di queste categorizzazioni storiografiche, ciò che conta far rilevare è il carattere finalmente contraddittorio e *aperto* del panorama rinascimentale, che sfocia appena più avanti in due testi collegati (Q 5, 91 e 95), in cui questo carattere diventa il tema stesso della riflessione. Rispondendo a Fortunato Rizzi, Gramsci osserva:

E perché il Cinquecento non potrebbe essere pieno di contraddizioni? Non è anzi esso proprio il secolo in cui si aggruppano le maggiori contraddizioni della vita ita-

liana, la cui non soluzione ha determinato tutta la storia nazionale fino alla fine del Settecento? [...] La controriforma non poteva essere e non fu un superamento di questa crisi, né fu un soffocamento autoritario e meccanico. Non erano più cristiani, non potevano essere non-cristiani: dinanzi alla morte tremavano e anche dinanzi alla vecchiaia. Si posero dei problemi più grandi di loro e si avvilirono: d'altronde erano staccati dal popolo (Q 5, 91, 625).

L'immagine "erasmiana" del Rinascimento si è complicata (e altri materiali ancora si potrebbero addurre), fino a dispiegarsi nella raffigurazione di un travaglio posto direttamente alla base del laicismo moderno<sup>7</sup>. Questo travaglio è stato soffocato: «d'altronde erano staccati dal popolo», nota Gramsci, e questo è il punto centrale, e ciò che rende Machiavelli assolutamente unico in questo panorama, dato che dell'alleanza principe-popolo e borghesi-contadini egli ha fatto – secondo Gramsci – il cardine della propria riflessione.

Queste riflessioni si collocano nel cuore dell'elaborazione del concetto di "Stato allargato" e tendono in parte a confondersi con essa: «In Italia i Comuni non seppero uscire dalla fase corporativa, l'anarchia feudale ebbe il sopravvento in forme appropriate alla nuova situazione e ci fu poi la dominazione straniera». E aggiunge qui: «Confrontare a questo proposito alcune note sugli "Intellettuali italiani"» (Q 5, 123, 641). Gramsci si spinge fino a contrapporre al Rinascimento tradizionalmente inteso un primo Rinascimento popolare e volgare, non nazionale (cioè non statale) ma «di classe» (Q 6, 116, 787-8), una *promessa di modernità* che si riversò, dopo la sconfitta, nei mille rivoli che fanno l'antistoria d'Italia (e d'Europa):

nella riforma protestante, nel Savonarolismo coi suoi "bruciamenti delle vanità"<sup>8</sup>, nel banditismo popolare come quello di re Marcone in Calabria e in altri movimenti che sarebbe interessante registrare e analizzare almeno come sintomi indiretti: lo stesso pensiero politico del Machiavelli è una reazione al Rinascimento, è il richiamo alla necessità politica e nazionale di riavvicinarsi al popolo come hanno fatto le monarchie assolute di Francia e di Spagna, come è un sintomo la popolarità del Valentino in Romagna, in quanto deprime i signorotti e i condottieri ecc. (Q 5, 123, 648).

Rispetto a questi contenuti protomoderni, l'Umanesimo, col ritorno del latino, rappresentò «una Controriforma in anticipo», cioè proprio una «Controriforma in rapporto all'età comunale» (Q 7, 68, 907, ottobre 1931). Questo uso metaforico del termine Controriforma va confrontato con quanto si dice in Q 6, 118 (un testo lievemente anteriore: marzo-agosto 1931), dove l'Umanesimo viene definito «un compromesso culturale, non una rivoluzione» (ivi, 789), e quindi con l'ancora precedente Q 3, 71 (agosto 1930): «La Controriforma, come tutte le Restaurazioni, non poté non essere che un com-

7. Cfr. in particolare Q 5, 123, 645: «Non significa ciò [il contrasto tra volgare e latino - F. F.] che erano in lotta due concezioni del mondo: una borghese-popolare che si esprimeva nel volgare e una aristocratico-feudale che si esprimeva in latino e si richiamava all'antichità romana e che questa lotta caratterizza il Rinascimento e non già la serena creazione di una cultura trionfante?».

8. Questo giudizio sulla modernità di Savonarola, nonostante le apparenze, è ribadito anche molto più tardi, in Q 15, 70, 1831-2.



promesso e una combinazione sostanziale, se non formale, tra il vecchio e il nuovo» (ivi, 348). È evidente il rapporto di queste definizioni (dove i termini sono usati volta a volta in senso letterale o metaforico, fino a presentare un'analogia tra Umanesimo e Restaurazione) con tutta la coeva e parallela riflessione su Stato, egemonia e rivoluzione passiva. Questo nesso risalta in particolare nel già ricordato Q 5, 123, 652-3:

L'umanesimo infatti non sviluppò in Italia questo suo contenuto più originale e pieno d'avvenire. Esso ebbe il carattere di una restaurazione, ma come ogni restaurazione assomigliò e svolse, meglio della classe rivoluzionaria che aveva soffocato politicamente, i principi ideologici della classe vinta che non aveva saputo uscire dai limiti corporativi e crearsi tutte le superstrutture di una società integrale. Solo che questa elaborazione fu "campata in aria", rimase patrimonio di una casta intellettuale, non ebbe contatti col popolo-nazione. E quando in Italia il movimento reazionario, di cui l'umanesimo era stato una premessa necessaria, si sviluppò nella Controriforma, la nuova ideologia fu soffocata anch'essa e gli umanisti (salvo poche eccezioni) dinanzi ai roghi abiurarono.

Qui Gramsci giunge a trarre tutte le conseguenze dalla riformulazione del Rinascimento nei termini di una strategia egemonica, grazie all'uso di una nozione *allargata* di restaurazione. L'Umanesimo, ponendosi come restaurazione rispetto al primo Rinascimento comunale, ne assorbe ed elabora i valori privandoli della loro forza eversiva antif feudale<sup>9</sup>. A questo punto, però, sorge una difficoltà, consistente nel fatto che lo stesso Umanesimo fu sconfitto dalla Controriforma. Sembra che Gramsci rimanga impigliato in una residua difficoltà di carattere, potremmo dire, "moralistico", scrivendo, per spiegare quest'ultima circostanza, che «questa elaborazione [dell'Umanesimo *anticomunale* - F. F.] fu "campata in aria"», e supponendo in tal modo un margine di *discrepanza* tra la potenza egemonica dell'Umanesimo come restaurazione e la sua sconfitta nella Controriforma. In realtà, negli stessi termini di Gramsci c'è una reciproca, interna funzionalità tra l'esito politicamente restauratore (culminato nella Controriforma) e il carattere culturalmente antipopolare dell'Umanesimo, dato che il suo essere «campato in aria» è proprio la sostanza della strategia egemonica anticomunale dell'Umanesimo. Infatti il rapporto tra premessa umanistica ed esito controriformistico è tutt'altro che paradossale, ma è una contraddizione necessaria: essa costituisce l'*emblema* di questo movimento culturale in quanto modello (si potrebbe subito aggiungere, ma si tratta di sviluppi posteriori, che vedremo) di una più generale modalità di sviluppo, *a scala europea*, del rapporto tra alta cultura e senso comune, che Gramsci chiamerà "rivoluzione passiva". La difficoltà nasce qui

9. Si noti che queste tesi sono in parte debitorie della lettura *cattolica* di G. Toffanin, *Cosa fu l'umanesimo*, Sansoni, Firenze 1929: sia per l'idea che l'umanesimo fosse una «riscozza» e una «barriera contro certa inquietudine eterodossa e romantica che era in germe prima dell'Età Comunale e prese poi il sopravvento nelle riforme», sia per la rappresentazione di essa come «spontanea conciliazione di discordanti elementi ideali» in chiave di antifilosofia, sia infine per il riconoscimento che «cotesta antifilosoficità [...] è anch'essa una filosofia» (ivi, pp. 143-5, cit. in Q 5, 160, 681-2). Ma si tratta di una fonte che ancor meglio fa risaltare l'autonomia di giudizio di Gramsci, il quale non si limita a rovesciare in negativo la valutazione positiva di Toffanin, ma trasforma il modello spostandolo sul terreno dell'egemonia.

probabilmente dal fatto che la rivoluzione passiva, per dispiegarsi, presuppone *già* uno Stato, entro la struttura del quale essa normalizza le istanze di rinnovamento popolare, mentre nel caso dell'Umanesimo il carattere "passivo" della sua egemonia sul mondo comunale sta precisamente nell'impedimento, posto alla classe borghese, di formulare la questione di classe in termini nazionali-popolari e quindi statali (eversione della feudalità cosmopolitica papale-imperiale). La catastrofe dell'Umanesimo è dunque l'altra faccia della forma specificamente *passiva* della sua vittoriosa strategia egemonica.

## 3

### La necessità della reciproca implicazione "organica"

La riflessione su Riforma e Rinascimento diventa così, gradualmente, una riconsiderazione dell'intero modello-Europa che va di pari passo con una duplice movenza: rivalutazione della potenza specifica dell'astrazione (il lavoro degli intellettuali) e sempre più attenta collocazione del modello-Italia al centro e non alla periferia del modello-Europa (cade quindi, almeno tendenzialmente, la rigida opposizione tra Italia e "fuori d'Italia", erede della linea De Sanctis-Spaventa-Croce). Gradualmente il Rinascimento cessa di essere solo sinonimo di astrattezza e separatezza e acquisisce sempre più i tratti della penetrazione in profondità di un pensiero che, per questa ragione, merita di essere elevato a radice comune di illuminismo francese e idealismo tedesco (un chiaro annuncio di ciò è in Q 4, 75, del novembre 1930). Come dire: la "circolazione europea" del pensiero italiano, in un primo tempo assunta letteralmente, può ora diventare, all'interno di una concezione aperta e problematica del Rinascimento, spinta propulsiva di un processo europeo, e non più solo perdita e privazione rispetto alla dimensione nazionale.

Questo va però inteso in due sensi opposti ma solidali. Anzitutto, se non si può parlare di Rinascimento senza porre la questione della sua *natura di classe*, questo vale anche per l'idealismo tedesco (nonostante sia erede proprio della Riforma) e finanche per l'illuminismo che sfocia nel moto rivoluzionario. I contenuti, insomma (l'uomo, l'idea, lo spirito, la materia ecc.), non sono mai "puri", ma sempre presi in una dislocazione ideologica che li ridefinisce in relazione alle circostanze in cui si articolano e agli effetti che producono. Ma, in secondo luogo, questa natura di classe non è più vista come limite, bensì come *la specifica modalità d'essere della produzione di ideologia*. Si è visto che la strategia dell'Umanesimo è leggibile alla luce delle suggestioni offerte dal modello della rivoluzione passiva. Evidentemente, proprio in riferimento a queste suggestioni, il discorso dovrà essere diverso per il razionalismo (in parte anche repubblicano e democratico) del Settecento. Eppure c'è qualcosa che li accomuna, e non è semplicemente la limitata estensione sociale della loro influenza, ma proprio quella «funzione [...] totalitaria come concezione del mondo» (Q 4, 75, 515) che è ormai riconosciuta come *specifico ambito di pertinenza della filosofia*<sup>10</sup>.

10. Un sintomo molto chiaro di questa riqualificazione della filosofia è, nel citato Q 4, 75, la *doppia* ascrizione dell'illuminismo: una volta alla linea della Riforma in senso stretto, e una a

Questa funzione non è, beninteso, riversabile a piacere in qualsiasi direzione: i riferimenti che Gramsci fa a Machiavelli, a Bruno, a Hegel non sono barattabili con consimili rinvii a – tanto per dire – Guicciardini, Pascal, von Haller. La lotta nell'ideologico è fatta di alternative aguzze, non negoziabili, e quindi, per tornare al Rinascimento, affinché possa diventare un punto di riferimento per la filosofia della praxis, questo concetto dovrà essere profondamente *ripensato*.

Il binomio Riforma e Rinascimento non indicherà dunque più, d'ora in avanti, un'opposizione speculare, come era in Croce (ciascuno dei due momenti ha ciò di cui l'altro è mancante), e neppure una polarità assiologica funzionale a tracciare una linea Riforma-Rivoluzione francese, ma una coppia di elementi *reciprocamente traducibili*. È evidente il nesso di questa ridefinizione con l'elaborazione – proprio in questo giro di mesi – dell'idea di *traducibilità*, elaborazione alla quale non posso che rimandare<sup>11</sup>. Secondo questa concezione, un contenuto si presenta *sempre* come espresso in forme determinate (linguisticamente, culturalmente, storicamente ecc.), che sono decisive nel definirne in ultima istanza il significato. Viceversa, è però possibile, almeno a grandi linee, tradurre questo contenuto in un altro linguaggio. Ne consegue che cade la rigida opposizione fra teoria e pratica, essendo entrambe, con linguaggi diversi, espressioni di una prassi storica fondamentalmente uguale. Non si finisce però nell'indifferentismo: il Rinascimento è sì avviato ad assumere la dignità di una polarità di riferimento altrettanto importante della Riforma protestante, poiché la traduzione della religione (Riforma) nella politica (Rivoluzione francese) ha coinvolto ora anche la filosofia, diventando traduzione della filosofia nella politica e viceversa; ma appunto il compito del marxismo sta nel prendere in carico *praticamente* questa traducibilità, sintetizzando storicamente, politicamente, e non astrattamente, di fatto e non solo di principio, i due momenti del Rinascimento e della Riforma (o meglio sarebbe dire: la linea Rinascimento-filosofia classica tedesca e quella Riforma-Rivoluzione francese); e, per altro verso, mettendo in evidenza le reali diversità (al di là dei contrasti apparenti) delle “prassi” che si esprimono nei differenti linguaggi, filosofico e politico. Insomma, la traducibilità di filosofia e politica non serve a dire che una vale l'altra, ma a ritrovare i significati realmente diversi *entro i – e non a prescindere dai –* contesti linguistici nei quali vengono espressi<sup>12</sup>.

In questo processo di ripensamento un punto di condensazione (ma, come subito vedremo, allo stesso tempo di crisi) è rappresentato dalla sequenza Q 7, 43-5, del novembre 1931. In essi la *sintesi* di Riforma e Rinascimento viene esplicitata come criterio guida della teoria e della pratica del marxismo:

quella della Riforma di tipo “rinascimentale”. Questa doppia ascrizione era assente in Q 4, 3, 423, dove, con un'evidente forzatura, il riferimento era solo all'«illuminismo “politico” francese che precedé e accompagnò la Rivoluzione dell'89» e che «non fu accompagnato da una cultura superiore».

11. Cfr. Q 4, 42, dell'ottobre 1930, e Q 7, 1, del novembre 1930. Cfr. *infra*, il capitolo *Traduzione e traducibilità* di Derek Boothman.

12. Cfr. a questo proposito Q 1, 43, 33-4 e Q 7, 81, 913-4.

*Riforma e Rinascimento*. Questi modelli di sviluppo culturale forniscono un punto di riferimento critico che mi pare sempre più comprensivo e importante (per il suo valore di suggestione pedagogica) quanto più ci rifletto. È evidente che non si capisce il processo molecolare di affermazione di una nuova civiltà che si svolge nel mondo contemporaneo senza aver capito il nesso storico Riforma-Rinascimento (Q 7, 43, 891).

Queste righe sono scritte in polemica con un articolo programmatico pubblicato da Boris Souvarine (*alias* Liefscitz)<sup>13</sup> nel primo numero della rivista, da lui diretta, “La Critique Sociale”<sup>14</sup>, in cui c’è una durissima polemica – in nome di un diverso marxismo – contro la paralisi teorica nell’ambito della Terza Internazionale egemonizzata dall’URSS. Questa posizione viene giudicata assai severamente da Gramsci:

Il Liefscitz mi pare non abbia capito gran che del marxismo e la sua concezione si potrebbe chiamare veramente da “burocratico”. Luoghi comuni a tutto andare, detti con la mutria di chi è ben soddisfatto di se stesso e creda di essere tanto superiore alla critica che non immagina neanche di non dire continuamente verità strabilianti e originali. Critica (superficiale) fatta dal punto di vista dell’intellettuale (dell’intellettuale mezza calzetta) (ivi, 891).

L’errore e il limite di Souvarine starebbe dunque in questa incapacità di *interpretare* il ruolo dell’intellettuale, in questa scelta dell’isolamento rispetto alla politica *di massa*, che fa il paio con la rinuncia a (tentare di) comprendere il processo in atto in URSS, sbrigato con la facilità con cui si evade una pratica. Solo collocandosi all’altezza della politica di massa sarà invece possibile afferrare l’opposizione apparente tra Riforma e Rinascimento come, in realtà, «nesso storico Riforma-Rinascimento». A Souvarine, che lamenta la mancanza di nuovi contributi teorici nell’URSS staliniana e nel movimento comunista internazionale<sup>15</sup>, Gramsci risponde:

Il Liefscitz [...] non capisce nulla [...] della quistione che egli malamente imposta: si tratta, è vero, di lavorare alla elaborazione di una élite, ma questo lavoro non può essere staccato dal lavoro di educare le grandi masse, anzi le due attività sono in realtà una sola attività ed è appunto ciò che rende difficile il problema (ricordare l’articolo della Rosa sullo sviluppo scientifico del marxismo e sulle ragioni del suo arresto); si tratta insomma di avere una Riforma e un Rinascimento contemporaneamente (ivi, 891-2).

È chiaro che in questa critica pesa la militanza comunista di Gramsci; ma è allora tanto più significativo che, pur in queste condizioni, egli riesca a non perdere di vista il fatto che tra il momento propriamente diffusivo e quello propriamente critico non ci può che essere un’assoluta identità, non certo nel

13. Boris Souvarine era lo pseudonimo di Boris Konstantinovic Lifšic (1895-1984), ucraino cresciuto in Francia.

14. B. Souvarine, *Perspectives de travail*, in “La Critique Sociale. Revue des Idées et des Livres”, I, 1, 1931. Gramsci aveva ricevuto questo numero al momento dell’uscita. Cfr. la lettera a Tania Schucht del 27 luglio 1931, in *Lettere dal carcere*, cit., p. 436.

15. Souvarine, *Perspectives de travail*, cit., p. 2.

senso speculativo, ma in quello *politico*, fatto della consapevolezza che le energie di una classe che lotta per la liberazione debbono perseguire *allo stesso tempo* entrambi gli obiettivi. Se ciò è vero, è vero allora anche che questa identità non è garantita da nulla, perché è frutto di una strategia politica, e può quindi anche fallire («ed è appunto ciò che rende difficile il problema»).

Si noti il riferimento al saggio della Luxemburg *Stillstand und Fortschritt im Marxismus* (1903), presente anche nell'articolo di Souvarine, dove serve a spiegare almeno parzialmente la stasi teorica in campo tanto socialista quanto comunista<sup>16</sup>. Gramsci non poteva non giudicarla una lettura superficiale. Quando, già in precedenza, egli aveva fatto riferimento a questo scritto della Luxemburg – in Q 3, 31, 309 e Q 4, 3, 422 – ciò era servito a trovare un *nesso* tra i due piani dell'espansione quantitativa nella cultura e della regressione qualitativa nella teoria. Qui però si va anche oltre, dato che il rinvio cade proprio in riferimento alle *difficoltà* che comporta quel *tenere insieme* Rinascimento e Riforma, e quindi non tanto come spiegazione di ciò che è accaduto, quanto piuttosto come messa in chiaro di un rischio sempre in agguato nella strategia *da farsi*.

Si delinea così un intero piano di lavoro che, essendo riferito a quel grandioso tentativo *in atto* che era l'Unione Sovietica nel 1931, non può che presentarsi come strutturalmente aperto e parzialmente indefinito. Gramsci aveva già fatto dei cenni al nesso stringente tra cultura e Stato in Q 4, 3, dove aveva scritto che «solo quando si crea uno Stato, è veramente necessario creare un'alta cultura» (ivi, 425); in Q 4, 46, con ben maggiore drammaticità, aveva affermato che «nella fase statale tutte le superstrutture devono svilupparsi, pena il dissolvimento dello Stato» (ivi, 473). Al nesso cultura-Stato si aggiunge in Q 7, 43 l'esplicitazione del riferimento all'esperienza sovietica come *esperienza in fieri*, quindi alle modalità *concrete* ed *effettuali* assunte da quel nesso.

Tali modalità sono, come subito si vede in Q 7, 44, quelle del “piano”. Per pensarlo, Gramsci recupera l'idea – già presente nel *Quaderno 1* – del rapporto religione-politica, protestantesimo-civiltà capitalista nord-americana. Stavolta questo argomento viene addotto direttamente a partire da Weber, e grazie a un paragone storico esplicito tra la Riforma protestante e la costruzione dello Stato sovietico:

*Riforma e Rinascimento*. Che il processo attuale di formazione molecolare di una nuova civiltà possa essere paragonato al movimento della Riforma può essere mostrato anche con lo studio di aspetti parziali dei due fenomeni. Il nodo storico-culturale da risolvere nello studio della Riforma è quello della trasformazione della concezione della grazia, che “logicamente” dovrebbe portare al massimo di fatalismo e di passività, in una pratica reale di intraprendenza e di iniziativa su scala mondiale che ne fu [invece] conseguenza dialettica e che formò l'ideologia del capitalismo nascente. Ma noi vediamo oggi avvenire lo stesso per la concezione del materialismo storico; mentre da essa, per molti critici, non può derivare “logicamente” che fatalismo e passività, nella realtà invece essa dà luogo a una fioritura di iniziative e di intraprese che stupiscono molti osservatori (cfr. estratto dell'“Economist” di Michele

16. Ivi, p. 1.

Farbman). Se si dovesse fare uno studio su l'Unione, il primo capitolo, o addirittura la prima sezione del libro, dovrebbe proprio sviluppare il materiale raccolto sotto questa rubrica "Riforma e Rinascimento" (ivi, 892-3).

Ora, ciò che più colpisce è la perdita di contatto con il nocciolo genuino della problematica rinascimentale nel suo intreccio necessario e vitale con quella della Riforma. In altre parole, il ritorno alle posizioni del *Quaderno 1* fa perdere di vista il grado di complessità al quale il tema della traducibilità aveva sospinto il rapporto tra politica, filosofia e religione. Qui infatti, come lì, non tanto di traduzione si tratta, quanto di *inversione* paradossale, mentre lo spazio specificamente spettante alla *filosofia* appare non "tradotto" nella politica, ma appunto "risolto" in essa. Insomma, nonostante il titolo di rubrica identico a quello del testo precedente, in realtà qui, e proprio nel momento in cui è giunto a fissarlo, Gramsci abbandona già il tema del necessario intreccio.

Delle ragioni (a mio avviso fondamentalmente *politiche*) di questa temporanea regressione si potrebbe discutere a lungo. Sia qui sufficiente ricordare che in testi che, a partire da questo, giungono fino all'estate del 1932, Gramsci sviluppa l'accostamento Riforma-piano quinquennale alla luce della tesi weberiana<sup>17</sup>; fissando però, contemporaneamente, in un testo dello stesso novembre 1931 (Q 8, 169), ripreso senza varianti nella versione C (Q 11, 12) del giugno-luglio 1932, delle osservazioni severe sul dibattito sovietico, a suo avviso incapace di cogliere il rapporto fra teoria e pratica, cioè lo *specifico* ruolo della teoria e quindi la funzione degli intellettuali.

Siamo dinnanzi a delle movenze contrastanti, ma ciò che conta è, ancora una volta, il «ritmo del pensiero in isviluppo», e su questo piano mi pare si possa parlare di un chiaro superamento della tesi di Weber e di una sempre più consistente messa a fuoco dello specifico statuto della teoria. Questo movimento di pensiero è chiaramente riconoscibile confrontando il terzo testo di questo blocco, Q 7, 45, *Quando si può dire che una filosofia ha un'importanza storica?*, con gli sviluppi posteriori. Qui Gramsci tenta, quasi per contraccolpo di quanto scritto in Q 7, 44, di tornare a porre il problema dello statuto da assegnare alla filosofia, e sceglie una soluzione di compromesso, costruita sull'opposizione tra «"elucubrazione" individuale» e «fatto storico» (ivi, 894). La *vera* filosofia sarebbe, in altre parole, quella capace di prescindere dalle «espressioni puramente (o quasi) individuali», corrispondenti a «un complesso di astrazioni di origine puramente razionale e astratta», conquistando in tal modo una «efficacia "pratica" [...] (e "pratica" deve essere intesa in senso largo)» (ivi, 893-4).

Sono formulazioni caute e sufficientemente duttili, ma è impossibile non vedere l'aporia in cui si dibattono, dato che mirano a pensare un fatto essenzialmente *individuale* come la filosofia (e dico "individuale" proprio in quanto è l'esito ultimo di un'individualizzazione e di una divisione del

17. Cfr. Q 8, 231, 1086-7, A (aprile 1932) e Q 10 II, 31, 1270 ss., C (giugno-agosto 1932). Cfr. anche Q 10 II, 28, 1266-7 (giugno 1932; variante instaurativa).

lavoro che Gramsci conosce bene, per averle pensate sotto i concetti di “intellettuali” e di “società civile”) a partire dalla premessa che proprio quell’elemento individuale è in realtà l’aspetto influente. Nell’enunciazione della premessa del ragionamento – «se è vero che ogni filosofia è l’espressione di una società...» (ivi, 894) – è contenuta tutta l’aporia: infatti la filosofia è sì un’espressione della società, ma è un’espressione *specificata*, ed è questo che è decisivo.

Da questo punto di vista il vero passo in avanti, rispetto a Weber e a questa idea riduttiva di filosofia, è l’individuazione del concetto di quest’ultima nel *nesso filosofia-senso comune*, la cui prima comparsa è in Q 8, 204 (febbraio-marzo 1932). Questo movimento può essere colto nel suo farsi in Q 8, 213 (marzo 1932), dove c’è un rinvio alla coppia Riforma-Rinascimento nel contesto appunto di una discussione del concetto di filosofia. Dopo aver notato che la forza del cattolicesimo sta soprattutto nella sua capacità di tenere unita l’intera massa dei “semplici”, Gramsci individua «la debolezza delle filosofie immanentistiche [...] nel non aver saputo creare una unità ideologica tra il basso e l’alto, tra gli intellettuali e la massa (cfr. motivo “Rinascimento e Riforma”)» (ivi, 1070). E prosegue:

La questione è questa: un movimento filosofico è tale solo in quanto si applica a svolgere una cultura specializzata per un ristretto gruppo di intellettuali o invece è tale solo in quanto, nel lavoro di elaborazione di un pensiero superiore, scientificamente organato, non dimentica mai di rimanere in contatto coi “semplici” e anzi trova in questi contatti la sorgente dei problemi da studiare e risolvere? Solo per questi contatti una filosofia diventa “storica”, si depura degli elementi di origine “individuale”, si fa “vita” (ivi, 1070-1).

La «debolezza delle filosofie immanentistiche» è finalmente individuata come un tratto epocale, strettamente legato al modo europeo di concepire il compito della filosofia. Qui Gramsci attinge di nuovo l’altezza alla quale aveva impostato la questione in Q 7, 43, quando aveva scritto che «le due attività sono in realtà una sola attività ed è appunto ciò che rende difficile il problema» (ivi, 892). Qui il movimento del pensiero è invertito (nell’elaborare un’alta cultura, non si deve mai dimenticare il contatto con le masse), e in questo possiamo leggere proprio il carattere *arbitrario* della separazione tra i due momenti. Anche qui, infatti, il compito della filosofia della praxis non è solo quello di unificare le masse, e nemmeno solamente quello di creare un’unità ideologica tra il basso e l’alto: il compito sta nel produrre questa unità tra il basso e l’alto non in qualsiasi modo, ma mantenendo ferme, fino in fondo, la profondità e la radicalità attinte dal Rinascimento, senza sacrificarle cioè alle necessità “divulgate”.

Non è facile, tuttavia, individuare le possibili modalità concrete di questa unificazione, ma forse un riferimento a De Sanctis – cioè al maggiore esempio di sintesi tra senso politico della cultura e spregiudicatezza scientifica – può offrire un appiglio per districare la matassa. In Q 9, 42 (giugno 1932), dedicato ai *Nipotini di padre Bresciani*, cioè alla mancanza di una vera letteratura “popolare” in Italia, si legge:

Per l'indirizzo nazionale-popolare dato dal De Sanctis alla cultura italiana è da vedere anche [...] il saggio del De Sanctis *La Scienza e la Vita*: mi pare che il De Sanctis abbia fortemente sentito il contrasto Riforma-Rinascimento, cioè appunto il contrasto tra Vita e Scienza che era nella tradizione italiana come una debolezza della struttura nazionale-statale e abbia cercato di reagire contro di esso (ivi, 1122).

È vero che De Sanctis contribuisce qui a tracciare la traiettoria della “tradizione italiana”, ma ciò che (alla luce della presente ricostruzione) più risulta significativo è proprio il principio dell'insopprimibilità dei due momenti, che alludono, nella loro contrastante scissione, a un'unità capace di tenerne insieme senza sacrifici, e senza concessioni, la varia ricchezza. Il modo in cui Gramsci giudica il magistero critico di De Sanctis esemplifica d'altronde egregiamente questa idea:

La critica del De Sanctis è militante, non è frigidamente estetica: è propria di un periodo di lotta culturale; le analisi del contenuto, la critica della “struttura” delle opere, cioè anche della coerenza logica e storica-attuale delle masse di sentimenti rappresentati sono legate a questa lotta culturale: in ciò mi pare consista la profonda umanità e l'umanesimo del De Sanctis che lo rende simpatico anche oggi; piace sentire in lui il fervore appassionato dell'uomo di parte, che ha saldi convincimenti morali e politici e non li nasconde e non tenta neanche di nasconderli (Q 4, 5, 426).

Lo stesso rapporto forma-contenuto (in gioco nella discussione critica di Croce) è riletto alla luce del criterio di giudizio critico. L'esempio rappresentato da De Sanctis dà insomma alcuni elementi per avviare a soluzione il “contrasto” Riforma-Rinascimento, perché fa capire che non si tratta di «cominciare con lo scrivere “romanzi d'appendice” e versi da melodramma» per poi (ma quando?) passare alla vera poesia (come Gramsci si esprime in Q 8, 145, 1030), cioè di rinunciare momentaneamente alla “critica”; quanto piuttosto di far entrare la vita dentro la critica facendo critica *in modo diverso* e mettendola in grado di *diventare vita*. Le due attività possono insomma essere «una sola attività» (Q 7, 43, 892) solo se vengono realmente pensate e praticate *come una sola*, ripensando dall'interno l'elemento “critica” e riformandone il concetto. Torna così in primo piano il Rinascimento come problema aperto.

## 4

### Primato della spontaneità e ruolo della forma

Non è un caso se nel corso del 1933 e dell'anno seguente cessano i riferimenti alla coppia Riforma-Rinascimento (e *a fortiori* alla Riforma in sé presa) e se essi vengono sostituiti da un'insistente meditazione sul Rinascimento e sul suo rapporto con l'Umanesimo. Non è un caso perché, come si è visto, il rapporto Riforma-Rinascimento nasce e ha senso in quanto indichi un contrasto storico e un problema attuale. Ma il primo viene dissolto nella ridefinizione del Rinascimento come esso stesso una “riforma” (una riforma del modo di pensare, Q 4, 75) e nell'individuazione di una riforma *nel* Rinascimento (la sua prima fase comunale, Q 8, 145). Il problema attuale, di conseguenza,



cessa d'essere tale nel momento in cui si attinga il modo corretto di porre e risolvere la questione formulata in Q 7, 43 e ripresa in Q 8, 213: non tanto di una *contemporaneità* tra le due modalità si tratta, quanto piuttosto di una *intrinsecità*, attingibile passando per una *riforma del Rinascimento*, una riforma del suo statuto che lo trasformi nel pensiero efficace di una prassi.

Quando cade (nel 1933) la preoccupazione relativa al piano sovietico, Gramsci può perciò riprendere il filo dell'elaborazione precedente e procedere all'approfondimento del concetto di Rinascimento. Infatti, l'ultimo periodo di lavoro è caratterizzato, per quanto riguarda questa tematica, da testi intitolati in prevalenza *Umanesimo e Rinascimento*, segno tangibile dello spostamento dell'accento problematico all'*interno* stesso del processo rinascimentale, intendendo con ciò in modo sempre più chiaro l'intera prima fase della modernità (dal Mille fino alla definitiva affermazione degli Stati moderni) in ambito europeo.

Un punto di snodo importante in questa direzione è il gruppo di testi 61, 62 e 64 del *Quaderno 15*, tutti del giugno-luglio 1933. I primi due non riguardano direttamente il Rinascimento, ma sono egualmente importanti perché, rispettivamente, mettono al centro dell'analisi la dimensione propriamente *filosofica* come decisiva per comprendere il «processo di unificazione “gerarchica” della civiltà mondiale» (Q 15, 61, 1825) e fanno un primo bilancio della nozione di rivoluzione passiva «come criterio di interpretazione in assenza di altri elementi attivi in modo dominante» (Q 15, 62, 1827). Sono elementi presenti già, come si è visto, alla fine del 1930 nell'idea dell'Umanesimo come restaurazione, ma è soltanto ora che Gramsci si difsa di quelle che avevo definito remore “moralistiche”, traendo tutte le conseguenze dall'idea di traducibilità col giudicare fondamentale, nella genealogia della filosofia della praxis, lo sviluppo concettuale che culmina in Hegel piuttosto che «i processi culturali» (Q 15, 61, 1826) che precedettero la Rivoluzione francese.

Non siamo di fronte, come si potrebbe sospettare, alla tardiva presa di possesso di un'improbabile autonomia della filosofia, ma al contrario alla storicizzazione radicale della filosofia in quanto *specificamente* potenza politica, e dunque momento che eminentemente tende («quando tende, si capisce») <sup>18</sup> a rappresentare gli interessi epocali della classe che ha economicamente e politicamente unificato il mondo. Questa posizione si riflette in Q 15, 64, dove si distingue tra il «riferimento al mondo classico» dell'Umanesimo e la sua reale funzione: esso infatti «non è altro che l'involucro culturale in cui si sviluppa la nuova concezione della vita e del mondo in concorrenza e spesso (poi sempre più) in opposizione alla concezione religiosa-medioevale» (ivi, 1829). Ciò tuttavia non impedisce di vedere al contempo la specifica funzione “passiva” esercitata da questa *forma*:

18. Q 17, 22, 1925, nell'ambito di un confronto tra pragmatismo e filosofia europea. Questa considerazione è riferita a quest'ultima e alla sua capacità di essere un'ideologia borghese: «il filosofo tipo italiano o tedesco [...] ha un fine più alto [...] e quindi tende a elevare il livello culturale esistente (quando tende, si capisce)».

Il movimento originale che l'“uomo nuovo”<sup>19</sup> realizza come tale, e che è nuovo e originale nonostante l'involucro umanistico, esemplato sul mondo antico. A questo riguardo è da osservare che spontaneità e vigore di arte si ha prima che l'umanesimo si “sistemi”, quindi la proposizione altrove prospettata che l'umanesimo sia un fenomeno in gran parte reazionario, cioè rappresenti il distacco degli intellettuali dalle masse che andavano nazionalizzandosi e quindi un'interruzione della formazione politico-nazionale italiana, per ritornare alla posizione (in altra forma) del cosmopolitismo imperiale e medioevale (*ibid.*).

Non vi è solo un contrasto tra il primo Rinascimento (spontaneità comunale) e il tardo Rinascimento (cosmopolitismo umanistico), ma il contrasto è interno allo stesso Umanesimo (espressione della spontaneità e sua formalizzazione), e questi due momenti vanno articolati, come Gramsci tenta di fare in Q 17, 33 (settembre 1933-gennaio 1934):

*Umanesimo. Rinascimento.* Può esser vero che l'Umanesimo nacque in Italia come studio della romanità e non del mondo classico in generale (Atene e Roma): ma occorre distinguere allora. L'Umanesimo fu “politico-etico”, non artistico, fu la ricerca delle basi di uno “Stato italiano” che avrebbe dovuto nascere insieme e parallelamente alla Francia, alla Spagna, all'Inghilterra: in questo senso l'Umanesimo e il Rinascimento hanno come esponente più espressivo il Machiavelli. [...] Il Rinascimento spontaneo italiano, che si inizia dopo il Mille e fiorisce artisticamente in Toscana, fu soffocato dall'Umanesimo e dal Rinascimento in senso culturale, dalla rinascita del latino come lingua degli intellettuali, contro il volgare, ecc. (ivi, 1936).

L'Umanesimo civile fiorentino che culmina in Machiavelli viene visto come prosecuzione del Rinascimento spontaneo dei Comuni. Questa tradizione è stata sconfitta, ma non si può certo parlare di un momento estraneo all'ambito dell'alta cultura. Si trattava dunque di una corrente *a pieno titolo* del Rinascimento, le cui vicende, pertanto, prendono avvio in Italia ma si svolgono in Europa. In un testo di poco precedente, Q 17, 8 (agosto-settembre 1933), questo nesso era stato chiaramente formulato:

il Rinascimento è un movimento di grande portata, che si inizia dopo il Mille [...] L'Umanesimo e il Rinascimento come espressione letteraria di questo movimento storico europeo hanno avuto in Italia la sede principale, ma il movimento progressivo dopo il Mille [...] nel resto d'Europa [...] culminò negli Stati nazionali [...] Il Machiavelli è rappresentante in Italia della comprensione che il Rinascimento non può esser tale senza la fondazione di uno Stato nazionale, ma come uomo egli è il teorico di ciò che avviene fuori d'Italia, non di eventi italiani (ivi, 1913-4)<sup>20</sup>.

Si spiega così perché Gramsci possa mettere uno contro l'altro in Q 17, 3, 1909 il Rinascimento di Burckhardt e quello di De Sanctis, giudicandoli en-

19. Sulla rappresentazione dell'“uomo nuovo” cfr. anche Q 17, 1, 1907.

20. Cfr. anche Q 17, 3, dell'agosto 1933.

trambi veri ma entrambi unilaterali, perché colgono, il primo solo gli effetti a livello europeo, il secondo quelli su scala italiana, senza afferrare la necessaria *implicazione* di questi due momenti nel nesso organico tra nascita di una nuova egemonia e limiti intrinseci ad essa, tra momento spontaneo ed eversivo e momento di formalizzazione e normalizzazione di queste energie; e come, infine, la normalizzazione di queste energie (e dunque la rivoluzione passiva) possa attestarsi a livelli *diversi*, come diversi sono i destini, ad esempio, della grande potenza britannica e dell'Italia.

L'Umanesimo e il Rinascimento assumono così, negli ultimi appunti dei *Quaderni*, organicamente un "doppio aspetto":

Che il tentativo di Dante abbia avuto enorme importanza innovatrice, si vede più tardi col ritorno del latino a lingua delle persone colte (e qui può innestarsi la questione del doppio aspetto dell'Umanesimo e del Rinascimento, che furono essenzialmente reazionari dal punto di vista nazionale-popolare e progressivi come espressione dello sviluppo culturale dei gruppi intellettuali italiani e europei) (Q 29, 7, 2350, dell'aprile [?] 1935).

Addirittura nel temario del *Quaderno 21* sulla *Letteratura popolare* (febbraio-dicembre 1934), Gramsci aveva formulato la doppia domanda (indicando in tal modo due questioni da svolgere):

è necessario provocare in Italia una riforma religiosa come quella protestante? cioè l'assenza di lotte religiose vaste e profonde determinata dall'essere stata in Italia la sede del papato quando fermentarono le innovazioni politiche che sono alla base degli Stati moderni fu origine di progresso o di regresso? [...] l'Umanesimo e il Rinascimento sono stati progressivi o regressivi? (Q 21, 1, 2108).

Evidentemente i due interrogativi si sorreggono e si rafforzano a vicenda: si potrebbe quasi dire che è proprio perché è giunto a pensare il Rinascimento come la categoria storicamente e teoricamente *decisiva* (nella sua contraddittoria problematicità) per comprendere le dinamiche del mondo moderno che Gramsci pone in forma interrogativa la questione della mancata riforma religiosa. Non che questo fatto venga valutato positivamente, tutt'altro; semplicemente, non viene più considerato decisivo, mentre la *doppia* natura del Rinascimento è ciò che davvero fa capire la natura del potere borghese nell'Europa moderna, compresa la sua intrinseca, insopprimibile fragilità, come emerge dalle drammatiche righe di Q 28, 1, 2326:

Solo oggi (1935), dopo le manifestazioni di brutalità e d'ignominia inaudita della "cultura" tedesca dominata dall'hitlerismo, qualche intellettuale si è accorto di quanto fosse fragile la civiltà moderna – in tutte le sue espressioni contraddittorie, ma necessarie nella loro contraddizione – che aveva preso le mosse dal primo Rinascimento (dopo il Mille) e si era imposta come dominante attraverso la Rivoluzione francese e il movimento d'idee conosciuto come "filosofia classica tedesca" e come "economia classica inglese".

## 5

## Nota bibliografica

Sul nostro tema non si registrano molti titoli. Spicca M. Ciliberto, *Rinascimento e Riforma nei "Quaderni" di Gramsci*, in M. Ciliberto, C. Vasoli (a cura di), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, Editori Riuniti, Roma 1991, vol. II, a cui va ora aggiunto Id., *Cosmopolitismo e Stato nazionale nei "Quaderni del carcere"*, in G. Vacca (a cura di), *Gramsci e il Novecento*, Carocci, Roma 1999, vol. I. Tenendo nel debito conto il farsi temporale della meditazione carceraria, Ciliberto riesce a inquadrare in modo illuminante la complessità dei piani (culturale, storico, politico, filosofico) sui quali si dispiega l'approccio di Gramsci al Rinascimento in quanto momento d'avvio della "modernità".

Cfr. comunque anche S. Chemotti, *Umanesimo Rinascimento Machiavelli nella critica gramsciana*, Bulzoni, Roma 1975; A. Baldan, *Gramsci come storico. Studio sulle fonti dei "Quaderni del carcere"*, Dedalo, Bari 1978 (che tenta di collocare il contributo di Gramsci nell'ambito della storiografia novecentesca); C. Rolfini, *L'idea di "riforma intellettuale e morale" nei "Quaderni del carcere"*, in "Critica marxista", 2, 1990; Ead., "La Riforma sta al Rinascimento come la Rivoluzione francese al Risorgimento". Note su una "equazione" gramsciana, in R. Giacomini, D. Losurdo, M. Martelli (a cura di), *Gramsci e l'Italia. Atti del Convegno Internazionale di Urbino 24-25 gennaio 1992*, La Città del Sole, Napoli 1994; F. Frosini, *Riforma e Rinascimento. Il problema della "unità ideologica tra il basso e l'alto"*, in L. Capitani, R. Villa (a cura di), *Scuola, intellettuali e identità collettiva nel pensiero di Antonio Gramsci*, Gamberetti, Roma 1999, pp. 93-112; B. Fontana, *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1993, in particolare il cap. 3, *Renaissance and Reformation*.

Il Rinascimento contiene anche il tema dell'attualità, per Gramsci, di due figure paradigmatiche: Machiavelli e Leonardo. Sul primo, oltre all'ottimo saggio di L. Paggi, *Il problema Machiavelli*, in Id., *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese 1923-1926*, Editori Riuniti, Roma 1984, si può leggere F. Sanguineti, *Gramsci e Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari 1982. Sul secondo, sempre di Paggi, *Antonio Gramsci e il moderno principe. I. Nella crisi del socialismo italiano*, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 220-4; cfr. inoltre G. Baratta, *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2003, pp. 93-7 e D. Ragazzini, *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Moretti & Vitali, Bergamo 2002, pp. 76-80.

# Rivoluzione passiva

di Pasquale Voza

## I

### Cuoco, Quinet, Risorgimento italiano

Conviene innanzitutto rileggere il testo in cui compare per la prima volta nei *Quaderni* il concetto di “rivoluzione passiva”, giacché in esso è possibile riscontrare non solo un primo nucleo genetico di tale concetto, ma anche alcuni indizi della sua complessa, ricchissima dinamica futura. Si tratta di Q I, 44, intitolato *Direzione politica di classe prima e dopo l'andata al governo*: qui Gramsci, in connessione – possiamo dire – non immediata con la valenza teorica e politica “generale” del titolo, indica il «criterio storico politico» su cui a suo avviso è necessario fondare le ricerche per mettere a fuoco e comprendere il problema del Risorgimento:

Il criterio storico politico [...] è questo: che una classe è dominante in due modi, è cioè “dirigente” e “dominante”. È dirigente delle classi alleate, è dominante delle classi avversarie. Perciò una classe già prima di andare al potere può essere “dirigente” (e deve esserlo): quando è al potere diventa dominante ma continua ad essere anche “dirigente” (Q I, 44, 41, A).

Dopo aver precisato ulteriormente gli aspetti e i significati di siffatto criterio storico-politico («Ci può e ci deve essere una “egemonia politica” anche prima della andata al Governo e non bisogna contare solo sul potere e sulla forza materiale che esso dà per esercitare la direzione o egemonia politica»), Gramsci giunge, per così dire, a una prima “conclusione”:

Dalla politica dei moderati appare chiara questa verità ed è la soluzione di questo problema che ha reso possibile il Risorgimento nelle forme e nei limiti in cui esso si è effettuato di rivoluzione senza rivoluzione [o di rivoluzione passiva secondo l'espressione di V. Cuoco] (*ibid.*).

A parte la considerazione che l'espressione “rivoluzione passiva” risulta aggiunta a margine in epoca posteriore, va osservato che essa viene adoperata quasi di passaggio per indicare le «forme» e i «limiti» del Risorgimento, la cui fisionomia complessiva, segnata fortemente dalla politica dei moderati, viene segnalata invece da Gramsci come fattore di inveramento del criterio storico-

politico, della *verità* secondo cui «ci può e ci deve essere una “egemonia politica” anche prima della andata al Governo», secondo cui, più in generale, «una classe è dominante in due modi, è cioè “dirigente” e “dominante”».

Se si rimanesse fermi a questo punto, non sarebbe illegittimo un interrogativo: in quale rapporto si pongono l'accertata esistenza nel Risorgimento di una egemonia politica precedente la conquista del potere governativo e le forme e i limiti di una rivoluzione senza rivoluzione o di una rivoluzione passiva? Buci-Glucksmann parlava di «un'egemonia relativamente fallita, come quella del partito moderato (Cavour) nel Risorgimento»<sup>1</sup>. Ma l'espressione quasi ossimorica non ci aiuta a capire su questo punto la riflessione gramsciana, a cui quell'espressione risulta, a dire il vero, sostanzialmente estranea. Nel testo in questione, Gramsci passa a esaminare diffusamente in quali forme i moderati riuscirono a stabilire «l'apparato della loro direzione politica». Egli mette l'accento sui caratteri di condensazione e concentrazione organica dei moderati, i quali, essendo «un'avanguardia reale, organica delle classi alte perché essi stessi appartenevano economicamente alle classi alte», esercitano «una potente attrazione, in modo “spontaneo”, su tutta la massa d'intellettuali esistenti nel paese allo stato “diffuso”, “molecolare”» (Q I, 44, 42). Nello stesso tempo, egli fa osservare come il Partito d'Azione non poteva esercitare questo potere di attrazione, non era in grado di costituirsi come «una forza autonoma» né di imprimere al moto del Risorgimento «un carattere più marcatamente popolare e democratico» (*ibid.*): non era in grado di contrapporre all'attrazione “spontanea” esercitata dai moderati «un'attrazione “organizzata”, secondo un piano» (*ibid.*). Sicché il confronto tra giacobini e Partito d'Azione è tutto scandito *per differentiam*: i giacobini «lottarono strenuamente per assicurare il legame tra città e campagna» e furono sconfitti «perché dovettero soffocare le velleità di classe degli operai» (ivi, 43), il Partito d'Azione «segue la tradizione “retorica” della letteratura italiana» e confonde «l'unità culturale con l'unità politica e territoriale» (*ibid.*). Le ragioni per cui non sorse in Italia un partito giacobino sono da ricercare, per Gramsci, a due livelli: «nel campo economico», vale a dire nella «relativa debolezza della borghesia italiana», e insieme «nella temperatura storica diversa dell'Europa» (ivi, 53).

È interessante rilevare anche come Gramsci avvicini per la prima volta il concetto di Quinet, “rivoluzione-restaurazione”, a quello di Cuoco, “rivoluzione passiva”: essi vengono accostati nella comune valenza di efficaci chiavi interpretative della storia italiana. Entrambi i concetti, cioè, valgono a esprimere

il fatto storico dell'assenza di iniziativa popolare nello svolgimento della storia italiana, e il fatto che il “progresso” si verificherebbe come reazione delle classi dominanti al sovversivismo sporadico e disorganico delle masse popolari con “restaurazioni” che accolgono una qualche parte delle esigenze popolari, quindi “restaurazioni progressive” o “rivoluzioni-restaurazioni” o anche “rivoluzioni passive” (Q 8, 25, 957, A).

1. C. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, trad. it. di C. Mancina, G. Saponaro, Editori Riuniti, Roma 1976 (ed. or. 1975), p. 324.

Si tratta, cioè, di due concetti che valgono a delinearne «forme» e «limiti» del Risorgimento, pur all'interno – come abbiamo visto – di quella capacità che Gramsci attribuisce ai moderati di aver svolto una piena funzione egemonica, “dirigente” e “dominante” insieme.

Quelle forme e quei limiti costituiscono un tratto profondo della storia italiana: nella seconda stesura, nella quale confluisce anche questa nota, e che è presente nel *Quaderno 10*, Gramsci si propone di indagare le origini “nazionali” dello storicismo crociano, e, in tale prospettiva, lo delinea come una forma di moderatismo politico, che «pone come solo metodo d'azione politica quello in cui il progresso, lo svolgimento storico, risulta dalla dialettica di conservazione e innovazione» (Q 10, 41, 1325, C). Per questa via egli istituisce quel nesso Gioberti-Croce che è variamente ricorrente nei *Quaderni* e che qui trova una sua particolare formulazione, in riferimento alla nozione di classicismo:

Il contemperamento di conservazione e di innovazione costituisce appunto il “classicismo nazionale” del Gioberti, così come costituisce il classicismo letterario e artistico dell'ultima estetica crociana (*ibid.*).

## 2

### «Reazione-superamento nazionale». Gioberti-Croce

Ma il concetto di rivoluzione passiva, secondo Gramsci, non è circoscrivibile solo al Risorgimento e alla storia italiana. Esso è estensibile alla storia europea dell'Ottocento:

Vincenzo Cuoco ha chiamato rivoluzione passiva quella avutasi in Italia per contraccolpo delle guerre napoleoniche. Il concetto di rivoluzione passiva mi pare esatto non solo per l'Italia, ma anche per gli altri paesi che ammodernarono lo Stato attraverso una serie di riforme o di guerre nazionali, senza passare per la rivoluzione politica di tipo radicale-giacobino (Q 4, 57, 504, A).

Del resto, già in un'altra nota Gramsci, riflettendo sul rapporto storico tra lo Stato moderno francese nato dalla Rivoluzione e gli altri Stati moderni europei, parla di «riscesse nazionali contro l'egemonia francese» e di «nascita di Stati moderni europei per ondate successive, ma non per esplosioni rivoluzionarie come quella originaria francese», e aggiunge:

La “Restaurazione” è il periodo più interessante da questo punto di vista: essa è la forma politica in cui la lotta delle classi trova quadri elastici che permettono alla borghesia di giungere al potere senza rotture clamorose, senza l'apparato terroristico francese (Q 1, 151, 134, A).

Si può dire che l'estensione del concetto di rivoluzione passiva all'intera storia europea dell'Ottocento è un aspetto che va tenuto molto presente se si vuole intendere la dinamica interna della stessa nozione gramsciana di rivoluzione permanente, se si vuole cogliere cioè come Gramsci sia sospinto «a

riformulare la teoria della rivoluzione permanente non più come formula corrispondente alla guerra di movimento, nel suo significato “giacobino-quarantottesco”, ma come unità di guerra di movimento e di guerra di posizione, come permanenza di continuità rivoluzionaria anche nella discontinuità delle diverse forme e fasi del processo storico»<sup>2</sup>.

Ora, le forme e i limiti, di cui parla Gramsci a proposito della rivoluzione passiva del Risorgimento, stanno a indicare un insieme di caratteri comuni al processo storico europeo o hanno invece una loro specificità e peculiarità? Per rispondere a questo interrogativo credo vada indagata a fondo la seconda stesura in cui rifluisce il testo del *Quaderno 1* sopra citato. Si tratta del paragrafo 61 del *Quaderno 10*, il cui titolo, *Punti per un saggio critico sulle due Storie del Croce: d'Italia e d'Europa*, allude esso stesso a una riflessione preliminare e in qualche misura fondativa ai fini del confronto critico con l'etico-politico crociano, e dunque ai fini del travaglio teorico intorno alle questioni centrali dell'egemonia. È in questa prospettiva che viene riproposto e ripensato il “modello Francia-Europa”, il problema del loro rapporto.

Nel testo di prima stesura (Q 1, 151, 134) Gramsci si chiede se il «modello» della formazione degli Stati moderni possa ripetersi e risponde che «è da escludere» (aggiungendo «per lo meno in quanto alla ampiezza e per quanto riguarda i grandi Stati»); ora qui la domanda è più complessa e articolata:

Questo “modello” della formazione degli Stati moderni può ripetersi in altre condizioni? È ciò da escludere in senso assoluto, oppure può dirsi che *almeno in parte si possono avere sviluppi simili, sotto forma di avvento di economie programmatiche?* Può escludersi per tutti gli Stati o solo per i grandi? (Q 10 II, 61, 1358, C, corsivo mio).

Come si vede, non si formula una risposta, ma si profilano delle alternative. In particolare, il riferimento all'«avvento di economie programmatiche» si propone come un sia pur veloce cenno al crucialissimo tema della forma (o delle forme) delle rivoluzioni passive negli inediti processi novecenteschi: anche ciò conferma la speciale complessità di questa seconda stesura. Ma il punto di maggiore rilevanza e interesse è costituito dal nuovo taglio della riflessione su quella che Gramsci chiama «la concezione dello Stato secondo la funzione produttiva delle classi sociali». Nel *Quaderno 1* Gramsci, indicando la presenza di ampi materiali utili all'indagine e alla riflessione nel libro di Raffaele Ciasca (*L'origine del “Programma per l'opinione nazionale italiana” del 1847-48*), affermava che per le classi produttive, vale a dire borghesia capitalistica e proletariato moderno, lo Stato non può essere concepito se non come «forma concreta di un determinato mondo economico, di un determinato sistema di produzione» (Q 1, 150, 132, A): al punto che la conquista del potere e l'affermazione di un nuovo mondo produttivo sono in sostanza inscindibili e di fatto coincidono, e che proprio (Gramsci dice «so-

2. V. Gerratana, *Gramsci come pensatore rivoluzionario*, in F. Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977)*, vol. II, *Relazioni, interventi, comunicazioni*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1979, p. 96.



lo») in questa coincidenza risiede l'origine unitaria, economica e politica, della classe dominante.

Ma ci può essere, storicamente parlando, un'altra concezione dello Stato, come di «una cosa a sé», come di «un assoluto razionale»: questo si verifica ad opera della classe degli intellettuali, che diviene essa «portatrice delle nuove idee», quando «la spinta al progresso non è strettamente legata ad uno sviluppo economico locale, ma è riflesso dello sviluppo internazionale che manda alla periferia le sue correnti ideologiche [nate sulla base dello sviluppo produttivo dei paesi più progrediti]» (ivi, 132-3). Anche tale considerazione tuttavia, nel ritmo del pensiero di questa nota, non rimaneva stabile. Essa era contrappuntata da un'altra considerazione, che non si presentava più legata alla circostanza di una spinta al progresso come «riflesso dello sviluppo internazionale», ma appariva dotata di una valenza storica generale:

Si può dire questo: essendo lo Stato la cornice concreta di un mondo produttivo, ed essendo gli intellettuali l'elemento sociale che si identifica meglio col personale governativo, è proprio della funzione degli intellettuali porre lo Stato come un assoluto: così è concepita come assoluta la loro funzione storica, è razionalizzata la loro esistenza (ivi, 133).

Che tale discorso non riguardasse più la circostanza specifica del Risorgimento era ulteriormente chiarito dal passo successivo, in cui Gramsci osservava che questa autoposizione degli intellettuali costituiva un elemento “basilare” dell'idealismo ed era legato «alla formazione degli Stati moderni in Europa come “reazione-superamento nazionale” della Rivoluzione francese e del napoleonismo». E in epoca posteriore egli aggiunge a margine «rivoluzione passiva» per designare così dunque l'intero processo europeo (*ibid.*).

Ora, tornando al testo del *Quaderno 10*, possiamo osservare come la preoccupazione di Gramsci sia quella di chiarire che la concezione dello Stato secondo la funzione produttiva delle classi sociali non può essere applicata *meccanicamente* all'«interpretazione della storia italiana ed europea dalla Rivoluzione francese fino a tutto il secolo XIX» (Q 10 II, 61, 1359-60, C). Se l'elaborazione di quella concezione doveva valere per Gramsci a far superare criticamente ogni concezione “neutra” e separata dello Stato (lo Stato-macchina, pura mediazione tecnico-formale) come anche ogni concezione “strumentale” (lo Stato come strumento delle classi dominanti, comitato d'affari ecc.), allora essa doveva essere liberata dai possibili rischi di un uso in varia misura meccanicistico e sociologico. Di qui il tono singolare di una continua autoriflessione, quasi di un dialogo tenace e incalzante con se stesso:

Sebbene sia certo che per le classi fondamentali produttive (borghesia capitalistica e proletariato moderno) lo Stato non sia concepibile che come forma di un determinato mondo economico, di un determinato sistema di produzione, *non è detto* che il rapporto di mezzo e fine sia facilmente determinabile e assuma l'aspetto di uno schema semplice e ovvio a prima evidenza (Q 10 II, 61, 1360, C, corsivo mio).

Così pure,

è vero che conquista del potere e affermazione di un nuovo mondo produttivo sono inscindibili, che la propaganda per l'una cosa è anche propaganda per l'altra e che in realtà solo in questa coincidenza risiede l'unità della classe dominante che è insieme economica e politica; *ma* si presenta il problema complesso dei rapporti delle forze interne del paese dato, del rapporto delle forze internazionali, della posizione geopolitica del paese dato (*ibid.*, corsivi miei).

Questo insieme di precisazioni e di approfondimenti porta Gramsci a istituire un confronto storico-teorico tra Francia e Italia e a mettere a fuoco la natura specifica del Risorgimento: da un lato, la spinta al «rinnovamento rivoluzionario» può essere causata dalle necessità impellenti di un paese dato, in circostanze date, e allora si ha «l'esplosione rivoluzionaria della Francia, vittoriosa, internazionalmente»; dall'altro la spinta al «rinnovamento» (qui Gramsci non aggiunge l'aggettivo rivoluzionario) può essere data invece «dalla combinazione di forze progressive scarse e insufficienti di per sé (tuttavia ad altissimo potenziale perché rappresentano l'avvenire del loro paese) con una situazione internazionale favorevole alla loro espansione e vittoria» (*ibid.*).

A questo punto il libro di Ciasca viene citato da Gramsci in quanto, mentre dà la prova che in Italia esistevano gli stessi problemi impellenti della Francia dell'antico regime e che era presente una forza sociale capace di interpretare e rappresentare tali problemi «nello stesso senso francese», dà anche la prova che questa forza o questa serie frammentata di forze era scarsa e insufficiente e che «i problemi si mantenevano al livello della "piccola politica"» (*ibid.*).

La specificità della rivoluzione passiva del Risorgimento è dunque nell'angustia e nell'insufficienza delle forze, che rende possibile la circostanza per cui «il gruppo portatore delle nuove idee non è il gruppo economico, ma il ceto degli intellettuali», e per cui, ad opera di tale ceto, si forma la concezione dello Stato «come una cosa a sé, come un assoluto razionale». Se il «presentare lo Stato come un assoluto» è proprio dell'intellettuale «non ancorato fortemente a un forte gruppo economico» (ivi, 1361), ciò nel Risorgimento ha avuto una sua propria peculiarità, data l'assenza marcata di forti gruppi economici e dato che la condensazione di «rappresentante» e di «rappresentato», verificatasi nell'ambito degli intellettuali moderati e del loro ruolo egemonico, era un connotato pur sempre interno a quell'assenza di fondo.

Ma questo insieme di forme e limiti del Risorgimento, pur tenacemente indagato, non costituisce il *proprium* dell'interesse conoscitivo di Gramsci. Nel testo in questione, infatti, egli, con uno dei passaggi repentini e quasi impercettibili, tipici del ritmo della sua scrittura-pensiero, mette subito l'accento sulla circostanza più generale, europea prima che italiana, per cui, attraverso la presentazione dello Stato come un assoluto, viene ad essere concepita «come assoluta e preminente la stessa funzione degli intellettuali», viene ad essere «razionalizzata astrattamente la loro esistenza e la loro dignità storica». Poi aggiunge:

Questo motivo è basilare per comprendere storicamente l'idealismo filosofico moderno ed è connesso al modo di formazione degli Stati moderni nell'Europa conti-

mentale come “reazione-superamento nazionale” della Rivoluzione francese che con Napoleone tendeva a stabilire un’egemonia permanente (motivo essenziale per comprendere il concetto di “rivoluzione passiva”, di “restaurazione-rivoluzione” e per capire l’importanza del confronto hegeliano tra i principii dei giacobini e la filosofia classica tedesca) (*ibid.*).

Qui il concetto di rivoluzione passiva, in connessione col processo di «reazione-superamento nazionale» della Rivoluzione francese, è accostato a un motivo che ricorre frequentemente nei *Quaderni*, in una notevole molteplicità di pronunzie, e che si basa su un riferimento alla *Sacra famiglia*, là dove, mettendo a confronto la «eguaglianza francese» con la «autocoscienza tedesca», si afferma che «il secondo principio esprime *in tedesco*, cioè nel pensiero astratto, ciò che il primo dice *in francese*, cioè nella lingua della politica e del pensiero intuitivo»<sup>3</sup>. Ebbene, anche per via di questo accostamento si può affermare che il concetto di rivoluzione passiva, nato come rielaborazione radicale dell’espressione di Cuoco, si propone sempre, anche quando risulta riferito al Risorgimento, come un concetto valido a connotare e interpretare il modo di formazione degli Stati moderni nell’Ottocento europeo e continentale. È da questa sua valenza europea e organica che discende la sua capacità di mettere a fuoco di volta in volta il problema del Risorgimento e di produrre una continua tensione suscitatrice di nessi e di collegamenti in singoli passaggi analitici o in veloci, concise notazioni:

la filosofia tedesca ha influito in Italia nel periodo del Risorgimento, col “moderatismo” liberale (nel senso più stretto di “libertà nazionale”), sebbene nel De Sanctis si senta l’insofferenza di questa posizione “intellettualistica” come appare dal suo passaggio alla “Sinistra” e da alcuni scritti (Q II, 49, 1473, C).

Nel brevissimo paragrafo 138 del *Quaderno 1* (una sorta di appunto), intitolato *Risorgimento*, Gramsci afferma che «la vita degli Stati italiani fino al 1870 e cioè la “storia italiana” è più “storia internazionale” che storia “nazionale”» (Q I, 138, 126, A): ebbene questo può essere considerato, in certo senso, come un riferimento ellittico al concetto di rivoluzione passiva, per la sottolineatura del carattere asimmetrico e – per così dire – patologico del nesso nazionale-internazionale che contraddistingue la storia italiana preunitaria dell’Ottocento.

### 3

#### Passato e presente

Il concetto di rivoluzione passiva è senza dubbio tra quelli più segnati e attraversati dal ritmo del pensiero gramsciano e forse il più espressivo della tensione “metaforica” ad esso connessa. Deriva di qui innanzi tutto la sua centralità, prima ancora che dal costituire un «punto d’arrivo dell’analisi

3. F. Engels, K. Marx, *La sacra famiglia*, a cura di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1967 (ed. or. 1845), p. 47.

gramsciana dei processi di sviluppo storico»<sup>4</sup>. Il *Quaderno 15* (quaderno miscellaneo, a cui Gramsci lavorò tra il febbraio e l'agosto del 1933) contiene una serie di note nelle quali è possibile cogliere – come è stato rilevato da Luisa Mangoni – un processo in atto di dilatazione storica, teorica e politica del concetto in questione.

Nel paragrafo 11, intitolato *Machiavelli*, Gramsci si domanda se «il concetto di “rivoluzione passiva” nel senso di Vincenzo Cuoco attribuita al primo periodo del Risorgimento italiano» può essere messo in rapporto «col concetto di “guerra di posizione” in confronto alla guerra manovrata», e se esiste «una identità assoluta tra guerra di posizione e rivoluzione passiva» o se «almeno esiste o può concepirsi tutto un periodo storico in cui i due concetti si debbano identificare, fino al punto in cui la guerra di posizione ridiventa guerra manovrata» (Q 15, 11, 1766-7, B). È come se, attraverso l'accostamento alla guerra di posizione, Gramsci volesse sviluppare e insieme ridefinire le implicazioni della nozione di «reazione-superamento nazionale della Rivoluzione francese» e dunque della rivoluzione passiva dell'Ottocento europeo, indicandone i possibili elementi *dinamici* («È un giudizio “dinamico” che occorre dare sulle “Restaurazioni” che sarebbero una “astuzia della provvidenza” in senso vichiano»: *ivi*, 1767).

Sotto questo profilo, allora, la stessa dialettica Cavour-Mazzini, in cui Cavour si può considerare l'esponente della «rivoluzione passiva-guerra di posizione» e Mazzini invece l'esponente della «iniziativa popolare-guerra manovrata», va ripensata, nel senso che si deve riflettere sul fatto che entrambi sono stati «indispensabili [...] nella stessa precisa misura». Anzi, se Mazzini non fosse stato un «apostolo illuminato» e avesse avuto consapevolezza politica del suo compito (laddove Cavour aveva consapevolezza del suo compito e anche di quello di Mazzini), il processo di formazione dello Stato unitario si sarebbe realizzato su basi meno arretrate e più moderne, nella misura in cui «l'equilibrio risultante dal confluire delle due attività sarebbe stato diverso, più favorevole al mazzinianesimo» (*ibid.*).

In virtù di questo giudizio “dinamico”, Gramsci allora afferma la possibilità di trarre «qualche principio generale di scienza e di arte politica»:

Si può applicare al concetto di rivoluzione passiva (e si può documentare nel Risorgimento italiano) il criterio interpretativo delle modificazioni molecolari che in realtà modificano progressivamente la composizione precedente delle forze e quindi diventano matrice di nuove modificazioni (*ibid.*).

Il criterio interpretativo delle modificazioni molecolari, applicabile al concetto di rivoluzione passiva, vale a leggere in profondità i processi di disgregazione e sfaldamento del mazzinianesimo e del Partito d'Azione dopo il 1848 e il loro progressivo assorbimento entro le maglie del blocco moderato, e vale a cogliere la genesi del trasformismo, quel fenomeno complesso

4. L. Mangoni, *La genesi delle categorie storico-politiche nei “Quaderni del carcere”*, in “Studi storici”, 3, 1987, p. 578.

che è andato caratterizzando «tutta la vita statale italiana dal 1848 in poi» (Q 19, 24, 2011, C).

Il processo di dilatazione storica, teorica e politica della nozione di rivoluzione passiva finisce con l'investire anche (e non poteva essere altrimenti), nel paragrafo 25 del *Quaderno 15*, intitolato *Machiavelli*, il nodo che – dice Gramsci – «in alcune tendenze storiografiche è chiamato dei rapporti tra condizioni oggettive e condizioni soggettive dell'evento storico» (Q 15, 25, 1781): vale a dire il problema del rapporto struttura-sovrastuttura, nella complessa dinamica della sua circolazione all'interno del «ritmo del pensiero in isviluppo», il problema che Gramsci ha già definito fermamente come «il problema cruciale del materialismo storico», volendo dire che, storicamente parlando, esso lo era stato e continuava ancora ad esserlo<sup>5</sup>.

Qui il “superamento” della *vexata quaestio* trova una pronunzia netta e decisa:

Appare evidente che mai possono mancare le cosiddette condizioni soggettive quando esistano le condizioni oggettive in quanto si tratta di semplice distinzione di carattere didascalico: pertanto è nella misura delle forze soggettive e della loro intensità che può vertere discussione, e quindi nel rapporto dialettico tra le forze soggettive contrastanti. Occorre evitare che la questione sia posta in termini “intellettualistici” e non storico-politici (Q 15, 25, 1781, B).

Tale pronunzia si lega alla necessità, sempre più fortemente avvertita, di depurare da «ogni residuo di meccanicismo e fatalismo» il concetto di rivoluzione passiva e insieme dunque i principi di scienza politica da cui esso può e deve essere dedotto. È interessante osservare come nel paragrafo 17 del *Quaderno 15* Gramsci torni sui due principi ricavati dal noto passo, più volte richiamato, della *Prefazione* di Marx a *Per la critica dell'economia politica*:

il concetto di rivoluzione passiva deve essere dedotto rigorosamente dai due principi fondamentali di scienza politica: 1) che nessuna formazione sociale scompare fino a quando le forze produttive che si sono sviluppate in essa trovano ancora posto per un loro ulteriore movimento progressivo; 2) che la società non si pone compiti per la cui soluzione non siano già state covate le condizioni necessarie ecc. *S'intende che questi principi devono prima essere svolti criticamente in tutta la loro portata e depurati da ogni residuo di meccanicismo e fatalismo* (Q 15, 17, 1774, B, corsivo mio).

Svolgimento critico del passo marxiano e dilatazione del concetto di rivoluzione passiva vengono ad essere strettamente intrecciati, in un'ottica che risulta da parte di Gramsci connotata e tormentata, in forme particolari, dall'urgenza conoscitiva del proprio presente (dal fallimento della rivoluzione in Occidente al fascismo all'americanismo). In questo senso, il travaglio della riflessione del *Quaderno 15* ha, senza dubbio, una speciale rilevanza, co-

5. Sulla crucialità di tale questione cfr. ora G. Cospito, *Struttura-sovrastuttura nei “Quaderni” di Gramsci*, in “Critica marxista”, 3-4, 2000.

me è stato giustamente osservato<sup>6</sup>. Il paragrafo 62 è particolarmente significativo, perché in esso (si tratta di un testo B, intitolato *Passato e presente. Epilogo primo*) Gramsci sembra voler indicare quasi programmaticamente il senso e il fine del laborioso processo di ridefinizione e dilatazione cui va sottoponendo il suo concetto di rivoluzione passiva. Innanzi tutto, l'«argomento della “rivoluzione passiva”» qui è proposto come interpretazione non solo dell'età del Risorgimento, ma anche di «ogni epoca complessa di rivolgimenti storici» (Q 15, 62, 1827, B). Subito dopo Gramsci nomina l'«utilità» e i «pericoli» di tale argomento e così prosegue:

Pericolo di disfattismo storico, cioè di indifferentismo, perché l'impostazione generale del problema può far credere a un fatalismo, ecc.; ma la concezione rimane dialettica, cioè presuppone, anzi postula come necessaria, un'antitesi vigorosa e che metta in campo tutte le sue possibilità di esplicazione intransigentemente. *Dunque non teoria della “rivoluzione passiva” come programma, come fu nei liberali italiani del Risorgimento, ma come criterio di interpretazione in assenza di altri elementi attivi in modo dominante. (Quindi lotta contro il morfinismo politico che esala da Croce e dal suo storicismo).* (Pare che la teoria della rivoluzione passiva sia un necessario corollario critico dell'*Introduzione alla critica dell'economia politica*) (Q 15, 62, 1827, B, corsivo mio).

La teoria della rivoluzione passiva può essere utile per uno sviluppo creativo della filosofia della prassi se la si assume non come un programma (come avvenne nell'ambito della formazione e dell'esercizio dell'egemonia moderata, cattolico-liberale, del Risorgimento), ma come criterio d'interpretazione che trova la sua validità e la sua necessità in assenza dell'attività determinante di altri elementi o fattori (“movimento” di tipo giacobino-quarantottesco ovvero scarsa presenza o non visibilità di un'«antitesi vigorosa»).

E se, nel paragrafo 17, come abbiamo visto, la teoria della rivoluzione passiva doveva essere dedotta rigorosamente dai due principi del passo marxiano, sviluppati criticamente, qui tale teoria viene proposta addirittura come il necessario corollario critico, in sostanza il necessario sviluppo critico dell'intera *Prefazione* di Marx, il vero e proprio risarcimento teorico-politico dei rischi di economicismo in essa presenti.

Ma quel che ancora più preme rilevare è che Gramsci associa a tale teoria la necessità di lottare contro il «morfinismo politico» di Croce e del suo storicismo. Si potrebbe dire che per Gramsci proprio il valore gnoseologico e politico del suo concetto di rivoluzione passiva rende possibile e alimenta l'anti-Croce, la lotta critica contro il teorico delle rivoluzioni passive. È stato detto, a proposito del *Quaderno 15*, che esso

diviene [...] mentre le condizioni fisiche di Gramsci vanno precipitando, il luogo in cui la consapevolezza del rischio politico insito nel punto di arrivo della sua riflessione storica, rende più esplicito il giudizio su una lunga epoca ancora aperta e sul compito da svolgervi<sup>7</sup>.

6. Cfr. Mangoni, *La genesi delle categorie*, cit., p. 579.

7. *Ibid.*

Si può anche dire che esso costituisce il luogo in cui i confini, sempre mobilissimi e provvisori, tra criteri di interpretazione storico-teorica, elementi di scienza politica e analisi del presente risultano ancor più radicalmente sottoposti a un incessante processo di riattraversamento e di ridefinizione. Sotto questo profilo, la nozione di rivoluzione passiva è tanto più tormentata quanto più tende a legare passato e presente all'interno della riflessione gramsciana, nella particolare complessità delle sue forme, "ellittiche", "metaforiche", "analogiche".

Si colloca qui il confronto critico serrato e, per così dire, sistematico con l'*etico-politico* di Croce, la lotta contro il «partito ideologico della borghesia», contro un impianto egemonico capace di sublimare teoricamente la rivoluzione passiva, facendola valere come un "programma", nelle condizioni storiche mutate rispetto all'egemonia moderata risorgimentale. Croce è definito «leader intellettuale delle correnti revisionistiche della fine del secolo XIX», e la sua storiografia può essere considerata «una rinascita della storiografia della Restaurazione adattata alla necessità e agli interessi del periodo attuale» (Q 10 I, 6, 1219-20, C). In questa stessa nota del *Quaderno 10*, Gramsci ritorna sulla «formula critica di Vincenzo Cuoco sulle "rivoluzioni passive"» (ivi, 1220), ribadendo che essa, sorta in Cuoco come «avvertimento» volto a creare «una morale nazionale di maggiore energia e di iniziativa rivoluzionaria popolare», si era poi convertita, attraverso il «panico sociale» del neoguelfismo moderato, in «una concezione positiva» (*ibid.*). Così pure riprende il nesso Proudhon-Gioberti, osservando che al di là dell'apparenza paradossale, «il Proudhon è il Gioberti della situazione francese poiché Proudhon ha verso il movimento operaio francese la stessa posizione del Gioberti di fronte al movimento liberale-nazionale italiano» (*ibid.*).

Ma quel che occorre rilevare è che Gramsci, nel mentre afferma che si ha nel Proudhon «la stessa mutilazione dell'hegelismo e della dialettica» che si verifica nei moderati italiani, dichiara «sempre viva e attuale» la critica condotta da Marx nella *Miseria della filosofia* a una siffatta concezione politico-storiografica (*ibid.*). Si tratta, senza dubbio, di un riferimento al presente, che vale a riportare la figura di Croce, pur nella sua statura europea, dentro i solchi profondi della storia e della società nazionale, con l'istituzione di un nesso Gioberti-Croce (è in questo passo – Q 10 I, 6, 1220 – che l'espressione di Quinet «rivoluzione-restaurazione» viene definita seccamente «la traduzione francese del concetto di "rivoluzione passiva" interpretato "positivamente" dai moderati italiani»).

Sicché, se pur non detto esplicitamente, le considerazioni che seguono dopo, anche grazie alla spia sarcastico-allusiva della parentesi iniziale, si propongono come un attacco deciso alla teoria della storia etico-politica di Croce e alla sua religione della libertà (Gramsci parlerebbe di «sarcasmo appassionato»: cfr. Q 26, 5, 2300, C).

L'errore filosofico (di origine pratica!) di tale concezione consiste in ciò che nel processo dialettico si presuppone "meccanicamente" che la tesi debba essere "conservata" dall'antitesi per non distruggere il processo stesso, che pertanto viene "preve-

duto”, come una ripetizione all’infinito, meccanica, arbitrariamente prefissata. In realtà si tratta di uno dei tanti modi di “mettere le brache al mondo”, di una delle tante forme di razionalismo antistoricistico (Q 10 I, 6, 1220-1, C).

La necessità dell’attacco ha una valenza generale, di ordine teorico e politico: si tratta di rifare per il sistema idealistico-crociano la stessa opera di *arrovesciamento*, di *riduzione*, che «i primi teorici della filosofia della praxis hanno fatto per la concezione hegeliana». È questo il solo modo storicamente fecondo – osserva Gramsci – per operare un grande risarcimento del marxismo, per risollevarlo dalle secche del suo «volgarizzamento» (dovuto alla «necessità della vita pratica immediata») e per portarlo a quell’altezza che si rende indispensabile per la «soluzione dei *compiti più complessi che lo svolgimento della lotta attuale propone*» (Q 10, 11, 1233, B, corsivo mio). La stessa nozione di egemonia, assolutamente centrale in questa opera di risarcimento e insieme anche di sviluppo creativo del leninismo, può raggiungere la sua forza e la sua maturazione “inedita”, se si definisce anche attraverso un organico attacco critico a quella versione “teologico-speculativa”, a quella “ipostasi” arbitraria a cui con efficace sapienza l’etico-politico di Croce riduce il momento dell’egemonia<sup>8</sup>.

Per il filosofo neoidealista la storia etico-politica è storia dei valori dominanti, della funzione di direzione-ricomposizione riguardata come una costante nel tempo, è storia dei momenti “catartici”, egemonici, assunti di per sé, “liberati” dalla storia («Scrivere storia – notò una volta il Goethe – è un modo di togliersi di sulle spalle il passato. Il pensiero storico lo abbassa a sua materia, lo trasfigura in suo oggetto, e la storiografia ci libera dalla storia»<sup>9</sup>).

Gramsci disvela criticamente gli assi portanti di questo idealismo, indicandone il carattere di moderna, organica teoria della rivoluzione passiva e proponendo invece la conoscenza storica come conoscenza critica dei *processi di formazione dell’egemonia*, sulla base della nozione di “blocco storico” e sulla base di uno “storicismo assoluto” implicante la duplice lotta contro lo storicismo “speculativo” e contro ogni forma di economicismo<sup>10</sup>. Sicché l’*egemonia* in tanto può diventare un terreno di lotta in quanto, al di là di ogni equivoco, comporta una radicale negazione critica della nozione cro-

8. Sul rapporto Lenin-Gramsci (sapientemente posto da Togliatti) cfr. L. Paggi, *La teoria generale del marxismo in Gramsci*, in A. Zanardo (a cura di), *Storia del marxismo contemporaneo*, Annali Feltrinelli 1973, Feltrinelli, Milano 1974; B. de Giovanni, *Lenin, Gramsci e la base teorica del pluralismo*, in “Critica marxista”, 3-4, 1976; R. Mordenti, *Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, in *Letteratura italiana, Le opere*, vol. IV, *Il Novecento*, Einaudi, Torino 1996 (in particolare pp. 586-8).

9. Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1954 (ed. or. 1938), p. 32.

10. Sull’egemonia cfr. G. Vacca, *La “quistione politica degli intellettuali” e la teoria marxista dello Stato nel pensiero di Gramsci*, in F. Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977)*, vol. 1, *Relazioni a stampa*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1977; V. Gerratana, *Il concetto di egemonia nell’opera di Gramsci*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Antonio Gramsci e il “progresso intellettuale di massa”*, Unicopli, Milano 1995. Sull’anti-Croce cfr. B. de Giovanni, *Il revisionismo di Benedetto Croce e la critica di Gramsci all’idealismo dello Stato*, in “Lavoro critico”, 1, 1975 e A. Leone de Castris, *Egemonia e fascismo*, Il Mulino, Bologna 1981 e *Gramsci rimosso*, Datanews, Roma 1997.



ciana di etico-politico e, al tempo stesso, non assume mai il carattere – diciamo – *positivo* e utopistico di un modello culturale, morale, ideologico da contrapporre all'egemonia esistente.

## 4

### La “crisi organica”. Rivoluzione passiva e “che fare?”

Abbiamo visto come nel ritmo dei *Quaderni* il concetto di rivoluzione passiva viva una dinamica complessa e articolata, tra forma peculiare del Risorgimento e forma più generale dei processi di formazione degli Stati moderni nel secolo XIX, e come in realtà esso comporti sempre, per implicito o per esplicito, un nesso e un collegamento tenace con le questioni del presente, con la crisi moderna come “crisi organica” e con le risposte in atto. Nel cuore del rapporto gramsciano, conoscitivamente e politicamente drammatico, tra passato e presente, la rivoluzione passiva non può non essere intimamente connotata da un incessante processo di sviluppo e di generalizzazione: abbiamo visto, tra l'altro, come il *Quaderno 15* si configuri come uno dei luoghi più ricchi e travagliati di questo processo. Ora, se guardiamo al tema dell'americanismo, nella connessione complessa con il concetto di rivoluzione passiva, possiamo rilevare subito i caratteri particolarmente dinamici e stratificati della sua trattazione<sup>11</sup>.

Un primo ordine di problemi (rilevabile soprattutto nel *Quaderno 1*, ma anche, in forme e misure diverse, nei quaderni 3 e 4) attiene al nesso Europa-America (ma con frequenti specificazioni al quadro italiano).

Nel paragrafo 61 del *Quaderno 1* Gramsci si chiede se «la concentrazione plutocratica può determinare una nuova fase dell'industrialismo europeo sul modello dell'industria americana», e, dopo aver affermato che «il tentativo probabilmente sarà fatto», si chiede se esso potrà riuscire (Q 1, 61, 70). Nasce qui, sulla base di questi interrogativi, la serie notissima delle osservazioni comparative sull'Europa e sull'America, che nel suo insieme sembra contenere alla fine, sia pure per implicito, una risposta negativa.

Un'altra nota del *Quaderno 1*, anch'essa intitolata *Americanismo*, ripropone questo ordine di problemi, in forma più complessa e con riferimento più specifico e determinato al fascismo e alla situazione italiana. Discutendo il libro di Fovel *Economia e corporativismo* e la recensione fattane da Pagni, Gramsci prima mette l'accento sulla necessità di tener conto della «funzione economica dello Stato» in Italia e sul fatto che il regime corporativo «ha avuto origini di *polizia economica, non di rivoluzione economica*» (Q 1, 135, 125, A, corsivo mio), quindi pone quella che definisce la questione essenziale della situazione italiana: se cioè le corporazioni, pur con la loro origine «poliziesca», per una di quelle astuzie della provvidenza che fanno sì che «gli uomini senza volerlo ubbidiscano agli imperativi della storia», possano diventare la forma di un «rivolgimento» nel senso dell'americanismo.

11. Su questo punto cfr. L. Mangoni, *Il problema del fascismo nei “Quaderni del carcere”*, in Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci*, vol. I, cit., p. 428.

Gramsci risponde, ancora una volta, con nettezza: «Si è portati necessariamente a negarlo» (*ibid.*).

Nella seconda stesura del 1934 (Q 22, 6), in cui rifluisce questo testo A, Gramsci risponde alla stessa questione in altro modo («Per ora, si è portati a dubitarne»: *ivi*, 2157), pur mantenendo poi per la risposta dubitativa l'insieme delle argomentazioni già fornite per la risposta negativa. Ora, è stato osservato che ciò si potrebbe spiegare col fatto che «la crisi economica ha portato ad una tale accentuazione della sfiducia nel sistema capitalistico e a una tale concentrazione di risparmio sullo Stato, che lo Stato stesso diviene holding statale»<sup>12</sup>: di fronte a questo fenomeno, cioè, nel 1934 Gramsci sarebbe indotto a concepire, almeno teoricamente, la possibilità che lo Stato pervenga a esercitare non solo un controllo dell'apparato produttivo, ma anche una sua riorganizzazione che ne favorisca lo sviluppo. Nel testo in questione Gramsci si sofferma su questa possibilità, articolandola e precisandola:

Se lo Stato si proponesse di imporre una direzione economica per cui la produzione del risparmio da "funzione" di una classe parassitaria fosse per divenire funzione dello stesso organismo produttivo, *questi sviluppi ipotetici sarebbero progressivi*, potrebbero rientrare in un vasto disegno di razionalizzazione integrale (Q 22, 14, 2176-7, C, corsivo mio).

Ma, al di là dei riferimenti alle accese discussioni teoriche in corso sul corporativismo, qual è il senso della delineazione di questi scenari ipotetici in cui in genere, ad onta di ogni inflessione dubitativa, fa da contrappunto l'analisi, condotta talvolta in forme persino perentorie, della situazione reale? (Ad esempio: «Ne consegue che teoricamente lo Stato pare avere la sua base politico-sociale nella "piccola gente" e negli intellettuali, ma in realtà la sua struttura rimane plutocratica e riesce impossibile rompere i legami col grande capitale finanziario».) A ben guardare, potrebbe essere un'esigenza, per così dire, di lotta teorico-politica a spingere Gramsci in quella direzione: nel momento in cui, all'altezza del *Quaderno 22*, il fascismo gli si configura stabilmente come una forma di rivoluzione passiva, Gramsci, che intende dispiegare organicamente, fino in fondo, tutto il valore teorico-politico della "sua" categoria, cioè mettere a fuoco e sottolineare il potere *inedito* di ristrutturazione dall'alto a cui essa rimanda, ritiene utile delineare anche del fascismo, e soprattutto in esso del corporativismo, le possibilità sia pure teoriche di un interventismo capace di razionalizzazione e di ristrutturazione, senza rinunciare mai alla forza della sua analisi differenziata (americanismo, fascismo), ma anche senza rinunciare a fronteggiare una eventuale sottovalutazione della portata propriamente politica del suo giudizio sul fascismo come rivoluzione passiva<sup>13</sup>. Vi sono due piani che si delineano e s'intrecciano continuamente nella riflessione gramsciana: la definizione dell'esito reale del regime corpora-

12. *Ivi*, p. 429.

13. Circa il giudizio di Gramsci sul fascismo e l'orientamento dell'Internazionale comunista di quegli anni cfr. F. De Felice, *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, in Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci*, vol. II, cit.

tivo come «macchina di conservazione dell'esistente così com'è» e la nomina-zione dei suoi «sviluppi ipotetici» di carattere «progressivo» all'interno di «un vasto disegno di razionalizzazione integrale» (ivi, 2177). Non si tratta di oscil-lazione di giudizio, ma di un particolarissimo *stile indiretto* come modo *estremo* per coniugare analisi dei processi e lotta teorico-politica.

All'interno di questa prospettiva si colloca il processo di ridefinizione del nesso guerra di posizione-rivoluzione passiva. Tale nesso è fissato in ri-ferimento al periodo del dopoguerra. Se il passaggio dalla guerra manovra-ta e dall'attacco frontale alla guerra di posizione nel campo politico è defi-nito «la quistione di teoria politica la più importante, posta dal periodo del dopoguerra e la più difficile ad essere risolta giustamente» (Q 6, 138, 801, B), viene poi precisato che nell'epoca attuale alla guerra di movimento avutasi politicamente dal marzo 1917 al marzo 1921 ha fatto seguito una guerra di po-sizione, «il cui rappresentante, oltre che pratico (per l'Italia), ideologico, per l'Europa» (Q 10 I, 9, 1229) è il fascismo, da Gramsci indicato come espres-sione della rivoluzione passiva.

Già nel periodo successivo al 1870 – osserva Gramsci – tutti gli elementi che rendevano possibile e appropriato il concetto politico della cosiddetta “rivoluzione permanente” mutano profondamente e quella formula viene ad essere elaborata e superata, nella scienza politica, nella formula di «egemonia civile» (Q 8, 52, 973; cfr. anche Q 13, 7, 1567). Dunque, le due nozioni sono profondamente intrecciate ma non si equivalgono. L'una – la rivoluzione pas-siva – definisce la morfologia nuova dei processi reali del presente dopo il 1917-21, dopo quella che si può considerare l'ultima guerra di movimento, vale a dire la Rivoluzione d'ottobre: si tratta di processi molecolari di trasfor-mazione, di crisi-ristrutturazione, di “continua crisi” capitalistica. L'altra – la guerra di posizione – definisce le forme della lotta politica, «le forme dello scontro di classe»<sup>14</sup> così come esse si sviluppano dentro, e in rapporto a, que-sti processi. L'una e l'altra nozione, il loro nesso e la loro dinamica interna sol-lecitano Gramsci a una continua ridefinizione dei nodi cruciali della sua ri-flessione, soprattutto in relazione alla novità della «quistione egemonica» in-tervenuta dopo il declino dell'«individualismo economico», alle forme nuo-ve del rapporto tra politica ed economia, alla penetrazione e diffusione inau-dita della politica e dello Stato nella trama “privata” della società di massa.

Ed è la forma storico-teorica della rivoluzione passiva, con la connessa «quistione egemonica», che, come rappresenta la critica radicale e organica del “catastrofismo” e delle teorie del crollo, così rende necessario in Gramsci l'approfondimento continuo del tema marxiano “classico” del rapporto Sta-to-società civile. Dal momento che la «verità è che non si può scegliere la for-ma di guerra che si vuole», e dal momento che «almeno per ciò che riguarda gli Stati più avanzati» si deve dire che «la “società civile” è diventata una strut-tura molto complessa e resistente alle “irruzioni” catastrofiche dell'elemento economico immediato (crisi, depressioni ecc.)» e che «le superstrutture del-la società civile sono come il sistema delle trincee nella guerra moderna», al-lora diventa necessario che la funzione strategica venga assunta dalla guerra

14. Cfr. ivi, p. 171.

di posizione e che si sviluppi la capacità e la volontà politica di «studiare con “profondità” quali sono gli elementi della società civile che corrispondono ai sistemi di difesa nella guerra di posizione» (Q 13, 24, 1615-6, C).

Se uno degli «elementi costitutivi del marxismo» è dato per Gramsci, sul terreno della politica, dal «rapporto tra lo Stato e la società civile» (Q 7, 18, 868, B), cioè dalla peculiarità, storicamente mobile, del loro intreccio e della loro compenetrazione, così come egli continuamente la definisce, nella doppia valenza anti-economicistica e anti-idealistica, allora lo sviluppo creativo di tale elemento fondamentale deve portare a comprendere che, quando cresce e matura il passaggio «dalla struttura alla sfera delle superstrutture complesse», lo Stato «è concepito sì come organismo proprio di un gruppo, destinato a creare le condizioni favorevoli alla massima espansione del gruppo stesso», ma che nel contempo questo sviluppo e questa espansione «sono concepiti e presentati come la forza motrice di una espansione universale, di uno sviluppo di tutte le energie “nazionali”» (Q 13, 17, 1584, C)<sup>15</sup>.

Nel tempo della rivoluzione passiva la concezione dello “Stato allargato”, connessa con i processi inauditi di diffusione dell’egemonia, non comporta la messa in mora o l’attenuazione della concezione dello Stato «secondo la funzione produttiva delle classi sociali», ma significa una complessificazione radicale del rapporto tra politica ed economia, una intensificazione molecolare di un primato della politica inteso come potere di *produzione* e di *governo* di processi di passivizzazione, standardizzazione e frantumazione.

L’attenzione gramsciana ai fenomeni del cesarismo moderno, del capo carismatico, del ruolo della burocrazia in connessione con le funzioni dello “Stato-governo” (attenzione nutrita, com’è noto, di riferimenti a Michels e a Max Weber) chiama in causa, al fondo, il profilarsi della nuova complessità, moderna, postliberale, dei rapporti masse-Stato, egemonia-produzione.

Croce, promuovendo nel 1919 la pubblicazione presso Laterza del libro di Max Weber *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, si augurava che

in Italia fruttasse la critica confessione dolorosa che il Weber faceva della inferiorità della concezione burocratica della politica, coltivata ed esaltata dai tedeschi, rispetto a quella libera dell’Europa occidentale (alla quale apportava l’Italia), che i dotti tedeschi sprezzavano come caotica e deridevano come ciarlatanesca, invece di intenderne la sanità e il vigore e consigliarla al proprio popolo<sup>16</sup>.

Gramsci, confrontandosi esplicitamente e, talvolta, anche implicitamente con il testo weberiano nella sua riflessione sia sulla formazione degli Stati moderni sia sugli aspetti dell’“equilibrio instabile” del primo dopoguerra, certo non opera secondo le linee dell’auspicio crociano, ma elabora un ulteriore momento della sua analisi differenziata Italia-Europa, con particolare riferimento al rapporto burocrazia-Stato (e va sottolineato che la sua vuole pro-

15. Su questo cfr. G. Liguori, *Stato e società civile da Marx a Gramsci*, in G. Petronio, M. Paladini Musitelli (a cura di), *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, manifestolibri, Roma 2001.

16. Cfr. B. Croce, *Terze pagine sparse*, Laterza, Bari 1955, p. 130.

priamente essere un'analisi differenziata piuttosto che una «critica alla storia d'Italia dal punto di vista della più avanzata scienza politica borghese»<sup>17</sup>).

Ma poi, più in generale, si deve dire che sia il testo weberiano, con la polemica nettissima contro la «politica da letterati»<sup>18</sup> e con l'elaborazione della categoria della *politica come professione*, sia la riflessione “sociologica” di Michels sui partiti politici vengono utilizzati da Gramsci nell'alveo teorico della rivoluzione passiva e dunque nell'alveo del “suo” marxismo, che costituisce una delle risposte più alte nel tempo della “crisi organica”, della moderna crisi di massa del Novecento: risposta alternativa sia al grandioso “morfinismo” dell'etico-politico crociano, sapientemente nutrito di “hegemonismo addomesticato”, sia alla lettura e alla “fissazione” teorica operata da Weber della fase della riorganizzazione sistemica del capitalismo, vista come processo di distinzione-separazione tra *scienza e vita*, come processo di disincantamento del mondo, di razionalizzazione delle forme, all'interno della “gabbia d'acciaio”, della trama formidabile delle “cerchie speciali”, degli specialismi e degli apparati istituzionali<sup>19</sup>.

La «robusta catena di fortezze e di casematte» di cui ci parla Gramsci, le «superstrutture complesse», soprattutto il blocco storico («in cui appunto le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma, distinzione di forma e contenuto meramente didascalica»: Q 7, 21, 869), sono tutti elementi creativi di un marxismo che si propone strenuamente di pervenire all'«identificazione di storia e politica», contro ogni riassorbimento idealistico ed economicistico, di definire un primato della politica *non* in assenza di un'«antitesi vigorosa», e dunque un primato della politica come terreno pratico-teorico della critica, per ciò stesso non chiuso in una separatezza o autonomia “professionale” e insieme capace di contaminare e interrogare la rete degli specialismi e del sapere<sup>20</sup>. Sotto tale profilo, si comprende il complesso articolarsi del concetto di rivoluzione passiva nella dinamica della riflessione gramsciana: dalla funzione di avvertimento, nutrito di energia morale, in Cuoco a “programma” politico del blocco moderato risorgimentale, a criterio di interpretazione («in assenza di altri elementi attivi in modo dominante») dei processi di formazione degli Stati moderni (Europa-Italia), a forma storico-teorica del presente e asse portante di una “scienza della politica”. Non si tratta di un articolarsi o di uno snodarsi temporale o logico-concettuale, ma di elementi e momenti tensivi *sempre* intrecciati, anche quando ciò non appaia esplicitamente (di questo intreccio la trama dei rapporti tra i testi di prima e seconda stesura può costituire talvolta un momento di verifica e di conferma). In qualche modo Gramsci stesso intende richiamare l'attenzione sulla tensione teorico-poli-

17. Cfr. Mangoni, *Il problema del fascismo*, cit., p. 408, nota 34.

18. Cfr. M. Weber, *Parlamento e governo*, Laterza, Roma-Bari 1982 (ed. or. 1918), p. 6.

19. Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1966 (ed. or. 1919). Su Max Weber come teorico della forma borghese della politica cfr. B. de Giovanni, *La teoria politica della classi nel «Capitale»*, De Donato, Bari 1966.

20. Sull'intreccio tra strategia teorica e politica in Gramsci cfr. Paggi, *La teoria generale*, cit., p. 1354.

tica legata al “movimento” del concetto di rivoluzione passiva all’interno della sua riflessione, quando, da un lato, segnala l’«utilità» e il «pericolo» di tale argomento, dall’altro afferma che «la concezione rimane dialettica, cioè *presuppone, anzi postula* come necessaria un’antitesi vigorosa e che metta in campo tutte le sue possibilità di esplicazione intransigentemente» (Q 15, 62, 1827, B, corsivo mio).

In quella formulazione espressiva («presuppone, anzi postula») c’è come la spia di tutta la drammaticità del “che fare?” gramsciano. L’utilità dell’argomento “rivoluzione passiva” sta nella pensabilità di una “rivoluzione attiva”, ovvero di «un’anti-rivoluzione passiva»<sup>21</sup>. Si colloca qui la natura non “kantiana” del cruciale interrogativo e problema gramsciano: «come nasce il movimento storico sulla base della struttura» (Q 11, 22, 1422, C). Tale interrogativo si lega strettamente, poi, all’esigenza di elaborare una teoria della soggettività politica, che in Gramsci non è mai riconducibile o riducibile a una qualche filosofia della storia: dal momento che per lui – come è stato osservato – «il soggetto, capace di dar luogo all’iniziativa storica, non è mai presupposto, ma sempre *posto*, ovvero sempre istituito dall’azione politica in quante tale»<sup>22</sup>.

Un ultimo punto: l’«anti-rivoluzione passiva» comporta in Gramsci anche la critica dell’americanismo<sup>23</sup> (nessun cedimento a teorie “produttivistiche”) e, mediatamente, anche la pensabilità di un attacco critico ai processi di sussunzione della scienza al capitale e al nesso egemonia-produzione. In una nota del *Quaderno 9* Gramsci osserva:

Per il lavoratore singolo “oggettivo” è l’incontrarsi delle esigenze dello sviluppo tecnico con gli interessi della classe dominate. Ma questo incontro, questa unità fra sviluppo tecnico e gli interessi della classe dominante è solo una fase storica dello sviluppo industriale, *deve essere concepito come transitorio*. Il nesso *può* sciogliersi; l’esigenza tecnica *può essere pensata* concretamente separata dagli interessi della classe dominate, non solo ma unita con gli interessi della classe ancora subalterna. Che una tale “scissione” e nuova sintesi sia storicamente matura è dimostrato perentoriamente dal fatto stesso che un tale processo è compreso dalla classe subalterna, che appunto per ciò non è più subalterna, ossia mostra di tendere a uscire dalla sua condizione subordinata (Q 9, 67, 1138, B, corsivi miei).

A questo passo di un testo B Gramsci, nella sua costruzione di una scienza politica marxista, consegna un messaggio forte, concretamente “utopico”:

21. Per la prima espressione cfr. G. Francioni, *L’officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni del carcere”*, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 215. Per la seconda, sottolineata da G. Liguori nel suo *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 171, cfr. C. Buci-Glucksmann, *La classe operaia e lo Stato*, in “l’Unità”, 27 aprile 1977.

22. Cfr. R. Finelli, *Universale concreto e universale astratto nel pensiero di Antonio Gramsci*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Modern times. Gramsci e la critica dell’americanismo*, Diffusioni ’84, Milano 1989, p. 211.

23. Su questo nodo importante (e controverso) cfr. De Felice, *Rivoluzione passiva*, cit., pp. 216-20 e G. Baratta, *Antonio Gramsci critico dell’americanismo*, in Baratta, Catone (a cura di), *Modern times*, cit.

la necessità per l'intellettuale collettivo di una critica pratica di ciò che è "oggettivo", vale a dire di quello che Marx aveva individuato come il potere di astrazione reale del capitale<sup>24</sup>.

## 5 Nota bibliografica

La crucialità e la peculiarità della categoria di rivoluzione passiva sono emerse (anche se poi hanno finito col rimanere un po' troppo legate al solo campo del Novecento) grazie al fondamentale, decisivo contributo di F. De Felice, *Una chiave di lettura in "Americanismo e fordismo"*, in "Rinascita", 42, 1972. Dello stesso autore è da vedere almeno anche *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, in F. Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977)*, vol. II, *Relazioni, interventi, comunicazioni*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1979. Spunti interessanti sono presenti in C. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, trad. it. di C. Mancina, G. Saponaro, Editori Riuniti, Roma 1976 (ed. or. 1975). Una riflessione più sistematica e approfondita è negli studi di L. Mangoni, in particolare *La genesi delle categorie storico-politiche nei "Quaderni del carcere"*, in "Studi storici", 3, 1987 e *Il problema del fascismo nei "Quaderni del carcere"*, in F. Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977)*, vol. I, *Relazioni a stampa*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1977. Un'attenzione specifica al tema si può rilevare nel recente, denso saggio di S. Kébir, "Rivoluzione-restaurazione" e "rivoluzione passiva": concetti di storia universale, in "Critica marxista", 5, 2001.

Su un'organica connessione della categoria di rivoluzione passiva con quelle di egemonia e di guerra di posizione ha puntato molto, con ampia e notevole varietà di risultati, la ricerca di Giuseppe Vacca: in particolare, fra i numerosissimi studi, si possono citare *Il marxismo e gli intellettuali. Dalla crisi di fine secolo ai "Quaderni del carcere"*, Editori Riuniti, Roma 1985 e *Americanismo e rivoluzione passiva: l'URSS staliniana nell'analisi dei "Quaderni del carcere"*, in G. Baratta, A. Catone (a cura di), *Modern times. Gramsci e la critica dell'americanismo*, Diffusioni '84, Milano 1989.

Una ricca trama di riflessioni teorico-politiche, dirette e indirette, sul tema è variamente presente in L. Paggi, *La teoria generale del marxismo in Gramsci*, in A. Zanardo (a cura di), *Storia del marxismo contemporaneo*, Annali Feltrinelli 1973, Feltrinelli, Milano 1974 e in V. Gerratana, *Gramsci come pensatore rivoluzionario*, in *Politica e storia in Gramsci*, vol. II, cit. Cfr. anche J. Texier, *La guerra di posizione in Engels e Gramsci*, in A. Burgio, A. A. Santucci (a cura di), *Gramsci e la rivoluzione in Occidente*, Editori Riuniti, Roma 1999.

24. Mi piace segnalare che sulla utilità di un ritorno, oggi, al Mars «teorico dell'astratto e della sua forza di universalizzazione» si sofferma lucidamente R. Finelli in un suo recente saggio, "Globalizzazione": una questione astratta, ma non troppo, in "L'ospite ingrato", Annuario dell'Archivio Fortini, n. 3, 2001.

# Stato-società civile

di Guido Liguori

## I

### Due “lemmi” (o uno?)

Se la necessità di una ricognizione lessicale vale per gran parte della terminologia gramsciana, vista la peculiarità dei *Quaderni* in quanto “opera aperta” o, quanto meno, non revisionata e pubblicata dall’autore, ancor più necessaria tale ricognizione appare per termini come “Stato” e “società civile”, che giungono a Gramsci già con una storia lessicale e concettuale non semplice alle spalle.

Prima di procedere allo studio di come Stato e società civile sono intesi e usati nei *Quaderni*, va spesa qualche parola per spiegare perché essi vengono qui affrontati insieme. Si tratta palesemente di una *scelta* che rimanda a un’ipotesi interpretativa, che è cioè già il *risultato* di una lettura, che va dunque subito esplicitato.

Il dato interpretativo di fondo da cui parto in questa ricognizione è il seguente: Gramsci ha una concezione dialettica della realtà storico-sociale, nel cui quadro, in particolare, Stato e società civile sono intesi in un nesso di unità/distinzione, per cui affrontare l’uno dei termini senza l’altro vuol dire in partenza negarsi la possibilità di leggere correttamente i *Quaderni*. Il concetto non direttamente gramsciano – Gramsci parla piuttosto di “Stato integrale” –, ma facilmente desumibile dai testi (cfr. Q 6, 87, 763, su cui tornerò), che meglio indica tale rapporto di unità/distinzione è, a mio avviso, il concetto di “Stato allargato”, introdotto nell’ormai lontano 1975 da Christine Buci-Glucksmann, che ha individuato il maggiore contributo teorico-politico di Gramsci appunto nell’«allargamento del concetto di Stato». Che senso ha l’assunzione di questa categoria di Stato *allargato*? Essa mi sembra indicare insieme due fatti: da un lato, accoglie il nesso dialettico, di unità/distinzione, di Stato e società civile, senza “sopprimere” alcuno dei due termini; dall’altro, indica anche, contestualmente, che tale unità avviene – se mi si passa l’espressione – *sotto l’egemonia dello Stato*. Cioè che, fermo restando che non esiste una completa fagocitazione concettuale dell’un termine da parte dell’altro, esiste però – nella realtà del Novecento su cui Gramsci riflette e che la sua teoria riflette – un *protagonismo* dello Stato che egli coglie chiaramente, come altri pensatori politici e sociali, marxisti e non marxisti.



Infine, vorrei anche premettere che non prenderò in esame il tema, classicamente marxista, dell'“estinzione dello Stato”, pur consapevole della rilevanza che esso ha nei *Quaderni* e del fatto che Gramsci spesso interseca le riflessioni su tale argomento con gli altri concernenti Stato e società civile. Ritengo infatti che il tema meriterebbe (nell'ambito di una analisi lessicale) trattazione autonoma, con riferimento al lemma “società regolata”.

## 2

**Duplici allargamento**

L'allargamento del concetto di Stato avviene nei *Quaderni* in due direzioni.

1. La comprensione del nuovo rapporto tra politica ed economia, che Gramsci individua come uno dei tratti peculiari del Novecento, riflettendo sul “corporativismo” fascista, sulle esperienze dell'Unione Sovietica, sulla situazione che ha fatto seguito al crollo di Wall Street: facce diverse di una stessa medaglia che aveva iniziato a evidenziarsi almeno a partire dalla prima guerra mondiale e che aveva trovato posto nella riflessione di uomini come Walther Rathenau e Otto Neurath. Da notare che queste tematiche erano presenti nei dibattiti teorici della Terza Internazionale come dell'austromarxismo già all'inizio degli anni Venti, quando Gramsci ebbe a soggiornare prima a Mosca e poi a Vienna. Rapporto nuovo politica-economia, si è detto, ma non tale – per Gramsci, come vedremo – da inficiare la tesi marxiana e marxista della determinazione “in ultima istanza” dell'economico.

2. La comprensione del nuovo rapporto tra “società politica” e “società civile” (in senso *propriamente gramsciano*, di “luogo del consenso”), cui Gramsci perviene mettendo a punto la sua teoria dell'egemonia. È un rapporto, questo tra società politica e società civile, che inizia a mutare – per Gramsci – già nell'Ottocento, per affermarsi pienamente nel secolo successivo. Come è noto, tale mutamento è espresso da Gramsci anche con la nota metafora spaziale Oriente-Occidente. La riflessione di Gramsci è, inoltre, inevitabilmente condizionata dallo studio delle realtà “totalitarie” che, per motivi diversi, ha maggiormente presenti: lo Stato fascista italiano e lo Stato sovietico. Anche se le conclusioni cui perviene vanno al di là di tali modelli.

## 3

**Primo allargamento: politica ed economia**

Iniziamo dal primo versante, relativo al rapporto Stato-economia. Sgombriamo per prima cosa il campo da ogni equivoco: Gramsci si situa saldamente su un terreno marxista. Non sostituisce l'economia con la politica, semplicemente riafferma con forza il nesso dialettico e di azione reciproca tra i due livelli della realtà, indagando a fondo il livello sovrastrutturale, ma a partire dalla fondamentale lezione di Marx. Se qualche ambiguità aveva avuto negli scritti giovanili, nei *Quaderni* Gramsci polemizza ripetutamente contro Gentile e la sua scuola, rifiutando di fare dello Stato il soggetto della storia e tanto più il soggetto del modo di produzione capitalistico. Ri-

prendendo in seconda stesura<sup>1</sup> una nota del *Quaderno 7* su Ricardo e la teoria dello Stato come «elemento che assicura la proprietà, cioè il monopolio dei mezzi di produzione» (Q 7, 42, 890), Gramsci aggiunge:

È certo che lo Stato ut sic non produce la situazione economica ma è l'espressione della situazione economica, tuttavia si può parlare dello Stato come agente economico in quanto appunto lo Stato è sinonimo di tale situazione (Q 10 II, 41 VI, 1310).

Lo Stato, dunque, è «espressione della situazione economica». Aveva già scritto Gramsci nel *Quaderno 1*:

Per le classi produttive (borghesia capitalistica e proletariato moderno) lo Stato non è concepibile che come forma concreta di un determinato mondo economico, di un determinato sistema di produzione. Conquista del potere e affermazione di un nuovo mondo produttivo sono inscindibili (Q 1, 150, 132).

Nel corrispondente testo C, Gramsci torna sulla «concezione dello Stato secondo la funzione produttiva delle classi sociali», ribadendo le affermazioni del testo di prima stesura ma sottolineando come «il rapporto di mezzo e fine» (tra politica ed economia) non è detto che sia «facilmente determinabile e assuma l'aspetto di uno schema semplice e ovvio a prima evidenza» (Q 10 II, 61, 1359-60). Tra «mondo economico» e sua espressione statutale esiste un rapporto meno immediato, determinato dai rapporti di forza non favorevoli. Nel caso del Risorgimento italiano, messo a paragone con la Rivoluzione francese, si è di fronte a una borghesia debole, e le «forze progressive» sono «scarse e insufficienti di per sé»; se dunque

la spinta al progresso [...] è il riflesso dello sviluppo internazionale che manda alla periferia le sue correnti ideologiche [...] il gruppo portatore delle nuove idee non è il gruppo economico, ma il ceto degli intellettuali e la concezione dello Stato di cui si fa propaganda, muta d'aspetto: esso è concepito come una cosa a sé, come un assoluto razionale (ivi, 1360-1).

Dal che sembra potersi ricavare che l'assolutizzazione del concetto di Stato è riflesso di una situazione socio-economica arretrata: una notazione di non poco conto, che marca la distanza di Gramsci da una certa tradizione idealistica italiana. La peculiarità dialettica dell'impostazione gramsciana è evidente anche nelle note (testo A e testo C) in cui l'autore parla dell'«economismo», nella sua duplice versione, borghese (liberoscambismo, cioè liberismo) e proletaria (sindacalismo teorico). Gramsci scrive che nel caso dei liberisti

si specula inconsciamente [...] sulla distinzione tra società politica e società civile e si afferma che l'attività economica è propria della società civile e la società politica

1. Ho preferibilmente usato testi A e B, che aiutano meglio a comprendere il «farsi» del ragionamento gramsciano. Ho sempre avvertito quando ho usato testi C, a volte più ricchi ed elaborati.

non deve intervenire nella sua regolamentazione. Ma in realtà questa distinzione è puramente metodica, non organica e nella concreta vita storica società politica e società civile sono una stessa cosa. D'altronde anche il liberismo deve essere introdotto per legge, per intervento cioè del potere politico (Q 4, 38, 460).

Questo passo è per noi importante per l'affermazione secondo la quale la «distinzione è puramente metodica, non organica e nella concreta vita storica società politica e società civile sono una stessa cosa». È stato sottolineato (da Jacques Texier e Carlos Nelson Coutinho)<sup>2</sup> come qui la società civile *in gioco* sia quella propria della tradizione liberista, cioè come qui per società civile Gramsci intenda la “società economica”: la distinzione “non organica” riguarderebbe cioè solo il rapporto politica-economia (società politica-società economica). Il testo gramsciano può anche dar luogo a letture diverse<sup>3</sup>. In ogni caso, a me non sembra possibile ridurre (in alcuna direzione) la portata complessiva della forte affermazione di Gramsci sulla distinzione *non organica* tra i diversi livelli della realtà: che senso avrebbe l'affermazione di un nesso organico tra società economica e società politica, e non tra società civile (gramscianamente intesa) e società politica? Le molte note su direzione e dominio, forza e consenso ecc. fanno comprendere che anche il rapporto fra società politica e società civile è dialettico, di unità/distinzione. Questo significa che la distinzione *non è organica*. Non mi sembra che vada persa in tal modo la specificità della teoria gramsciana dell'egemonia, imperniata sul consenso (preoccupazione che è forse sottesa alle sottolineature di Texier e Coutinho), ma solamente che sia smentita un'interpretazione della stessa in cui esista *unicamente* il consenso, solo gli “apparati egemonici”. La complessità del ruolo dello Stato (“integrale”) sta nel fatto di tenere insieme forza e consenso in un nesso dialettico, di unità/distinzione, dove in genere, in Occidente, è l'elemento del consenso a essere prevalente, senza ovviamente che la forza venga meno, come dimostrano persino i casi estremi del fascismo e del nazismo.

Un problema analogo nasce dall'espressione di Gramsci secondo cui società civile e società politica sono «una stessa cosa». Nel testo C (Q 13, 18, 1590) l'espressione è sostituita con una ancora più forte: «si identificano». In Q 26, 6, 2302 Gramsci, parlando dello «Stato carabinieri», cioè dello «Stato minimo», scriverà anche che «la società civile [...] è anch'essa “Stato”, anzi è lo Stato stesso». Come va letta questa sovrapposizione totale di Stato e società civile, comunque intesa? Personalmente ritengo che non sarebbe

2. Cfr. J. Texier, *Significati di società civile in Gramsci*, in “Critica marxista”, 5, 1988; C. N. Coutinho, *Gramsci uno estudo sobre seu pensamento politico*, Editora Campus, Rio de Janeiro 1989.

3. Nel corso della seduta di seminario in cui è stata discussa la presente relazione (Roma, 1° marzo 2002), Pasquale Voza ha affermato che la tesi della *distinzione solo metodica* sia avanzata da Gramsci non in riferimento all'inconscia speculazione ideologizzante dei liberisti (il nesso politica-economia), bensì alla distinzione “a monte” tra società politica e società civile da cui era partito il ragionamento gramsciano e che ingloba l'*excursus* su società politica e società economica. In altre parole, dicendo «questa distinzione», Gramsci – ha osservato Lea Durante – intenderebbe *quella* tra società politica e società civile da cui prende le mosse. In accordo con Voza e Durante ha argomentato anche Fabio Frosini.

corretto far derivare da questo o da altri passi una totale *identità* – nel pensiero gramsciano – tra società economica e società politica, come tra società civile e società politica<sup>4</sup>: il linguaggio gramsciano ha qui ceduto a una forzatura polemica che però, se presa alla lettera, è incompatibile col “ritmo del pensiero” dell’autore. Il rapporto resta dialettico, di unità/distinzione.

È a partire dalla consapevolezza della non separazione “ontologica” di Stato e società civile e di politica ed economia che Gramsci può cogliere il nuovo ruolo che il politico ha acquisito nel Novecento sia in relazione alla produzione economica, sia – conseguentemente – in rapporto alla composizione di classe della società. Gramsci si interessa al fenomeno, allora nuovo, delle obbligazioni statali, che fanno dello Stato un potente polmone finanziario al servizio del capitale. Siamo negli anni immediatamente seguenti al grande crollo di Wall Street: la fiducia nel sistema capitalistico è profondamente scossa, ma il pubblico «non rifiuta la fiducia allo Stato; vuole partecipare all’attività economica, ma attraverso lo Stato» (Q 9, 8, 1100-1). E se lo Stato raccoglie il risparmio – sono le conclusioni lungimiranti del ragionamento gramsciano – non potrà prima o poi fare a meno di entrare direttamente nell’«organizzazione produttiva» (ivi, 1101). Lo Stato, dice Gramsci, «deve intervenire» se vuole evitare una nuova depressione. Egli, cioè, coglie con lucidità il passaggio dell’economia capitalistica verso la sua fase keynesiana degli anni Trenta affermando nella stessa pagina:

Non si tratta infatti di conservare l’apparato produttivo così come è in un momento dato. Bisogna svilupparlo parallelamente all’aumento della popolazione e dei bisogni collettivi. In questi sviluppi necessari è il pericolo maggiore dell’iniziativa privata e qui sarà maggiore l’intervento statale.

Nel corrispondente testo C (Q 22, 14, 2176), Gramsci precisa che lo Stato è spinto a intervenire per «i salvataggi delle grandi imprese in via di fallimento o pericolanti; cioè, come è stato detto, la “nazionalizzazione delle perdite e dei deficit industriali”». Gramsci non solo è critico nei confronti della versione fascista del nuovo rapporto tra politica ed economia che si realizza a fronte della “grande crisi” mondiale iniziata nel 1929 – infatti, dello Stato fascista egli non esita a cogliere la «struttura plutocratica» e i «legami col capitale finanziario» (Q 9, 8, 1101), al di là di ogni retorica «corporativistica». Gramsci critica anche il “capitalismo di Stato” *tout court*, lo considera «un modo per un savio sfruttamento capitalistico nelle nuove condizioni che rendono impossibile [...] la politica economica liberale» (Q 7, 91, 920)<sup>5</sup>. Non muta il segno di classe, il fine ultimo (lo sfruttamento capitalistico).

Bisogna aggiungere che per Gramsci lo Stato incide profondamente nella composizione di classe della società, ad esempio – egli dice – facendo di-

4. Cfr. su questo anche *infra*, nota 13 e il passo relativo.

5. Ma cfr. anche le obiezioni più generali avanzate in Q 14, 57, 1716 (sulla «politica dei “lavori pubblici”») e in Q 15, 1, 1749-50 (sulla nascita dell’IMI, dell’IRI ecc.). Su tali questioni cfr. anche *supra*, il capitolo *Rivoluzione passiva* di P. Voza.

minuire o meno il peso dei ceti parassitari con la sua politica finanziaria (Q 1, 135, 125). Ma gli esempi potrebbero ovviamente moltiplicarsi, nel momento in cui lo Stato entra direttamente nell'organizzazione produttiva. Qui vi è quella *produzione della società* da parte dello Stato (elargitore di reddito, direttamente e indirettamente, per quote crescenti di popolazione, non necessariamente parassitarie, come invece a Gramsci sembrava, all'altezza dell'Italia fascista degli anni Trenta) che rappresenta, a mio avviso, la maggiore novità del rapporto Stato-società nel Novecento, sia pure sempre all'interno di un rapporto dialettico, di unità/distinzione, tra Stato e società civile (in tutti i sensi, economica e no), come Gramsci ci insegna pur sempre a partire da Marx.

Dunque, resta fermo, per Gramsci, che il modo di produzione capitalistico ha nell'economia il suo "motore primo" (tutt'altro che immobile!). Resta fermo anche che, per un marxista dialettico, la distinzione tra struttura e sovrastruttura (e tra Stato e società civile classicamente intesa) è solo metodica, non organica: in una parola, è dialettica. Resta anche vero, per Gramsci, che nel Novecento lo Stato, il politico, ridefinisce i propri rapporti con l'economico in seguito alla necessità del capitale di superare la propria crisi. Intervento statale nel risparmio e nella produzione, introdotti nella società socialista come alternativa al mercato, vengono *ora* (cioè all'epoca di Gramsci) introdotti, sia pure con finalità opposte, anche nelle società capitalistiche.

Va anche detto che Gramsci usa più raramente uno schema triadico, composto da economia, società civile e Stato. Si prenda ad esempio il paragrafo 49 del *Quaderno 4*, dove leggiamo che «il rapporto tra gli intellettuali e la produzione [...] è mediato da due tipi di organizzazione sociale: *a*) dalla società civile, cioè dall'insieme di organizzazioni private della società, *b*) dallo Stato» (Q 4, 49, 476). Qui la «produzione» viene nettamente distinta sia dalla società civile (in senso gramsciano), sia dallo Stato, termine usato in questo caso in senso stretto, cioè tradizionale, cioè non "allargato", non comprendente quegli organismi che nel corrispondente testo C (Q 12, I, 1518) Gramsci definisce come «volgarmente detti "privati"». Dove il «volgarmente» e le virgolette tra cui pone l'aggettivo «privati» rendono esplicita la sua posizione, che riafferma il carattere solo apparentemente "privato", e "separato", della società civile. Ancora, nel *Quaderno 10*, Gramsci torna a esprimere lo stesso schema triadico:

Tra la struttura economica e lo Stato con la sua legislazione e la sua coercizione sta la società civile [...] lo Stato è lo strumento per adeguare la società civile alla struttura economica (Q 10 II, 15, 1253-4).

Ma cosa si deve intendere qui per "società civile"? Non sembra la società civile in senso propriamente gramsciano, come apparato del consenso. In questo paragrafo, intitolato *Noterelle di economia*, Gramsci interviene sul concetto di *homo oeconomicus*. Il problema è come togliere di scena il vecchio *homo oeconomicus*, appunto, quando esso non corrisponda più a una «struttura economica [...] mutata radicalmente». Qui sembra che Gramsci si riferisca dunque, col termine "società civile", a un "mondo economico" che traccina rispetto alla "struttura economica" vera e propria. Nella stessa nota,

del resto, egli distingue tra struttura economica e «operare economico», o anche tra struttura economica e «attività economica».

In ogni caso, il ruolo che Gramsci assegna allo Stato – su questo conviene ora insistere – appare relevantissimo: adeguare la società civile alla struttura economica.

Torniamo ora allo schema che abbiamo visto espresso nella nota 49 del *Quaderno 4*. Vi è la “struttura”, mentre società civile e Stato fanno parte della “sovrastruttura”; come dice Gramsci nel corrispondente testo C, vi sono

due grandi “piani” superstrutturali, quello che si può chiamare della società civile, cioè dell’insieme di organismi volgarmente detti “privati” e quello della “società politica o Stato” (Q 12, I, 1518).

Gramsci – possiamo dire – è il più grande studioso marxista delle sovrastrutture, di cui indaga importanza, complessità, articolazioni interne. Non per questo perde di vista il ruolo determinante della struttura, sia pure all’interno di una concezione dialettica del loro rapporto.

#### 4

### Secondo allargamento

Veniamo alla seconda direzione in cui si realizza l’allargamento del concetto di Stato proposto da Gramsci, e dunque alla sua teoria del rapporto Stato-società civile. Nella lettera a Tania del 7 settembre 1931 abbiamo una fotografia (un “autoscatto”) di rara efficacia di questa scoperta teorica gramsciana:

Lo studio che ho fatto sugli intellettuali è molto vasto [...] Questo studio porta anche a certe *determinazioni del concetto di Stato* che di solito è inteso come Società politica (o dittatura, o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione e l’economia di un momento dato) e non come un equilibrio della Società politica con la Società civile (o egemonia di un gruppo sociale sull’intera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni così dette private, come la chiesa, i sindacati, le scuole ecc.) e appunto nella società civile specialmente operano gli intellettuali<sup>6</sup>.

Studiando storia e ruolo degli intellettuali, ed enucleando così la propria teoria dell’egemonia, Gramsci è giunto a un nuovo concetto di Stato che non comprende più solo gli apparati coercitivi tipici dello Stato *stricto sensu*, ma anche la «Società civile», intesa come insieme di «organizzazioni così dette private». Torna qui un’espressione simile a quella già vista in Q 12, I, 1518 («organismi volgarmente detti “privati”») e che è possibile trovare in vari luoghi dei *Quaderni*. L’uso delle virgolette (ad esempio in Q 6, 137, 801) o dell’avverbio «volgarmente» (ad esempio in Q 8, 130, 1020), come dell’espressione «così dette» che precede «private», sono segnali e indicatori della massima

6. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo 1996, pp. 458-9.

importanza: essi ci dicono che per Gramsci tali apparati egemonici fanno parte a pieno titolo dello Stato e dunque ci consentono di parlare di “Stato allargato”. Ho già detto che questa espressione non si trova in Gramsci, che parla più volte di «Stato integrale» (ad esempio Q 6, 10, 691 o Q 6, 155, 810), ma che almeno in una circostanza (Q 6, 87, 763), come si è detto, usa l'espressione «Stato in senso organico e *più largo*» (corsivo mio). Non è tuttavia su ciò che vorrei richiamare l'attenzione. Mi preme sottolineare un altro aspetto: se gli organismi della società civile gramscianamente intesa fossero privati *tout court*, si aprirebbe la strada – a me sembra – a una lettura “culturalista”, “idealista”, “liberale” di Gramsci, tendente a enfatizzare – potremmo dire con linguaggio contemporaneo – l'importanza del “dialogo” o dell’“agire comunicativo”, intesi come slegati dai rapporti di forza: una visione *ingenua* della democrazia. Il fatto invece che tali organismi preposti alla formazione del consenso siano incardinati (dialetticamente) nello Stato ci permette di dire senza ambiguità che Gramsci sta proponendo una lettura forte della morfologia del *potere* nella società contemporanea. Un potere egemonico, in cui – ancora una volta, dialetticamente – nessuno dei due aspetti (forza e consenso, direzione e dominio) può essere cassato. Un potere egemonico il cui soggetto è la classe, ma una classe che – per essere davvero egemone – non può, come vedremo, che “farsi Stato”.

## 5 Hegel e Gramsci

La nota 47 del *Quaderno 1*, intitolata *Hegel e l'associazionismo*, pare essere il primo luogo dei *Quaderni* in cui fa capolino una concezione dello Stato comprendente anche gli “organismi” della società civile:

La dottrina di Hegel sui partiti e le associazioni come trama “privata” dello Stato [...] Governo col consenso dei governati, ma col consenso organizzato, non generico e vago quale si afferma nell'istante delle elezioni: lo Stato ha e domanda il consenso, ma anche “educa” questo consenso con le associazioni politiche e sindacali, che però sono organismi privati, lasciati all'iniziativa privata della classe dirigente (Q 1, 47, 56).

Non entro nel tema della congruità della lettura gramsciana di Hegel, che in questa sede non interessa. Mi limito a osservare che lo Stato è qui il soggetto dell'iniziativa politico-culturale e agisce per mezzo di canali *apparentemente* privati. Il termine “società civile” non compare, ma il concetto è presente, come si evince anche leggendo nel *Quaderno 6*:

società civile come è intesa dallo Hegel e nel senso in cui è spesso adoperata in queste note (cioè nel senso di egemonia politica e culturale di un gruppo sociale sull'intera società, come contenuto etico dello Stato) (Q 6, 24, 703).

Si può aggiungere che Hegel è anche ripetutamente richiamato nei *Quaderni* come teorico dello “Stato etico” contrapposto allo Stato “guardiano notturno”, cioè allo Stato minimo humboldtiano. Il concetto di «“Stato etico”

– dice Gramsci – è di origine filosofica (Hegel) e si riferisce [...] all'attività educativa e morale dello Stato» (Q 5, 69, 603-4). Su questo torneremo brevemente più avanti.

## 6

### Il *Quaderno 3*: Stato e coscienza di classe

A parte la nota su Hegel, nel *Quaderno 1* (e nel *Quaderno 2*) non vi sono notazioni rilevanti sul nostro tema, eccezion fatta per quelle già richiamate<sup>7</sup>; è invece nel *Quaderno 3* che Gramsci sottolinea ripetutamente il ruolo e la funzione dello Stato. In primo luogo, vi troviamo un rapido schizzo di storia dello Stato: non solo la distinzione tra quello antico-medievale e quello moderno («Lo Stato moderno abolisce molte autonomie delle classi subalterne [...] ma certe forme di vita interna delle classi subalterne rinascono come partito, sindacato, associazione di cultura»: Q 3, 18, 303), ma anche una importante notazione sulla «dittatura moderna», che «abolisce anche queste forme di autonomia di classe e si sforza di incorporarle nell'attività statale: cioè l'accentramento di tutta la vita nazionale nelle mani della classe dominante diventa frenetico e assorbente» (*ibid.*).

Le varianti introdotte nel testo C (Q 25, 4, 2287) di questa nota meritano attenzione. Non solo «la dittatura moderna» diventa «Le dittature contemporanee», ma la chiusa del brano citato muta così: «l'accentramento legale di tutta la vita nazionale nelle mani del gruppo dominante diventa "totalitario"». Il riferimento è certo al fascismo (e il plurale del testo C, 1934, ai fascismi); ma mi chiedo se non si legga in filigrana anche un riferimento all'Unione Sovietica, ricordando tra l'altro che per Gramsci "totalitario" sembra avere valenza generalmente positiva, o comunque non negativa, neutra, al contrario di quanto avviene nel linguaggio odierno. Resta il fatto che la riflessione carceraria di Gramsci sullo Stato ha tra i suoi oggetti privilegiati anche lo Stato "totalitario" che va affermandosi in diverse forme.

Gli altri cenni allo Stato che troviamo in questo quaderno concorrono a enfatizzare l'importanza del concetto: «dal momento che esiste un nuovo tipo di Stato, nasce [concretamente] il problema di una nuova civiltà» (Q 3, 31, 309)<sup>8</sup>; «scarsa comprensione dello Stato significa scarsa coscienza di classe» (Q 3, 46, 326); «La unificazione storica delle classi dirigenti è nello Stato e la loro storia è essenzialmente la storia degli Stati e dei gruppi di Stati» (Q 3, 90, 372). Sia il paragrafo 18 sopra citato, sia questo paragrafo 90 hanno lo stesso titolo: *Storia delle classi subalterne*. Gramsci sta cercando di capire perché una classe è subalterna e come fa a divenire dirigente. Su questa via

7. Va però ricordato che in Q 1, 130, 117-8 la dicotomia Stato-società civile viene riportata – con riferimento alle posizioni cattolico-clericali dell'Italia di fine Ottocento – alla contrapposizione tra «Italia legale» e «Italia reale». Su Q 2, 150, 278-9 cfr. *infra*, pp. 217-8.

8. Più ricco il testo C: «dal momento in cui un gruppo subalterno diventa realmente autonomo ed egemone suscitando un nuovo tipo di Stato, nasce concretamente l'esigenza di costruire un nuovo ordine intellettuale e morale» (Q 11, 70, 1508-9). Per affermazioni analoghe cfr. Q 4, 3, 425 (e Q 16, 9, 1863).



riformula il concetto di egemonia – già presente *in nuce* nelle discussioni della Terza Internazionale di inizio anni Venti – e introduce il termine di “società civile”, ancora non pienamente sviluppato come concetto gramsciano. Così infatti prosegue il paragrafo 90:

Questa unità deve essere concreta, quindi il risultato dei rapporti tra Stato e “società civile”. Per le classi subalterne l’unificazione non avviene: la loro storia è intrecciata a quella della “società civile”, è una frazione disgregata di essa (*ibid.*).

Il testo C è ancora più esplicito:

Le classi subalterne, per definizione, non sono unificate e non possono unificarsi finché non possono diventare “Stato”: la loro storia, pertanto, è intrecciata a quella della società civile, è una funzione “disgregata” e discontinua della storia della società civile e, per questo tramite, della storia degli Stati o gruppi di Stati (Q 25, 5, 2288).

È chiaro che Gramsci descrive qui il cammino dell’egemonia e vede una classe come matura per porre la propria sfida egemonica solo in quanto giunge a esprimere ed esprimersi in un partito e a “diventare” Stato.

Concludo le notazioni sul *Quaderno 3* richiamando l’attenzione su Q 3, 61, 340, che sia pure con qualche ambiguità mi sembra inizi ad *allargare* il concetto di Stato:

ogni elemento sociale omogeneo è “Stato”, rappresenta lo Stato, in quanto aderisce al suo programma: altrimenti si confonde lo Stato con la burocrazia statale. Ogni cittadino è “funzionario” se è attivo nella vita sociale nella direzione tracciata dallo Stato-governo, ed è tanto più “funzionario” quanto più aderisce al programma statale e lo elabora intelligentemente (Q 3, 61, 340).

Gramsci sta parlando di «*Lotta di generazioni*» (è il titolo della breve nota) e mette in guardia (un po’ sibillamente) da «forme statolatriche» (tema su cui torneremo). A me sembra che siamo ancora di fronte a una riflessione sulle esperienze “totalitarie” a lui contemporanee. Egli sta parlando in particolare del regime sovietico, come appare chiaro se si legge la nota 69 del *Quaderno 9*, dove – ribattendo alle critiche elitiste alla democrazia e ai suoi contenuti “numerici” – giunge a parlare del «sistema rappresentativo, anche non parlamentaristico e non foggato secondo i canoni della democrazia astratta»: la democrazia sovietista.

In questi altri regimi – continua Gramsci – il consenso [...] è supposto permanentemente attivo, fino al punto che i consenzienti potrebbero essere considerati come “funzionari” dello Stato e le elezioni un modo di arruolamento volontario di funzionari statali di un certo tipo (Q 9, 69, 1141).

Per assonanza possiamo accostare a queste note sull’allargamento del concetto di funzionario statale l’ultima nota del *Quaderno 2*, aggiunta in realtà molto più tardi, nel 1933-34:

Cosa è la polizia? Certo essa non è solo quella tale organizzazione ufficiale, giuridicamente riconosciuta e abilitata alla funzione pubblica della pubblica sicurezza che di solito si intende. Questo organismo è il nucleo centrale e formalmente responsabile, della “polizia”, che è una ben più vasta organizzazione, alla quale, direttamente o indirettamente, con legami più o meno precisi e determinati, permanenti o occasionali, ecc., partecipa una gran parte della popolazione di uno Stato. L’analisi di questi rapporti serve a comprendere cosa sia lo “Stato” ben più di molte dissertazioni filosofico-giuridiche (Q 2, 150, 278-9).

Riflessione sulla storia delle classi dirigenti e delle classi subalterne e riflessione sullo Stato contemporaneo (anche e soprattutto “totalitario”) convergono nell’evidenziare la nuova morfologia dello Stato del Novecento.

## 7 Datazioni

Prima di procedere nella lettura dei *Quaderni*, apriamo una parentesi sulla scansione temporale con cui Gramsci cerca di fissare la maturazione della nuova morfologia dello Stato, il suo processo di “allargamento”. La prima nota che vorrei richiamare si riallaccia al tema del nuovo modo di intendere le funzioni di “polizia”:

Il “tecnicismo” politico moderno è completamente mutato dopo il 48, dopo l’espansione del parlamentarismo, del regime associativo sindacale e di partito, del formarsi di vaste burocrazie statali e “private” (politico-private, di partito e sindacali) e le trasformazioni avvenute nell’organizzazione della polizia in senso largo, cioè non solo del servizio statale destinato alla repressione della delinquenza, ma dell’insieme di forze organizzate dallo Stato e dai privati per tutelare il dominio [politico ed economico,] della classe dirigente. In questo senso, interi partiti “politici” e altre organizzazioni economiche o di altro genere devono essere considerati organismi di polizia politica di carattere “repressivo” e “investigativo” (Q 9, 133, 1195)<sup>9</sup>.

«Dopo il 48», dunque. In un’altra nota il 1848 è richiamato come spartiacque: si tratta di Q 8, 52, 972-3, in relazione al concetto di “rivoluzione permanente”. È una nota che conviene leggere nella seconda e più ricca stesura:

Concetto politico della così detta “rivoluzione permanente” sorto prima del 1848, come espressione scientificamente elaborata delle esperienze giacobine dal 1789 al Termidoro. La formula è propria di un periodo storico in cui non esistevano ancora i grandi partiti politici di massa e i grandi sindacati economici e la società era ancora, per dir così, allo stato di fluidità sotto molti aspetti [...] apparato statale relativamente poco sviluppato e maggiore autonomia della società civile dall’attività statale [...] Nel periodo dopo il 1870, con l’espansione coloniale europea, tutti questi elementi mutano, i rapporti organizzativi interni e internazionali dello Stato diventano più complessi e massicci e la formula quarantottesca della “rivoluzione per-

9. Nel testo C, significativamente, «repressivo» è sostituito con «preventivo» (Q 13, 27, 1621).

manente” viene elaborata e superata nella scienza politica nella formula di “egemonia civile”. Avviene nell’arte politica ciò che avviene nell’arte militare: la guerra di movimento diventa sempre più guerra di posizione e si può dire che uno Stato vince una guerra in quanto la prepara minutamente e tecnicamente nel tempo di pace. La struttura massiccia delle democrazie moderne, sia come organizzazioni statali che come complesso di associazioni nella vita civile costituiscono per l’arte politica come le “trincee” e le fortificazioni permanenti del fronte nella guerra di posizione [...] La questione si pone per gli Stati moderni, non per i paesi arretrati e per le colonie, dove vigono ancora le forme che altrove sono superate e divenute anacronistiche (Q 13, 7, 1566-7).

La citazione è lunga, ma piena di indicazioni, a partire dall’ultima, che richiama la celebre nota 16 del *Quaderno 7* su «guerra di posizione e guerra manovrata o frontale», su cui torneremo, esplicitando come la visione della trasformazione morfologica dello Stato secondo un asse diacronico vada corretta alla luce della categoria di “sviluppo differenziato”, e relativa “analisi differenziata”, applicata alle società e agli Stati contemporanei.

A parte ciò, vediamo come il processo di trasformazione dello Stato borghese, manifesto dopo il 1848, diviene dirompente dopo il 1870. L’affermazione graduale della “democrazia” conduce a un nuovo tipo di lotta di classe, all’altezza delle “trincee” e “casematte” che vanno rapidamente mutando il campo di battaglia. Perché la democrazia (borghese)? Perché – scrive Gramsci nel *Quaderno 8*:

la classe borghese pone se stessa come un organismo in continuo movimento, capace di assorbire tutta la società, assimilandola al suo livello culturale ed economico: tutta la funzione dello Stato è trasformata: lo Stato diventa “educatore”, ecc. (Q 8, 2, 937).

Gramsci cerca di spiegare poi «come avvenga un arresto e si ritorni alla concezione dello Stato come pura forza ecc.» (*ibid.*). Per noi è però importante fissare che la traiettoria di marcia della borghesia – per Gramsci già colta (prefigurata) nell’essenziale da Hegel – porta con sé un nuovo tipo di Stato, sempre più complesso e fondato sull’organizzazione del consenso. Gramsci qui e là sembra “retrodattare” il discorso sul nesso Stato-egemonia: «Ma è esistito mai Stato senza “egemonia”?», si chiede ad esempio in Q 8, 227, 1084. E in Q 6, 87, 763 richiama una formula di Guicciardini per cui «per la vita di uno Stato due cose sono assolutamente necessarie: le armi e la religione», per tradurla in «forza e consenso, coercizione e persuasione, Stato e Chiesa, società politica e società civile», aggiungendo che nel Rinascimento «la Chiesa era la Società civile, l’apparato di egemonia del gruppo dirigente». Del resto, il processo di formazione-affermazione della borghesia è durato secoli. Continuiamo però a focalizzare l’attenzione sulle novità morfologiche dello Stato del Novecento, prendendo atto che il secolo – dal punto di vista della storia dello Stato, cioè dell’egemonia – sembra avere inizio per Gramsci nel 1870, non nel 1914 (e tanto meno nel 1917).

## Il Quaderno 6: definizioni

Ritorniamo ai *Quaderni* per seguire lo svolgersi della riflessione di Gramsci su Stato e società civile. Dopo il *Quaderno 3*, è il *Quaderno 6* quello in cui si trovano alcune delle definizioni di “Stato allargato” più pregnanti<sup>10</sup>. Il *Quaderno 6* – ricordiamo –, datato 1930-32, è un quaderno miscelaneo, al 90 per cento composto da testi B. Vediamo alcuni brani su Stato e società civile<sup>11</sup>. Q 6, 10, 691: dopo la Rivoluzione francese la borghesia

poté presentarsi come “Stato” integrale, con tutte le forze intellettuali e morali necessarie e sufficienti per organizzare una società completa e perfetta<sup>12</sup>.

Q 6, 87, 762-3: Gramsci traduce, come già visto, la formula di Guicciardini, chiudendo la nota con una osservazione di grande interesse su

l’iniziativa giacobina dell’istituzione del culto dell’“Ente supremo”, che appare pertanto come un tentativo di creare identità tra Stato e società civile, di unificare dittatorialmente gli elementi costitutivi dello Stato in senso organico e più largo (Stato propriamente detto e società civile)<sup>13</sup>.

Q 6, 88, 763-4:

nella nozione generale di Stato entrano elementi che sono da riportare alla nozione di società civile (nel senso, si potrebbe dire, che Stato = società politica + società civile, cioè egemonia corazzata di coercizione).

Q 6, 136, 800: organizzazioni e partiti «in senso largo e non formale» costituiscono

l’apparato egemonico di un gruppo sociale sul resto della popolazione (o società civile), base dello Stato inteso strettamente come apparato governativo-coercitivo.

10. Tralascio l’importante testo di Q 4, 38, 458, molto arricchito in seconda stesura (Q 13, lato 17, 1584), su cui torneremo, nonché le note dei quaderni 4 e 5 che già sono state richiamate.

11. Ricordo che abbiamo già citato Q 6, 24, 703, sul nesso Hegel-Gramsci.

12. Nel prosieguito della nota Gramsci parla della crisi di egemonia della borghesia in termini di «[processo di] disintegrazione dello Stato moderno», e più avanti introduce una interessantissima comparazione tra Croce e Gentile («Per il Gentile la storia è tutta storia dello Stato; per il Croce è invece etico-politica, cioè il Croce vuole mantenere una distinzione tra società civile e società politica»), su cui non posso qui soffermarmi. Cfr. a questo proposito anche Q 7, 9, 858, e il relativo testo C (Q 10 II, 41 III, 1302) e, sull’identificazione individuo-Stato proposta da Ugo Spirito, Q 10 II, 7, 1245. Sul fronte delle fonti gramsciane, segnalo che, oltre al brano di *Cultura e vita morale* riportato in Q, 2750-1, vanno senz’altro ricordati di Croce alcuni passi su “forza” e “consenso” in *Elementi di politica* (ora in Id., *Etica e politica*, Laterza, Roma-Bari 1981, I ed. 1931).

13. Qui si parla di «identità tra Stato e società civile» e la società civile è senza dubbio da intendersi in senso gramsciano. Cfr. *supra*, PAR. 3.

Q 6, 137, 801:

*Concetto di Stato* [...] per Stato deve intendersi oltre all'apparato governativo anche l'apparato "privato" di egemonia o società civile.

Q 6, 155, 810-1:

Nella politica l'errore avviene per una inesatta comprensione di ciò che è lo Stato (nel significato integrale: dittatura + egemonia).

A questo punto dei *Quaderni*, dunque, Gramsci è pervenuto al concetto di "Stato allargato" che descrive nella lettera a Tania del settembre 1931: società politica + società civile, apparati governativo-coercitivi + apparati egemonici. Vorrei qui richiamare l'attenzione sul termine "apparato egemonico", che compare in Q 6, 136, 800, espressione che mi sembra di fondamentale importanza perché rimanda alla materialità dei processi egemonici: non si tratta solo di "battaglia delle idee", ma di veri e propri *apparati* preposti alla creazione del consenso. Al tempo stesso, va rimarcata la distanza di questa concezione gramsciana da quella, probabilmente derivata dai *Quaderni*, anche se in modo distorto, degli AIS (Apparati ideologici di Stato) di Althusser: lo Stato integrale di Gramsci è attraversato dalla lotta di classe, i processi non sono mai univoci, esso costituisce anche il *terreno* dello scontro di classe. «C'è lotta tra due egemonie, sempre», scrive Gramsci (Q 8, 227, 1084)<sup>14</sup>.

## 9

### Stato etico

Prosegue la ricognizione gramsciana sullo Stato-egemonia e sulla crisi dell'egemonia borghese che ha condotto al fascismo, ma anche alla rottura dell'Ottobre. Il punto di partenza è la celebre distinzione Oriente/Occidente che troviamo in Q 7, 6, 866:

In Oriente lo Stato era tutto, la società civile era primordiale e gelatinosa; nell'Occidente tra Stato e società civile c'era un giusto rapporto e nel tremolio dello Stato si scorgeva subito una robusta struttura della società civile. Lo Stato era solo una trincea avanzata, dietro cui stava una robusta catena di fortezze e casematte.

Da una parte – questo è il programma di lavoro enunciato da Gramsci – «si tratta dunque di studiare, con profondità, quali sono gli elementi della società civile che corrispondono ai sistemi di difesa nella guerra di posizione» (Q 7, 10, 860). Dall'altra, la crisi di egemonia è definita come

distacco della società civile da quella politica: si è posto un nuovo problema di egemonia, cioè la base storica dello Stato si è spostata. Si ha una forma estrema di so-

14. Per un approfondimento del confronto tra apparato egemonico e apparati ideologici di Stato, con relativa bibliografia, rinvio *supra*, al capitolo *Ideologia*.

cietà politica: o per lottare contro il nuovo e conservare il traballante rinsaldandolo coercitivamente, o come espressione del nuovo per spezzare le resistenze che incontra nello svilupparsi ecc. (Q 7, 28, 876).

Rivoluzione e reazione sembrano affidare allo Stato *stricto sensu* la propria sorte. Ma il ricorso alla dittatura – variabile che Gramsci non può non avere drammaticamente presente – non esaurisce la gamma delle possibilità. Il tema della creazione di un’“opinione pubblica”, ad esempio, se non è estraneo ai “totalitarismi”, investe anche pienamente gli Stati liberaldemocratici. Scrive Gramsci:

Ciò che si chiama “opinione pubblica” è strettamente connesso con l’egemonia politica, è cioè il punto di contatto tra la “società civile” e la “società politica”, tra il consenso e la forza. Lo Stato quando vuole iniziare un’azione poco popolare crea preventivamente l’opinione pubblica adeguata, cioè organizza e centralizza certi elementi della società civile (Q 7, 83, 914).

Anche qui vorrei rimarcare la distanza di Gramsci da certe concezioni oggi così diffuse che dipingono la società civile come una libera arena in cui gli attori, dialogando, creano il tessuto connettivo della convivenza democratica. Avverte Gramsci:

esiste la lotta per il monopolio degli organi dell’opinione pubblica: giornali, partiti, parlamento, in modo che una sola forza modelli l’opinione e quindi la volontà politica nazionale, disponendo i discordi in un pulviscolo individuale e disorganico (Q 7, 83, 915).

E questo perché

le idee e le opinioni non “nascono” spontaneamente nel cervello di ogni singolo: hanno avuto un centro di irradiazione e di diffusione (Q 9, 69, 1140).

Dietro ogni “dialogo” e ogni “agire comunicativo” vi è sempre, dunque, una lotta per l’egemonia. In questo senso lo Stato è «educatore» (Q 8, 2, 937 e Q 8, 62, 978), in questo senso è «etico»:

ogni Stato è etico in quanto una delle sue funzioni più importanti è quella di elevare la grande massa della popolazione a un determinato livello culturale e morale, livello (o tipo) che corrisponde alle necessità di sviluppo delle forze produttive e quindi agli interessi delle classi dominanti (Q 8, 179, 1049).

Lo Stato che agisce per creare “conformismo” non lascia alla società civile *spontaneità* alcuna:

In realtà lo Stato deve essere concepito come “educatore”, in quanto appunto tende a creare un nuovo tipo o livello di civiltà; come ciò avviene? Per il fatto che si opera essenzialmente sulle forze economiche [...] non deve trarsi la conseguenza che i fatti di sovrastuttura siano abbandonati a se stessi, al loro sviluppo spontaneo, a una

germinazione casuale e sporadica. Lo Stato è una “razionalizzazione” anche in questo campo, è uno strumento di accelerazione e taylorizzazione, opera secondo un piano, preme, incita, sollecita ecc. (Q 8, 62, 978).

Lo Stato come «taylorizzazione» (più che coordinamento: organizzazione gerarchico-funzionale, finalizzata «secondo un piano») dell’attività sovrastrutturale: scuole, giornali, chiese, partiti, sindacati, toponomastica, nulla sembra lasciato al caso. Anche se non va dimenticato che,

essendo lo Stato integrale attraversato dalla lotta di egemonia, la classe subalterna che lotta per “farsi Stato” reagisce, cerca di mantenere la propria “autonomia” (che però è cosa diversa all’“autonomia della società civile” come viene oggi solitamente intesa), e quindi di costruire anche una propria egemonia alternativa a quella dominante.

## IO

### Statolatria

Nel *Quaderno 8* (1931-32: una delle fasi più acute di dissenso di Gramsci rispetto alla politica dell’URSS) alcune note sembrano riferirsi, in modo più o meno velato, alla repubblica dei soviet. Mi limito a un paio di testi. Il principale è Q 8, 130, intitolato *Nozioni enciclopediche e argomenti di cultura. Statolatria*. Dopo alcune annotazioni su società civile e società politica, Gramsci scrive:

Per alcuni gruppi sociali, che prima della ascesa alla vita statale autonoma non hanno avuto un lungo periodo di sviluppo culturale e morale proprio e indipendente [...], un periodo di statolatria è necessario e anzi opportuno: questa “statolatria” non è altro che la forma normale di “vita statale”, di iniziazione, almeno, alla vita statale autonoma e alla creazione di una “società civile” che non fu possibile storicamente creare prima dell’ascesa alla vita statale indipendente (Q 8, 130, 1020).

Il paradosso della Rivoluzione d’ottobre è dunque di aver vinto in Oriente, dove la società civile non solo è – come sappiamo a memoria – «primordiale e gelatinosa», ma dove – dice qui Gramsci enfatizzando – sembra addirittura mancare del tutto. Da qui la statolatria, un atteggiamento fideistico di identificazione con lo Stato, leva per colmare il ritardo dovuto al fatto che la rivoluzione non è stata preceduta da alcun “illuminismo”, da alcuna azione di costruzione egemonica. Vien da pensare ai passaggi in cui Gramsci si sofferma sulle difficoltà che la “nuova classe” ha nel creare i propri intellettuali organici, situazione dalla quale discendono i limiti stessi del marxismo sovietico, emblematizzati da Bucharin. Ma se Gramsci comprende l’origine della statolatria, e vede bene – in un’altra nota dello stesso *Quaderno 8* – come «gli elementi di superstruttura non possono che essere scarsi» in una fase di «primitivismo economico-corporativo», dove gli elementi culturali saranno soprattutto «di critica del passato» (Q 8, 185, 1053), non per questo chiude gli occhi sui pericoli di una situazione siffatta e sollecita una consapevole azione in controtendenza:

Tuttavia – prosegue in Q 8, 130, 1020 – questa tale “statolatria” non deve essere abbandonata a sé, non deve, specialmente, diventare fanatismo teorico, ed essere concepita come “perpetua”: deve essere criticata, appunto perché si sviluppi, e produca nuove forme di vita statale, in cui l’iniziativa degli individui e dei gruppi sia “statale” anche se non dovuta al “governo dei funzionari”.

Siamo nel solco della riflessione drammaticamente allarmata dello scambio epistolare del 1926, alle soglie di quello che in seguito sarà chiamato “stalinismo”, dove la statolatria non solo non sarà combattuta, ma verrà innalzata a sistema.

## II

### Equilibri instabili

Stato è tutto il complesso di attività pratiche e teoriche con cui la classe dirigente giustifica e mantiene il suo dominio non solo ma riesce a ottenere il consenso attivo dei governati (Q 15, 10, 1765).

Ancora – siamo nel 1933, si tratta di un testo B – una definizione complessa, dinamica, avvolgente, quanto mai aperta. Qui l’accento sembra battere più sui processi che sulle forme. Non è detto, però, che gli “apparati” di cui altrove si parla vengano meno. A mio avviso, in Gramsci *soggetti, processi e forme* hanno tutti il loro spazio, in un rimando continuo soggettivo-oggettivo che ne costituisce gran parte del fascino (e della difficoltà). Già nel Q 13, 17, 1578<sup>15</sup> Gramsci aveva scritto:

la vita statale viene concepita come un continuo formarsi e superarsi di equilibri instabili (nell’ambito della legge) tra gli interessi del gruppo fondamentale e quelli dei gruppi subordinati.

Gramsci non rinnega, neanche indirettamente, le riflessioni e definizioni sullo Stato che abbiamo visto fin qui, che anzi appaiono anche in molti degli ultimi quaderni, in seconda stesura, ma prospetta un modello interpretativo dello Stato sempre più dinamico e processuale. «Equilibri instabili» è un’espressione che rende bene il senso della lotta e lo spazio della politica. Lo Stato è il terreno, il mezzo e il processo in cui questa lotta necessariamente si svolge, ma gli attori principali di tale lotta sono quelle che Gramsci chiama le «classi fondamentali». Per Gramsci il loro “farsi Stato” è un momento ineludibile nella lotta per l’egemonia (come lo è anche il disporre di un partito portatore di una precisa e alternativa concezione del mondo). Non c’è spazio – in Gramsci – per un “protagonismo degli intellettuali” o “della società civile”, cioè per una loro considerazione sganciata da queste coordinate di fondo.

15. È il testo C di una nota che in prima stesura (Q 4, 38, 458) non contiene il brano per noi qui rilevante.



## 12

## Nota bibliografica

L'attenzione sul concetto di società civile in Gramsci è data soprattutto dalla relazione che Norberto Bobbio svolse sul tema nell'ambito del convegno internazionale di studi gramsciani tenutosi a Cagliari il 23-27 aprile 1967: cfr. ora N. Bobbio, *Gramsci e la concezione della società civile*, in Id., *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1990. Il dibattito che fece seguito alla relazione di Bobbio, in specie gli interventi di Iring Fetscher, Valentino Gerratana e Jacques Texier, è in P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, 2 voll., Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1969. A Texier va il merito da aver proposto in quella stessa sede un'impegnativa lettura del tema, opposta rispetto a quella bobbiana – a partire da alcuni suggerimenti metodologici di Togliatti (cfr. P. Togliatti, *Scritti su Gramsci*, a cura di G. Liguori, Editori Riuniti, Roma 2001) –, poi sviluppata in J. Texier, *Gramsci teorico delle sovrastrutture e il concetto di società civile*, in "Critica marxista", 3, 1968. Sul tema l'autore è tornato più recentemente con lavori di grande interesse: *Significati di società civile in Gramsci*, in "Critica marxista", 5, 1988 e *Filosofia, economia e politica in Marx e Gramsci*, in G. Petronio, M. Paladini Musitelli (a cura di), *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, manifestolibri, Roma 2001. Acuto nel discutere criticamente le tesi di Bobbio è anche N. Auciello, *Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliatti*, De Donato, Bari 1974.

L'attenzione della critica sul tema dello Stato in Gramsci (e in particolare dello Stato allargato o, più propriamente, Stato integrale) venne invece attirata con forza dal libro di C. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, trad. it. di C. Mancina, G. Saponaro, Editori Riuniti, Roma 1976 (ed. or. 1975). L'autrice muoveva dalla ricerca di Louis Althusser, di cui cfr. *Lo Stato e i suoi apparati*, trad. it. di M. T. Ricci, a cura di R. Finelli, Editori Riuniti, Roma 1997 (ed. or. 1995). Sulla lettura althusseriana di Gramsci cfr. anche quanto osservato *supra*, nel capitolo *Dialettica* di G. Prestipino.

L'influenza della tematica proposta dal libro della Buci-Glucksmann è ampiamente riscontrabile nel convegno internazionale di studi gramsciani svoltosi a Firenze il 9-11 dicembre 1977, in particolare in B. de Giovanni, *Crisi organica e Stato in Gramsci*, in F. Ferri (a cura di), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977)*, vol. I, *Relazioni a stampa*, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1977 e in G. Vacca, *La "questione politica degli intellettuali" e la teoria marxista dello Stato nel pensiero di Gramsci*, *ibid.* (ora, profondamente rielaborato, in Id., *Appuntamenti con Gramsci*, Carocci, Roma 1999). Del 1977 è anche la relazione di V. Gerratana su *Stato, partito, strumenti e istituti dell'egemonia nei "Quaderni del carcere"*, in B. de Giovanni, V. Gerratana, L. Paggi, *Egemonia Stato partito in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1977.

Per ricostruire e contestualizzare i fondamentali lavori di Bobbio e della Buci-Glucksmann e i dibattiti che ad essi seguirono mi permetto di rin-

viare al mio *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-1996*, Editori Riuniti, Roma 1996.

Dopo una fase di relativa stasi – nell’ambito della quale vanno tuttavia segnalati contributi di notevole interesse, come quelli di G. Francioni, *Egemonia, società civile, Stato. Note per una lettura della teoria politica di Gramsci*, in Id., *L’officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni del carcere”*, Bibliopolis, Napoli 1984; G. Prestipino, *Filosofia e politica in Gramsci*, in Id., *Il socialismo in un solo mondo*, Ediesse, Roma 1986; G. Chiarante, *Società civile e riforma intellettuale e morale*, in “Critica marxista”, 2-3, 1987; C. Nelson Coutinho, *Gramsci uno estudo sobre seu pensamento politico*, Editora Campus, Rio de Janeiro 1989; W. F. Haug, *Tradurre Gramsci*, in M. L. Righi (a cura di), *Gramsci nel mondo. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani di Formia (25-28 ottobre 1989)*, Fondazione Istituto Gramsci, Roma 1995; D. Losurdo, *Antonio Gramsci dal liberalismo al “comunismo critico”*, Gamberetti, Roma 1997 –, il dibattito su Stato e società civile in Gramsci è ripreso con intensità a partire dalla seconda metà degli anni Novanta, spesso in relazione anche alle tematiche della globalizzazione.

Per una ricognizione di tale dibattito, nel cui ambito sono emerse posizioni variamente e profondamente diverse in merito all’interpretazione dei *Quaderni* e anche al rapporto tra la riflessione gramsciana e i processi economici, sociali e politici contemporanei (che in parte ho discusso in *El debate sobre Gramsci en el cambio de siglo*, in D. Kanoussi, comp., *Gramsci en América. II Conferencia internacional de estudios gramscianos*, Plaza y Valdés, México D.F. 2000), cfr. ad esempio G. Vacca (a cura di), *Gramsci e il Novecento*, vol. 1, Carocci, Roma 1999 (in particolare i contributi di M. Ciliberto, J. L. Cohen, R. Cox, M. Montanari, A. Showstack Sassoon). Di Vacca va ricordato anche *La crisi dello Stato-nazione e la democrazia: una nuova stagione di studi gramsciani*, in *Il giovane Gramsci e la Torino d’inizio secolo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1998. Di P. Voza *Gramsci e l’egemonia, oggi*, in *Gramsci e l’Internazionalismo*, Lacaita, Roma-Bari-Manduria 1999. Di G. Liguori *Stato e società civile da Marx a Gramsci*, in Petronio, Paladini Musitelli (a cura di), *Marx e Gramsci*, cit., e, scritto con C. Nelson Coutinho, *Meta-morfosi di un concetto. La società civile in Gramsci e nel dibattito contemporaneo*, in “Bollettino filosofico”, 16, 2000. I saggi di J. Buttigieg (*Gramsci y la sociedad civil*) e B. Fontana (*Gramsci y el Estado*) sono compresi in D. Kanoussi (comp.), *Hegemonia, Estado y sociedad civil en la globalización*, Plaza y Valdés, México D.F. 2001.

Va infine segnalato il dibattito sul tema ospitato negli ultimi anni dalla rivista “Critica marxista”: G. Liguori, *Stato e mondializzazione in Gramsci* (5, 1998); L. Durante, *Gramsci e i pericoli del cosmopolitismo (ibid.)*; C. Nelson Coutinho, *La società civile in Gramsci e il Brasile di oggi* (3-4, 2000); G. Liguori, *La società civile da Gramsci a Berlusconi* (6, 2001); L. Knapp, *La problematica della socializzazione in Gramsci e oggi* (2, 2002).

# Struttura-superstruttura

di Giuseppe Cospito

## I

### «Quistioni di metodo»

Nel leggere i *Quaderni* non si può non tenere conto delle indicazioni metodologiche fornite, con il pensiero rivolto a Marx, dallo stesso Gramsci: trovandosi di fronte a una concezione che

non è mai stata esposta sistematicamente (*e la cui coerenza essenziale è da ricercare non in ogni singolo scritto o serie di scritti ma nell'intero sviluppo del lavoro intellettuale vario in cui gli elementi della concezione sono impliciti*) occorre fare preliminarmente un lavoro filologico minuzioso e condotto col massimo scrupolo di esattezza, di onestà scientifica, di lealtà intellettuale, di assenza di ogni preconetto ed apriorismo o partito preso. Occorre, prima di tutto, ricostruire il processo di sviluppo intellettuale del pensatore dato per identificare gli elementi divenuti stabili e “permanententi”, cioè che sono stati assunti come pensiero proprio, diverso e superiore al “materiale” precedentemente studiato e che ha servito di stimolo [...]. *Questa selezione può essere fatta per periodi più o meno lunghi, come risulta dall'intrinseco e non da notizie esterne (che pure possono essere utilizzate) e dà luogo a una serie di “scarti”, cioè di dottrine e teorie parziali per le quali quel pensatore può aver avuto, in certi momenti, una simpatia, fino ad averle accettate provvisoriamente ed essersene servito per il suo lavoro critico o di creazione storica e scientifica. [...] Questa serie di osservazioni valgono tanto più quanto più il pensatore dato è piuttosto irruento, di carattere polemico e manca dello spirito di sistema, quando si tratta di una personalità nella quale l'attività teorica e quella pratica sono indissolubilmente intrecciate, di un intelletto in continua creazione e in perpetuo movimento, che sente vigorosamente l'autocritica nel modo più spietato e conseguente. [...] La ricerca del leit-motiv, del ritmo del pensiero in sviluppo, deve essere più importante delle singole affermazioni casuali e degli aforismi staccati. [...] Tra le opere del pensatore dato, inoltre, occorre distinguere tra quelle che egli ha condotto a termine e pubblicato e quelle rimaste inedite, perché non compiute, e pubblicate da qualche amico o discepolo, non senza revisioni, rifacimenti, tagli ecc., ossia non senza un intervento attivo dell'editore. È evidente che il contenuto di queste opere postume deve essere assunto con molta discrezione e cautela, perché non può essere ritenuto definitivo, ma solo materiale ancora in elaborazione, ancora provvisorio; non può escludersi che queste opere, specialmente se da lungo tempo in elaborazione e che l'autore non si decideva mai a compiere, in tutto o in parte fossero ripudiate dall'autore o non ritenute soddisfacenti (Q 16, 2, 1840-3, C, *Quistioni di metodo*)<sup>1</sup>.*

1. I corsivi (che sono miei, tranne quello relativo a *leit-motiv*) evidenziano i passi modificati o aggiunti rispetto al testo A di Q 4, 1, che costituiva una sorta di *incipit* della prima serie degli *Appunti di filosofia*.

Tenterò di cogliere il «ritmo del pensiero in sviluppo» relativamente alla dialettica struttura-superstruttura leggendo e commentando, in ordine di stesura, una serie di note che mi paiono significative, memore anche dell'altra avvertenza gramsciana a non «sollecitare i testi, cioè far dire ai testi, per amor di tesi, più di quanto i testi realmente dicono» (Q 6, 198, 838, B).

## 2

**Ipotesi di lavoro**

Consapevole dei rischi di forzatura insiti in ogni tentativo di schematizzazione, propongo alcune ipotesi di lavoro da sottoporre al vaglio dei testi.

1. Nonostante Gramsci la definisca «il problema cruciale del materialismo storico» (Q 4, 38, 455, A), la dialettica struttura-superstruttura compare, come titolo di rubrica, solo sei volte nei *Quaderni*, coprendo per di più un periodo limitato della riflessione carceraria (un anno e mezzo circa, tra la metà del 1930 e la fine del 1931, sugli oltre sei complessivi)<sup>2</sup>. Prima e dopo di questo, tuttavia, vi è una lunga storia, per molti aspetti analoga a quella di altri «problemi cruciali» del pensiero gramsciano: una genesi lenta e difficile (1929-30), una prima sistemazione (autunno 1930), una serie di slittamenti successivi (fine 1930-fine 1931) che preludono a una svolta (primi del 1932) e a ulteriori approfondimenti (metà 1932-metà 1935), testimoniati anche dalle varianti introdotte nel ricopiare le note delle fasi precedenti.

2. Tale evoluzione, nel caso di struttura-superstruttura, conosce una prima fase (quaderni 1-3) in cui la questione non è tematizzata esplicitamente ma, nell'analisi storico-politica, Gramsci sembra ancora almeno in parte legato all'economicismo allora dominante nel marxismo internazionale, che successivamente attribuirà (stigmatizzandolo) a Bucharin. Segue, nei primi *Appunti di filosofia* (*Quaderno 4*), un tentativo di sistemazione del problema nei termini di lotta agli opposti estremismi, il meccanicismo deterministico e il volontarismo idealistico. Tale impostazione viene messa in discussione a partire dalla seconda serie degli *Appunti di filosofia* (*Quaderno 7*), dedicati pressoché esclusivamente alla confutazione delle posizioni buchariniane, e ancor più nella terza (*Quaderno 8*), ove si assiste alla messa in discussione degli stessi termini della questione: in effetti, negata ogni meccanicità all'azione della struttura sulla superstruttura e anzi verificato che se, nel «blocco storico», «le forze materiali sono il contenuto e le ideologie la forma», la distinzione è «meramente didascalica, perché le forze materiali non sarebbero concepibili storicamente senza forma e le ideologie sarebbero ghiribizzi individuali senza le forze materiali» (Q 7, 21, 869, A), la stessa impostazione del problema nei termini «architettonici» di struttura e superstruttura è destinata a cadere. Gramsci continua a occuparsi della questione nella seconda parte del-

2. Si tratta di tre note del *Quaderno 4*, tutte destinate ad avere una seconda stesura, due del *Quaderno 7*, di cui solo la prima ripresa in un testo C, e una del *Quaderno 8*, rimasta testo B, primo segno del progressivo abbandono di questa dicotomia da parte di Gramsci, che pure continua a utilizzarla, in senso debole e/o polemico, nel prosieguo dei *Quaderni* contro i suoi interlocutori, a partire da Croce.

la riflessione carceraria e in particolare nei “filosofici” quaderni 10 e 11 e nelle nuove miscellanee dei quaderni 15 e 17 (costituiti prevalentemente di testi B), ai quali lavora sino a quando le forze glielo consentono, tentando soluzioni inedite e mai definitive di quello che è divenuto il problema di «come nasce il movimento storico». Contemporaneamente, prosegue la trascrizione delle vecchie note nei “quaderni speciali”, sempre più difficile sia per le sempre più precarie condizioni di salute, sia per la distanza progressivamente crescente tra vecchie e nuove formulazioni.

3. Questo percorso, se allontana definitivamente Gramsci dal *diamat* marxista-leninista, comporta l’approfondimento dell’opera di Marx e di Lenin, schematizzabile nei termini di un passaggio dalla lettera allo spirito dei loro scritti, nonché di un differenziamento netto rispetto alle interpretazioni dei rispettivi proscrittori (Engels e Stalin)<sup>3</sup>; in tale prospettiva avviene anche il recupero da parte di Gramsci di alcuni spunti giovanili, depurati dalle scorie idealistiche di chi era consapevole di essere stato «tendenzialmente piuttosto crociano» (Q 10 I, II, 1232, B).

## 3

### La fase “buchariniana” (dalla scuola di partito a Q 4: 1925-30)

Assente dal primo programma di lavoro in quattro punti, formulato il 19 marzo 1927 in una lettera a Tania<sup>4</sup>, la riflessione sul materialismo storico costituisce, nella formulazione ellittica di «*Teoria della storia e della storiografia*», il primo punto del più articolato elenco di «Argomenti principali» premesso al *Quaderno 1* e da Gramsci datato 8 febbraio 1929. La stesura delle note non inizierà tuttavia che nel giugno, mentre i primi *Appunti di filosofia* risalgono al maggio 1930. Tuttavia, in una serie di annotazioni di storia politica del *Quaderno 1* dei primi mesi del 1930, si trovano elementi per ricostruire indirettamente la posizione del problema da parte dell’autore nella prima fase del lavoro carcerario. Ad esempio, a proposito dei moti risorgimentali, Gramsci nota «un relativo sincronismo» che «mostra l’esistenza di una struttura economico-politica omogenea» (Q 1, 43, 35, A), utilizzando ancora, più o meno consapevolmente, schemi della vulgata marxista che hanno fatto parlare di una «curiosa affinità terminologica ma anche contenutistica» con l’opera buchariniana<sup>5</sup>.

3. Non potendo entrare nel dettaglio della questione ricordo solo, per quanto riguarda Engels, che nei primi tre quaderni Gramsci cita indifferentemente l’uno e l’altro dei «fondatori della filosofia della prassi»; quindi, in Q 4, inizia a sollevare dubbi sulla coincidenza del pensiero dei due amici; infine, a partire dal 1932, prende ad attribuire a Engels, e in particolare all’*Antidübring*, «l’origine di molti spropositi contenuti nel *Saggio*» di Bucharin (Q 15, 31, 1786, B). Per quanto riguarda la critica (implicita) allo stalinismo, mi sia consentito rimandare al mio *Gramsci e il “piano”. L’“economia regolata” e l’Unione Sovietica nell’analisi dei “Quaderni del carcere”*, in “Marx 101”, 18, 1994.

4. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo 1996, pp. 54-8.

5. C. Bucu-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, trad. it. di C. Mancina, G. Saponaro, Editori Riuniti, Roma 1976 (ed. or. 1975), p. 308.

Del resto, l'inizio della riflessione carceraria non poteva non riallacciarsi alla conclusione (forzata) dell'attività teorico-politica di Gramsci che, nel 1925, aveva compilato una dispensa per la scuola di partito nella cui introduzione aveva scritto che questa «ricalcherà o addirittura darà la traduzione del libro del compagno Bucharin sulla teoria del materialismo storico»<sup>6</sup>, in seguito tanto vituperato. Inoltre, molti articoli del biennio 1925-26 lasciano trasparire un certo economicismo che lo indurrà infine a profetizzare, a poche settimane dalla piena affermazione del totalitarismo fascista – tra i cui primi provvedimenti vi sarà l'arresto dello stesso Gramsci e di altri dirigenti comunisti – la caduta di Mussolini in seguito a «una crisi economica improvvisa e fulminea non improbabile in una situazione come quella italiana [che] potrebbe portare al potere la coalizione democratica repubblicana»<sup>7</sup>.

La critica del *Saggio popolare* di Bucharin ha inizio dopo il 20 maggio 1930 ed è per il momento limitata agli «errori logici» (Q 1, 153, 136, A). Nello stesso periodo Gramsci si propone ancora di scrivere *Un repertorio del marxismo* (Q 4, 9, 432, A), titolo di rubrica destinato a scomparire quando – a partire da Q 7, 29, 876-7, A (febbraio 1931) – si renderà conto che il marxismo non è una dottrina che può essere ridotta a formule e schemi, sia pure a scopo didascalico, come aveva cercato di fare Bucharin. Ma ancora nella prima nota che riporta il titolo di *Struttura e superstruttura* Gramsci sembra perdersi in una serie di questioni del tipo:

le biblioteche sono struttura o superstruttura? I gabinetti sperimentali degli scienziati? Gli strumenti musicali di un'orchestra? [...] sono struttura e sono superstruttura [...] Ci sono delle superstrutture che hanno una "struttura materiale": ma il loro carattere rimane quello di superstrutture: il loro sviluppo non è "immanente" nella loro particolare "struttura materiale" ma nella struttura materiale della società. Una classe si forma sulla base della sua funzione nel mondo produttivo: lo sviluppo e la lotta per il potere e per la conservazione del potere crea le superstrutture che determinano la formazione di una "speciale struttura materiale" per la loro diffusione ecc. Il pensiero scientifico è una superstruttura che crea gli "strumenti scientifici"; la musica è una superstruttura che crea gli strumenti musicali. Logicamente e anche cronologicamente si ha: struttura sociale - superstruttura - struttura materiale della superstruttura (Q 4, 12, 433-4, A).

Che un'impostazione del genere sia ancora vicina a quella buchariniana appare, oltre che da un confronto con passi del *Manuale* di tenere analogo<sup>8</sup>, dal corrispondente testo C (Q 11, 29, 1441-2), che non solo attribuisce l'impostazione del problema dei rapporti tra struttura e sovrastruttura in questi ter-

6. A. Gramsci, *Il rivoluzionario qualificato*, a cura di C. Morgia, Delotti, Roma 1988, p. 70.

7. A. Gramsci, *Un esame della situazione italiana*, ora in Id., *La costruzione del partito comunista 1923-26*, Einaudi, Torino 1971, p. 120.

8. Cfr. N. Bucharin, *Teoria del materialismo storico*, trad. it. di A. Binazzi, La Nuova Italia, Firenze 1977 (ed. or. 1921), pp. 168, 300-2 ecc. Le analogie tra le due impostazioni sono già state notate da G. Prestipino, *Politicità della riforma intellettuale e morale*, in *Oltre Gramsci, con Gramsci*, fascicolo monografico di "Critica marxista", 2-3, 1987, p. 256, che ha osservato anche come la «sorte di impersonare il marxismo volgare non è del tutto meritata» dal teorico sovietico.

mini a Bucharin, ma nota – autocriticamente – come «questo modo di porre la quistione rende inutilmente complicate le cose [...] è una deviazione infantile della filosofia della praxis, determinata dalla convinzione barocca che quanto più si ricorre a oggetti “materiali” tanto più si è ortodossi».

Un certo determinismo traspare ancora da Q 4, 15, 436-7, A, in cui, dopo aver ricordato che «non sono le ideologie che creano la realtà sociale, ma è la realtà sociale, nella sua struttura produttiva, che crea le ideologie» (il che peraltro non giustifica l'interpretazione crociana secondo cui nel marxismo «le superstrutture sono apparenza e illusione»), Gramsci sostiene che «tra struttura e superstrutture c'è un nesso necessario e vitale, così come nel corpo umano tra la pelle e lo scheletro» e che «il paragone del corpo umano può servire per rendere popolari questi concetti, come metafora appropriata».

## 4

### La sistemazione “centrista” della fine del 1930 (Q 4, 38)

Nell'ottobre del 1930 Gramsci cerca per la prima volta di affrontare sistematicamente «il problema cruciale del materialismo storico», fornendo innanzitutto gli

elementi per orientarsi: 1°) il principio che «nessuna società si pone dei compiti per la cui soluzione non esistano già le condizioni necessarie e sufficienti [o esse non siano in corso di sviluppo e di apparizione]», e 2°) «che nessuna società cade se prima non ha svolto tutte le forme di vita che sono implicite nei suoi rapporti» (Q 4, 38, 455, A).

Sulla base di tali passi, da Gramsci tradotti nel *Quaderno 7* e negli *Appunti di filosofia* citati con significativa inversione rispetto all'originale, si era formata la lettura economicistica del marxismo dominante nella Seconda e nella Terza Internazionale, visto che, poco sopra, Marx così riassumeva il “filo conduttore” della sua teoria:

Nella produzione sociale della loro vita gli uomini entrano a far parte di rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze materiali di produzione. L'insieme di questi rapporti di produzione forma la struttura economica della società, la base reale, sulla quale si innalza una superstruttura giuridica e politica, e alla quale corrispondono determinate forme sociali di coscienza. Il modo di produzione della vita materiale condiziona generalmente il processo della vita sociale, politica e spirituale. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro (modo) di essere, ma all'opposto è il loro modo di essere sociale che determina la loro coscienza (Q, 2358).

È la traduzione gramsciana di un celebre passo della marxiana *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*. Su questo testo Gramsci ritornerà più volte nel corso della riflessione carceraria, allontanandosi progressivamente dalla sua interpretazione deterministica e utilizzandolo addirittura per combatterla. Tra la fine del 1930 e l'inizio del 1931, rimproverando a Bucharin di non aver «trattato il punto fondamentale: come dalle strutture nasce il mo-

vimento storico? Eppure questo è il punto cruciale di tutta la quistione del materialismo storico», dopo aver citato nuovamente «le due proposizioni» marxiane, aggiunge che queste «avrebbero dovuto essere analizzate in tutta la loro portata e conseguenza. Solo su questo terreno può essere eliminato ogni meccanicismo e ogni traccia di “miracolo” superstizioso» (Q 7, 20, 869, A). Nel febbraio del 1932, dopo aver citato «la proposizione che “la società non si pone problemi per la cui soluzione non esistano già le premesse materiali”» (nella quale, secondo Q 7, 4, 855, B, consiste «la base scientifica del materialismo storico»), Gramsci scrive che

è il problema della formazione di una volontà collettiva che dipende immediatamente da questa proposizione e analizzare criticamente cosa la proposizione significhi importa ricercare come appunto si formino le volontà collettive permanenti, e come tali volontà si proponano dei fini immediati e mediati concreti, cioè una linea d'azione collettiva (Q 8, 195, 1057, B).

Nel maggio i «due principii» sono definiti come «i due punti tra cui oscilla» il processo della «catarsi», vale a dire

il passaggio dal momento meramente economico (o egoistico-passionale) al momento etico-politico, cioè l'elaborazione superiore della struttura in superstruttura nella coscienza degli uomini. Ciò significa anche il passaggio dall'“oggettivo al soggettivo” e dalla “necessità alla libertà”. La struttura da forza esteriore che schiaccia l'uomo lo assimila a sé, lo rende passivo, si trasforma in mezzo di libertà, in strumento per creare una nuova forma etico-politica, in origine di nuove iniziative (Q 10 II, 6, 1244, B).

Nell'aprile-maggio del 1933 si parla ancora dei «due principii fondamentali di scienza politica», ma «s'intende che questi principii devono prima essere svolti criticamente in tutta la loro portata e depurati da ogni residuo di meccanicismo e di fatalismo» (Q 15, 17, 1774, B), con un'espressione simile a quella impiegata da Gramsci sedici anni prima nel suo celebre articolo su *La rivoluzione contro il “Capitale”* a proposito del «pensiero marxista, quello che non muore mai, e che in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche»<sup>9</sup>. Ciò che più importa, comunque, è che, proprio nel momento in cui, attraverso una serie di aggiustamenti, opera una sostanziale correzione del proprio pensiero, Gramsci senta sempre l'esigenza di richiamarsi “rigorosamente” a Marx.

In Q 4, 38, 456, invece, Gramsci scrive ancora che «da un lato si ha l'eccesso di “economismo”, dall'altro l'eccesso di “ideologismo”; da una parte si sopravvalutano le cause meccaniche, dall'altra l'elemento “volontario” e individuale», riprendendo una distinzione già posta in Q 3, 31 e 4, 37, oltre che nello stesso sottotitolo degli *Appunti di filosofia: Materialismo e idealismo*. È come se Gramsci si collocasse al centro di un (ideale) schieramento rispetto agli opposti estremismi, che sembra riprodurre quello (drammatica-

9. Ora in A. Gramsci, *La città futura 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1982, pp. 513-4.



mente reale) del “centro” staliniano contro il “meccanicista” Bucharin e il “dialettico” Deborin, quale andava delineandosi proprio negli stessi mesi (al gennaio del 1931 risale la condanna ufficiale delle due “deviazioni” da parte del comitato centrale del PCB).

Tuttavia, proprio mentre Stalin abbandonerà ben presto le marxiane “armi della critica” in favore della “critica delle armi”, Gramsci – che pure sino alla celebre lettera del 1926 ne aveva condiviso nella sostanza, anche se non nel metodo, le strategie politiche – a sua volta supererà tale posizione per appuntare i suoi strali, a parte un paio di accenni all’austromarxista Max Adler (Q 4, 3) e al «prof. Lukacz» (Q 4, 43), esclusivamente sulla “deviazione” meccanicistica, proprio a partire dalla seconda metà di Q 4, 38. Tale asimmetria si spiega, a mio giudizio, con alcuni fattori sia esterni – l’irrigidimento anche teorico del marxismo sovietico seguito all’emanazione della dottrina del “socialfascismo” con la conseguente “svolta a sinistra” del PCD’I (di cui Gramsci viene informato da una visita del fratello Gennaro) – sia interni alla riflessione carceraria.

Per avere un’idea del percorso che questa compirà, si consideri che, mentre nell’ottobre del 1930 Gramsci distingue i «rapporti di forza» in tre momenti fondamentali:

1°) c’è un rapporto delle forze sociali strettamente legato alla struttura; questo è un rapporto obbiettivo, è un dato “naturalistico” che può essere misurato coi sistemi delle scienze esatte o matematiche<sup>10</sup> [...] 2°) un momento successivo è il “rapporto delle forze” politiche, cioè la valutazione del grado di omogeneità e di autocoscienza raggiunto dai vari raggruppamenti sociali [...] 3°) il terzo momento è quello del “rapporto delle forze militari” che è quello immediatamente decisivo volta per volta. Lo sviluppo storico oscilla continuamente tra il primo e il terzo momento, con la mediazione del secondo (Q 4, 38, 457-8, A),

nella primavera del 1933 riterrà necessario il «massimo di valorizzazione del secondo momento, o equilibrio delle forze politiche e specialmente del terzo momento o equilibrio politico-militare» (Q 15, 17, 1774, B).

Q 4, 38, 459 affronta anche la «questione se i fatti storici fondamentali sono determinati dal malessere o dal benessere economico», ritenendo di «escludere ogni risposta tassativa in questo senso e procedere per approssimazioni a una risposta piuttosto generica», ferma restando, come scriverà di lì a poco, «la priorità del fatto politico-economico, cioè la “struttura” come punto di riferimento e di “causazione” dialettica, non meccanica, delle superstrutture» (Q 4, 56, 503, A). Quindi, dopo un richiamo alla *Miseria della filosofia*, «in cui sono contenute affermazioni essenziali dal punto di vista del rapporto della struttura e delle superstrutture», Gramsci ricorda «l’affermazione di Engels che l’economia è “in ultima analisi” la molla della storia»,

10. Si noti la corrispondenza letterale tra le affermazioni gramsciane e la *Prefazione a Per la critica dell’economia politica*, dove si parla del «sovertimento materiale [nelle condizioni della produzione economica] che deve essere constatato fedelmente con il metodo delle scienze naturali» (Q, 2359).

collegandola al già citato «brano famoso della prefazione alla *Critica dell'Economia Politica*» (Q 4, 38, 461-2).

La rubrica *Struttura e superstrutture* si ritrova anche in Q 4, 45, 471-2, che però non apporta sostanziali novità ma piuttosto, riprendendo alcuni concetti abbozzati in Q 4, 37, ribadisce come «il materialismo storico concepisca se stesso come una fase transitoria del pensiero filosofico», in quanto, come le altre ideologie, «è espressione delle contraddizioni storiche» e pertanto destinato a sparire insieme a queste.

## 5

La “crisi” del 1931 (*Quaderno 7*)

La seconda serie di *Appunti di filosofia* viene avviata nel novembre 1930, appena conclusa la prima, alla quale rimanda esplicitamente Q 7, 10, 858-60, A, *Struttura e superstruttura*, inducendoci a ritenere ancora valida l'impostazione del problema nei termini di lotta agli “eccessi opposti” del materialismo e dell'idealismo. Tuttavia, introducendo il concetto di “guerra di posizione”, che presuppone, almeno negli «Stati più avanzati», una «società civile» «molto complessa e resistente alle “irruzioni” catastrofiche dell'elemento economico immediato» e superstrutture come le «trincee nella guerra moderna» (ivi, 860), si finisce per negare, almeno implicitamente, ogni rapporto meccanico tra struttura e sovrastruttura. Lo stesso testo accentua la critica alla nutrita schiera dei marxisti che hanno sposato quest'ultima tesi, coinvolgendovi «la Rosa» (Luxemburg), alla quale rimprovera «una forma di ferreo determinismo economicistico, con l'aggravante che gli effetti ne erano concepiti come rapidissimi nel tempo e nello spazio: perciò era un vero e proprio misticismo storico» (ivi, 859)<sup>11</sup>. Manca ancora, come e più che nel *Quaderno 4*, la critica all'“eccesso opposto”: non certo perché Gramsci si avvicini al volontarismo idealistico, quanto piuttosto perché l'economicismo gli appare sempre più come il travisamento più pericoloso (dal punto di vista sia teorico sia pratico) del lascito marx-leniniano.

Ancora più netto il giudizio nell'altra nota dedicata a *Struttura-superstruttura*, Q 7, 24, 871, B (febbraio 1931):

La pretesa (presentata come postulato essenziale del materialismo storico) di presentare ed esporre ogni fluttuazione della politica e dell'ideologia come una espressione immediata della struttura, deve essere combattuta teoricamente come un infanti-

11. In Q 7, 16, 865-7, B tali tesi, insieme alla «famosa teoria di Bronstein [Troekij - G. C.] sulla permanenza del movimento» (ivi, 865), verranno contrapposte a quelle di Lenin, che «aveva compreso che occorreva un mutamento dalla guerra manovrata, applicata vittoriosamente in Oriente nel 17, alla guerra di posizione che era la sola possibile in Occidente» (ivi, 866). Più spesso, per esigenze di (auto)censura, il legame con Lenin non è esplicitato anche se è altrettanto stretto, come appare da un confronto tra le *Annotazioni di Lenin al libro di Bucharin sull'economia del periodo di transizione* (tradotte in “Critica marxista”, 4-5, 1967, pp. 271-326) e la critica del *Manuale* nei *Quaderni*.

lismo primitivo, o praticamente deve essere combattuta con la testimonianza autentica del Marx, scrittore di opere politiche e storiche concrete,

dal 18 Brumaio agli scritti sulla *Quistione Orientale*, da *Rivoluzione e Controrivoluzione in Germania* a *La guerra civile in Francia*, la cui analisi permetterà «di fissar meglio la metodologia storica marxista, integrando, illuminando e interpretando le affermazioni teoriche sparse in tutte le opere. Si potrà vedere quante cautele reali Marx introduce nelle sue ricerche concrete, cautele che non potevano trovar posto nelle opere generali» (ivi, 871-2), come la prefazione a *Per la critica dell'economia politica*. A esempio di tali cautele Gramsci propone «1°) la difficoltà di identificare volta per volta, staticamente (come immagine fotografica istantanea), la struttura» (ivi, 872), contrariamente a quanto affermato nel *Quaderno 4*, proprio sulla scia del testo teorico marxiano sopra citato. Inoltre,

2°) [...] il materialismo storico meccanico non considera la possibilità di errore, ma assume ogni atto politico come determinato dalla struttura, immediatamente, cioè come riflesso di una reale e permanente (nel senso di acquisita) modificazione della struttura [...] 3°) Non si considera abbastanza che molti atti politici sono dovuti a necessità interne di carattere organizzativo (ivi, 872)

di cui non è possibile «trovare la spiegazione immediata, primaria, nella struttura» (ivi, 871).

Nel corso del 1931 il lavoro carcerario subisce un forte rallentamento in seguito alla crisi di salute del marzo. Quando, a partire da novembre, Gramsci riprenderà a lavorare a ritmo più assiduo, molte delle sue posizioni appariranno ulteriormente mutate. Non è escluso che su tale evoluzione agiscano anche elementi di carattere esterno, come i mancati effetti catastrofici sulla stabilità degli Stati occidentali della crisi economica del 1929, che molti teorici della Terza Internazionale avevano interpretato come sintomo dell'imminente crollo del capitalismo, a dimostrazione definitiva della marxiana legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, che invece Gramsci ora preferisce «chiamare (forse) un teorema di prima approssimazione», sottolineando che «esiste una variabile che toglie immediatamente effetto alla legge» (Q 7, 34, 882-3, A).

## 6

### Il superamento della metafora architettonica (*Quaderno 8*: fine 1931-inizio 1932)

Un primo segnale di stacco netto tra le prime due serie degli *Appunti di filosofia* e la terza è costituito dal fatto che, mentre nel *Quaderno 7* si trovava un rimando al *Quaderno 4*, Gramsci stesso intese dare al *Quaderno 8* il segno di un nuovo inizio, numerandolo sulla copertina con I – seguiranno il II (9), il III (10) e il I bis (11) – e inserendovi un nuovo “programma di lavoro”.

L'unica nota del *Quaderno 8* che porta il titolo di rubrica di *Struttura e superstrutture* sembra tuttavia richiamare l'impostazione del *Quaderno 7*:

La struttura e le superstrutture formano un “blocco storico”, cioè l’insieme complesso e discorde delle soprastrutture sono il riflesso dell’insieme dei rapporti sociali di produzione<sup>12</sup> [...] Il ragionamento si basa sulla reciprocità necessaria tra struttura e superstrutture (reciprocità che è appunto il processo dialettico reale) (Q 8, 182, 1051-2, B, dicembre 1931).

Poco dopo, tuttavia, Gramsci precisa che, in tale processo dialettico, non ha senso la «ricerca di leggi, di linee costanti, regolari, uniformi»: si tratta di un’«impostazione da scienze naturali astratte. Ciò che è solo prevedibile è la lotta, ma non i momenti concreti di essa, che risulteranno da equilibri di forze in continuo movimento, non riducibili a quantità fisse» (Q 8, 197, 1059-60, A, febbraio 1932). È per questo che, tra il febbraio e il marzo, si giungerà al definitivo superamento dell’impostazione precedente:

*Quistioni di terminologia.* Il concetto di struttura e superstruttura, per cui si dice che l’“anatomia” della società è costituita dalla sua “economia”, non sarà legato alle discussioni sorte per la classificazione delle specie animali, classificazione entrata nella sua fase “scientifica” quando appunto si prese a base l’anatomia e non caratteri secondari e accidentali?<sup>13</sup> L’origine della metafora usata per indicare un concetto nuovamente scoperto, aiuta a comprendere meglio il concetto stesso, che viene riportato al mondo culturale e storicamente determinato in cui è sorto (Q 8, 207, 1065, A).

Subito prima, Gramsci aveva notato

come la terminologia ha la sua importanza nel determinare errori e deviazioni, quando si dimentichi che la terminologia è convenzionale e che occorre sempre risalire alle fonti culturali per identificarne il valore esatto, poiché sotto una stessa formula convenzionale possono annidarsi contenuti differenti (Q 8, 206, 1065, A).

Nella seconda stesura di Q 8, 207 la metafora dell’economia come «“anatomia” della società», che in Q 4, 15 era stata definita «appropriata», verrà classificata tra quelle, «“grossolane e violente”», delle quali «la filosofia della prassi si è servita a fini esclusivamente didattici nei confronti delle classi popolari ignoranti»: tutto ciò «è utile per precisare il limite della metafora stessa, cioè ad impedire che essa si materializzi e si meccanicizzi» (Q 11, 50, 1473-4, C).

Contemporaneamente, sulla base di alcune letture «sulle recenti discussioni filosofiche» nell’URSS, Gramsci si convince (a torto) che anche là sia «avvenuto il passaggio da una concezione meccanicistica a una concezione attivistica e quindi la polemica contro il meccanicismo» (Q 8, 205, 1064, A). Quest’ultimo

12. Il concetto di “blocco storico” conoscerà un notevole sviluppo in alcuni testi scritti intorno alla metà del 1932; non ritengo però che rappresenti l’ultima parola di Gramsci riguardo al problema del nesso tra struttura e superstrutture, visto che non compare nelle note del 1933-35.

13. Poco dopo Gramsci preciserà che «la storia non è scienza naturale, e il suo fine non è di classificare; quindi il riferimento alle scienze naturali e alla necessità di una “anatomia” della società, non era che una metafora e un impulso ad approfondire le ricerche metodologiche e filosofiche» (Q 8, 240, 1091, A).

era una mera ideologia, una *superstruttura*<sup>14</sup> transitoria immediatamente, resa necessaria e giustificata dal carattere “subalterno” dei determinati strati sociali. Quando non si ha l’iniziativa nella lotta e la lotta stessa quindi finisce con l’identificarsi con una serie di sconfitte, il determinismo meccanico diventa una forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente. “Io sono sconfitto, ma la forza delle cose lavora per me a lungo andare”. È un “atto di fede” nella razionalità della storia, che si traduce in un finalismo appassionato, che sostituisce la “predestinazione”, la “provvidenza” ecc. della religione (*ibid.*).

Tuttavia, «quando il subalterno diventa dirigente e responsabile, il meccanicismo appare prima o poi un pericolo imminente, avviene una revisione di tutto il modo di pensare perché è avvenuto un mutamento del modo di essere». Anzi, come scrive alla fine della nota, «occorre sempre dimostrare la futilità inetta del determinismo meccanico, del fatalismo passivo e sicuro di se stesso, senza aspettare che il subalterno diventi dirigente e responsabile» (*ibid.*). Nella seconda stesura Gramsci pronuncerà la definitiva sentenza di morte per la «concezione meccanicistica», definendola «una forma di religione e di eccitante (ma al modo degli stupefacenti)»<sup>15</sup> e sostenendo «la necessità di seppellirla», sia pure «con tutti gli onori del caso» e dopo il meritato «elogio funebre» (Q II, 12, 1375-6, C).

## 7

«La ricerca non ha mai fine» (quaderni 10, 11, 15 e 17: 1932-35)

A partire dalla primavera del 1932 il lavoro carcerario procede su due piani paralleli: ricopiatura, con l’introduzione di varianti più o meno significative, di parte degli appunti precedenti nei quaderni “speciali”; stesura (destinata a rimanere unica) di nuove note su argomenti vari, molti dei quali già oggetto di trattazione da parte dell’autore.

In una prima fase, che giunge sino alla fine dell’anno, prevale il lavoro di compilazione degli speciali “filosofici” quaderni 10 e 11 (senza trascurare le importanti note “politiche” del *Quaderno 9*), a proposito dei quali vanno segnalati due aspetti che li differenziano dai successivi.

1. Ognuna delle parti o sezioni nelle quali risultano suddivisi è redatta spogliando e ricopiando prima la terza serie *Appunti di filosofia* del *Quaderno 8*, poi la seconda del *Quaderno 7* e infine la prima del *Quaderno 4*<sup>16</sup>: segno

14. Corsivo mio, a sottolineare come, già a quest’altezza, si trovi un uso “debole” del termine “superstruttura”.

15. Analogo giudizio esprime Gramsci in un altro testo dell’estate 1932: «il metodo potrebbe paragonarsi all’uso di stupefacenti che creano un istante di esaltazione delle forze fisiche e psichiche ma debilitano permanentemente l’organismo» (Q 10 II, 36, 1284, B). Ancora una volta è utile confrontare l’esito della riflessione carceraria con il suo punto di partenza, costituito dalla convinzione che «la stessa povertà iniziale che il materialismo storico non può non avere come teoria diffusa di massa, lo renderà più espansivo» (Q 3, 34, 311-2, B, giugno-luglio 1930).

16. In altri quaderni speciali Gramsci procede invece nel modo più ovvio, ricopiando le note nell’ordine di stesura: cfr. ad esempio il *Quaderno 20* (ricavato dallo spoglio dei quaderni 1 e 5), il *Quaderno 22* (dai quaderni 1, 4 e 9), il *Quaderno 28* (dai quaderni 1, 4 e 5); significativo

di una progressiva presa di distanza dalle vecchie formulazioni e in particolare dal cruciale Q 4, 38, che, in questa fase della riscrittura, viene “saltato” restando per il momento in stesura unica.

2. Anche (se non soprattutto) rispetto alle formulazioni più recenti del *Quaderno 8*, Gramsci introduce elementi significativi di novità che lo allontanano sempre più dalla vulgata marxista.

Su alcune di queste note mi sono già soffermato nel corso dell’analisi dei rispettivi testi A. Ricordo ancora la seconda stesura di Q 8, 197, in cui già si contestava «la posizione del problema come una ricerca di leggi, di linee costanti, regolari, uniformi», che ora Gramsci attribuisce al fatto che, dato che

“pare”, per uno strano capovolgimento delle prospettive, che le scienze naturali diano la capacità di prevedere l’evoluzione dei processi naturali, la metodologia storica è stata concepita “scientifica” solo se e in quanto abilita astrattamente a “prevedere” l’avvenire della società. [...] Ma le “Tesi su Feuerbach” avevano già criticato anticipatamente questa concezione semplicistica (Q II, 15, 1403, C, luglio-agosto 1932).

In realtà,

si “prevede” nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato “preveduto”. La previsione si rivela quindi non come un atto scientifico di conoscenza, ma come l’espressione astratta dello sforzo che si fa, il modo pratico di creare una volontà collettiva (ivi, 1404-5).

Si legga ancora Q 10 II, 41 X, 1316 (agosto-dicembre 1932): ricopiando Q 4, 56, 503, in cui aveva parlato della «“struttura” come punto di riferimento e di “causazione” dialettica, non meccanica, delle superstrutture», Gramsci parla semplicemente «della struttura come punto di riferimento e di impulso dialettico per le superstrutture»; e Q 10 II, 41 XII, 1321, seconda stesura di Q 4, 15, che accettava ancora la metafora, d’impronta decisamente deterministica, dello scheletro e della pelle, ne attenua il senso lamentando il fatto che «per molto tempo si è detto» che la pelle sia mera illusione e solo lo scheletro e l’anatomia la vera realtà.

Uno degli ultimi esempi di ampie rielaborazioni di testi A sull’argomento è rappresentato dalla seconda stesura di Q I, 150, 132, in cui Gramsci aveva scritto che «lo Stato non è concepibile che come forma concreta di un determinato mondo economico, di un determinato sistema di produzione», per cui «a ugual contenuto conviene uguale forma politica» (ivi, 133). Ora invece dice che «la concezione dello Stato secondo la funzione produttiva delle classi sociali non può essere applicata meccanicamente», in quanto «non è detto che il rapporto di mezzo a fine sia facilmente determinabile e assuma l’aspetto di uno schema semplice e ovvio a prima evidenza» (Q 10 II, 61, 1360-I, febbraio 1933).

che invece il *Quaderno 19* riprenda prima le note sul Risorgimento del *Quaderno 9* e poi quelle del *Quaderno 1*.

Nello stesso mese, Gramsci inizia a lavorare al *Quaderno 15* con una premessa in cui lo dice «scritto senza tener conto delle divisioni di materia e dei raggruppamenti di note in quaderni speciali» (Q 15, 1748), che a mio avviso esprime la consapevolezza che molte delle sue nuove formulazioni non possono essere affidate alla riscrittura dei vecchi appunti che, pur presentando varianti talvolta anche significative rispetto ai testi A dai quali derivano, si trovano per così dire in arretrato nei confronti dei coevi testi B, nei quali il pensiero di Gramsci non è forzato dalla struttura delle prime stesure. Da questo momento in poi è quindi più proficuo cercare le tracce del lavoro creativo dell'autore in una serie di testi B di Q 10 II, 15 e 17, nei quali appare chiaro che «il problema cruciale del materialismo storico» non è più quello dei rapporti tra struttura e superstrutture ma *Che cosa è l'uomo?* La risposta è che

L'individuo non entra in rapporti con gli altri uomini per giustapposizione, ma organicamente, cioè in quanto entra a far parte di organismi dai più semplici ai più complessi [...] Questi rapporti non sono meccanici. Sono attivi e coscienti, cioè corrispondono a un grado maggiore o minore d'intelligenza che di essi ha il singolo uomo [...] Si dirà che ciò che ogni singolo può cambiare è ben poco, in rapporto alle sue forze. Ciò che è vero fino a un certo punto. Poiché il singolo può associarsi con tutti quelli che vogliono lo stesso cambiamento e, se questo cambiamento è razionale, il singolo può moltiplicarsi per un numero imponente e ottenere un cambiamento ben più radicale di quello che a prima vista può sembrare possibile (Q 10 II, 54, 1345-6, febbraio 1933).

È per questo che, «poiché non si può prescindere dalla volontà e dall'iniziativa degli uomini», contrariamente a quanto preteso dalla "sociologia" buchariniana, non si può studiare la società «col metodo delle scienze naturali» (Q 15, 10, 1765-6, marzo), pena il rischio di cadere in una nuova e più grave forma di feticismo:

Se ognuno dei singoli componenti pensa l'organismo come entità estranea a se stesso, è evidente che questo organismo non esiste più di fatto, ma diventa un fantasma dell'intelletto, un feticcio [...] una entità fantasmagorica, l'astrazione dell'organismo collettivo, una specie di divinità autonoma, che non pensa con nessuna testa concreta, ma tuttavia pensa, che non si muove con determinate gambe di uomini, ma tuttavia si muove ecc. (Q 15, 13, 1770, aprile).

La stessa distinzione «tra condizioni oggettive e condizioni soggettive dell'evento storico», vale a dire la nuova formulazione assunta dalla dialettica struttura-superstruttura, è lecita solo a scopo «didascalico: pertanto è nella misura delle forze soggettive e della loro intensità che può vertere discussione, e quindi nel rapporto dialettico tra le forze soggettive contrastanti. Occorre evitare che la questione sia posta in termini "intellettualistici" e non storico-politici» (Q 15, 25, 1781, maggio). Su questa base viene riformulato anche il concetto di previsione storica:

prevedere significa solo veder bene il presente e il passato in quanto movimento: veder bene, cioè identificare con esattezza gli elementi fondamentali e permanenti del processo. Ma è assurdo pensare a una previsione puramente “oggettiva” [...]: 1) perché solo la passione aguzza l'intelletto e coopera a rendere più chiara l'intuizione; 2) perché essendo la realtà il risultato di una applicazione della volontà umana alla società delle cose (del macchinista alla macchina), prescindere da ogni elemento volontario o calcolare solo l'intervento delle altrui volontà come elemento oggettivo del gioco generale mutila la realtà stessa [...] Si pensa generalmente che ogni atto di previsione presuppone la determinazione di leggi di regolarità del tipo di quelle delle scienze naturali. Ma siccome queste leggi non esistono nel senso assoluto [o meccanico] che si suppone, non si tiene conto delle altrui volontà e non si “prevede” la loro applicazione (Q 15, 50, 1810-1, maggio-giugno).

È quello che fa l'«economismo storico», secondo cui

“immediatamente”, come “occasione”, i fatti sono stati influenzati da determinati interessi di gruppo ecc. [...] Si può dire che il fattore economico (inteso nel senso immediato e giudaico dell'economismo storico) non è che uno dei tanti modi con cui si presenta il più profondo processo storico (fattore di razza, religione ecc.) ma è questo più profondo processo che la filosofia della prassi vuole spiegare ed appunto perciò è una filosofia, una “antropologia”, e non un semplice canone di ricerca storica (Q 17, 12, 1917, settembre-novembre).

Nel 1934 il lavoro al *Quaderno 17*, l'ultimo “miscelaneo”, procede a ritmo estremamente ridotto: non più di dieci brevi annotazioni che non trattano questioni connesse al nostro problema. Occorre pertanto cercare le tracce della riflessione gramsciana di quell'anno in alcune varianti apportate nella riscrittura dei testi A<sup>17</sup>, in particolare in Q 16, 12, 1874-9, che riunisce in seconda stesura diversi appunti del *Quaderno 8* in cui Gramsci cercava di definire il concetto di “natura umana”. Avendo già superato la visione deterministica implicita nella dicotomia struttura-superstruttura, fin dal testo A l'autore aveva negato che si potesse «parlare di “natura” come qualcosa di fisso e oggettivo», ma piuttosto dell'«insieme dei rapporti sociali che determina una coscienza storicamente definita» (Q 8, 151, 1032). Tuttavia, mentre nel 1932 sottolineava ancora la necessità di «riferirsi ai rapporti tecnici di produzione» (Q 8, 153, 1032), nel 1934 preciserà, mettendo a frutto la riflessione “antropologica” dell'anno prima, che la necessità storica «non è ovvia, ma ha bisogno di chi la riconosca criticamente e se ne faccia sostenitore in modo completo e quasi “capillare”» (Q 16, 12, 1876).

Per quanto riguarda il 1935, l'ultimo anno del lavoro carcerario, è emblematico un testo B, Q 17, 48, estrema testimonianza della riflessione gramsciana sul «problema cruciale del materialismo storico». A distanza di cin-

17. È opportuno precisare che la distinzione fra testi A, B e C, così come quella tra quaderni miscelanei e speciali, va intesa in senso esclusivamente *didascalico*: per limitarsi all'ultima fase della riflessione carceraria, si consideri come il *Quaderno 14* sia costituito da testi A, B e C, come siano ancora testi A Q 15, 68 (luglio 1933) e Q 17, 38 (gennaio 1934), mentre il *Quaderno 29* (aprile 1935) è interamente costituito di testi B.



que anni dalla sua prima impostazione, Gramsci ritorna per l'ennesima volta sullo «studio dei diversi “gradi” o “momenti” delle situazioni militari o politiche» (ivi, 1945), rilevando come

non si è soliti fare le doverose distinzioni tra: “causa efficiente”, che prepara l'evento storico o politico di diverso grado o significato (o estensione) e la “causa determinante” che immediatamente produce l'evento ed è la risultante generale e concreta della causa efficiente, la “precipitazione” concreta degli elementi realmente attivi e necessari della causa efficiente per produrre la determinazione. Causa efficiente e causa sufficiente, cioè “totalmente” efficiente, o almeno sufficiente nella direttrice necessaria per produrre l'evento. Naturalmente queste distinzioni possono avere diversi momenti o gradi: cioè occorre studiare se ogni momento è efficiente [(sufficiente)] e determinante per il passaggio da uno sviluppo all'altro o se può essere distrutto dall'antagonista prima della sua “produttività” (ivi, 1945-6).

L'autore non ebbe il tempo né le energie necessarie per sviluppare ulteriormente gli spunti contenuti in questa nota, che tuttavia dimostrano come la riflessione carceraria non si concluda, ma semplicemente s'interrompa bruscamente in seguito a eventi estrinseci.

## 8

### L'“inerzia” delle vecchie formulazioni (*Quaderno 13: 1932?-34*)

A questo punto, occorre fare un passo indietro per verificare la sorte dei testi del biennio 1930-31 nei quali Gramsci aveva impostato il problema dell'origine del movimento storico nei termini di rapporto tra struttura e sovrastruttura, a partire da quello qualitativamente e quantitativamente più rilevante: Q 4, 38. Come già accennato, man mano che cresce la distanza, ideologica oltre che temporale, rispetto alle precedenti formulazioni, Gramsci, stretto tra l'impossibilità di riscriverle completamente (tanto più che, con il passare dei mesi e soprattutto a partire dalla nuova e più grave crisi di salute dell'estate 1933, le energie tendono ulteriormente a scarseggiare) e l'attitudine conservativa nei confronti del proprio lavoro (che fa sì che, in tutti i *Quaderni*, i passi cancellati sientino sulla punta delle dita e perfino i testi A siano cassati in modo da restare leggibili), le trascriva sostanzialmente inalterate. Proprio per questo andranno valorizzati al massimo tutti quei piccoli segnali (per se stesso e per i futuri lettori) di una presa di distanza rispetto a quanto l'autore va ricopiando: oltre alle varianti anche minime, l'introduzione di avverbi e altre formule dubitative, l'intensificarsi dell'uso di virgolette, parentesi e così via. Propongo quindi una lettura sinottica di alcuni passi significativi delle due versioni:

*Rapporti tra struttura e superstrutture.* Questo problema mi pare il problema cruciale del materialismo storico [*piano teorico* - G. C.] (Q 4, 38, 455)

È il problema dei rapporti tra struttura e superstrutture che bisogna impostare esattamente e risolvere per giungere a una giusta analisi delle forze che operano nella storia di un determinato periodo e determinare il loro rapporto [*piano pratico-operativo* - G. C.] (Q 13, 17, 1578-9)

nello studio di una struttura occorre distinguere ciò che è permanente da ciò che è occasionale [*opposizione* - G. C.] (Q 4, 38, 455)

nello studio di una struttura occorre distinguere i movimenti organici (relativamente permanenti) da i movimenti che si possono chiamare di congiuntura (e si presentano come occasionali, immediati, quasi accidentali) [*distinzione* - G. C.] (Q 13, 17, 1579)

è da ricordare insieme l'affermazione di Engels che l'economia è in "ultima analisi" la molla della storia [*cioè ne è la causa ultima* - G. C.] (Q 4, 38, 462)

è da ricordare insieme l'affermazione di Engels che l'economia solo in "ultima analisi" è la molla della storia [*cioè ne rappresenta solo uno dei fattori* - G. C.] (Q 13, 18, 1592).

Si noti, infine, l'inserimento di un breve ma significativo passo tratto da Q 8, 163, 1039, in cui Gramsci scrive che «l'osservazione più importante da fare a proposito di ogni analisi concreta dei rapporti di forza è questa: che tali analisi non possono e non debbono essere fini a se stesse [...] ma acquistano un significato solo se servono a giustificare una attività pratica, una iniziativa di volontà». Ma la novità più significativa è rappresentata dalla collocazione del testo, non nei "filosofici" quaderni 10 e 11, bensì nelle *Noterelle sulla politica del Machiavelli* di Q 13, 17-8, 1578-97, intitolati rispettivamente *Analisi delle situazioni: rapporti di forza* e *Alcuni aspetti teorici e pratici dell' "economismo"* e presumibilmente risalenti alla fine del 1933<sup>18</sup>. La presenza del titolo costituisce una novità rispetto ai paragrafi precedenti del quaderno, che, come avviene solitamente negli "speciali", ne sono privi, contribuendo ad accentuarne il carattere di eterogeneità. Questi sono inoltre interessanti perché Gramsci, nel rispondere alla domanda se «le crisi storiche fondamentali sono determinate dalle crisi economiche», mentre nel testo A rimandava alle «note scritte sul Risorgimento italiano» del *Quaderno 1*, in cui l'analisi politica era rigidamente fondata sui rapporti di classe, nel corrispondente testo C scrive che «la risposta alla questione è contenuta implicitamente nei paragrafi precedenti» (Q 13, 17, 1587). Si tratta di testi tratti pressoché esclusivamente dal *Quaderno 8* e in cui Gramsci osserva, ad esempio, che la "filosofia della prassi" distingue

tra i gradi della soprastruttura e si tratterà pertanto di stabilire la posizione dialettica dell'attività politica (e della scienza corrispondente) come determinato grado superstrutturale: si potrà dire, come primo accenno e approssimazione, che l'attività politica è appunto il primo momento o primo grado, il momento in cui la super-

18. Francioni data l'intero quaderno tra il maggio 1932 e il 19 novembre 1933 (oppure dopo il luglio-agosto 1934); tuttavia, considerando che il paragrafo 25 cita esplicitamente una fonte dell'ottobre-dicembre 1933, assegnerei alla stessa data anche i paragrafi 17-8 (se non l'intero quaderno: il paragrafo 2 parla al passato del 1932), visto il loro stretto legame, sia formale sia contenutistico, con i successivi paragrafi 23 (che contiene inoltre un riferimento all'ascesa al potere di Hitler) e 27 ed essendo ipotizzabile un forte rallentamento del lavoro gramsciano per buona parte dell'anno.

struttura è ancora nella fase immediata di mera affermazione volontaria, indistinta ed elementare (Q 13, 10, 1569).

Inoltre, Gramsci sostiene che, «per il fatto che si opera essenzialmente sulle forze economiche, che si riorganizza e si sviluppa l'apparato di produzione economica, che si innova la struttura, non deve trarsi la conseguenza che i fatti di soprastruttura debbano abbandonarsi a se stessi, al loro sviluppo spontaneo, a una germinazione casuale e sporadica» (Q 13, 11, 1570-1). Pertanto, «applicare la volontà alla creazione di un nuovo equilibrio delle forze realmente esistenti ed operanti, fondandosi su quella determinata forza che si ritiene progressiva, e potenziandola per farla trionfare è sempre muoversi nel terreno della realtà effettuale ma per dominarla e superarla» (Q 13, 16, 1578).

Del *Quaderno 13* ci interessa ancora il paragrafo 23 (frutto della seconda stesura di una serie di note di Q 4, 7 e 9), che Gramsci stesso dice «da connettere con le note sulle situazioni e i rapporti di forza» (Q 13, 23, 1602) e la cui ultima sezione costituisce «un elemento da aggiungere al paragrafo dell'economismo» (ivi, 1611) – vale a dire alla riscrittura della seconda parte di Q 4, 38 in Q 13, 18 – cui è rimproverata, con significativa aggiunta rispetto alla prima stesura, «la convinzione ferrea che esistano per lo sviluppo storico leggi obbiettive dello stesso carattere delle leggi naturali, con in più la persuasione di un finalismo fatalistico di carattere simile a quello religioso», dal quale «risulta l'inutilità non solo, ma il danno di ogni iniziativa volontaria tendente a predisporre queste situazioni secondo un piano» (Q 13, 23, 1612).

Non apporta invece sostanziali varianti, ma a questo punto la cosa non appare più sorprendente, Q 13, 24, seconda stesura di Q 7, 10, uno dei due testi degli *Appunti di filosofia II* che portavano il titolo (ovviamente qui non più presente) di *Struttura e superstruttura*.

## 9

### Conclusioni?

Le conclusioni del testo di Q 17, 48 citato in precedenza mostrano notevoli analogie con quanto Gramsci scriveva in un articolo del luglio 1918:

Tra la premessa (struttura economica) e la conseguenza (costituzione politica) i rapporti sono tutt'altro che semplici e diretti [...] Lo snodarsi della causazione è complesso e imbrogliato, e a districarlo non giova che lo studio approfondito e diffuso di tutte le attività spirituali, e questo studio è possibile solo [...] molto dopo l'accadimento dei fatti [...] La storia non è un calcolo matematico; non esiste in essa un sistema metrico decimale, una numerazione progressiva di quantità uguali [...] la quantità (struttura economica) vi diventa qualità [...] non la struttura economica determina direttamente l'azione politica, ma l'interpretazione che si dà di essa e delle così dette leggi che ne governano lo svolgimento. Queste leggi non hanno niente in comune con le leggi naturali<sup>19</sup>.

19. Ora in A. Gramsci, *Il nostro Marx 1918-1919*, a cura di S. Caprioglio, Einaudi, Torino 1984, pp. 204-5.

Con questo non voglio sostenere Gramsci avesse “dimenticato”, per tutto quel tempo, tale “soluzione” del problema, ma piuttosto che, per lunghi periodi della sua attività politica (l’esperienza consiliare, la nascita del PCD’I, la lotta contro il fascismo, ma non ad esempio durante il suo soggiorno nella Mosca dell’ultimo Lenin e poi a Vienna) che, parafrasando il già citato Q 8, 205, definirei “economico-corporativi”, in quanto egli «non ebbe l’iniziativa nella lotta che finiva con l’identificarsi con una serie di sconfitte», il determinismo meccanico divenne anche per lui «una forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente». Tale fase si prolunga fino al primo periodo del lavoro carcerario; solo in un secondo momento, riflettendo sulle ragioni di una sconfitta, personale oltre che politica, Gramsci comprenderà «la futilità inetta del determinismo meccanico, del fatalismo passivo e sicuro di se stesso», recuperando anche alcune intuizioni giovanili, depurate dalle “incrostazioni” idealistiche.

Che sia l’analisi politica concreta a reagire sull’impostazione teorica e non viceversa, è dimostrato da altri due fatti:

1. Molte note “miscellanee” del *Quaderno 3*, stese tra il maggio e l’ottobre del 1930, prima della “sistemazione” del *Quaderno 4*, sembrano non solo anticiparla ma addirittura averla già superata. Così, ad esempio, Gramsci sottolinea le *Contraddizioni apparenti* tra la «concezione fatalistica e meccanica della storia» e il «volontarismo formalistico sguaiato e triviale» (Q 3, 42, 319, B), vale a dire gli «eccessi opposti» di Q 4, 38. Analoghe considerazioni andrebbero fatte per molte note del “politico” *Quaderno 6* (stese tra la fine del 1930 e l’inizio del 1932), in cui, ad esempio, si delinea la tematica della società civile, rispetto ai coevi *Appunti di filosofia* dei quaderni 7 e 8, o per una serie di passi del *Quaderno 9* in cui è chiaramente e definitivamente superata la dicotomia materialismo-idealismo, ricondotti a due facce della stessa medaglia, a partire dal «revisionismo idealistico» di Bernstein, che «sotto un’apparenza di interpretazione “ortodossa” della dialettica<sup>20</sup>, nasconde una concezione puramente meccanicistica del movimento» (Q 9, 6, 1099, B); dicotomia che invece i quaderni 10, 11 e 13, composti in larga parte di testi A dei quaderni 4, 7 e 8, sembrano ancora riproporre, sia pure con tutte le sfumature e i distinguo analizzati in precedenza.

2. Esistono testimonianze che Gramsci, nelle conversazioni con i compagni di prigionia dell’autunno 1930 (coeve alla sistemazione di Q 4, 38), «per romperla con coloro che accusavano il marxismo di meccanicismo, di fatalismo, di determinismo economico, di economicismo, invitava a non parlare più di “struttura” e “sovrastuttura” ecc., ma solo di processo storico, nel quale tutti i fattori prendono parte; solo la prevalenza di quel processo era economica»<sup>21</sup>, anticipando così di oltre un anno i risultati cui giungerà negli *Appunti di filosofia III* del *Quaderno 8*, oltre a turbare le coscienze staliniste degli stes-

20. Sull’interpretazione gramsciana della dialettica e il suo nesso con i problemi dei rapporti tra struttura e superstruttura, cfr. *supra*, il capitolo *Dialettica* di G. Prestipino.

21. M. Garuglieri, *Ricordo di Gramsci*, in “Società”, 7-8, 1946, p. 697; si noti che all’epoca i *Quaderni* non erano stati pubblicati, per cui non può trattarsi di una ricostruzione *a posteriori* dei fatti.

si compagni del “collettivo di Turi”, che lo accuseranno di essere diventato un socialdemocratico e un crociano, sino a indurlo a interrompere le discussioni, dopo che qualcuno ne aveva addirittura ventilato l’espulsione<sup>22</sup>.

È per questo che si può applicare nuovamente a Gramsci quanto da lui riferito a Marx:

Un uomo politico scrive di filosofia: può darsi che la sua “vera” filosofia sia invece da ricercarsi negli scritti di politica. In ogni personalità c’è una attività dominante e predominante: è in questa che occorre ricercare il suo pensiero, *implicito* il più delle volte e talvolta in contraddizione con quello espresso *ex professo* (Q II, 65, 1493, C).

## IO

### Nota bibliografica

Che la concezione gramsciana del rapporto struttura-sovrastuttura sia meno rigida rispetto alla vulgata marxista è apparso chiaro a molti fin dall’edizione tematica dei *Quaderni*, inducendo J. Texier a parlare di *Gramsci teorico delle sovrastrutture* (intervento al convegno di studi gramsciani di Cagliari del 1967, ora in P. Rossi, a cura di, *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Cagliari il 23-27 aprile 1967*, 2 voll., Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1969, vol. I, pp. 152-7). La discussione critica successiva si è incentrata invece sul problema se questo costituisca un suo allontanamento da Marx per approdare a posizioni socialdemocratiche se non liberalsocialiste – come sostenuto da N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1990, ma anche dai critici “da sinistra” di Gramsci – o non piuttosto una lettura originale ma fedele a Marx – per il quale «la celebre “sovrastruttura”» non era «che una metafora, usata con discrezione stilistica in poche occasioni e il più delle volte sostituita da altre metafore o, meglio ancora da *spiegazioni teoriche*» (L. Silva, *Lo stile letterario di Marx*, trad. it. di A. Pescetto, Bompiani, Milano 1973, ed. or. 1971, p. 50).

Un primo tentativo di seguire l’evoluzione di questa e altre categorie gramsciane nei *Quaderni* sulla base dell’edizione critica allora in via di pubblicazione si ritrova nel saggio di C. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, trad. it. di C. Mancina, G. Saponaro, Editori Riuniti, Roma 1976 (ed. or. 1975), ricco di intuizioni e suggerimenti utili anche per chi non ne condivide l’impianto “althusseriano”. L’ultimo e più compiuto lavoro in questo senso è quello di F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui “Quaderni del carcere”*, Carocci, Roma 2003, sia per quanto riguarda «Struttura e storia della ricerca filosofica nei Quaderni del carcere» (pp. 23-72) – in cui in parte riprende le considerazioni di G. Francioni, *L’officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei “Quaderni del carcere”*,

22. Sull’intera questione cfr. P. Spriano, *Gramsci in carcere e il partito*, L’Unità, Roma 1988<sup>2</sup>, pp. 47-58. Sul nesso, cronologico oltre che logico, tra conversazioni del carcere e riflessione teorica gramsciana cfr. Buci-Glucksmann, *Gramsci e lo Stato*, cit., pp. 139 e 286.

Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 1-146, da me seguite per la datazione delle singole note), in parte propone soluzioni alternative e in particolare «una periodizzazione in tre fasi» del lavoro carcerario in stretta connessione con il declinare delle condizioni di salute dell'autore –, sia per quanto riguarda i rapporti tra Gramsci, Marx e il marxismo della Terza Internazionale a proposito del «problema cruciale del materialismo storico» (pp. 79-122).

Considerazioni interessanti sulla dialettica struttura-sovrastuttura non solo in Marx e Gramsci (nel quale si tratterebbe di «opposti non antagonisti»), ma nelle punte più avanzate del marxismo novecentesco, con l'attenzione rivolta anche agli sviluppi della scienza contemporanea, si trovano in G. Prestipino, *Realismo e Utopia. In memoria di Lukács e Bloch*, Editori Riuniti, Roma 2002, in particolare pp. 419-502, oltre che in D. Kanoussi, *Una introducción a "Los cuadernos de la cárcel" de Antonio Gramsci*, Plaza y Valdés, Mexico 2000.

# Traduzione e traducibilità

di Derek Boothman

Cfr. nella Sacra Famiglia *l'analisi di Marx* da cui risulta che *la fraseologia giacobina corrispondeva* perfettamente ai formulari della *filosofia classica tedesca*...

Q 1, 44, 51, A, febbraio 1929

*Se il Signor Edgar paragona* per un momento *la eguaglianza francese con la autocoscienza tedesca*, troverà che *il secondo principio esprime in tedesco* cioè nel pensiero astratto, *ciò che il primo dice in francese*, cioè nella lingua della politica e del pensiero intuitivo.

K. Marx, F. Engels, *La sacra famiglia*,  
*Commento critico n. 3* su Proudhon

Paradossalmente, le poche pagine dei *Quaderni* dedicate specificamente all'argomento della traducibilità sono tra quelle che provocano il maggior numero di problemi per un traduttore. Per quel che se ne sa, chi scrive non è l'unico traduttore ad aver avuto problemi; infatti il primo traduttore in inglese di una selezione di scritti dei *Quaderni*, Carl Marzani, nel suo *The Open Marxism of Antonio Gramsci*<sup>1</sup> addirittura nega che in Gramsci l'uso del termine "tradurre" abbia a che fare con quello che fanno i traduttori nello svolgere la loro attività: sarebbe più vicino al concetto di «trasporre, trovare corrispondenze o differenziazioni tra gli "idiomi"» (laddove per Marzani gli "idiomi" sono «l'insieme culturale, il modo di pensare e di agire di un Paese in una determinata era»). Proviamo a vedere quali sono i motivi che rendono difficile di capire il discorso gramsciano sulla traducibilità di linguaggi – la possibilità teorica di tradurre tra linguaggi diversi – e sulla traduzione stessa.

## I

### Traducibilità di fraseologia o di linguaggi?

La prima osservazione da fare è che nell'indice dell'edizione critica manca la voce "traducibilità", malgrado Gramsci stesso abbia intitolato la sezione V del *Quaderno 11* proprio *Traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici* (paragrafi databili alla tarda estate o all'autunno del 1932)<sup>2</sup>. In secondo luogo, in uno dei passi che indicano lo stretto legame tra *Quaderno 10* e *Quaderno 11*, Gramsci afferma a proposito della traducibilità che «le note scritte in questa rubrica devono essere raccolte appunto nella rubrica generale sui rapporti

1. C. Marzani, *The Open Marxism of Antonio Gramsci*, Cameron Associates, New York 1957.

2. G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei "Quaderni del carcere"*, Bliopolis, Napoli 1984; tutta la datazione dei *Quaderni* qui citata è tratta da questo studio.

delle filosofie speculative e la filosofia della praxis» (Q 10 II, 6, IV, 1243, maggio 1932), argomento su cui torna insistentemente nel *Quaderno 10*. La traducibilità compare di fatto per la prima volta in una fase del lavoro carcerario già parecchio avanzata. Infatti le prime stesure dei principali paragrafi su questo tema risalgono ai quaderni 4, 7 e 8, mentre nel *Quaderno 9* si trova un testo B, finora ignorato da quanti si sono occupati della traducibilità ma anch'esso molto rilevante per tale argomento. È tuttavia altrettanto vero che “tradurre” viene usato a cavallo tra il 1929 e il 1930 in uno solo dei sensi che discuteremo qui: leggiamo infatti che Giuseppe Ferrari, definito poco più avanti «lo specialista inascoltato in questioni agrarie del Partito d'Azione» (Q 1, 44, 49, A), «non seppe tradurre il “francese” in “italiano”» (ivi, 44), dove il riferimento, più che alle due lingue, è alle due esperienze nazionali.

## 2

### I primi tre paragrafi della V sezione del *Quaderno 11*

Come prefazione al gruppo di paragrafi sulla traducibilità, Gramsci scrive:

Nel 1921 [ma nel 1922, in occasione del IV Congresso del Comintern - D. B.] trattando di quistioni di organizzazione Vilici scrisse e disse (press'a poco) così: non abbiamo saputo “tradurre” nelle lingue europee la nostra lingua (Q 11, 46, 1468),

testo uguale alla rispettiva nota A (Q 7, 2, 854). In questa nota su “Vilici” (Lenin) emergono le motivazioni che stanno dietro l'obiezione di Marzani: “tradurre” è usato in senso lato, e metaforico è l'uso di “lingue” per indicare l'insieme culturale di un determinato paese. Solo in seguito quell'insieme diviene una “lingua naturale”, nel senso normale, quotidiano e non metaforico della parola. Nella stessa pagina del Q 11, 46 inizia un altro paragrafo (Q 11, 48) che, rispetto al corrispondente testo A (Q 4, 42, ottobre 1930), mostra un notevole esercizio di riscrittura, a dimostrazione che il pensiero gramsciano è chiaramente in evoluzione. Si capisce quindi che, dopo la citazione su Lenin e prima di entrare nel cuore dell'argomento, allo scopo di chiarire il discorso, Gramsci ritiene preferibile scrivere una breve introduzione, Q 11, 47, che prelude alle conclusioni che saranno raggiunte.

## 3

### La politica francese e la filosofia tedesca

La prima volta che Gramsci cita Marx sul parallelismo tra il pensiero politico francese e la filosofia tedesca (Q 1, 44, 51, A, febbraio 1930), egli usa la glossa «la fraseologia giacobina» per riferirsi all'esperienza francese. Nel relativo testo C (Q 19, 24, 2028, del 1934) egli parla invece dell'analisi del «linguaggio giacobino» che si ha nella *Sacra Famiglia* e dell'«ammissione di Hegel che pone come paralleli e reciprocamente traducibili il linguaggio giuridico-politico dei giacobini e i concetti della filosofia classica tedesca». Qui i punti salienti da notare sono che la «fraseologia giacobina» (questo corsivo e i seguenti sono miei



- D. B.) diventa quattro anni dopo il «*linguaggio*» giacobino (punto sul quale tornerò al momento di discutere i commenti di Gramsci alla lettera aperta di Luigi Einaudi) e che, mentre nella prima stesura la fraseologia francese «*corrispondeva* perfettamente» ai «*formulari della filosofia classica tedesca*», quattro anni dopo abbiamo la forma più forte di una *traducibilità* parallela e reciproca tra il «*linguaggio giuridico-politico giacobino* e i concetti della filosofia classica tedesca» (negli esempi appena citati e negli altri qui discussi, Gramsci adopera «*linguaggio*» nel senso di ciò che, in un'era post-kuhniana, può essere definito un discorso paradigmatico o, semplicemente, un paradigma).

Nell'altra coppia di testi (Q 4, 42, 467 e Q 11, 48, 1468) alla quale si è già fatto riferimento, il testo A inizia abbastanza perentoriamente con l'affermazione che Marx «*dimostra* come il linguaggio politico francese, adoperato da Proudhon, corrisponda e possa tradursi nel linguaggio della filosofia classica tedesca». Nel testo C, invece, Gramsci usa il verbo «*afferma*», mentre il resto è, a tutti gli effetti, inalterato: sembra che ciò che prima era accettato come una *dimostrazione*, poi, nella versione riscritta, compaia più come una tesi sulla *traducibilità* ancora da verificare. Probabilmente non cambia di molto la sostanza, ma nel raggruppare insieme i vari testi C sulla traducibilità Gramsci sembra voler dare più rigore alla sua argomentazione, procedendo per passi logici piuttosto che per semplici affermazioni. In questo caso particolare del Q 11, 48, rispetto alla versione A il testo risulta più raffinato e al tempo stesso le affermazioni sono più caute e di natura più dubitativa: l'affermazione sulla possibilità di traduzione a cui si è appena fatto cenno «mi pareva molto importante per comprendere l'intimo valore del materialismo storico» (4, 42, 467, A) e, più semplicemente, «per comprendere alcuni aspetti della filosofia della prassi» (11, 48, 1468, C, nel quale al posto dell'originale «mi pare» compare un perentorio «è»: ma si tratta di un intervento editoriale); la prima versione è polemica soprattutto con il crocismo, mentre la seconda aggiunge una stoccata nella direzione di Bucharin, contro gli «*astrattismi meccanicistici*». In un commento aggiunto nel testo C, Gramsci si domanda se il «*principio critico [della traducibilità - D. B.] possa essere avvicinato o confuso con affermazioni analoghe*» (ivi, 1469).

A questo punto, Gramsci sembra distinguere tra due forme di traducibilità: un primo tipo più circoscritto o ristretto e un secondo più generale. La prima forma, ridotta nella versione A a «una quistione di terminologia», appartiene «alla stessa serie» della forma più generale della traduzione tra culture nazionali effettuata da Marx (Francia-Germania) e ne rappresenta «il primo grado» (Q 4, 42, 468). Tra la prima stesura (che risale, come abbiamo detto, all'autunno del 1930) di questo paragrafo Q 11, 48 e il riscritto testo C (estate-autunno 1932), abbiamo la riflessione di Gramsci su Machiavelli contenuta nella lettera a Tania del 14 marzo 1932, lettera dai contenuti non trascurabili per la questione della traducibilità. In essa Gramsci si chiede se il fiorentino non

diceva in linguaggio politico ciò che i mercantilisti dicevano in termini di politica economica? O non si potrebbe addirittura sostenere che nel linguaggio politico del

Machiavelli [...] spunti il primo germe di una concezione fisiocratica dello Stato e che perciò [...] egli possa ritenersi un precursore del giacobini francesi?<sup>3</sup>

Secondo la datazione di Francioni, solo qualche settimana dopo questa lettera a Tania Gramsci stende un paragrafo su Machiavelli, nel quale afferma che se si dimostra che il fiorentino «tendeva a suscitare legami tra città e campagna» tali da

incorporare le classi rurali nello Stato, si dimostrerà anche che il Machiavelli implicitamente ha superato in idea la fase mercantile e ha già degli accenni di carattere “fisiocratico”, cioè egli pensa a un ambiente politico-sociale che è quello presupposto dall’economia classica (Q 8, 162, 1039, aprile 1932).

Come si può notare, la questione non è più solo terminologica, ma comprende tutto un discorso teorico di cui Gramsci non sembra accorgersi se non nella primavera del 1932. Pochi mesi prima (alla fine del 1931) egli scriveva in Q 8, 78, 985 sulle implicazioni economiche delle teorie politiche di Machiavelli senza pensare al concetto di traducibilità, ma nella versione C (Q 13, 13, 1575, metà del 1932) si chiede testualmente «se il linguaggio essenzialmente politico del Machiavelli può tradursi in termini economici e a quale sistema economico possa ridursi».

Tuttavia, è nelle citazioni tratte sia dalla lettera a Tania sia dal succitato paragrafo sul Machiavelli “economista” (Q 8, 162) che osserviamo come Gramsci inizi a chiedersi cosa veramente stia dietro il concetto della traducibilità dei linguaggi, cioè – come detto sopra – dei discorsi paradigmatici. Non si tratta di tradurre soltanto i termini e i concetti appartenenti alla stessa materia, ma di riconoscere innanzitutto che due materie (la politica e l’economia) possono avere dei presupposti fondamentalmente uguali, essere confrontate tra loro e successivamente essere tradotte reciprocamente considerando gli avvenimenti di paesi e anche di epoche diverse. Siamo a metà strada, sembra, tra la visione ristretta della traduzione e quella più generale.

I commenti qui citati sulle implicazioni economiche del linguaggio politico di Machiavelli furono scritti nel tempo intercorso tra la stesura di Q 4, 42 e quella di Q 11, 48. Tali paragrafi, che contengono anche alcune osservazioni su una lettera aperta di Luigi Einaudi circa i problemi inerenti alla traduzione dei discorsi di studiosi della stessa materia, ci danno la chiave per capire più chiaramente le ragioni delle modifiche introdotte nel testo C rispetto al testo A. Infatti, nella seconda versione Gramsci sembra dare più ascolto e più peso alle parole di Einaudi, citate in entrambi i paragrafi, sulla capacità che aveva il matematico e filosofo pragmatista Giovanni Vailati di «tradurre una qualunque teoria dal linguaggio geometrico in quello algebrico, da quello edonista in quello della morale kantiana, dalla terminologia economica pura normativa in quella applicata precettistica» (Q 11, 48, 1469).

3. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di A. A. Santucci, Sellerio, Palermo 1996, p. 549.

Nella prima versione, Gramsci si limita ad affermare che «due individui, prodotti dalla stessa fondamentale cultura, credono di sostenere cose differenti solo perché adoperano una *terminologia diversa*» (4, 42, 468, corsivo mio), mentre nel testo C egli riconosce che non si tratta solo della terminologia adoperata da studiosi diversi, ma dei “linguaggi” che caratterizzano i loro discorsi; tali linguaggi sono limitati, sì, a «personalità della scienza» e si tratta anche di «un “gergo” personale o di gruppo», ma, come aggiunge poco dopo, tra due scienziati che impiegano linguaggi diversi «non è detto che [...] non ci sia una differenza e che essa non abbia il suo significato» (II, 48, 1470), riconoscimento che manca del tutto nel testo A. Il riconoscimento della differenza reale tra discorsi passa attraverso il tipo di ragionamento che abbiamo visto nei brani su Machiavelli e tiene conto anche della serietà di uno studioso come Vailati, trattato nei *Quaderni* con molto più rispetto degli altri pragmatisti italiani. Analogamente alla modifica di prospettiva nelle versioni A e C dei commenti sulla lettera di Einaudi, abbiamo notato che anche tra Q I, 44 (inizio del 1930) e Q 19, 24, 2028 (1934) la «fraseologia giacobina» diventa un «linguaggio giacobino» e, contemporaneamente, tale linguaggio e quello della filosofia classica tedesca non solo si corrispondono ma diventano «paralleli e reciprocamente traducibili».

Riferendoci di nuovo alla coppia di testi Q 4, 42 e Q II, 48, nella prima versione Gramsci osserva che le intenzioni metodologiche di Einaudi «sono molto più circoscritte di quelle che sono implicite nell’affermazione di Marx» (Q 4, 42, 468), anche se appartengono alla stessa problematica. Nella seconda versione «è da vedere se questo [spunto metodologico-critico di Einaudi - D. B.] non sia il primo grado del più vasto e profondo problema che è implicito nell’affermazione della *Sacra Famiglia*» (Q II, 48, 1470), affermazione più cauta di quella del testo A («è questo il primo grado del problema»). Fino a questo punto le forme linguistiche usate nel testo C, come già osservato, indicano più una ricerca in corso che un risultato, ma in ciò che segue si nota una differenza e il testo subisce un’inversione radicale. Infatti nel testo A leggiamo che, sulla base di ciò che sostiene Marx,

per lo storico, esse [due culture nazionali - D. B.] sono *intercambiabili*, sono riducibili una all’altra, sono traducibili scambievolmente. Questa “traducibilità” non è perfetta, certamente, in tutti i particolari (anche importanti); ma lo è nel “fondo” essenziale (Q 4, 42, 468).

Nel testo C, invece, è interessante notare che è il termine “perfetta” ad essere racchiuso tra virgolette e non “traducibilità”: «Questa traducibilità non è “perfetta” [...] ma lo è nel “fondo” essenziale» (Q II, 48, 1470). Una possibile spiegazione è che, nel corso della prima stesura, Gramsci abbia pensato alla traducibilità come a un concetto alquanto metaforico tra due culture invece che tra due lingue, mentre la versione riscritta significa proprio il contrario. Questo aspetto della nostra analisi resta comunque solo un’ipotesi, dal momento che per altri paragrafi si potrebbe sostenere una posizione contraria. Infatti, nelle due versioni (Q I, 44, 44 e Q 19, 24, 2016) che discutono di Giu-

seppe Ferrari, è il testo C che racchiude tra virgolette “tradurre”, invece di “francese” e “italiano” del testo A: si deve però tener presente che in questi brani Gramsci non sta parlando di lingue naturali, ma di esperienze nazionali. Nella seconda versione la parola “tradurre” posta tra virgolette sembra indicare un duplice processo: la cultura di una prima nazione viene espressa nella sua lingua, che, a sua volta, è oggetto della traduzione in una seconda lingua, il modo materiale in cui viene espressa la cultura della seconda nazione.

## 4

### Traducibilità in senso generale e in senso ristretto

La traducibilità in senso generale, come notato sopra, corrisponde alla possibilità suggerita da Marx della traduzione tra culture nazionali, cioè i modi (all'apparenza radicalmente diversi) in cui le culture nazionali possono esprimere fundamentalmente gli stessi concetti: alle due culture nazionali (francese e tedesca) di cui sopra Gramsci, seguendo Lenin (*Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*), ne aggiunge una terza – quella dell'economia classica inglese:

una ricerca delle più interessanti e feconde mi pare debba essere fatta a proposito dei rapporti tra filosofia tedesca, politica francese e economia classica inglese. In un certo senso mi pare si possa dire che la filosofia della praxis è uguale a Hegel + Davide Ricardo (Q 10 II, 9, 1247, maggio 1932).

Una posizione simile viene assunta nella lettera a Tania del 30 maggio 1932, nella quale Gramsci chiede (ma la domanda è per la verità rivolta a Piero Sraffa) se Ricardo avesse avuto un'importanza nella storia della filosofia, contribuendo a indirizzare Marx ed Engels «al loro superamento della filosofia hegeliana e alla costruzione del loro nuovo storicismo, depurato di ogni traccia di logica speculativa»<sup>4</sup>. Tra i problemi da studiare, Gramsci elenca nel paragrafo citato dei *Quaderni* quello di «porre in connessione Ricardo con Hegel e con Robespierre» (ivi, 1248) e di indagare «come la filosofia della praxis è giunta dalla sintesi di queste tre correnti vive alla nuova concezione dell'immanenza» (*ibid.*).

La forma più “ristretta” di traducibilità, d'altra parte, consiste nel tradurre all'interno di una disciplina il linguaggio di un teorico in quello di un altro, dove va ricordato che al posto di “linguaggio”, in contesti linguistici di questo genere, possiamo ugualmente dire “paradigma”. Riprendiamo di nuovo Q II, 48, *Giovanni Vailati e la traducibilità dei linguaggi scientifici*: è questo il tipo di traduzione discussa da Luigi Einaudi, il quale cita i casi di studiosi diversi, Vailati in particolare, che hanno tradotto teoremi dell'economia, della filosofia e della matematica da un linguaggio formale in un altro. Altrove, in un paragrafo dedicato all'economia piuttosto che alla traducibilità (Q 10 II, 20, B, giugno 1932), Gramsci osserva che questi esempi sono molto simili a un altro citato da Engels. Questi osserva, nella *Prefazione* al terzo volume del *Ca-*

4. Ivi, p. 581.

*pitale*, come l'economista marginalista Wilhelm Lexis arrivi a una spiegazione del profitto del capitale molto simile a quella offerta dal concetto del plusvalore di Marx (l'«economia volgare» sfocia praticamente negli stessi risultati della teoria del plusvalore di Marx»: Q, 2874). Anche in questo passo del *Quaderno 10* viene citato il lavoro di Vailati; nel riconoscere la validità di tale lavoro, Einaudi «aveva implicitamente ammesso la traducibilità reciproca di questi linguaggi». Reciprocità, comunque, non vuol dire che i due linguaggi siano simmetrici e che possano essere usati indifferentemente. In un certo senso, l'asimmetria tra la filosofia della praxis e altri approcci viene assunta da Gramsci come assioma nel succitato Q 10 II, 6 IV, 1245 (maggio 1932), paragrafo in cui egli afferma che le filosofie speculative vengono ridotte a un momento politico della filosofia della praxis che le «spiega "politicamente"».

Diverso è il trattamento riservato alla traducibilità nel principale gruppo di paragrafi dedicato a tale argomento. Il nostro inizia il discorso ponendo il problema «se la traducibilità reciproca [...] sia un elemento "critico" proprio di ogni concezione del mondo o solamente proprio della filosofia della prassi» (Q II, 47, 1468). La conclusione è espressa con parole diverse da quelle impiegate in Q 10 II, 6 IV, di solo qualche mese prima, ma la sostanza sembra uguale: «Pare che si possa dire appunto che solo nella filosofia della prassi la "traduzione" è organica e profonda» (Q II, 47, 1468). Tuttavia, questa volta, prima di arrivare alla conclusione, Gramsci ne offre una spiegazione: per far sì che ci sia la possibile traducibilità tra due civiltà, una determinata espressione deve corrispondere a una fase anteriore della civiltà che la traduce; alternativamente, le due civiltà devono trovarsi a un livello di sviluppo più o meno simile e in tal caso i linguaggi, pur essendo diversi (economia classica, filosofia, politica), riflettono gli stessi processi fondamentali che caratterizzano le loro rispettive società nazionali. Nell'argomentazione contenuta in questo paragrafo, la traduzione da una società meno progredita a un'altra più progredita viene esclusa. Il motivo sembra palese: i concetti che vengono usati in una società neolitica possono essere intesi, anche se con grande difficoltà, dai membri di una società "avanzata", ma sarebbe indubbiamente più arduo spiegare, ad esempio, a un cacciatore neolitico la natura della meccanica quantistica.

Un esempio meno estremo che può essere letto nell'ambito della traducibilità viene dato in una nota quasi del tutto trascurata, il paragrafo Q 9, 52 (giugno 1932). Dopo un preambolo esplicativo, Gramsci fa osservare che

uomini il cui pensiero sia fundamentalmente identico, dopo aver vissuto staccati e in condizioni di vita tanto diverse, finiscono col durar fatica ad intendersi, creandosi così la necessità di un periodo di lavoro comune necessario per riaccordarsi allo stesso diapason. Se non si capisce questa necessità si incorre nel rischio banale di impostare polemiche senza sugo, su quistioni di "vocabolario", quando ben altro occorrerebbe fare (ivi, 1127).

Quando due o più persone non si intendono, non dipende (solo) dal lessico che le divide, ma dall'esperienza diversa di ognuno (tema trattato nel preambolo alla nota).

A tal proposito, si può richiamare il lavoro di due ricercatori inglesi, Doyal e Harris<sup>5</sup>, sui problemi della traduzione tra comunità radicalmente diverse tra di loro. Nel suo *Word and Object*, l'influente filosofo pragmatista americano Willard Van Orman Quine aveva posto proprio questa domanda: come due persone che appartengono a tali società potessero capirsi appieno. La soluzione offerta dagli studiosi inglesi è che la lingua acquisisce la sua presa sulla realtà attraverso il suo utilizzo e il suo intrinseco legame con le attività pratiche, e che le più importanti di tali attività – cioè quelle che riguardano la produzione e la riproduzione della vita –, per via della loro stessa natura, possiedono un certo grado di intelligibilità. Il che equivale a dire che ci si capisce attraverso la prassi umana, attraverso il lavoro svolto in comune. A una conclusione analoga arrivano anche certe filosofie idealiste; ad esempio, Cassirer, citando Humboldt, approva l'affermazione fatta da questi che il motivo per cui gli uomini si intendono fra loro è da ricercare nel fatto che

reciprocamente toccano l'uno nell'altro lo stesso anello della catena delle loro rappresentazioni sensibili e delle loro produzioni concettuali [...] Se [...] in questa maniera vengono toccati l'anello della catena, il tasto dello strumento, vibra tutto il complesso, e ciò che scaturisce dall'anima come concetto si trova in accordo con tutto quello che circonda il singolo anello fino alla più remota lontananza<sup>6</sup>.

La conclusione raggiunta in questa serie di appunti è espressa in Q II, 49, 1471-3: «due strutture fundamentalmente simili hanno superstrutture “equivalenti” e reciprocamente traducibili, qualunque sia il linguaggio particolare nazionale» (ivi, 1473), citazione che, rispetto al testo A (Q 8, 208, febbraio-marzo 1932), differisce solo per l'inclusione dell'ultima proposizione (cfr. anche le citazioni in questi paragrafi dalle lettere di Hegel a Schelling nella già ricordata lettera a Tania del 30 maggio 1932).

L'unica differenza di sostanza tra i due paragrafi è un inciso, verso la fine del testo C, che lega ai moderati risorgimentali l'argomento della “tranquilla teoria” kantiana, teoria ovviamente preferita alla pratica anche da Croce. In una visione “ortodossa” del processo di traduzione, il riferimento al Risorgimento potrebbe essere considerato una divagazione; per Gramsci, invece, esso deriva direttamente dal suo concetto di traducibilità e ne è un esempio. Come scrive in questo stesso paragrafo, l'influenza della filosofia classica tedesca veniva mostrata in Italia attraverso i moderati, ma, come specifica altrove, non erano solo i moderati ad aver tentato un'interpretazione nazionale dei movimenti in Francia e in Germania. Piuttosto sfumato e forse un po' ambiguo è il commento in Q IO II, 41 X, 1317 (tarda estate-autunno 1932), per cui «tra Croce-Gentile ed Hegel si è formato un anello tradizione Vico-Spaventa-(Gioberti)»: l'italianizzazione dello hegelismo passa attraverso questi pensatori. Le parentesi attorno al nome di Gioberti sembrano indicare un dub-

5. L. Doyal, R. Harris, *The Practical Foundations of Human Understanding*, in “New Left Review”, 139, 1983.

6. E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche*, vol. I, *Il Linguaggio*, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1987 (ed. or. 1923), cap. 2, sezione 5.

bio nella mente di Gramsci. Difatti non c'è accenno a Gioberti nella prima versione di questo paragrafo (Q 4, 56, 503-4, novembre 1930) e, qualche pagina dopo (Q 10 II, 41 XIV, 1325), Gioberti viene considerato ancora fondamentalmente un moderato che contempera la conservazione e l'innovazione. Altrove, però, emerge chiaramente per Gramsci il giacobinismo del Gioberti post-1848, tant'è vero che si trova in conclusione a Q 17, 9, 1914-5 (agosto-settembre 1933) che nel *Rinnovamento* questi «si manifesta un vero e proprio giacobino [...] giacobino teorico, s'intende, perché in pratica egli non ebbe modo di applicare le sue dottrine». Gioberti stesso fu pienamente consapevole che lo stesso esito era stato raggiunto sia in Francia che in Germania, anche se per vie diverse (Q 17, 18 III, 1922, settembre 1933) e, come osserva qui Gramsci, «Pare interessante la nota del Gioberti che la filosofia classica tedesca e il materialismo francese siano la stessa cosa *in linguaggio diverso*» (corsivo mio). Detto in altre parole, Gioberti si era accorto della traducibilità dei linguaggi filosofici francese e tedesco e riuscì egli stesso a tradurre in italiano, attraverso ciò che Gramsci chiama «un brano di storia della filosofia», una parte dell'eredità di Hegel e della corrente progressista francese.

### 5 “Tradurre” e “traduzione”

A questo punto conviene guardare a come Gramsci ha usato nei suoi scritti le parole “tradurre” e “traduzione”, soprattutto, ma non unicamente, nel *Quaderno 10*, e i rispettivi testi A; i titoli qui usati per i paragrafi sono solitamente presi dalle prime parole dei paragrafi stessi. Proviamo a procedere seguendo l'ordine cronologico dei testi C, ma certe altre note verranno commentate dopo quelle appartenenti al Q 10.

In Q 10 I, 5, 1218 (*Croce e la religione*, aprile-maggio 1932) leggiamo: «Non può non essere rilevato [...] che una fede che non si riesce a tradurre in termini “popolari” mostra per ciò stesso di essere caratteristica di un determinato gruppo sociale» (non c'è in nessun testo A un'affermazione corrispondente a questo passo). All'inizio di questa nota, Gramsci definisce ciò che intende per “fede” nella sua lettura di Croce:

Per il Croce [...] è religione ogni filosofia, cioè ogni concezione del mondo, in quanto è diventata “fede”, cioè considerata non come attività teoretica (di creazione di nuovo pensiero) ma come stimolo all'azione (attività etico-politica concreta, di creazione di nuova storia) (ivi, 1217).

La “fede” qui diventa un termine tradotto dal linguaggio comune nel discorso specifico di Croce con l'acquisizione di un significato particolare, non solo come il credere in qualcosa, ma anche come uno stimolo. Perciò, nel contesto del discorso di Gramsci il significato dell'affermazione sulla traduzione di una “fede” in termini popolari è palese: un determinato concetto deve essere elaborato nella filosofia della prassi ma poi, per divulgarlo, deve essere usato un linguaggio che sia comprensibile a tutti e che al con-

tempo non perda gli aspetti rilevanti dell'elaborazione originale. L'esempio spesso citato da Gramsci è la forma "rozza" assunta immediatamente dal luteranesimo popolare (cfr. la lettera a Tania del 1° dicembre 1930, nonché gli altri riferimenti all'argomento nei *Quaderni*): se nelle «vaste masse popolari» la Riforma assunse «immediatamente forme rozze e anche superstiziose», quello stesso movimento di rinnovamento morale e intellettuale rappresentava – fatto riconosciuto anche da Croce – «l'inizio di tutta la filosofia e la civiltà moderna, compresa la filosofia del Croce»<sup>7</sup>.

In Q 10 I, 7, 1222 (*Definizione del concetto di storia etico-politica*, aprile-maggio 1932) leggiamo:

Si tratta solo di tradurre in linguaggio storicistico il linguaggio speculativo, nel trovare cioè se questo linguaggio speculativo ha un valore strumentale concreto che sia superiore ai precedenti valori strumentali.

Di nuovo, la prima stesura di questo paragrafo non include un commento corrispondente a questa affermazione. Qui abbiamo l'indizio forse più chiaro ed esplicito di come si procede nella traduzione interparadigmatica, che sopra ho chiamato traduzione "ristretta". Per Gramsci, dentro un paradigma ideologico o filosofico (un paradigma speculativo) ci sono termini che, con certe modifiche, possono essere adoperati nel paradigma della filosofia della prassi, cioè il paradigma speculativo ha un valore "strumentale". Questa posizione va confrontata con ciò che in Q 11, 38 Gramsci dice sulla scienza, che non è «nuda nozione obbiettiva», ma viene sempre «rivestita da una ideologia»; comunque, è «relativamente facile distinguere la nozione obbiettiva dal sistema di ipotesi» che, insieme, comprendono la scienza attraverso «un processo di astrazione che è insito nella stessa metodologia scientifica» (Q 11, 38, 1458). Il parallelismo tra le due procedure risulta chiaro, ma una differenza che rende più difficile la trattazione di un paradigma filosofico sta nella più marcata storicità dei termini o valori strumentali in quest'ultimo tipo di paradigma rispetto a quello delle scienze "esatte": l'ideologia con la quale viene "rivestita" la filosofia è in un certo senso più ovvia e al tempo stesso di più grande "spessore". Tutto ciò probabilmente rende la traduzione del linguaggio filosofico diversa rispetto a quella delle scienze esatte.

Q 10 I, 11, 1233, B, aprile-maggio 1932:

come la filosofia della praxis è stata la traduzione dell'hegelismo in linguaggio storicistico, così la filosofia del Croce è in una misura notevolissima una ritraduzione in linguaggio speculativo dello storicismo realistico della filosofia della praxis.

Qui abbiamo la conferma, ammesso che sia necessaria, che almeno a questo punto della sua elaborazione Gramsci riteneva possibile la traducibilità, nel senso di "traduzione ristretta", in entrambe le direzioni. In questa prima parte del 1932 sembra che egli non si ponga ancora in forma esplicita e det-

7. Gramsci, *Lettere dal carcere*, cit., p. 369.



tagliata la questione dell'asimmetria della situazione della traduzione dalla e nella filosofia della praxis, problema che abbiamo notato nel gruppo di paragrafi sulla traducibilità della tarda estate dello stesso anno. Croce aveva ritradotto nel suo paradigma il linguaggio marxista; Gramsci scrive che la sua posizione è «da riprendere, e da presentare in forma più criticamente elaborata» (*ibid.*); detto in altre parole, il nuovo paradigma crociano (depurato, secondo Croce, di ogni traccia di marxismo) deve essere tradotto di nuovo (e qui Gramsci usa le parole «rifare [...] la stessa riduzione»: *ibid.*), nella stessa maniera che Marx ed Engels avevano fatto di fronte a Hegel per arrivare alla filosofia della praxis. Il paragrafo sembra “di transizione” verso la concezione più completa della traducibilità, perché a questo punto Gramsci definisce i compiti della nuova traduzione del discorso di Croce: occorre creare una «nuova cultura integrale, che abbia i caratteri di massa della Riforma protestante e dell'illuminismo francese e abbia i caratteri di classicità della cultura greca e del Rinascimento italiano» (*ibid.*), che sintetizzi Robespierre e Kant. Qui abbiamo compresenti, nel giro di poche righe, entrambe le forme di traducibilità: interparadigmatica (o ristretta), rispetto alla (ri-)traduzione del paradigma di Croce – secondo Gramsci, già una traduzione della filosofia della praxis –, e interculturale (o generale), rispetto alle culture precedenti, italiane e non. Manca all'appello, a questo punto, soltanto l'economia classica inglese di Ricardo, che viene aggiunto pochissimo tempo dopo (cfr. Q 10 II, 9, maggio 1932). Nell'elenco delle priorità, comunque, «per noi italiani essere eredi della filosofia classica tedesca significa essere eredi della filosofia crociana», definita «il momento mondiale odierno della filosofia classica tedesca» (ivi, 1234).

In Q 10 II, 31 I, 1271 (*Punti di riferimento per un saggio su Croce: Nesso tra filosofia, religione, ideologia*, aprile 1932) leggiamo:

dalla filosofia speculativa si era giunti a una filosofia “concreta e storica”, la filosofia della praxis; il Croce ha ritradotto in linguaggio speculativo le acquisizioni progressive della filosofia della praxis e in questa ritraduzione è il meglio del suo pensiero.

Si vede qui una continuazione di alcuni temi trattati in Q 10 I, II, ad esempio ciò che significa essere eredi della filosofia classica tedesca. Se i continuatori della tradizione sono gli aderenti al movimento operaio, per Croce ciò significa la negazione della filosofia, che Marx «soppiantava con l'attività pratica», mentre per Gramsci «l'“erede” continua il predecessore, ma lo continua “praticamente” poiché ha dedotto una volontà attiva, trasformatrice del mondo, dalla mera contemplazione» (Q 10 II, 31, 1270). Sempre per Gramsci, con Engels «la precedenza passa alla pratica» e la «“storia” è pratica (l'esperimento, l'industria)», mentre per Croce la storia resta «un concetto speculativo» (ivi, 1271). L'identità di storia e filosofia in Croce è il suo modo di «presentare lo stesso problema posto dalle glosse su Feuerbach e confermato dall'Engels nel suo opuscolo su Feuerbach» (*ibid.*): in altre parole, Croce ha interpretato in maniera diversa e ha ritradotto le *Tesi su Feuerbach* in linguaggio speculativo.

Q 10 II, 41 I, 1291-2, agosto 1932 (*Discorso del Croce alla sezione di Estetica del Congresso filosofico di Oxford*):

come il cattolicesimo popolare può essere tradotto nei termini del paganesimo, o di religioni inferiori al cattolicesimo per le superstizioni e le stregonerie da cui erano o sono dominate, così la filosofia della praxis deteriore può essere tradotta in termini “teologici” o trascendentali, cioè delle filosofie prekantiane e precartesiane.

Il tipo di traduzione qui considerato (che ho definito “ristretto”) è quello che ha luogo dentro lo stesso discorso paradigmatico, ma questa volta si tratta delle forme che per necessità la filosofia della praxis deve assumere per essere assimilabile dalle masse.

Le ultime parole del passo citato sulla traduzione sono un riferimento alla critica mossa al materialismo storico da Croce in un suo intervento al Congresso di filosofia di Oxford nel 1930, specialmente (cfr. Q, 2746) in polemica con il delegato sovietico nonché commissario del popolo Anatolij Lunačarskij. Croce sosteneva che l'intero materialismo storico «segna un ritorno [...] alla filosofia prekantiana e precartesiana» (lettera a Tania del 1° dicembre 1930)<sup>8</sup>, ma Gramsci ribatte che il cosiddetto «ritorno [...] alla filosofia prekantiana e precartesiana» era rappresentato da una «corrente deteriore» del materialismo storico che era non il materialismo storico di per sé, ma una traduzione – storicamente necessaria – di essa (cfr. Q 10 II, 41 I).

Che una tale divulgazione sia necessaria viene sostenuto anche con un altro argomento, solo leggermente diverso, di cui Gramsci si serve in Q 8, 226, 1083-4 e in Q 10 I, 13, 1236 (seconda metà del maggio 1932):

Storia speculativa e necessità di una più grassa Minerva. Leon Battista Alberti ha scritto dei matematici: «Quelli col solo ingegno, separata ogni materia, misurano le forme delle cose. Noi perché vogliamo le cose poste da vedere, per questo useremo più grassa Minerva»,

cioè “le considereremo in modo meno raffinato”, ritraducendo in italiano la traduzione fatta in inglese nel 1726 da Giacomo Leoni del *Trattato di pittura*. Il significato delle parole di Alberti sarà ripreso cinque secoli dopo nella metafora della lastra di ghiaccio di Wittgenstein:

Quanto più rigorosamente consideriamo il linguaggio effettivo, tanto più forte diventa il conflitto tra esso e le nostre esigenze [...] Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l'attrito e perciò le condizioni in un certo senso sono ideali, ma appunto per questo motivo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare, dunque abbiamo bisogno dell'attrito. Torniamo sul terreno scabro!<sup>9</sup>

Q 7, I (*Benedetto Croce e il materialismo storico. A proposito del discorso del Croce nella sezione di Estetica del Congresso filosofico di Oxford*, fine no-

8. Ivi, p. 369.

9. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. di R. Piovesan, Einaudi, Torino 1967 (ed. or. 1953). par. 107.

vembre-inizio dicembre 1930), prima stesura del paragrafo sull'intervento di Croce a Oxford, inizia con un commento sulla traducibilità, le cui parole non verranno riprese nella versione C. Il significato dei primi due periodi del testo A funge però da anticipazione delle proposizioni "mature" del *Quaderno II*, sezione V, la sezione sulla traducibilità, e, specificamente, della nota 47, considerato un testo B dall'edizione critica.

In Q 7, I, 851 Gramsci esordisce affermando che «la traduzione dei termini di un sistema filosofico nei termini di un altro [...] ha dei limiti», e fa anche un paragone con il caso della traduzione del linguaggio di un economista in quello di un altro (va ricordato che nelle stesse settimane Gramsci stendeva il paragrafo 42 del *Quaderno 4*, che include i commenti di Luigi Einaudi su Vailati). I limiti sono dovuti alla «natura fondamentale dei sistemi filosofici o dei sistemi economici»; egli continua dicendo che «nella filosofia tradizionale cioè [la traduzione fra sistemi - D. B.] è possibile, mentre non è possibile tra la filosofia tradizionale e il materialismo storico» (*ibid.*). La frase forse non è molto chiara se viene estrapolata dal discorso globale di Gramsci, ma il significato sembra abbastanza evidente rispetto alle posizioni sostenute in questo stesso paragrafo («Lo stesso principio della traducibilità reciproca è un elemento "critico" inerente al materialismo storico»: *ibid.*) e in Q II, 47, 1468: «solo nella filosofia della prassi la "traduzione" è organica e profonda».

Le affermazioni di Gramsci all'inizio di Q 7, I, 851, però, non sono importanti quanto un'altra posizione sostenuta all'inizio dello stesso paragrafo. Il principio

della traduzione reciproca è un elemento "critico" inerente al materialismo storico, in quanto si presuppone e si postula che una data fase della civiltà ha una "fondamentalmente identica" espressione culturale e filosofica, anche se l'espressione ha un linguaggio diverso, data dalla tradizione particolare di ciascuna "nazione" o di ogni sistema filosofico.

Qui abbiamo, sembra per la prima volta nei *Quaderni*, un'affermazione di tale genere. L'argomento abbozzato viene ripreso, come ho detto, in Q II, 47, 1468, nota che inquadra gli argomenti usati negli altri paragrafi sulla traducibilità e che nelle prime righe si chiede

se la traducibilità reciproca dei vari linguaggi filosofici e scientifici sia un elemento "critico" proprio di ogni concezione del mondo o solamente proprio della filosofia della prassi (in modo organico) e solo parzialmente appropriabile da altre filosofie.

Le parole non sono le stesse di Q 7, I, ma l'argomento e anche parte essenziale del lessico («critico» e «reciproca») è lo stesso, a ulteriore conferma del legame tra i due paragrafi.

A questo punto, i due testi divergono e quello del *Quaderno II* sviluppa l'argomento unico della traducibilità, mentre l'altro riprende il tema della critica di Croce alle posizioni, giudicate prekantiane, di certi esponenti del marxismo. Per quanto riguarda il testo del *Quaderno II*, di nuovo siamo nel regno delle congetture, anche se, come nel caso delle congetture matemati-

che, il ricercatore sa (e, qui, vede nella realtà) quale è il risultato, ma deve ancora dimostrarlo.

È da vedere se la traducibilità è possibile tra espressioni di fasi diverse di civiltà, in quanto queste fasi sono momenti di sviluppo una dell'altra, e quindi si integrano a vicenda, o se un'espressione data può essere tradotta coi termini di una fase anteriore di una stessa civiltà, fase anteriore che però è più comprensibile che non il linguaggio dato ecc. (Q II, 47, 1468).

L'argomento utilizzato da Gramsci a proposito della traduzione reciproca tra sistemi filosofici non mi sembra sviluppato appieno. Infatti, mentre in Q 10 II, 6, 1244 (*Concezione soggettiva della realtà e filosofia della praxis*: seconda metà di maggio 1932) si legge l'asserzione perentoria per cui «la teoria delle superstrutture è la traduzione in termini di storicismo realistico della concezione soggettiva della realtà», in Q 8, 217, 1078-9 (marzo 1932) si osserva che «*occorre dimostrare* che la concezione “soggettivistica” trova la sua interpretazione “storica” e non speculativa [e il suo superamento] nella concezione delle superstrutture» (corsivo mio). E anche nel testo C di questo passo Gramsci ripete «*occorre dimostrare* che la concezione “soggettivistica” [...] può trovare il suo inveramento e la sua interpretazione storicistica solo nella concezione delle superstrutture» (Q II, 17, 1415, luglio-agosto 1932, corsivo mio). Sembra da questi testi A e C del *Quaderno 8* e del *Quaderno 11* che la traduzione della «concezione “soggettivistica”» della realtà nella «teoria delle superstrutture» rimanga ancora più una congettura che una vera e propria dimostrazione.

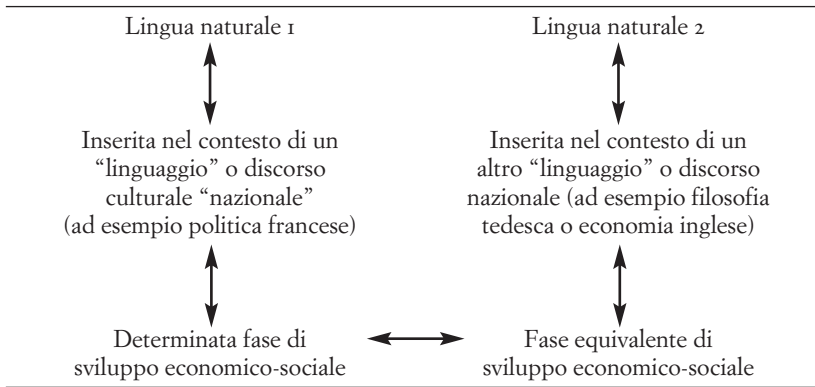
La traducibilità cui Gramsci fa riferimento, come abbiamo visto, non è tanto quella relativa a termini nel senso di singoli lemmi ma, a diversi livelli, di concetti che fanno parte di determinati linguaggi scientifici e poi della traduzione tra culture nazionali. Forse il problema che interessa Gramsci è non tanto “se”, ma “perché” siano possibili tali traduzioni. La conclusione (già citata) all'ultima nota, Q II, 49, della breve serie di paragrafi sulla traducibilità rappresenta la chiave del problema: «due strutture fondamentalmente simili hanno superstrutture “equivalenti” e reciprocamente traducibili, qualunque sia il linguaggio particolare nazionale» (ivi, 1473).

A quanto ne so, oltre alle note citate, Gramsci non aggiunge altro – almeno non in modo esplicito – sulla questione della traducibilità, a parte un riferimento ai commenti di Hegel e di Marx, nella *Sacra Famiglia*, sul parallelo tra il «pensiero pratico-giuridico francese e quello speculativo tedesco» (Q 10 II, 60, 1357) e una nota interessante, Q 15, 64, B (giugno-luglio 1933), che viene intitolata *Traducibilità delle diverse culture nazionali*. Qui si tratta del parallelo tra le civiltà greca e romana. Secondo l'opinione corrente, rispetto ai greci i romani non avevano una loro filosofia, ma per Gramsci il modo romano di pensare e di concepire l'uomo, e perciò la loro reale filosofia, era presente e incorporata nella politica e nella giurisprudenza. Egli conclude il paragrafo: «Si può dire (in un certo senso) per i Romani e i Greci ciò che Hegel dice a proposito della politica francese e della filosofia tedesca» (ivi, 1829).

## 6

**Il modello gramsciano di traducibilità**

Abbiamo visto che Gramsci prende come punto di partenza l'idea, che cominciava a circolare negli anni Novanta del Settecento, e che poi fu ripresa da Marx, secondo cui esiste un'equivalenza tra la pratica e la politica francese da una parte e la filosofia classica tedesca dall'altra. Comunque, l'"equazione" formulata da Gramsci è più articolata di questa equivalenza semplice tra due linguaggi (o discorsi culturali nazionali). Il suo modello include l'intervento di un altro fattore necessario per rendere una cultura nazionale traducibile nei termini di un'altra, cioè che le strutture delle due (o più) società siano simili o, alternativamente, che una delle società abbia già avuto nel suo passato una fase simile a quella dell'altra società con la quale il paragone viene ora fatto. Tale interposizione media e forse complica il compito della traduzione: come si è già detto, Gramsci scrive in Q 11, 48, 1470 che la «traducibilità [tra linguaggi di civiltà di tradizione diversa - D. B.] non è "perfetta" certamente, in tutti i particolari [...] ma lo è nel "fondo" essenziale». Tenendo conto della "verticalità" della metafora "base-superstruttura", il modello di traduzione che Gramsci propone sembra corrispondere allo schema seguente:



In tale modello, la traduzione da una lingua a un'altra non è un processo diretto o "orizzontale", come può sembrare etimologicamente il portare (o trasferire) qualcosa da un lato all'altro (tra-durre, *trans-late*), ma è un atto in cui dalle proposizioni espresse in una lingua naturale si scende attraverso diversi livelli della superstruttura alla base di una società, per poi passare alla base della seconda società e risalire attraverso le superstrutture alla superficie rappresentata dalle proposizioni della lingua della seconda società.

Nel senso normale del termine "traduzione", un processo che ben illustra il modello gramsciano traspare dall'analisi classica, fatta negli anni Venti del Novecento dall'antropologo-linguista Bronisław Malinowski, basata

sulla lingua melanesiana e sui costumi delle isole Trobriand<sup>10</sup>. In una conversazione di tipo “amichevole” (o “fatico”, per utilizzare il termine tecnico) le parole servono agli isolani anche per rafforzare i legami essenziali per assicurare il successo della pesca e perciò la produzione delle condizioni materiali di vita: il livello linguistico “superficiale” è legato intrinsecamente ai fattori “strutturali” della loro società. Ma se la comprensione interpersonale tra gli isolani è piena, non si può dire altrettanto di quella tra gli isolani e un estraneo: esistono problemi di traduzione di una tale conversazione tra gli isolani in una lingua appartenente a un altro tipo di società. Il modello di traduzione “orizzontale” dalle parole della lingua 1 (melanesiano) a quella di una lingua 2 (ad esempio l’italiano) chiaramente non è adeguato. La traduzione, per essere più reale (anche se non “perfetta”), deve passare per i passi intermedi di un modello di tipo gramsciano.

Il modello qui suggerito come prima interpretazione della sintesi delle posizioni gramsciane si riferisce soprattutto alla forma più generale della traducibilità, quella che comprende diverse culture nazionali. Esso non tiene pienamente conto, tuttavia, di un altro fattore a cui fa riferimento Gramsci, quello che possiamo anche chiamare contaminazione tra culture. Avendo avuto il tempo per ulteriori riflessioni, Gramsci fa un’osservazione importante verso la fine del *Quaderno II* (Q II, 65, *Filosofia-politica-economia*, fine del 1932 o inizio del 1933), e senza differenze di rilievo rispetto al testo A (Q 4, 46, autunno del 1930). Entrambi i testi, A e C, fanno riferimento esplicito ad altri scritti A e C (Q 4, 42 e Q II, 46-Q II, 49 rispettivamente) sulla traducibilità e, nella versione più elaborata, Gramsci osserva (Q II, 65, 1492) che, se le tre attività del titolo del paragrafo sono

gli elementi costitutivi necessari di una stessa concezione del mondo, necessariamente deve esserci, nel loro principii teorici, convertibilità da una all’altra, traduzione reciproca nel proprio specifico linguaggio di ogni elemento costitutivo [...] e tutti insieme formano un circolo omogeneo.

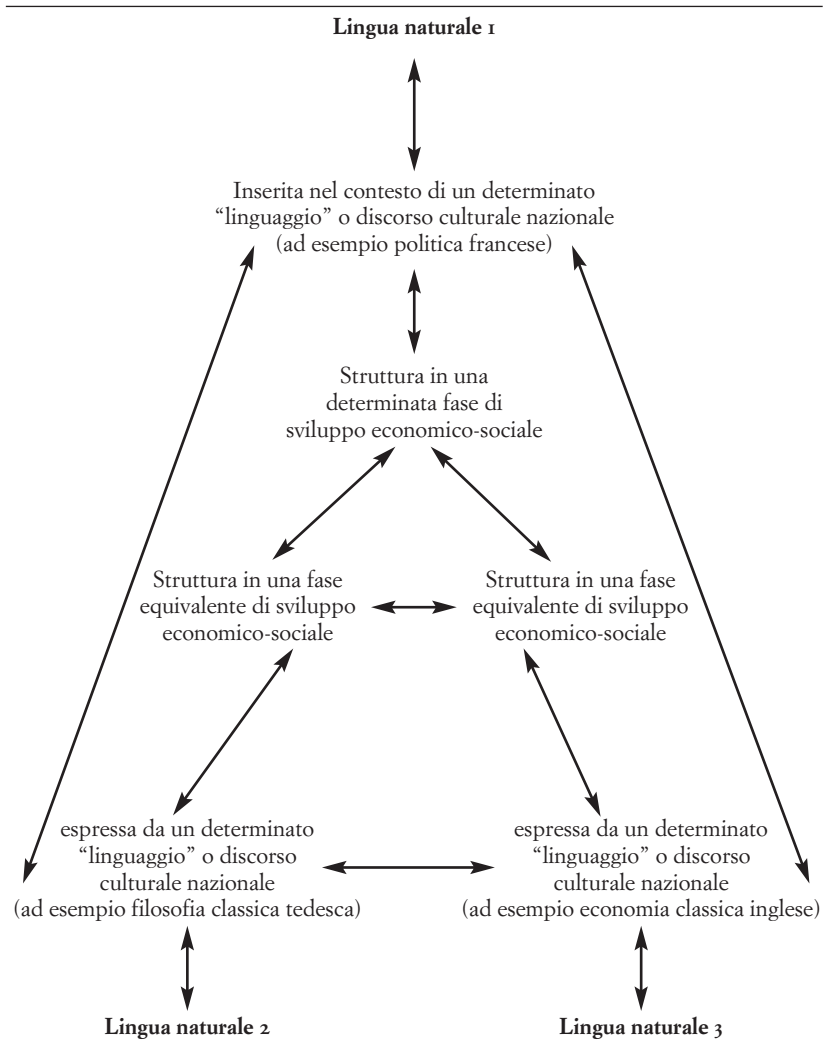
A questa osservazione può essere aggiunto un ulteriore commento che si trova in un paragrafo già citato, Q 10 II, 9. In questo caso, per spiegare in che modo preciso i tre “movimenti” o “momenti” stanno all’origine della filosofia della praxis, Gramsci si chiede «se ognuno di questi tre momenti hanno contribuito a elaborare rispettivamente la filosofia, l’economia, la politica della filosofia della praxis» o è vero piuttosto che

che la filosofia della praxis ha elaborato sinteticamente i tre movimenti, cioè l’intera cultura dell’epoca, e che nella sintesi nuova, in qualsiasi momento la si esamini, momento teorico, economico, politico, si ritrova come “momento” preparatorio ognuno dei tre movimenti? Così appunto a me pare. E il momento sintetico unitario mi pare da identificare nel nuovo concetto di immanenza (ivi, 1247).

10. Il testo di Malinowski è ora riprodotto in C. K. Ogden, I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Harcourt Brace, New York 1923, Supplement 1.

La scoperta della “legge di tendenza” da parte di Ricardo implica questa nuova «immanenza», una nuova concezione della “necessità” e della libertà», e la filosofia della praxis, nel compiere la «traduzione», ha anche «universalizzato» le scoperte dell’economista inglese, «quindi ricavandone originalmente una nuova concezione del mondo» (*ibid.*).

A mio giudizio, questa spiegazione sta alla base della metafora del “circolo”, che, riferita alla traducibilità, dà luogo a un modello più complesso di quello indicato sopra, e che qui viene rappresentato nel diagramma seguente, in cui, per semplificare, agli archi di cerchio sono stati sostituiti dalle rette:



Uno schema come quello del diagramma consente il passaggio dalla struttura, secondo la terminologia marxiana, al linguaggio di un determinato discorso caratteristico di una cultura nazionale, e di qui alla rispettiva lingua nazionale (chiamata qui “lingua naturale”, come ad esempio l’italiano, l’inglese, il tedesco o altro). Come si può notare, sono evidenti anche le eventuali modalità delle interazioni reciproche attraverso i legami bidirezionali, oppure tra i linguaggi o tra le rispettive strutture di due o più nazioni, o tra la struttura e i discorsi culturali o “linguaggi” che le sono proprie. Inoltre, una filosofia come quella della praxis possiede legami, che essa stessa riconosce esplicitamente, sia con le diverse strutture sia con ciò che nel diagramma viene chiamato il “linguaggio scientifico o discorso culturale nazionale” e, in teoria, è in grado di spiegarli e perciò incorporarli nel suo discorso, cioè di tradurli.

Il tipo di modello qui suggerito sulla base degli scritti sulla traducibilità contenuti nei *Quaderni* aiuta a spiegare a livello teorico perché tra due o più lingue naturali (o nello sviluppo temporale di una lingua sola)

non c’è mai identità nei termini delle lingue poste a confronto, o almeno che tale identità che pare esista agli inizi dello studio (rosa italiano = rosa latino) va sempre più complicandosi col progredire del “tirocinio”, va cioè allontanandosi dallo schema matematico per giungere a un giudizio storico e di gusto (Q 16, 21, 1893, C, del 1934, senza differenze di rilievo rispetto a Q 1, 153, 136, A, maggio 1930).

Per altri versi, non dovrebbe stupire il legame bidirezionale qui suggerito tra la base e un determinato linguaggio tecnico-scientifico (o culturale in generale). Infatti, in un volume che Gramsci aveva sotto mano in carcere, *Science at the Crossroads (La scienza al bivio*, nella versione italiana), con il ben noto discorso introduttivo di Bucharin sul marxismo, i delegati sovietici al congresso londinese sulla storia della scienza e della tecnologia analizzavano con grande acume le radici sociali della scienza, fornendo così il legame tra struttura e discorso-linguaggio scientifico. Negli esempi della traducibilità più ristretta, cioè tra linguaggi specifici, Gramsci suggerisce che la traduzione verso la filosofia della praxis è più completa («organica»), mentre nell’altra direzione rimane parziale e monca. Per i linguaggi (o discorsi paradigmatici) contemporanei gli uni agli altri, esiste ciò che Ferruccio Rossi-Landi chiama omologia, perché essi affondano le loro radici in strutture fondamentalmente simili; si pensi in proposito alle diverse forme assunte dal modernismo, dal postmodernismo o dal minimalismo. Per due paradigmi che esistono o in diverse epoche o nella stessa epoca e che tentano di spiegare gli stessi fenomeni, secondo Gramsci la reinterpretazione, spesso radicale, dei concetti rende traducibili i paradigmi, mentre nell’analisi delle scienze esatte fatta da Kuhn (prendendo i casi della fisica newtoniana e della fisica relativistica) compare il fattore della loro cosiddetta incommensurabilità e perciò della loro intraducibilità.



7

**A mo' di conclusione:  
punti (dai *Quaderni* e non) su cui riflettere**

1. Roman Jakobson, uno dei grandi linguisti del secolo scorso, notò che qualunque cosa facciamo, noi traduciamo. Quando ascoltiamo le parole di un'altra persona, traduciamo negli schemi del nostro mondo i concetti che appartengono agli schemi del mondo di quell'altra persona (questo tipo di "traduzione" sembra la traduzione in senso fondamentale ed essenziale, proprio a "livello" o "grado" zero).
2. Il passo successivo, ciò che Gramsci chiama il "primo grado" della traducibilità tra culture nazionali diverse, è la traduzione non tra lingue diverse ma tra linguaggi (scientifici) diversi. Due scuole di pensiero descrivono la stessa realtà non tanto con "terminologie" diverse ma, come egli nota solo nel testo C (Q 11, 48), con *linguaggi* scientifici diversi. Illustrativo dell'evoluzione del pensiero gramsciano a questo proposito è Q 8, 162, sulla traducibilità nel linguaggio economico del linguaggio politico di Machiavelli, paragrafo che funziona da cerniera fra i testi A e C sulla traducibilità.
3. Mentre nel *Quaderno 11* Gramsci esplicita e chiarisce la sua concezione della traducibilità tra linguaggi (paradigmi) diversi, nel *Quaderno 10* in particolare la applica al discorso paradigmatico di Croce. Parte integrante dell'approccio del nostro è la reinterpretazione dei termini di un paradigma rivale allo scopo di incorporarli nel proprio discorso paradigmatico. Tra i concetti crociani tradotti spiccano, ad esempio, la storia etico-politica (come momento dell'egemonia), l'errore crociano (l'illusione nella filosofia della praxis) e la dialettica dei distinti (l'interconnessione tra i vari livelli delle superstrutture).
4. Dalla ricostruzione qui fatta si capisce che il titolo (*Il marxismo aperto di Antonio Gramsci*) che Marzani diede alla sua traduzione di testi gramsciani sintetizza l'approccio metodologico di Gramsci. Se, come Gramsci scrive in Q 7, 32, 882, «all'avvento della società regolata» la concezione del mondo di Marx potrà essere superata, ciò vorrà dire che certe filosofie dell'avvenire saranno in grado di "tradurre" non solo altre filosofie del passato, ma anche l'attuale filosofia della praxis per poterla incorporare in una sintesi superiore (concetto di *Aufhebung*).
5. Tale natura aperta del marxismo gramsciano lo rende diverso metodologicamente da qualsiasi concezione del marxismo come sistema chiuso e specificamente da quel sistema che venne a chiamarsi in URSS (e altrove) marxismo-leninismo.
6. Il grande problema delle note su traduzione e traducibilità sta nel livello di astrazione che Gramsci adopera. Ciò mi pare sia la causa delle perplessità espresse da Marzani, ma dal "livello alto" di astrazione il discorso di Gramsci "scende" per includere, almeno in teoria, anche i problemi quotidiani (o "ortodossi") della traduzione tra lingue naturali. Rispetto ad approcci filosofici diversi da quello della filosofia della praxis, che negano l'esistenza o l'importanza della base come centro organizzativo delle società, il modello traduttivo qui dedotto, in base agli scritti dei *Quaderni*, sembra offrire un passo verso la soluzione del problema della traducibilità.

7. Il singolo traduttore può tradurre un discorso espresso in una lingua straniera solo fino a un certo punto. Il grosso del lavoro di traduzione deve essere fatto in seguito dalla comunità: solo essa è in grado di appropriarsi di un discorso e decidere della “bontà” di una traduzione nei termini della sua cultura (argomento contenuto nel breve paragrafo Q II, 46, su Lenin).

8. È ovvio che il modello più complesso della traducibilità (il secondo dei diagrammi proposti), che in linea di massima tratta di più culture, rappresenta – vista la crescente internazionalizzazione del mondo – una sua forza e rende la concezione gramsciana della traducibilità attuale oggi così come lo era allorché Gramsci scriveva le sue note sull’argomento.

9. *Dulcis in fundo*, il fatto che nei primi tre paragrafi del *Quaderno 7* ci sono le versioni A di Q II, 46 e di Q II, 45 (“*Esperanto*” filosofico e scientifico), insieme a un testo che inizia con un argomento ripreso in Q II, 47, è indizio chiaro che Q 7, I, oltre ad essere il testo A di Q IO II, 4I I, è anche il testo A di Q II, 47. Dell’errore nel classificare Q II, 47 come testo B si era accorto successivamente alla pubblicazione Valentino Gerratana<sup>11</sup>.

## 8

## Nota bibliografica

Oltre ai riferimenti nel testo, sono da consultare i seguenti lavori: T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. di A. Carugo, Einaudi, Torino 1969, (ed. or. 1962), che elabora la nozione fondamentale di “paradigma” e discute della problematica generale della traduzione tra paradigmi (secondo lui spesso impossibile), mentre A. Tosel tratta della traducibilità nei *Quaderni* (e anche nel lavoro di Walter Benjamin) in *Traduisibilité des langages*, articolo pubblicato sulla “Revue Philosophique” di Besançon, 1996. Approcci illuminanti e convergenti con quelli di Gramsci sul linguaggio sono invece da trovare, *inter alia*, in un testo universitario da questi studiato, *l’Essai de sémantique* di M. Bréal, Hachette, Paris 1897 (trad. it. *Saggio di semantica*, a cura di A. Martone, Liguori, Napoli 1990), utile qui per il tema della natura metaforica del linguaggio, in V. N. Vološinov, *Marxismo e filosofia*, trad. it. di N. di Michiel, Pietro Manni, Lecce 1993 (ed. or. 1929 e 1930<sup>2</sup>) per il tema ideologico legato al segno linguistico, e in F. Rossi-Landi, *Semiotica e ideologia*, Bompiani, Milano 1994<sup>2</sup>, cap. 13, per la nozione di omologia tra strutture diverse.

*Ringraziamenti.* Nell’elaborazione di questo testo, integrato dai commenti di diversi frequentatori del seminario sul lessico gramsciano dell’IGS Italia, ho usufruito dei fondi di ricerca ex 60% del MIUR (progetto *Costruzione dell’identità nazionale in una prospettiva comparatista* presso la Scuola superiore di lingue moderne per interpreti e traduttori dell’Università degli Studi di Bologna). L’autore vuole ringraziare anche la prof.ssa Lucia Scardapane per i suoi consigli linguistici durante la fase della prima stesura del testo. I difetti e le debolezze rimasti sono comunque unicamente addebitabili all’autore stesso.

11. Gerratana confermò tale ipotesi in una conversazione con Fabio Frosini (testimonianza portata da Frosini durante la seduta di seminario sul tema della traducibilità).

# Indice dei nomi

Adamson Walter L.,  
Adler Max,  
Alberti Leon Battista,  
Althusser Louis,  
Amadesi Luigi,  
Anderson Perry,  
Anglani Bartolo,  
Anzilotti Antonio,  
Arnaud Eraldo,  
Asor Rosa Alberto,  
Auciello Nicola,  
Azzalini M\*\*\*,

Babeuf François-Noël,  
Bacchelli Riccardo,  
Badaloni Nicola,  
Baldan Attilio,  
Baratono Adelchi,  
Baratta Giorgio,  
Barbera Mario,  
Barbusse Henri,  
Bartoli Matteo Giulio,  
Battifiore Europa,  
Battini Michele,  
Bauer Edgar,  
Beltramelli Antonio,  
Beltrami Luca,  
Benjamin Walter,  
Berardi Marco,  
Bernstein Eduard,  
Bhaba Homi,  
Binazzi Andrea,  
Biscione Francesco M.,  
Bloch Joseph,  
Bobbio Norberto,  
Bodei Remo,  
Bonaparte Napoleone,  
Bondini Luigi,  
Bonifacino Giuseppe,

Boothman Derek,  
Borgese Giuseppe A.,  
Boudon Raymond,  
Boullier Auguste,  
Bréal Michel,  
Brecht Bertolt,  
Bresciani Antonio,  
Bruno Giordano (Filippo),  
Bucharin Nikolaj Ivanovič,  
Buci-Glucksmann Christine,  
Burckhardt Jacob,  
Burgio Alberto,  
Burzio Filippo,  
Buttigieg Joseph A.,

Calabrò Gian Pietro,  
Calogero Guido,  
Cambon Victor,  
Cammatt John M.,  
Cantimori Mezzomonti Emma,  
Cantimori Delio,  
Capasso Aldo,  
Capitani Lorenzo,  
Capograssi Giuseppe,  
Caprioglio Sergio,  
Caracciolo Alberto,  
Carducci Giosue,  
Carlyle Thomas,  
Caro Annibale,  
Carugo Adriano,  
Cassirer Ernst,  
Catone Andrea,  
Cavour Camillo Benso, conte di,  
Černov Viktor Michajlovič,  
Chemotti Saveria,  
Chiarante Giuseppe,  
Ciasca Raffaele,  
Cicognani Bruno,  
Ciliberto Michele,

- Codino Fausto,  
 Cohen Jean L.,  
 Colletti Lucio,  
 Collina Vittore,  
 Cortesi Luigi,  
 Cospito Giuseppe,  
 Coutinho Carlos Nelson,  
 Cox Robert,  
 Crispi Francesco,  
 Cristofolini Paolo,  
 Croce Benedetto,  
 Cromwell Oliver,  
 Crowther Samuel,  
 Cuoco Vincenzo,  
 Cusano Nicola (Nikolas von Kues),
- D'Annunzio Gabriele,  
 Daladier Edouard,  
 Dante Alighieri,  
 De Domenico Nicola,  
 De Felice Franco,  
 de Giovanni Biagio,  
 De Paola Gregorio,  
 De Sanctis Francesco,  
 Deborin, Abram Moisevič Joffe, detto,  
 Del Noce Augusto,  
 Destutt de Tracy Antoine-Louis-Claude,  
 Dombroski Robert S.,  
 Donzelli Carmine,  
 Dore Soares Rosemary,  
 Dorso Guido,  
 Doyal Len,  
 Drahn Ernst,  
 Durante Lea,
- Eagleton Terry,  
 Einaudi Luigi,  
 Engels Friedrich,  
 Enriques Federigo,  
 Erasmo da Rotterdam Desiderio,  
 Farbman Michael, Grigori Abramowitz,  
*alias*,  
 Fatta Corrado,  
 Fergnani Franco,  
 Fernández Buey Francisco,  
 Ferrari Claudio,  
 Ferrari Giuseppe,  
 Ferreri Dino,  
 Ferri Franco,  
 Ferroni Giulio,  
 Festa Francesco Saverio,  
 Fetscher Iring,
- Feuerbach Ludwig,  
 Finelli Roberto,  
 Finocchiaro Maurice A.,  
 Fontana Benedetto,  
 Ford Henry,  
 Forgacs David,  
 Foscolo Ugo,  
 Fovel Massimo,  
 Fracchia Umberto,  
 Francioni Gianni,  
 Frosini Fabio,  
 Fucini Renato,  
 Furth Peter,
- Gallo Elisabetta,  
 Garin Eugenio,  
 Garuglieri Mario,  
 Gentile Giovanni,  
 Gerratana Valentino,  
 Gervasoni Marco,  
 Giacomini Ruggero,  
 Ginzberg Siegmund,  
 Gioberti Vincenzo,  
 Glinga Werner,  
 Gobetti Piero,  
 Goethe Johann Wolfgang von,  
 Gotta Salvator,  
 Grampa Giuseppe,  
 Gramsci Gennaro,  
 Greco Agnese,  
 Grisoni Dominique,  
 Groethuysen Bernhard,  
 Guerrazzi Francesco Domenico,  
 Guglielmi Guido,  
 Guicciardini Francesco,
- Hall Stuart,  
 Haller Ludwig von,  
 Harris Roger,  
 Haug Wolfgang Fritz,  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich,  
 Herriot Edouard,  
 Hitler Adolf,  
 Humboldt Wilhelm von,  
 Ilici Ilić, cfr. Lenin Nikolaj.
- Jakobson Roman,  
 Jaurès Jean,  
 Jemolo Arturo Carlo,
- Kafka Franz,  
 Kanoussi Dora,

Kant Immanuel,  
 Kaser Kurt,  
 Kébir Sabine,  
 Kerenskij Aleksandr Fedorovič,  
 Knapp Lothar,  
 Kuhn Thomas,

Labriola Antonio,  
 Lasson Georg,  
 Lefebvre Georges,  
 Lenin Nikolaj, Vladimir Il'ič Ul'janov,  
 detto,  
 Leonardo da Vinci,  
 Leone Davidovi, cfr. Trockij.  
 Leone De Castris Arcangelo,  
 Leoni Giacomo,  
 Lewis Sinclair,  
 Lexis Wilhelm,  
 Liefscitz, cfr. Souvarine, Boris.  
 Liguori Guido,  
 Liturgico Manso,  
 Lo Piparo Franco,  
 Losurdo Domenico,  
 Lukács György,  
 Lukacz, prof., cfr. Lukács, György  
 Lunačarskij Anatolij Vasil'evič,  
 Luperini Romano,  
 Luporini Cesare,  
 Luporini Maria Bianca,  
 Lutero Martino,  
 Luxemburg Rosa,

Machiavelli Niccolò,  
 Maggiori Robert,  
 Malagodi Giovanni Francesco,  
 Malaparte Curzio (Kurt Suckert),  
 Malinowski Bronislaw,  
 Manacorda Mario Alighiero,  
 Mancina Claudia,  
 Mangoni Luisa,  
 Mannheim Karl,  
 Manzoni Alessandro,  
 Marcone, re, cfr. Berardi, Marco  
 Marramao Giacomo,  
 Martelli Michele,  
 Martone Arturo,  
 Marx Karl,  
 Marzani Carl,  
 Mastellone Salvo,  
 Matejka Ladislav,  
 Mathiez Albert,  
 Mazzini Giuseppe,

Mazzone Alessandro,  
 Medici Rita,  
 Mehring Franz,  
 Mena Javer,  
 Meriggi Maria Grazia,  
 Merker Nicolao,  
 Michelet Jules,  
 Michels Robert,  
 Mioni Ogo,  
 Missiroli Mario,  
 Misuraca Pasquale,  
 Mondolfo Rodolfo,  
 Moni Arturo,  
 Montanari Marcello,  
 Morano Rocco M.,  
 Mordenti Raul,  
 Morgia Corrado,  
 Muscetta Carlo,

Nardone Giorgio,  
 Negrini Stefano,  
 Nemeth Thomas,  
 Neurath Otto,  
 Nowell-Smith Geoffrey,

Ogden Charles Kay,  
 Ojetti Ugo,  
 Orlandi Costanza,

Paggi Leonardo,  
 Pagni Carlo,  
 Paladini Musitelli Marina,  
 Palazzi Fernando,  
 Panzini Alfredo,  
 Papini Giovanni,  
 Pareto Vilfredo,  
 Pascal Blaise,  
 Pastore Annibale,  
 Paternostro Rocco,  
 Pedroni Ingrid,  
 Perri Francesco,  
 Pescetto Alberto,  
 Petronio Giuseppe,  
 Philip André,  
 Piacentini Ercole,  
 Piccioni Laura,  
 Pierini Maria Novella,  
 Pindemonte Ippolito,  
 Piovesan Renzo,  
 Pisacane Carlo,  
 Platone Felice,  
 Plechanov Georgij Valentinovič,

- Ponson du Terrail Pierre-Alexis,  
 Portelli Hugues,  
 Potier Jean-Pierre,  
 Pratesi Mario,  
 Prestipino Giuseppe,  
 Proto Mario,  
 Proudhon Pierre Joseph,  
 Puccini Mario,  
 Pujia Roberto,
- Quine Willard Van Orman,  
 Quinet Edgar,
- Rafalski Traute,  
 Ragazzini Dario,  
 Raimondi Ezio,  
 Rathenau Walter,  
 Razeto Migliaro Luis,  
 Renan Ernest,  
 Rèpaci Leonida,  
 Ricardo David,  
 Ricci Maria Teresa,  
 Richards Ivor Armstrong,  
 Ricoeur Paul,  
 Riechers Christian,  
 Righi Maria Luisa,  
 Rizzi Fortunato,  
 Robespierre Maximilien,  
 Rolfini Cristina,  
 Rolland Romain,  
 Romagnuolo Maria Rosaria,  
 Romeo Rosario,  
 Rosa Enrico,  
 Rosa cfr. Luxemburg, Rosa.  
 Rossanda Rossana,  
 Rossi Pietro,  
 Rossi-Landi Ferruccio,  
 Ruschetta Randi Agnese,
- Said Edward,  
 Salinari Carlo,  
 Salsano Alfredo,  
 Salvadori Massimo L.,  
 Salvemini Gaetano,  
 Sanguineti Edoardo,  
 Sanguineti Federico,  
 Santucci, Antonio,  
 Santucci Antonio A.,  
 Sapegno Natalino,  
 Saponaro Giuseppe,  
 Sasso Gennaro,  
 Savonarola Gerolamo,
- Sbarberi Franco,  
 Scardapane Lucia,  
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von,  
 Schucht Giulia (Julija),  
 Schucht Tania (Tat'jana),  
 Showstack Sassoon Anne,  
 Sichirollo Livio,  
 Silva Ludovico,  
 Sinclair Upton,  
 Soboul Albert,  
 Sobrero Mario,  
 Soffici Ardengo,  
 Sola Giorgio,  
 Sorel Georges,  
 Souvarine Boris, Boris Konstantinovic  
     Lifšic, *alias*,  
 Spaventa Bertrando,  
 Spinazzola Vittorio,  
 Spirito Ugo,  
 Spriano Paolo,  
 Sraffa Piero,  
 Stalin, Josif Vissarionovič Džugašvili,  
     detto,  
 Stipčević Nikša,  
 Stuparich Gianni,
- Taine Hippolyte-Adolphe,  
 Taylor Frederick W.,  
 Tega Walter,  
 Telò Mario,  
 Texier Jacques,  
 Titunik I. R.,  
 Togliatti Palmiro,  
 Tolstoj Lev Nikolaevič,  
 Tosel André,  
 Tozzi Federigo,  
 Tranfaglia Nicola,  
 Trentin Bruno,  
 Trockij, Lev Davidovič Bronstein, detto,  
 Tuccari Francesco,
- Ungaretti Giuseppe,
- Vacca Giuseppe,  
 Vaccaro Nicola,  
 Vailati Giovanni,  
 Valentini Francesco,  
 Valentino, Borgia, Cesare, detto,  
 Vasoli Cesare,  
 Venturi Franco,  
 Verga Giovanni,  
 Vico Giambattista,

Vilici, cfr. Lenin.

Villa Roberto,

Volney Constantin-François Chasse-  
boeuf, conte di,

Vološinov Valentin Nikolaevič,

Voza Pasquale,

Weber Max,

Wilson Thomas Woodrow,

Wittgenstein Ludwig,

Zanardo Aldo,

Zingarelli Nicola,